

کتاب ماه

شماره ۳۳

اردیبهشت و خرداد ۱۴۰۳

نقد اقتصادی



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

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

عرفان آقایی، سروناز احمدی، سینا باستانی، کیانوش بوستانی، احمد جعفری، محمد جوانمرد، نادر خسروی، پدرام رضانی، علی رها، آریا سلگی، فرناز شجاعی، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، محسن صفاری، محمد صفوی، شکیبا عابدزاده، کاظم فرج‌الهی، فرزاد فرهمند، همایون کاتوزیان، شیرین کریمی، یوسف کهن، کوهیار گردی، امیر گرایش‌نژاد، مهرشاد گلستانی، محمد مالجو، ماهان مباشر، محمدرفیع محمودیان، ژینا مدرس گرجی، هایده مغیثی، شیما مقدسی، محسن ملکی، دریا موسوی، حمید نامجو، کامران نیری، محمدمهدی هاتف

روی جلد نقاشی هومان صدری، به‌مناسب اول ماه مه، روز جهانی کارگر

فهرست مطالب

سرآغاز

- کارگزار گم‌شده: به‌سوی انحلال قواعد بازی / محمد مالجو / ۷
طبقه‌ی کارگر در برابر دو «انکار» / پرویز صداقت / ۱۹
در ضرورت آزادی‌های آکادمیک / گفت‌وگو با نانسی فریزر / ترجمه‌ی
شیرین کریمی / ۲۹
آیا بلوکی تاریخی شکل خواهد گرفت؟ / کوهیار گردی / ۳۹
فرش قرمز نولیبالیسم برای آنارکوفاشیسم / احمد جعفری / ۵۳
جمهوری سکوت / ژان پل سارتر / ۶۳

طبقه‌ی کارگر

- چرا طبقه‌ی کارگر؟ / ویوک چیبر / ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی / ۶۷
درس‌های فکری و سیاسی «مانیفست» برای زمانه‌ی ما / راجو جی. داس /
ترجمه‌ی شیما مقدسی / ۷۵
نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای / یوسف کهن / ۹۹
طبقه‌ی کارگر ایران در برابر چالش‌های سه‌گانه / کاظم فرج‌الهی / ۱۳۱
کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه / محمد صفوی / ۱۴۹
صنعت فناوری به‌روایت کارگران / الکس ن. پرس / ۱۷۵

جهان

- دهه‌ی بی‌رمق اقتصاد جهانی / مایکل رابرتز / ۱۸۳
اسراییل، پنجاه‌ویکمین ایالت امریکا / یوسف کهن / ۱۹۳
پرتاب نخستین سنگ / جرالده کوهن / ترجمه‌ی ماهان مباشر / ۲۲۱
کارشکنی و خودسازمان‌دهی / فرانکو برادری (بیفو) / ترجمه‌ی عرفان آقایی / ۲۵۳

رویارویی نظامی برنده‌ای در میان فلسطینی‌ها ندارد / گفت‌وگوی هایدی مغيثی و
مصطفی عبدالمجید حمدان / ۲۶۱

فرهنگ و اجتماع

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز» / محمد جوانمرد / ۲۷۳
تخیل حضور در جهان / محمدرفع محمودیان / ۳۱۵
بازنمود ابتدال شر در فیلم «منطقه‌ی دلخواه» / حمید نامجو / ۳۳۷
انسان و حیوان در «سگ ولگرد» هدایت / همایون کاتوزیان / ۳۴۳
«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری» / مهرشاد گلستانی / ۳۵۵
تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت / مهرشاد گلستانی / ۳۸۵
ناپل / والتر بنیامین و آسیه لاسیس / ترجمه‌ی محسن ملکی / ۴۲۱
یازده تر درباره‌ی موسیقی / پل برکت / ترجمه‌ی امیر گرایش‌نژاد / ۳۲۵
جنگ که نه شاعر می‌شناسد، نه کودک و نه هیچ / پدram رضانی / ۴۴۷

طبیعت و محیط زیست

تغییرات اقلیمی چه‌گونه موجب افزایش کار کودکان می‌شود؟ / سروناز احمدی /
۴۵۳
امپریالیسم سبز / ریچارد اچ گروو / ترجمه‌ی محسن صفاری / ۴۵۹

دیدگاه

درباره‌ی «اشباح مارکس» دریدا / هارو ماس / ترجمه‌ی نادر خسروی / ۴۷۹
نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری / محمدمهدی هاتف / ۴۸۷

زنان

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد / شهید ابوسلامه /
ترجمه‌ی دریا موسوی / ۵۱۵

مقاومت ضعیف / اِوا مایوسکا / ترجمه‌ی شکیبا عابدزاده / ۵۳۳
در ستایش بدنی که می‌رقصد / سیلوپا فدریچی / ترجمه‌ی ژینا مدرس گرجی /
۵۳۹

آیا فمینیست نولیبرال جمع اضداد است؟ / ماکس لاسن / ترجمه‌ی خسرو
صادقی بروجنی / ۵۴۷

نقد و نظر

دیوید هاروی علیه انقلاب / خورخه مارتین / ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی /
۵۵۳

سفر بر بال‌های توهم / یوسف کهن / ۵۶۵
تکنوفئودالیسم تسخیر می‌کند / یانیس واروفاکیس / ۵۸۵

جمهوری‌خواهی رادیکال

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از سرمایه‌داری / مایکل
تامپسون / ترجمه‌ی کیانوش بوستانی / ۵۹۱
از نوجمهوری‌خواهی تا جمهوری‌خواهی سوسیالیستی / آندرتاس مولر و بنیامین
مدسین / ترجمه‌ی فرناز شجاعی و سینا باستانی / ۶۲۱
نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری / فیلیپ پتیت / ترجمه‌ی آوا پیرامون
/ ۶۴۹

اندیشه

ملی‌کردن زمین / کارل مارکس / ۶۸۱
اندیشه‌های سیاسی - اقتصادی چه‌گوارا / کامران نیری / ۶۸۷
نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه در نزد مارکس و لوکزامبورگ /
رایا دونایفسکایا / ترجمه‌ی علی رها / ۷۲۱
رویکرد مارکس به جوامع و منابع اسلامی / علی رها / ۷۵۱

«دیالکتیک مفهوم» در نزد مارکس و هگل / علی رها / ۷۶۳
تجسم یک ملت / عرفان حبیب / ترجمه‌ی آریا سلگی / ۷۷۹

یادمان

پرویز بابایی (۱۳۱۱-۱۴۰۳) انسان، نه سودا! / محمد صفوی / ۸۰۱

کارگزار گم شده: به سوی انحلال قواعد بازی

محمد مالجو



حدوداً پانزده بیست سال است که وقتی اول ماه مه، روز جهانی کارگر، فرا می‌رسیده در اکثر سال‌ها در این‌جا و آن‌جا، به این یا آن دعوت، بحثی را درباره‌ی مسائل کارگران به طور کلی ارائه می‌داده‌ام، صرف‌نظر از معدود سال‌هایی که جلسه به هر علت در آخرین دقایق لغو می‌شد. متوجه شده‌ام طی این دوره‌ی تقریباً پانزده‌ساله آن‌گاه که به مسائل کارگران نگاه می‌کرده‌ام دگرگونی و تغییری در محل تمرکز فکری شخص خودم به وقوع پیوسته است. در سال‌های اولیه‌تر تا همین چند سال پیش وقتی روز جهانی کارگر فرا می‌رسید شخصاً بحثی که صورت‌بندی می‌کردم بحثی بود درباره‌ی رابطه‌ی بین کارگر و کارفرما، چه کارفرما خصوصی باشد چه دولتی چه شبه‌دولتی، بحثی بود همزمان درباره‌ی رابطه‌ی بین کارگران و دولت خصوصاً آن‌گاه که کارگران گیرنده‌ی خدمات اجتماعی دولتی بودند مثل آموزش عالی، آموزش عمومی، بهداشت، درمان، سلامت و امثالهم، و نیز، آن‌قدر که به کارگران برمی‌گردد، بحثی بود توأمان درباره‌ی رابطه‌ی بین بخش خصوصی و دولت. در سال‌های اولیه‌تر طی این دوره‌ی پانزده‌ساله شرایط زیستی و شرایط کاری کارگران را عمدتاً با این سه نوع رابطه توضیح می‌دادم. مسائلی که صورت‌بندی می‌کردم، استنتاج‌هایی که می‌کردم و غیره عمدتاً حول همین سه نوع رابطه بود. در سال‌های اخیر (برایم دشوار است که بگویم دقیقاً از چه زمانی، هرچند چهار پنج سال گذشته را قطعاً دربرمی‌گیرد) هرچه به امروز نزدیک‌تر می‌شویم آن نوع تمرکز شخصی من در صورت‌بندی مسائل به شکل سابق نه این که کنار گذاشته شود اما به‌رحال قدری رنگ باخته است. متأسفانه همه‌ی آن مباحث، یعنی رابطه‌ی کارگران با کارفرما، رابطه‌ی کارگران با دولت، و رابطه‌ی دولت با بخش خصوصی، امروز بیش‌تر و بیش‌تر به زیان کارگران برقرار است که خود را در پدیده‌هایی نشان می‌دهد نظیر استمرار موقتی بودن قراردادهای کاری کارگران، یا استمرار حضور شرکت‌های پیمانکاری تأمین نیروی انسانی در مقام واسطه بین کارفرمای اصلی و کارگر، یا هرچه ناب‌رخوردارتر شدن بخش‌های بزرگی از کارگران از این یا آن ماده‌ی قانون کار، یا استمرار روندهای نامیمون کالایی‌سازی آموزش عالی و آموزش عمومی و بهداشت و درمان و غیره که امروز خیلی وخیم‌تر شده‌اند. این مشکلات نه فقط حل نشده‌اند بلکه از قضا امروز در قیاس با مثلاً پانزده سال پیش تشدید نیز شده‌اند و از این‌رو نرخ استثمار

خالقان ارزش در اقتصاد ایران افزایش نیز یافته است. با این حال، در صورت بندی مسائل کارگران طی سال‌های اخیر تمرکز من روی چنین مشکلاتی کم‌تر شده است. چرا؟ گمان می‌کنم به واسطه‌ی یک تحول بسیار مهمی که خیلی تدریجی در دهه‌ی ۱۳۹۰ به وقوع پیوسته است و هر چه به امروز نزدیک‌تر می‌شویم پررنگ و پررنگ‌تر می‌شود. من این تحول را در آینده‌ی تغییر در دو نوع رابطه می‌بینم. یکی رابطه‌ی میان حکومت و ملت که پیشاپیش واجد شکاف بود اما امروز این شکاف به حد اعلا‌ی تاریخی تاکنونی‌اش رسیده است، یعنی بیش‌ترین شکاف بین حکومت و بخش‌های وسیعی از ملت رخ داده است. دومی نیز رابطه‌ی بین واحد سرزمینی ایران و کشورهای دیگر است که پیشاپیش نیز رابطه‌ی خوب و مبتنی بر همکاری متقابل نبود اما امروز هرچه خصمانه و خصمانه‌تر شده است. این دو رابطه، یعنی تضعیف رابطه‌ی حکومت و ملت که شکاف میان‌شان افزایش یافته از یک سو و رابطه‌ی دیپلماتیک بین نظام جمهوری اسلامی و اکثر کشورهای خارجی که هر چه خصمانه‌تر شده از سوی دیگر، به آن اتمسفر و جو و فضایی لطمه زده است که هم طبقه‌ی کارگر و هم سایر طبقات اجتماعی در دل آن باید سهمی از کیک را به دست بیاورند و شرایط کاری‌شان و شرایط زیستی‌شان شکل بگیرد. امروز شکاف فزاینده بین حکومت و ملت از سویی و هر چه خصمانه‌تر شدن رابطه‌ی دیپلماسی خارجی نظام جمهوری اسلامی با بخش اعظمی از دنیای خارج عملاً همه از جمله اعضای طبقه‌ی کارگر را زمین‌خورده‌ی وضعیت کنونی کرده است. بنابراین هر چه از پانزده سال گذشته به امروز نزدیک‌تر می‌شویم، در مضامینی که برای اول ماه مه در تبیین مسائل کارگران شخصاً انتخاب می‌کرده‌ام تغییری اتفاق افتاده است. در چند سال گذشته به این دو رابطه‌ی اخیر خیلی بیش‌تر توجه می‌کنم تا به آن سه نوع رابطه‌ی سابقاً محل تمرکز که عبارت بودند از رابطه‌ی کارگران و کارفرمایان، رابطه‌ی کارگران و دولت و رابطه‌ی بین بخش خصوصی و دولت. امروز نیز در این جلسه، مثل چند سال گذشته، عمدتاً محل تمرکز من همین رابطه‌ی حکومت و ملت و نیز رابطه‌ی دیپلماتیک بین ایران و اکثر کشورهای خارجی است. به وضعیت کارگران از منظر این دو رابطه نگاه خواهم کرد اما فقط از لنزی خاص و از مجرای بسیار محدود و تعریف‌شده، یعنی از زبان بیانیه‌ای که خود کارگران

نوشته‌اند. به جای خود خواهیم گفت چه وقت و چه کسانی و در چه جایی. امروز این بیانیه را احضار می‌کنم و از منظر متن این بیانیه به دو نوع رابطه‌ای که گفتیم نگاه خواهیم کرد. اجازه دهید قسمت‌هایی از این بیانیه را برای شما قرائت کنم. می‌نویسند:

«همشهری‌های عزیز، لابد اطلاع پیدا کرده‌اید که عده‌ی زیادی کارگر در این شهر بیکار شده‌اند. قطعاً صحبت‌ها و حرف‌های زیادی هم که در این خصوص زده‌اند به گوش شماها رسیده است. بعضی این‌طور گفته‌اند که بیکارها می‌خواهند آشوب برپا کنند... از همه‌ی این حرف‌ها چیزی که ... حقیقت دارد آن است که عده‌ی زیادی بیکار مانده‌اند. بیکاری هم بد دردی است. آن‌هایی که مزه‌ی تلخ گرسنگی و برهنگی را چشیده‌اند می‌فهمند بیکاری یعنی چه و می‌دانند ما در چه آتشی می‌سوزیم و چه دردی داریم. ما که بیکار مانده‌ایم همه ایرانی ... هستیم... ما هیچ فکری نداریم مگر آن که خودمان را از بیکاری و اهل و عیال‌مان را از گرسنگی و برهنگی نجات دهیم. بیکاری دروازه‌ی مرگ است. ما حق داریم از این مرگ که با آن روبرو شده‌ایم فرار کنیم. ما می‌خواهیم داد بزنیم و فریاد کنیم تا صدای ما به گوش سنگین و ناشنوای زمامداران مملکت برسد. ما حق داریم از دولت کار بخواهیم ... اما برای آن که نگذارند ما صدای خودمان را بلند کنیم ... ما را می‌ترسانند و می‌خواهند با توپ و تشر از میدان به در کنند و از طرف خائنین و عملیه‌ی ارتجاع در شهر شهرت می‌دهند که بیکاران مردمان خطرناکی هستند و می‌خواهند آشوب برپا کنند. ای همشهری‌های عزیز، تمام این حرف‌هایی که می‌زنند تهمت و دروغ است. ما مردمان زحمت‌کش هستیم. ما غارتگر نیستیم بلکه عمری است که ماها را غارت می‌کنند. ما برای زحمت کشیدن و کار کردن حاضر هستیم. ما کار می‌خواهیم ... ما با دولت حرف داریم و به دولت اعتراض می‌کنیم. دولت مسئول تمام بدبختی‌ها و بیکاری‌هاست. اگر دولت‌های ما برگزیده‌ی ملت بودند قطعاً نه ما و نه شما چنین روزهای سیاهی را نمی‌دیدیم. امروز روزبه‌روز بر عده‌ی بیکاران افزوده می‌شود اما دولت به چیزی که توجه ندارد همان مسئله‌ی بیکاری و فقر و بدبختی عمومی است. همه را به حرف و به وعده‌ی سر خرمن می‌گذرانند. همشهری‌های عزیز، باید کاری کرد که دولت از ما و شما باشد. در چنین صورتی می‌توانیم به تدریج این بدبختی‌ها را که امروز دامن‌گیر عموم شده است از میان برداریم. بیا بید به جای این که از ما دوری کنید، به جای این که حرف‌های دروغی را که درباره‌ی ما زده می‌شود باور نمایید با ما هم‌آواز و

هم‌صدا شوید و ما را کمک و یاری نمایید و الا اگر دولت را به خیال خود بگذاریم فردا کارگران دیگری که امروز مشغول کار هستند و پس فردا شما کسبه‌ی بازار و پیشه‌وران به روز ما خواهید افتاد و یک‌باره ما و شما و همه در چنگال گرسنگی و در چنگال بیکاری دچار خواهیم شد...».

امسال هشتادمین سالگرد نگارش و انتشار این بیانیه است. این بیانیه را سه‌هزار نفر از کارگران قزوینی در دی‌ماه سال ۱۳۲۳ صادر کردند که من بخش اعظمی از آن را برای تان قرائت کردم. امروز ۸۰ سال از انتشار این بیانیه گذشته است اما متأسفانه کماکان می‌توانیم برخی مشخصه‌های وضعیت کنونی خودمان را در آن ببینیم. من متناسب با وقت محدود نیم‌ساعته‌ام فقط به چهار مؤلفه در این بیانیه اشاره می‌کنم. در واقع این بیانیه را به پلی بدل می‌کنم که امروز را به هشتاد سال پیش وصل می‌کند، آن‌هم علی‌رغم همه‌ی دگرگونی‌هایی که در این فاصله‌ی زمانی طولانی به وقوع پیوسته. متأسفانه برخی پیوستگی‌ها هست که این اتصال را ممکن می‌کند. می‌توانیم اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل‌مان را درباره‌ی رابطه‌ی بین حکومت و ملت و نیز رابطه‌ی بین حکومت و اکثر کشورهای خارجی را، که امروز برای شرایط زیستی همه‌مان از جمله طبقه‌ی کارگر مسئله‌ساز شده‌اند، در آن ببینیم. بنابراین من این بیانیه را در چهار بند احضار می‌کنم و به سخن درمی‌آورم برای فهم مسئله‌ی امروزمان.

اولین مؤلفه، به ترتیب اهمیتی که من درک می‌کنم، این قسمت از بیانیه‌ی کارگران قزوینی است: «اگر دولت‌های ما برگزیده‌ی ملت بودند قطعاً نه ما و نه شما چنین روزهای سیاهی را نمی‌دیدیم.» دولت در مقطع نوشتن این بیانیه دولت سهام‌السلطان بیات است. شاه هم محمدرضاشاه است. کاری به دولت ندارم، از حکومت صحبت می‌کنم. حکومتی است شاهنشاهی. انتخابی مردمی در بین نیست و بر حسب این که کدام قبیله و کدام قلدری نهایتاً بتواند زمام کشور را به دست بگیرد، شاه بعدی فرزند اوست، بعد هم نوبت نوه‌ی اوست و به همین ترتیب جلو می‌رود. حکومت در این دوره برگزیده‌ی مردم نیست. از قضا انقلاب ۵۷ انقلابی بود بر ضد این قاعده‌ی بازی. این انقلاب عمیقاً شکست خورد. انقلاب ۵۷ یک انقلاب ناتمام بوده است. قدرت غیرانتخابی

در دوره‌ی بعد از انقلاب با قدرتی به مراتب بیشتر بازتولید شد. تفاوت‌ها از جهت فرهنگی و از جهت سلايق ديپلماسی خارجی و غيره است. تفاوت وجود دارد، اما قاعده‌ی بازی همان قاعده‌ی قبلی است. امروز نیرویی که پشتیبان این قاعده‌ی بازی است پوزيسيون نظام جمهوری اسلامی است که حتی آن درجه‌ی به‌غایت نامکفی از قواعد دموکراتیک را نیز که در سال‌های ۷۶ تا چند سال درون طبقه‌ی سیاسی حاکم برقرار بود تمام و کمال برچیده است. یک بخش انتصابی داریم که اصل قاعده است. قدرت از لحاظ اقتصادی و سیاسی و از لحاظ تصمیم‌گیری‌های کلیدی در دست همین بخش انتصابی و غیرانتخابی است. به لحاظ آنچه روی کاغذ است یک بخش انتخابی داریم که در سال‌های اخیر کارکردش فقط و فقط اجرای قاعده‌ای شده برای این که در درون هیئت حاکمه اگر من پست می‌گیرم و شما پست نمی‌گیرید، گناه این کار بر سر رأس نظام شکسته نشود و دلی بی‌دلیل آزرده نشود. قاعده‌ای گذاشته شده که طرفداران رأی می‌دهند و در حوزه‌ای محدود عملاً چینش بازیگران در درون هیئت حاکمه صورت می‌گیرد. این قاعده مطلقاً ربطی به دموکراسی ندارد. در گذشته هم درجه‌ی دموکراسی در ایران تحت حاکمیت نظام جمهوری اسلامی بسیار پایین بود. امروز حتی آن وضعیت را هم از دست داده‌ایم. آن نیرویی که در مقابل آن اصل اساسی که کارگران به آن اشاره می‌کنند ایستاده قدرت غیرانتخابی در نظام جمهوری اسلامی است. کارگران قزوینی در بیانیه‌ی هشتاد سال پیش خودشان نوشتند که «باید کاری کرد که دولت از ما و شما باشد». اگر تفسیر و خوانش لنینیستی را کنار بگذاریم که من می‌گذارم و خوانشی دموکراتیک به دست بدهیم که من می‌دهم، قدرت غیرانتخابی در نظام سیاسی ما از قدیم تا امروز اصلی‌ترین معضل مان بوده است. بر این مبنای پوزيسيون نظام جمهوری اسلامی در واقع اصلی‌ترین نقش را در تخریب زندگی کارگران و زندگی بخش‌های وسیعی از سایر طبقات اجتماعی ایفا می‌کند. ایضاً به نیرویی دیگر نیز می‌توان اشاره کرد، نه به عنوان یک نیروی بالفعل و مؤثر اما چه‌بسا در آینده بالفعل و مؤثر و امروز به‌رحال بالقوه. اشاره‌ام به بخش‌هایی از اپوزيسيون ماست، مشخصاً نیروهای سلطنت‌طلب و به درجات پایین‌تر نیروهای مشروطه‌خواه. این‌ها خواهان رعایت همین قاعده‌ی بازی، یعنی فرمانفرمایی قدرت غیرانتخابی، هستند اما با بازیگرانی دیگر. به عبارت دیگر، نظام شاهنشاهی چه مشروطه باشد چه از انواعی که ما در ادوار مربوطه

چهار نمونه را در عمل تجربه کردیم، عملاً قدرتی است غیرمنتخب. قدرت غیرمنتخب چه شاهنشاهی باشد چه از نوع ولایی باشد، از مجاری خاصی بر زندگی همه از جمله کارگران و بیش از همه چه‌بسا طبقات کارگری تأثیر منفی می‌گذارد. از چه مجراهایی؟ از این مجرا که اقلیت نشسته بر رأس قدرت، چه مکلا باشد و چه نباشد، خواسته‌هایی دارد. این خواسته‌ها خواسته‌ی اقلیت است نه اکثریت. از قضا برای این که خواسته‌هایش تحقق یابد ناگزیر است در خلال رویارویی با اکثریت، بخش زیادی از منابع را صرف خفه‌کردن انواع مخالفان بکند، کمالین که در بخش اعظمی از دوره‌ی شاهنشاهی و نیز در تجربه‌ی نظام جمهوری اسلامی دیده‌ایم. هم این و هم شرایط تنش‌زا و آشفته‌ای که پدید می‌آورد اتمسفری برای یک زندگی سیاسیِ حداقلی هماهنگ برای همه‌ی طبقات از جمله طبقات کارگری را امحا می‌کند. در نظر داشته باشید آنچه که گفتم در مورد سلطنت‌طلب‌ها در اپوزیسیون و نیروی مشابه اما متخالفشان در پوزیسیون نظام مستقر است. ولی مشروطه‌خواهان می‌گویند ما مهار می‌زنیم و شاه را مهار می‌کنیم، یا مشروطه‌خواهان دوره‌ی جمهوری اسلامی می‌گویند ما رأس قدرت را از طریق قانون و از طریق نیروهای حقیقی مهار می‌کنیم. چهار تجربه‌ی صدسال گذشته‌ی ما از زمان رضاشاه تا امروز به ما نشان داده که اگر بخش غیرانتخابی نظام، حتی در مواردی نیز که در ابتدا مشروطه و کوچک بود و پارلمان و دولت بازیگران اصلی بودند، منبسط نمی‌شد، دیر یا زود به دست پارلمان یا دولت یا مردم بلعیده می‌شد. به دلایلی که ربطی به تاریخ ما ندارد در مثلاً انگلستان چنین اتفاقی نیفتاده. سلطنت و نیروی غیرانتخابی هست اما به علت تکوین مکانیسم‌های تاریخی طولانی‌مدتی که در آن جغرافیا مؤثر بوده، آن قدرت غیرانتخابی منقبض شده و کوچک وجود دارد و دولت و پارلمان و بخش‌های زیادی از مردم کماکان نگاهش داشته‌اند. اما در اینجا سرنوشت این بوده که اگر منبسط نشوند، اگر قدرت‌شان به حد اعلا نرسد، توسط انواع فتح‌های سنگربه‌سنگر از بین خواهند رفت. همین مسبب شکل‌گیری دینامیسم‌هایی درونی، که من فقط از بخش کوچکی از آن‌ها شناخت محدودی دارم اما قطعاً باید پرشمارتر باشند، بوده است که قدرت غیرانتخابی را، ولو در ابتدا مشروطه نیز باشد، به مسیر دیکتاتوری و استبداد می‌انداخته‌اند. این، بنا بر روایت بیانیه‌ی ۸۰ سال پیش کارگران، اصلی‌ترین مشخصه‌ی

رابطه‌ی بین حکومت و ملت در سرزمین ما بوده است. این خصلت با میانجی‌های پرشماری که این‌جا موضوع بحث من نیست نهایتاً شرایط زیستی و شرایط کاری کارگران را تخریب می‌کرده است، البته با فرض ثبات سایر شرایط.

دومین مؤلفه‌ای که در بیانیه‌ی کارگران قزوینی محل تأکید قرار گرفته بود این است که می‌نویسند «امروز روزبه‌روز بر عده‌ی بیکاران افزوده می‌شود». در نظر داشته باشیم که در آن زمان بحث فقط بحث بیکاری نبود. سال ۱۳۲۳ بود، فقط به‌تازگی از شدت و حدت قحطی کاسته شده بود. کالاهای اصلی کوپنی بودند، نه با نظم و ترتیبی که حتی امروز به یمن امکانات تکنولوژیک می‌توانیم تصور کنیم، بلکه با یک آشفتگی که از حیث ضعف تکنولوژی در آن زمان وجود داشت. فقر بسیار گسترده بود. آن فقر را امروز خوش‌بختانه حتی در بدترین حالت‌ها و در فقیرترین مناطق‌مان نیز نمی‌توانیم مشاهده کنیم، فقری بسیار بسیار گسترده. سطح قیمت‌ها رشد بسیار بالایی داشت. ارزش پول ملی، یعنی ریال، به‌شدت در عرض چند سال افت کرده بود. بیکاری در واقع معیاری بود برای همه‌ی این مشکلات. می‌گویند امروز روزبه‌روز بر عده‌ی بیکاران افزوده می‌شود، یعنی سایر متغیرها نیز روزبه‌روز بدتر می‌شوند. چرا؟ چرایی‌اش البته بحث مفصلی است اما یکی از علل آن، در کنار سایر عوامل مهم، این بود که مملکت در اشغال قوای روس و انگلیس بود. اشغالی را که در سوم شهریور ۱۳۲۰ صورت گرفته بود (بدون این که وارد بحث مفصلی شویم و بدون این که بخواهیم تصمیم‌گیرندگان در آن زمان را تقبیح کنیم چون حقیقتاً تصمیم‌گیری بسیار دشواری بود) می‌شود ناشی از گرایش هیئت حاکمه و در صدر آن‌ها شخص رضاشاه به آلمان دانست. از ۱۳۲۰ حرف می‌زنم. هشت فصل بود که جنگ در اروپا شروع شده بود و هنوز هم جهانی نشده بود. ژاپن و آمریکا هنوز با هم تصادم نکرده بودند. جنگ هنوز جنگی اروپایی بود. بخش اعظمی از تحلیلگران وقت اصلاً برنده‌ی نهایی را آلمان می‌دانستند، حتی دست‌کم تا اواخر ۱۳۲۰ هم همین‌طور بود. بنابراین بحث تقبیح شخص تصمیم‌گیرنده نیست، اما به‌هرحال ما با مزیتی زمانی که داریم و به گذشته که نگاه می‌کنیم، درک می‌کنیم که رضاشاه در دعوی بزرگ در بد جایی ایستاده بود. در طرف آلمان ایستاد که هزینه‌اش را نه فقط خودش بلکه جمعیت حدوداً ۱۵ میلیونی آن زمان کشور نیز با رنج فراوان پرداخت. مسئله‌ی جاگیری حاکمیت در دعوای بزرگ در صحنه‌ی جهانی مسئله‌ای کلیدی

است. در این زلزله‌ی جهانی که آهسته‌آهسته نظم بعد از جنگ جهانی دوم و آن ثبات نسبی بین‌المللی از بین رفته است و قطب‌های بزرگ با هم به نحوی برخورد می‌کنند و تصادم‌های فراوان منطقه‌ای و محلی شکل گرفته، من نمی‌دانم، دست کم در فضاهای عمومی نمی‌دانم، که امروز ایران باید کجا بایستد. سلیقه‌ای دارم ولی شناخت عمیقی ندارم. اما این را می‌دانم جایی که ایران می‌ایستد خیلی اهمیت دارد. از باب نمونه مهم است که ایران مثلاً در رأس خط مقاومت قرار می‌گیرد یا نه. مهم است که در برابر اسرائیل قرار می‌گیرد یا در کنار اسرائیل. مهم است که روبروی آمریکا قرار می‌گیرد یا در کنار آمریکا. مهم است که نوع رابطه‌اش با اروپا تخصصی است یا نه. این‌ها مسائلی بسیار کلیدی‌اند. بیش از هر عامل دیگری احتمالاً آینده‌ی ما و نسل‌های بعد از ما را نوع تصمیم‌گیری در این زمینه‌ها تعیین می‌کند. من ارزیابی در سطح بین‌المللی ندارم، ولی تجاربی که در سطح محلی می‌بینم من را به این سمت می‌برد که حاکمیت نظام جمهوری اسلامی دارد از بزرگ‌ترین خطاهایی که تاکنون کرده کماکان تبعیت می‌کند. جای بدی ایستاده‌ایم. پی‌آمدش می‌تواند نابودی تمدنی باشد. غزه را می‌بینیم، مردمانش چه به روزشان می‌آید. برای دنیا، نه برای فرهیختگان دنیا، برای نظام قدرت در تحلیل نهایی خیلی مهم نیست. یک کشور است، جمعیتی هستند که نابود می‌شوند. دهه‌ها جنگ داخلی در افغانستان را دیده‌ایم. ممکن است ما هم به این سمت حرکت کنیم. بنابراین رابطه‌ی بین حاکمیت مستقر و نظام جهانی و این که کجا می‌ایستد تصمیم مهمی است. رضاشاه نهایتاً تصمیم خطایی گرفت، هم خودش و هم ملتش هزینه‌های سنگینی پرداختند. آیا تاریخ از نو به شکل دیگری در دوره‌ی دیگری برای ما در حال تکرار شدن است؟ من سطح جهانی را در حدی نمی‌شناسم که بتوانم به این پرسش پاسخ بدهم اما در مقام یک شهروند نگرانی خودم و دیگران را به‌عینه حس می‌کنم. بسیار خب، معتقدم در این کشور متخصصان، آدم‌های معمولی، اعضای طبقه‌ی کارگر، شوراهای نداشته‌مان، سندیکاهای نداشته‌مان، هویت‌های جمعی نداشته‌مان، به همان میزان محق‌اند در اتخاذ چنین تصمیم‌هایی سهم داشته باشند که نهادهای غیرانتخابی موجود. این امر بی‌اندازه بر زندگی ما و نسل‌های بعدی ما مؤثر است. به قول کارگران قزوینی، «ما حق داریم از این مرگ که با آن روبرو شده‌ایم فرار کنیم». نباید

تصمیم‌گیری‌ها در اتاق‌های دربسته و در دستان اقلیت اتفاق بیفتد، همان اقلیتی که در بند قبلی به قیاس از صحبت کارگران گفتم متأسفانه قدرتی است مطلقاً غیرانتخابی. سومین مؤلفه‌ای که از بیانیه‌ی کارگران قزوینی برای شرح وضع موجود احضار می‌کنم این است که می‌نویسند «اگر دولت را به خیال خود بگذاریم»، توجه کنید لطفاً، نکته‌ی بسیار مهمی است، «فردا کارگران دیگری که امروز مشغول کار هستند و پس‌فردا شما کسبه‌ی بازار و پیشه‌وران به روز ما خواهید افتاد و یک‌باره ما و شما و همه در چنگال گرسنگی و در چنگال بیکاری دچار خواهیم شد.» حکومت کنونی اگر به خیال خودش گذاشته شود چه در زمینه‌ی حجاب اجباری، چه در زمینه‌ی مناسبات دیپلماتیک با خارج، چه در زمینه‌ی تخصیص بودجه‌اش به این وزارتخانه و آن کار، چه در سایر زمینه‌ها، اگر به خیال خودش گذاشته شود، به قراری که مسیر طی‌شده‌ی تاکنونی نشان می‌دهد، ما و شما یک‌باره همه در چنگال گرسنگی و بیکاری دچار خواهیم شد، از جمله اعضای طبقه‌ی کارگر. وضعیت ناامیدی اجتماعی که داریم محصول همین است.

اما چهارمین مؤلفه این که، بسیار خب، چه باید کرد. راه‌حلش را روی کاغذ همه می‌دانیم. تکوین نوعی ایجنسی (کارگزاری و عاملیت) که بتواند منحل کند. نمی‌گویم نظام سیاسی را منحل کند، نه. می‌گویم قواعد کنونی بازی را منحل کند. از بازیگران حرف نمی‌زنم، از قواعد بازی حرف می‌زنم. ما متأسفانه این نوع کارگزار سیاسی را نداریم. تجارب دی ۹۶ و آبان ۹۸ و جنبش ۱۴۰۱ و نیز سال ۸۸ و ادوار قبل‌تر نشان داده که ما فاقد چنین کارگزاری هستیم. توانایی ایجنسی‌های ما تاکنون در تراز اختلال‌زایی بوده. می‌توانسته‌اند بازی حاکمیت را مختل کنند اما قواعد بازی حاکمیت را تاکنون نتوانسته‌اند منحل کنند. با این تراز که تاکنون داشته‌ایم از این به بعد هم نمی‌توانند منحل کنند. بحث پایانی من، بحث پایانی آقای صداقت هم هست. چنین چیزی شدنی نیست مگر با ورود طبقه‌ی کارگر در انواع اعتراضات و انواع چیزی که مخالف‌خوانی محسوب می‌شود، نه صرفاً در مقام شهروند که تاکنون هم نقش مخالف‌خوانی را داشته‌اند بلکه در مقام طبقه‌ی کارگر، یعنی آن‌جا که تأثیرش را در محل کار و نقطه‌ی تولید و در گلوگاه اصلی هر نظام سیاسی از جمله نظام سیاسی جمهوری اسلامی نشان می‌دهد. اگر جنبش‌های البته بی‌سر و بی‌سازمانده‌ی و قابل

تحسین اما کماکان ضعیفی که داریم خودشان را تجهیز به چنین قوایی نکنند قواعد جاری بازی کنونی را نمی‌توان تغییر داد. قوای طبقه‌ی کارگر البته امروز ناموجود است. توان چانه‌زنی فردی کارگران و توان چانه‌زنی جمعی طبقه‌ی کارگر قبل‌ترها صفر بود و امروز زیر صفر است. اگر این قوا تکوین نیابد و نقش مکمل را برای جنبش‌های اعتراضی ایفا نکند، امکان انحلال قواعد بازی کنونی نیست، همان بازی که به قول کارگران قزوینی اگر کماکان جاری و ساری باشد در آتیه نه فقط طبقه‌ی کارگر بلکه همه‌ی طبقات اجتماعی بازنده‌اش هستند.

www.pecritiue.com

طبقه‌ی کارگر در برابر دو «انکار»

تداوم‌های
تداوم‌های

پرویز صداقت



در فاصله‌ی اول ماه مه سال گذشته تا اول ماه مه امسال تحولاتی که در حوزه‌ی کارگری رخ داده نشان‌دهنده‌ی اتفاقاتی هولناک و البته استمرار همان روندی بوده است که طی دهه‌های اخیر شاهد آن بودیم.^۱ طی یک سال گذشته روند فلاکت طبقه‌ی کارگر و به‌طور کلی بخش غالب مزدو حقوق‌بگیران و طبقات مردم تشدید شده است. تورم سنگین و رشد ناکافی دستمزدها و حقوق در مقایسه با آن، باعث شده که گروه‌های بیش‌تری از مردم زیر خط فقر بروند و با شرایط معیشتی دشوارتری دست‌وپنجه نرم کنند.

براساس [آخرین آمار رسمی منتشر شده‌ی مرکز آمار ایران](#) متوسط هزینه‌ی کل خانوارهای شهری بیش از ۴۸ درصد و خانوارهای روستایی حدود ۵۲ درصد افزایش پیدا کرده است. از سوی دیگر، میزان افزایش حداقل دستمزد ۳۵ درصد و سایر سطوح مزدی ۲۲ درصد بود. فقط مقایسه‌ی همین دو رقم افزایش هزینه‌های زندگی و مزد و حقوق به‌روشنی گواه تشدید روند فلاکت طبقه‌ی کارگر و بخش اعظم مزدو حقوق‌بگیران است. در چنین شرایطی وقتی نرخ بالای بیکاری و عدم ثبات و موقتی بودن قراردادهای ما داریم قدرت چانه‌زنی فردی کارگر کاهش پیدا می‌کند و وقتی کارگر فاقد تشکل واقعی است در عمل قدرت چانه‌زنی جمعی هم ندارد. همه‌ی این عوامل دست به دست می‌دهند برای تشدید روند فلاکت طبقه‌ی کارگر در ایران امروز.

در عین حال، دولت در همین حد متوقف نمانده و سیاست‌های دیگری را هم دنبال کرده و «اصلاحاتی» هم در بازار کار به زیان گروه‌های مزدو حقوق‌بگیر انجام داده و تحمیل هرچه بیشتر هزینه‌ها به گروه‌های مزدبگیر را دنبال کرده است. مهم‌ترین تغییر در این حوزه مربوط به [قانون جدید بازنشستگی](#) است که براساس آن با توجه به میزان سابقه‌ی کاری و سنوات پرداخت بیمه به‌ازای هر سال تا زمان بازنشستگی مزدو حقوق‌بگیران باید بین دو تا پنج ماه بیشتر کار کنند. به این ترتیب، تغییر بسیار مهمی به زیان طبقه‌ی کارگر و همه‌ی مزدو حقوق‌بگیران به تصویب مجلس و تأیید شورای نگهبان رسید.

علت این افزایش سن بازنشستگی از جمله وضعیت ناپایدار صندوق‌های بازنشستگی و شرایط ناپایدار حوزه‌ی کسب‌وکار اعلام شده است. به عبارت دیگر، اگرچه صندوق‌های بازنشستگی اعم از تأمین اجتماعی و بازنشستگی کشوری و نفت و جز آن از

طبقه‌ی کارگر در برابر دو «انکار»

ثروتمندترین نهادهای اقتصادی در ایران بوده‌اند، به دلیل سوءمدیریت، فساد سیستمی، عدم ایفای تعهدات دولت، واگذاری بنگاه‌های زیان‌ده یا فاقد سودآوری دولت به این صندوق‌ها، رکود اقتصادی و مسایلی از این دست، اکنون قادر به تأمین منابع لازم برای پوشش خدمات لازم برای بازنشستگی نیستند. یعنی عواملی که ارتباطی با مزدو حقوق‌بگیران ندارد و ناشی از سوءمدیریت و فساد و ساختارهای غلط است باعث شده این صندوق‌ها نیمه‌ورشکسته بشوند و قادر به ایفای تعهدات خودشان نباشند. اما این هزینه‌ها از محل سنوات بیشتر کار طبقه‌ی کارگر و تمامی مزدو حقوق‌بگیران تأمین می‌شود و باید پس‌انداز بیشتری از حقوق آنان کسر شود تا بتوانند از خدمات حداقلی کنونی بازنشستگی استفاده کنند.

این‌ها مشتی است نمونه‌ی خروار از سیاست‌هایی است که دولت‌های جمهوری اسلامی دنبال کرده‌اند. در نظر بگیرید که وقتی صندوق‌های بازنشستگی با شرایط شبه‌ورشکستگی مواجه می‌شوند هزینه‌ها از جیب کارگران و تمامی مزدبگیران تأمین می‌شود. این را مقایسه کنید با وضعیت نیمه‌ورشکسته‌ی مؤسسات مالی - اعتباری، بانک‌های خصوصی و شبه‌خصوصی در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۹۰. در آن مقطع بسیاری از این مؤسسات قادر به ایفای تعهدات خودشان نبودند. اما وقتی صاحبان سرمایه‌های مالی با مشکل مواجه می‌شوند زیان‌هایشان از محل بودجه‌ی عمومی تأمین شد. یعنی حاکمیت از محلی که منابع تأمین آن وجوه حاصل از فروش ثروت‌های فرانسلی و پرداخت مالیات از سوی تک‌تک شهروندان است به سرمایه‌های مالی یاری کرد تا از ورشکستگی بگریزند. به عبارت دیگر، هزینه‌ی ورشکستگی بانک‌ها و صندوق‌های اعتباری را بر توده‌ی مردم سرشکن کرد نه آن که از سهام‌داران عمده‌ی این بانک‌ها سلب مالکیت کند. بلکه در مقابل درآمدهای عمومی و ثروت‌های فرانسلی را به نفع سرمایه‌ی مالی تصاحب کرد و به آنان بخشید. در مورد صندوق‌های بازنشستگی نیز جبران سوءمدیریت و فساد ساختاری و ساختارهای معیوب از جیب شهروندان و استثمار بیشتر کارگران انجام پرداخت می‌شود.

پس شاهد دو رویکرد متفاوت دولت‌های جمهوری اسلامی هستیم. در قبال طبقه‌ی کارگر و مزدو حقوق‌بگیران و فرودستان و در قبال طبقه‌ی فرادست اقتصادی و

سرمایه‌داری مالی به‌وضوح دو رویکرد متفاوت وجود داشته است. حاکمیت در قبال گروه اول بسیار سخت‌گیر و در قبال گروه دوم بسیار گشاده‌دست است و با فراغ‌بال به نفع آنان خرج می‌کند.

این‌ها نمونه‌هایی است که طی چند دهه‌ی گذشته ما تحت عنوان سیاست‌های نولیبرالی از آن‌ها نام می‌بردیم. نمونه‌ای از سیاست‌هایی است که اقتصاددانان منتقد در سرتاسر جهان سیاست‌های نولیبرالی می‌خوانند یعنی سیاست‌هایی که نظم اقتصادی را به نفع طبقات فرادست و به زیان طبقات فرودست بازآرایی می‌کند.

مثال دیگری می‌زنم. از سال ۱۴۰۱ هیأتی تحت عنوان «[هیأت عالی مولدسازی دارایی‌های دولت](#)» تشکیل شد که وظیفه‌ی واگذاری و فروش دارایی‌های دولت را برعهده دارد. این هیأت وقتی تشکیل شد که حاکمیت یک‌دست‌تر شد و جناح‌بندی قبلی وجود نداشت. این هیأت در حقیقت متولی خصوصی‌سازی دارایی‌های عمومی است و مولدسازی در این مصوبه اسم رمز واگذاری و خصوصی‌سازی است. از نکات شگفت‌انگیز آن که براساس بند پنجم مصوبه‌ی تشکیل این هیأت که به تأیید سران سه قوه رسیده است تمامی دستگاه‌های متولی اموال مشمول واگذاری مکلف به اجرای مصوبات این هیأت هستند. افرادی که از اجرای دقیق و کامل دستورات هیأت سر باز زنند و یا در اجرای آن ممانعت به عمل آورند، با ارجاع هیأت به مراجع قضایی به مجازات مقرر در ماده‌ی ۵۷۶ قانون مجازات اسلامی بدون تعویق و تعلیق و تخفیف محکوم خواهند شد و رسیدگی به این جرایم خارج از نوبت و در شعبه‌ی ویژه خواهد بود. متقابلاً اعضای هیأت نسبت به تصمیمات خود در موضوع این مصوبه از هر گونه تعقیب و پیگرد قضایی مصون هستند و مجریان تصمیمات این هیأت نیز در چارچوب مصوباتی که هیأت تعیین کرده است، از همین مصونیت برخوردارند! یعنی هرگونه مقاومتی در برابر مصوبات این هیأت به انفعال از خدمت منتهی می‌شود. بنابراین از سویی هیأتی برای واگذاری اموال دولتی تشکیل می‌شود و می‌تواند هر تصمیمی بگیرد و هرکس از تصمیمات آن سر باز زد بدون تعویق و تعلیق و تخفیف به مجازات محکوم می‌شود و از سوی دیگر اعضای این هیأت (یعنی معاون اول رئیس‌جمهور، وزیر امور اقتصادی و دارایی، وزیر کشور، وزیر راه و شهرسازی، رئیس سازمان بودجه و برنامه،

طبقه‌ی کارگر در برابر دو «انکار»

یک نماینده از طرف رئیس مجلس، - توجه کنید که نه حتی از خود مجلس - و یک نماینده از طرف رئیس قوه‌ی قضائیه) از هرگونه تعقیب و پیگرد قضایی مصون هستند! این واگذاری‌ها، این کاهش دستمزدهای واقعی، این بی‌حفاظ کردن طبقه‌ی کارگر در برابر فشارهایی که با آن مواجه است... همه یک پروژه‌ی طبقاتی بوده است به زیان طبقه‌ی کارگر و به زیان بخش غالب مزدو حقوق‌بگیران، و به زیان فرودستان. عنوان این پروژه‌ی طبقاتی در ادبیات اقتصادی انتقادی در جهان معمولاً نولیبرالیسم است. ممکن است نام را نپسندیم اما محتوا همین‌ها بوده که در جاهای مختلف دنیا اجرا شده است. در کشورهای مختلف هم همین سیاست‌ها، با توجه به ساختارها، چارچوب‌ها، پیکره‌بندی طبقاتی، میزان توسعه‌یافتگی جامعه‌ی مدنی، میزان مقاومت طبقات مردم و غیره و غیره، با شدت و ضعف اجرا شده است.

در ایران هم حاصل اجرای سیاست‌های نولیبرالی اقتصادی در ایران از برنامه‌ی اول توسعه تا امروز باموفقیت توانسته نوعی بازآرایی طبقاتی به‌نفع طبقه‌ی فرادست اقتصادی و به زیان طبقات فرودست رقم بزند. یعنی نولیبرالیسم به‌عنوان یک پروژه‌ی طبقاتی به زیان طبقه‌ی کارگر و سایر فرودستان با قدرت و شدت در ایران اجرا شده و «موفق» هم بوده است. معدود **پژوهش‌های انجام شده** نیز نشان داده که طی روند چند دهه‌ی اخیر سهم نیروی کار از ارزش افزوده کاهش و سهم سرمایه‌افزایش پیدا کرده است. اسم این پروژه نولیبرالیسم است و در تمامی سال‌های گذشته این پروژه اثر مستقیم بر حیات مردم گذاشته است.

در برابر این وضعیت جریان اصلی علم اقتصاد، و البته اقتصاددانانی که خود بعضاً طراح و مجری این سیاست‌ها بوده‌اند، منکر تمامی این‌ها می‌شوند و منکر واگذاری‌ها و تغییراتی که در بازار کار رخ داده می‌شوند و متأسفانه بخشی از اقتصاددانان منتقد هم منکر آن شده‌اند. دلایلی هم که برای انکار آن می‌آورند عمدتاً به ویژگی‌های حاکمیت برمی‌گردد و مدعی می‌شوند که ما مثلاً آمریکا و انگلستان را با ایران یکسان تلقی کرده‌ایم. باید پرسید چرا در مقام مقایسه به پاکستان نظامیان و سوریه‌ی بشار اسد و سودان عمرالبشیر اشاره نمی‌کنید که بعضاً همین سیاست‌های نولیبرالی را اجرا کرده‌اند؟

این اقتصاددانان از سویی واقعیت را انکار می‌کنند و از سوی دیگر به جای تبیین اقتصاد ایران و آنچه در اقتصاد ایران می‌گذرد یک سلسله «تمثیل» ارائه می‌کنند. مثلاً این اقتصاد «غارت» است، این‌جا کسی کار نمی‌کند، این‌جا «نئوفئودالی» است. نئوفئودالی یعنی چه؟ اقتصادی که بیش از ۵۰ درصد شاغلان مزدبگیر هستند چه ربطی به فئودالیسم دارد؟ این‌ها همه تمثیل است نه تبیین. انکار وقتی تصمیم‌گیری‌های متناقض در مثلاً استانداری و فرمانداری و وزارت کشور را ببینیم بگوییم این بوروکراسی نیست خانجانی و ملوک‌الطوایفی است. این‌ها همه تمثیل‌های قشنگی است اما در مقام تبیین قادر به شرح عوامل واقعی فلاکت طبقه‌ی کارگر نیست. البته این تمثیل‌ها پیام سیاسی دارد. وقتی منکر نولیبرالیسم در ایران می‌شویم در گام بعد منکر سرمایه‌داری در ایران می‌شویم و یا این سرمایه‌داری را با یک سلسله ویژگی‌ها چنان مقید می‌کنیم تا ذات سرمایه‌دارانه‌ی آن دیده نشود. به‌رحال متأسفانه برخی جریان‌ها منتقد وضع موجود هم منکر اجرای سیاست‌های نولیبرالی می‌شوند. اگرچه این انکار در شرایطی انجام می‌شود که برخی سیاست‌های نولیبرالی بی‌محابا و با شتاب در ایران کماکان اجرا می‌شود. تنها به این واقعیت توجه کنید که در سال ۱۳۶۸، ۹۰ درصد قراردادهای کار بلندمدت بود و امروز کم‌تر از ۱۰ درصد.

اشاره کردم این در حالی است که هم جریان اصلی اقتصاددانان و هم متأسفانه برخی اقتصاددانان منتقد در تمامی سال‌های گذشته تلاش بسیار کرده‌اند که اجرای سیاست‌های اقتصادی نولیبرالی در ایران را انکار کنند. معمولاً منکران اجرای سیاست‌های نولیبرالی در ایران به این یا آن وجه از نظام سیاسی و یا سیاست‌های اقتصادی اشاره می‌کنند که در تناقض با نولیبرالیسم است، بی آن‌که به این موضوع پایه‌ای یعنی بازآرایی طبقاتی به زیان طبقه‌ی کارگر و سایر فرودستان توجه کنند.

همان کسانی که منکر اجرای سیاست‌های نولیبرالی می‌شوند در ادامه معمولاً منکر خلق «ارزش» در اقتصاد ایران هم می‌شوند یا آن را بسیار کم‌اهمیت می‌دانند. در این زمینه هم به پروپاگاندهای بی‌پایه و اساس اما جذاب متوسل می‌شوند که مثلاً در ایران کسی کار نمی‌کند، دولت صرفاً پول نفت را در جامعه پخش می‌کند، و چیزهایی از این قبیل. این‌ها شاید در مقام تمثیل جذاب باشد. اما آیا قدرت تبیین یک اقتصاد سرمایه‌داری مانند ایران را دارد؟

طبقه‌ی کارگر در برابر دو «انکار»

به گمان من نادیده گرفتن خلق ارزش در اقتصاد ایران تصویر گمراه‌کننده‌ای از وضع موجود ارائه می‌کند. در سال گذشته رقم صادرات غیرنفتی ایران [براساس ارقام رسمی](#) نزدیک به ۵۰ میلیارد دلار بود. این صادرات البته در بسیاری از موارد خام‌فروشی و یا فروش کالاهایی نیمه‌تمام بوده است اما مسأله این است که تولید این کالاها حاصل خلق ارزشی است که نیروی کار پدید آورده است. این هم مسأله‌ای است که بسیاری از ناظران و تحلیل‌گران نمی‌بینند و یا نمی‌خواهند ببینند تا براساس آن صرفاً با تزهایی مانند اقتصاد رانتی و مانند آن منکر وجود خلق ارزش و استثمار و جز آن در اقتصاد ایران بشوند.

این صادرات عمدتاً شامل کالاهای استخراجی و فولاد و محصولات پتروشیمی می‌شد. صرف‌نظر از کیفیت صادرات و مسایل مرتبط با آن، موضوع موردتأکید من این است که «خلق ارزش» گسترده‌ای هم در اقتصاد ایران وجود دارد و بر مبنای این خلق ارزش است که انواع رانت امکان شکل‌گیری پیدا می‌کند.

برای مثال، کارگر ایرانی در بخش معدن در سخت‌ترین شرایط کاری، اغلب با قرارداد موقت و بدون حداقل معیارهای ایمنی مشغول به کار می‌شود. این کار منجر به تولید کالاهایی با ارزشی مشخص می‌گردد که در بازار داخلی یا بازار جهانی به فروش می‌رسد. اما این خلق ارزش توسط طبقه‌ی کارگر از چشم اقتصاددانان جریان اصلی و متأسفانه بخشی از اقتصاددانان منتقد دور می‌ماند و صرفاً به رانت‌هایی که در مراحل مختلف پدید می‌آید توجه و تأکید می‌شود؛ آن هم به بهای نادیدن خلق ارزش و مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی حاکم بر اقتصاد ایران.

این که در اقتصاد ایران رانت هست به معنی آن نیست که در اقتصاد ایران کار انجام نمی‌شود، خلق ارزش صورت نمی‌گیرد، استثمار و ارزش اضافی وجود ندارد. تا این‌ها وجود نداشته باشد رانت نمی‌تواند معنی‌دار باشد. این خلق ارزش بر مبنای همان دستمزدهای اندک و گاه حتی به شدت کم‌تر از ارزش بازتولید نیروی کار صورت گرفته است. یعنی استثمار در تعریف کلاسیک آن با قدرت و قوت در این اقتصاد وجود دارد. اما در کنار آن انواع رانت‌ها هم هست که فرصتی افزون‌تر برای سود سرمایه‌ها فراهم می‌آورد. برای مثال از طریق تغییر بهای خوراک پتروشیمی‌ها یا تغییر نرخ تسعیر ارز

فرصتهایی برای کسب سود بیشتر و افزون تر برای صاحبان سرمایه فراهم می‌شود. اما این انواع و اقسام رانت‌ها برای طبقه‌ی سرمایه‌دار بدون خلق پیشینی ارزش امکان‌پذیر نیست. باید فرایند خلق ارزش در پتروشیمی‌ها و فولاد و غیره وجود داشته باشد تا بعد مثلاً با دستکاری نرخ ارز و مانند آن سودهای اضافی برای سرمایه ایجاد کرد.

مثالی می‌زنم. یک معدن فرضی را در نظر بگیرید. فرض کنید همین هیأت موسوم به مولدسازی این معدن را به ثمن بخش به فلان فرد یا نهاد واگذار کند. تفاوت ارزش واقعی معدن با قیمت پایین‌تری که آن معدن واگذار شده رانت است. اما تا وقتی که کارگر در آن معدن کار نکند این رانت سودی ایجاد نمی‌کند. یعنی باید ارزشی در معدن خلق شود تا بخشی از ارزش خلق‌شده صادر شود و به شکل ۵۰ میلیارد دلار ارز نصیب صادرکننده‌ها گردد. فرض کنید در سامانه‌ی بانک مرکزی که این ارزها تسعیر می‌شود بهای برابری ارز با ریال افزایش پیدا کند. این‌جا باز هم برای صادرکننده شاهد ایجاد رانت هستیم. ولی باز در نظر بگیرید که تا کار و خلق ارزش وجود نداشته باشد این رانت معنا ندارد.

بسیاری از این افراد صرفاً بر رانت تأکید می‌کنند تا فرایند خلق ارزش را منکر شوند. در حالی که اگر ارزش‌زایی اتفاق نیفتد رانت بی‌معنی خواهد بود. اگر کارگر تولید نکند صادراتی نداریم که واگذاری معدن واجد سود شود یا تغییر نرخ ارز در فلان سامانه رانت ایجاد کند.

پس با دو انکار مواجه‌ایم که باید به آن توجه کرد. نخست انکار سیاست‌های نولیبرالی در ایران به زبان طبقه‌ی کارگر و فرودستان و دوم انکار خلق ارزش در اقتصاد ایران با تأکید صرف روی رانت. تحلیل‌هایی از این دست هم به زبان طبقه‌ی کارگر و تولیدکنندگان واقعی ارزش در اقتصاد ایران است و هم به زبان جنبش‌های دموکراتیک مردم ایران.

در ادامه‌ی همین مسأله باید تأکید کنیم که البته هر نگاه تقلیل‌گرایانه‌ای آسیب می‌رساند. این که مثلاً به سبب اجرای سیاست‌های نولیبرالی ایران را یک اقتصاد نولیبرالی صرف بدانیم درکی تقلیل‌گراست که همه‌ی ابعاد واقعیت را نشان نمی‌دهد. ما در اقتصاد ایران با کلیتی مواجه‌ایم که سیاست‌های نولیبرالی در آن بسیار اهمیت دارد اما همه‌ی آن نیست. این سیاست‌ها گاه بسیار هم با این کلیت هماهنگ و در

طبقه‌ی کارگر در برابر دو «انکار»

خدمت تولید و بازتولید نظام موجود است. در عین حال این کلیت تناقض‌های خودش را هم دارد. شاهد یک حاکمیت با ویژگی‌های خاص و یک مجموعه سیاست‌های نولیبرالی هستیم. جاهایی این‌ها در جهت تقویت همدیگر هستند، جاهایی در تناقض با هم هستند، این دو درهم تنیده شده‌اند. در عین حال که تناقض دارند هم‌افزایی و همگرایی هم دارند. این واقعیت پیچیده را باید دید. به همین دلیل است که تز اقتصاد رانتی درباره‌ی اقتصاد ایران ناکافی است و به همین دلیل است که تأکید صرف بر نولیبرالیسم درباره‌ی اقتصاد ایران ناکافی و تقلیل‌گرایانه است. و باز هم به همین دلیل است که تأکید صرف روی رانت بدون نظر گرفتن تولید و خلق ارزش ناکافی است.

وقتی بر اهمیت تولید ارزش در اقتصاد ایران تأکید می‌کنم بر اهمیت طبقه‌ی کارگر در تولید و بازتولید نظام موجود تأکید می‌شود. به همین دلیل است که حضور مؤثر طبقه‌ی کارگر در جنبش‌های دموکراتیک ضروری است و این موضوعی است که در همه‌ی سه دهه‌ی گذشته نادیده گرفته یا کم‌اهمیت انگاشته شده است. حضور طبقه‌ی کارگر در مقام طبقه‌ی تولیدکننده‌ی ارزش در جنبش دموکراتیک ضروری است. به‌ویژه در شرایطی که این جنبش با سد مستحکمی مواجه است که حاضر به دادن هیچ امتیازی نیست، نمی‌توان جایگاه طبقه‌ای را که بیشترین اهمیت را در بازتولید اقتصادی نظام موجود را دارد در جنبش دموکراتیک نادیده گرفت.

علاوه بر این تجربه‌ی جهانی هم گواه همین است. از جنبش چارتیستی انگلستان قرن نوزدهم تا گذار دموکراتیک کره‌ی جنوبی یا شیلی. مگر در همه‌ی این‌ها طبقه‌ی کارگر با هویت خودش، با شناسنامه‌ی خودش، با سندیکا و اتحادیه و تشکل خودش، حضور مؤثر نداشته است؟ متأسفانه طی چند دهه‌ی گذشته یک سلسله توهمات به شکل سیستماتیک پراکنده شده که گویی دموکراتیزاسیون صرفاً پروژه‌ی طبقه‌ی متوسط است.

به گمان من، در شرایط کنونی، و با فرض ثبات سایر عوامل، برداشتن هر گام بلندی به سوی دموکراسی مستلزم حضور طبقه‌ی کارگر در مقام طبقه‌ی کارگر و با هویت طبقه‌ی کارگر است. وقتی با یک حریف قدرتمند مشغول منازعه هستی که حاضر نیست هیچ امتیازی به تو بدهد باید با تمامی قوا به سوی او حمله کنی و نیرویی

که می‌تواند نفس او را بگیرد نیرویی است که خلق ارزش در اقتصاد را برعهده دارد یعنی طبقه‌ی کارگر. برای حضور یافتن این طبقه هم باید حقوق و مطالبات طبقه‌ی کارگر به رسمیت شناخته شود تا حضور طبقاتی‌اش در جنبش معنی‌دار شود و مبارزات دموکراتیکی که بیش از یک سده در ایران جریان داشته بتواند موفق شود. فراموش نکنیم که از وقتی طبقه‌ی کارگر مدرن در ایران شکل گرفت هیچ جنبش بزرگی بدون حضور طبقه‌ی کارگر امکان موفقیت نداشت. نه جنبش ملی‌شدن صنعت نفت، و نه انقلاب بهمن ۵۷ هیچ‌کدام بدون حضور و مشارکت مؤثر طبقه‌ی کارگر قادر به موفقیت نبودند.

^۱ متن ویراسته‌ی سخنرانی ارائه شده در همایش انجمن جامعه‌شناسی ایران به‌مناسبت اول ماه مه، روز جهانی کارگر، تهران، ۱۳ اردیبهشت ۱۴۰۲

در ضرورت آزادی‌های آکادمیک

گفت‌وگو با نانسی فریزر



ترجمه‌ی شیرین کریمی



دانشگاه کلن دعوت از نانسی فریزر فیلسوف به عنوان استاد مدعو را پس گرفت، زیرا فریزر نامه‌ای را در حمایت از فلسطین امضا کرده بود. فریزر در نخستین مصاحبه‌اش پس از لغو این برنامه می‌گوید اجازه نمی‌دهد آلمان او را از دفاع از فلسطین بازدارد.

مصاحبه‌کننده: هانو هاینشتاین

نانسی فریزر فیلسوف سرشناس قرار بود در ماه مه امسال بر کرسی استادی آلبرتوس مگنوس در دانشگاه کلن بنشیند. اما چند روز مانده به این تاریخ، جویراتو موکرجی،^۱ رئیس دانشگاه، ناگهان دعوت از فریزر را لغو کرد، چراکه فریزر در پاییز گذشته نامه‌ای را در حمایت از فلسطین امضا کرده بود. فریزر در این گفت‌وگو برای نخستین بار بعد از این واقعه با هانو هاونشتاین صحبت می‌کند.

هانو هاونشتاین: دانشگاه کلن دعوت از شما برای کرسی استادی آلبرتوس مگنوس را لغو کرد. قرار بود این دعوت شامل چه مواردی باشد؟

نانسی فریزر: این کرسی استادی شامل بازدید چند روزه و سخنرانی‌های عمومی طبق برنامه‌ای بود که قرار بود به تبادل آزاد اختصاص یابد. من تصمیم داشتم درباره‌ی بخشی از کتاب فعلی‌ام سخنرانی کنم که در آن به سه چهره‌ی کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌پردازم، این موضوع هیچ ارتباط مستقیمی با اسرائیل یا فلسطین نداشت. من برای نوشتن متن این سخنرانی‌ها سخت کار کرده بودم. در ضمن بلیط هواپیما را هم به قیمت بالایی خریدم.

می‌توانید توضیح دهید چگونه این دعوت پس گرفته شد؟

چند روز پیش از طرف استادی در کلن به نام آندریاس اسپیر^۲ ایمیلی دریافت کردم، او این برنامه‌ها را تنظیم می‌کند. او به من گفت که چطور از زبان رئیس دانشگاه

1 Joybrato Mukherjee

2 Andreas Speer

در ضرورت آزادی‌های آکادمیک

شنیده است که نگران است که من بیانیه‌ی «فلسفه برای فلسطین» را در ماه نوامبر امضا کردم و از من می‌خواست موضع‌ام را روشن کنم. فکر کردم، چه گستاخ! منظورم این است که به او چه ربطی دارد دیدگاه‌های من درباره‌ی خاورمیانه چیست؟ من فردی آزادم، می‌توانم هر چیزی را که می‌خواهم امضا کنم.

از سوی دیگر، نمی‌خواستم بیش از حد در تقابل با کسی قرار بگیرم. بنابراین، در پاسخ به او نوشتم خب البته دیدگاه‌های زیادی درباره‌ی فلسطین و اسرائیل وجود دارد، و در تمام جنبه‌ها دردهای زیادی وجود دارد، از جمله دردی که خودم در جایگاه یک یهودی تجربه کردم. اما یک چیز هست که نمی‌توان در موردش اختلاف نظری داشت. من سطری را از بیانیه‌ای که رئیس این دانشگاه در وبسایت دانشگاه منتشر کرده، و درباره‌ی اهمیت بحث آزاد و محترمانه بود نقل قول کردم. به این ترتیب، به آقای اسپیر گفتم، لطف کنند به رئیس دانشگاه اطمینان دهند که در بحث آزاد و محترمانه می‌تواند روی من حساب کند.

فکر کردم چنین پاسخی می‌تواند به این بحث پایان دهد. اما در واقع یکی دو روز بعد ایمیلی را مستقیم از طرف رئیس دانشگاه دریافت کردم که می‌گفت چاره‌ای جز پس گرفتن دعوتنامه ندارد. به‌صراحت، به صورت مکتوب نوشته بود چون من این بیانیه را امضا کردم و در ارتباط بعدی‌مان این موضوع را حاشا نکردم، دعوت پس گرفته می‌شود.

اختلاف اصلی بر سر چه بود؟ به کار بردن عبارت آپارتاید و نسل‌کشی؟ یا تحریم نهادهای اسرائیلی که بیانیه‌خوانندگان را به مشارکت در آن فرامی‌خواند؟

واقعاً نمی‌دانم چون توضیح بیشتری به من داده نشد. رئیس دانشگاه پیشنهاد داد گفت‌وگویی تلفنی یا ویدئویی داشته باشیم تا نظراتش را بیشتر توضیح دهد. من به آن پاسخ ندادم. این یک امر عمومی است. فکر می‌کنم این مسئله باید برای همه‌ی ما توضیح داده شود. بنابراین این به او بستگی دارد که این مسئله را روشن سازد. اکنون بیانیه‌ای در وبسایت دانشگاه هست. از نظر من بیشتر این بیانات شبیه سرپوش نهادن است. این نقض آشکار خط مشی سیاسی اعلام شده از طرف خود دانشگاه است و

همچنین نقض ارزش‌هایی است که آن‌ها به نام آلبرتوس مگنوس به آن متوسل می‌شوند.

این ارزش‌ها دقیقاً آزادی آکادمیک، آزادی عقیده، آزادی بیان و بحث آزاد هستند. هر منطق پیچیده‌ای در این مورد ارائه شود که چرا این روند به‌ظاهر آن ارزش‌ها را نقض نمی‌کند، از نظر من توخالی است. این موضوع همچنین پیامی قوی به تمام افراد در این دانشگاه و دانشمندان در سراسر جهان ارسال می‌کند: پیامی مثل این که اگر جرئت کنید نظرات خاصی در مورد موضوعات سیاسی خاصی بیان کنید، این‌جا [در آلمان] از شما استقبال نمی‌شود. این تأثیر بس‌وحشتناکی بر آزادی بیان سیاسی مردم دارد.

وقتی شما می‌گویید این نقض سیاست‌های این دانشگاه است، آیا پیش‌بینی می‌کنید در این مورد اقدامی قانونی انجام شود؟

در موردش فکر کردم. اولویتم نیست، اما این امکان را هم کنار نمی‌گذارم. ولی در وهله‌ی اول و مهم‌تر این که قصد دارم مردم را متقاعد سازم که این یک نمونه‌ی حقیقتاً شنیع از چیزی است که بسیاری معتقدند روندی بس گسترده‌تر در آلمان امروز دارد. افرادی که در دانشگاه‌ها و نهادهای هنری آلمان در موضع قدرت قرار دارند و کسانی که در دولت فدرال آلمان ممکن است آن افراد را در این زمینه ترغیب کنند باید در این مورد تجدید نظر کنند. آن‌ها آشکارا در حال نقض هنجارهای دانشگاهی، و صریح‌تر بگویم، نقض هنجارهای قانون اساسی در مورد آزادی سیاسی و آزادی بیان هستند. این به نهاد دانشگاه در آلمان آسیب بزرگی وارد می‌سازد.

با توجه به جدیدترین سابقه‌ی خشم عمومی و لغوها در آلمان، به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای در گروه خوبی قرار گرفته‌اید. ماشا گسن، گسان حاج، جودیت باتلر و چند مورد دیگر هم بود. بسیاری از آن‌ها، مثل خود شما، یهودی هستند. این شما را نگران می‌کند؟

برای خودم نه. من در نیویورک نشست‌ام و از حمایت زیادی برخوردارم، از جمله نامه‌ی بسیار قاطعانه‌ی دانا شلیلا، رئیس دانشگاه خودم در نیواسکول که با این جمله‌ی عالی آغاز می‌شود: «آلبرتوس مگنوس وحشت‌زده می‌شد!»

در ضرورت آزادی‌های آکادمیک

او خاطرنشان کرد که پس گرفتن دعوت از یکی از اعضای هیئت علمی نیواسکول به‌خصوص برای یک نهاد آلمانی نگران‌کننده است، زیرا نیواسکول بود که دانشمندان آلمانی فراری از فاشیسم را نه تنها به عنوان انسان نجات داد، بلکه فضایی را برای ادامه‌ی حیات گروه نظریه‌ی انتقادی فراهم ساخت که در آلمان از دست رفته بود. نیواسکول به این مجموعه‌ی فکری کمک کرده است، همان‌طور که من شخصاً کمک کرده‌ام. بنابراین این لغو دعوت توهین به نیواسکول و توهین به من است. اما، مهم‌تر، این رویداد نقض هنجارهای آزادی آکادمیک است.

فکر می‌کنید این تبدیل به یک روند شده است؟

بله، و بسیار نگرانم. به نظرم این تبی است که آلمان و تا حدی اتریش را مبتلا کرده است. این بسیار زیان‌آور است. همچنین فکر می‌کنم بسیار مهم است که آلمانی‌ها چیزهایی را درباره‌ی پیچیدگی و وسعت یهودیت، و تاریخ آن و دیدگاه آن درک کنند. آن‌ها به نوعی متعهد به ایده‌ی وفاداری بی‌قیدوشرط به اسرائیل شده‌اند و حمایت بی‌چون و چرا از دولت اسرائیل را مسئولیت آلمان می‌دانند.

نظر به چیزی که اکنون اسرائیل در حال انجام آن است، چنین رویکردی را خیانت می‌دانم، خیانت به چیزی که مهم‌ترین و وزین‌ترین جنبه‌های یهودیت می‌دانم، یهودیت به‌منزله‌ی یک تاریخ، یک دیدگاه، و یک مجموعه‌ی فکری. من درباره‌ی یهودیت ابن میمون، یهودیت باروخ اسپینوزا، یهودیت زیگموند فروید، یهودیت هاینریش هاینه و یهودیت ارنست بلوخ صحبت می‌کنم.

می‌توانید توضیح دهید منظور تان چیست؟

این سنت [دیگر] یهودیت، یهودیت را نه فقط به ناسیونالیسم، بلکه به نوعی فرانسوی‌نالیسم تقلیل می‌دهد که نوار غزه را پایمال کرده و از بنیان نابود می‌سازد. راستی من تازگی نامه‌ی دیگری را امضا کرده‌ام! توبه نمی‌کنم. نامه‌ای علیه اسرائیل به دلیل «دانش‌کشی» (*scholasticide*) به معنی تخریب مدارس و دانشگاه‌ها در غزه امضا کرده‌ام.

در غزه بیش از ۱۰۰ استاد دانشگاه کشته شده‌اند. ۹ رئیس دانشگاه کشته شده‌اند. افرادی که نام بردم فقط در صدر این فهرست قرار دارند، خیلی بیشترند. فقط آلبرت

اینستین را در نظر بگیرید، به او پیشنهاد شد رئیس‌جمهور اسرائیل شود، او نپذیرفت. این‌ها انسان‌هایی هستند که یهودی بودن‌شان آن‌ها را به دفاع از حقوق جهانی‌کشانده است، نه دفاع از یک هویت محدود قبیله‌ای.

برخی منتقدان تان بحث کرده‌اند که دعوت از شما پس گرفته نشده، بلکه به نوعی به شما ادای احترام نشده است.

آلمانی‌هایی هستند که وسوسه می‌شوند درباره‌ی این موضوع به زبان تردید حرف بزنند و بگویند این فقط نوعی گرمی‌داشتِ افتخاری بود. بسیاری از آلمانی‌ها، حتی روزنامه‌نگاران، نسبت به پذیرش یک دیدگاه محدود بسیار تحریف‌شده درباره‌ی معنی واقعی آزادی آکادمیک مرعوب شده‌اند و استدلال می‌کند که شما می‌توانید راحت چیزی را از بین ببرید چون فقط نوعی گرمی‌داشت است و واقعاً آکادمیک نیست، چنین استدلالی یاهو است.

مسئله این است که مقام استاد مدعو، انتصابی دانشگاهی است. من و تمام دارندگان گذشته‌ی این کرسی به خاطر کارهای دانشگاهی انتخاب شده‌ایم. وقتی می‌گویند دعوت از من به دلیل کار غیردانشگاهی‌ام لغو شده است، پیشاپیش می‌گویند استقلال دانشگاهی نقض شده است. در این مورد مسئله‌ای وجود ندارد. می‌خواهم به این افراد بگویم که شما واقعاً مسئولیتی بر عهده دارید و مسئولیت‌تان این است که عمیقاً درباره‌ی یهودیان فکر کنید. موضوع این است که شما به شیوه‌ای نادرست فکر می‌کنید. راه دیگری برای فکر کردن در این مورد وجود دارد.

منتقدانی مثل ماشا گسن استدلال کرده‌اند که تفسیر خاص آلمان از «دلیل وجودی دولت» (Staatsräson) به ایده‌ی افراطیون راست‌گرایی مثل AfD [حزب بدیل آلمان] در مورد دولت اسرائیل کمک کرده است. شما موافقید؟

در مورد AfD به طور خاص نمی‌توانم نظر بدهم. اما می‌توانم به شما بگویم که در ایالات متحد راست‌گراهای اَوَنجلیک مسیحی نسخه‌ی خودشان را از، به قول سوزان نیمن، «مک‌کارتیسم فلسفی» دارند. آن‌ها منطقی الهیاتی دارند که فی‌نفسه عمیقاً یهودستیزانه است. اما در مورد آلمان نگران‌کننده‌ترین چیز AfD نیست.

در ضرورت آزادی‌های آکادمیک

چه چیزی است؟

وزن واقعی افکار عمومی درون نوعی میانه‌گرایی راست‌اندیش نهفته است که خیلی راحت تحت تأثیر چیزی قرار می‌گیرد که به نظرم استدلال‌هایی آشکارا جعلی هستند. مثل همین استدلالی که در پس‌گرفتن دعوت از من شده است و طبق آن به‌ظاهر کسی آزادی آکادمیک را نقض نمی‌کند، بلکه فقط انتخاب می‌کند که کسی را گرامی ندارد که نظراتی دارد که آن‌ها فکر می‌کنند من دارم.

گفتید که رابطه‌ی زیادی بین بیانیه‌ی «فلسفه برای فلسطین» و سلسله سخنرانی‌هایی که قرار بود در کلن ارائه دهید وجود ندارد. یعنی می‌گویید بین موضوعی که در آن بیانیه اتخاذ کردید و نوشته‌های دانشگاهی شما ارتباطی وجود ندارد؟

من در چند حوزه کار می‌کنم. کارهای نظری می‌کنم. گاهی در جایگاه یک شهروند نامه‌هایی را امضا می‌کنم. به نظرم این‌ها نباید مستقیم به هم مربوط باشند. گرچه، بسته به مناسبت گاه بیشتر به طرز جنجال‌برانگیز یا تبلیغاتی می‌نویسم. بهترین نمونه فمینیسم ۹۹ درصدی‌ها است که به همراه چینزیا آروتزا و تیتی باتاچاریا تألیف کردم. ما ایده‌هایی را در کار مشترکمان ترکیب کردیم که هر کداممان در کار فردی‌مان توسعه داده بودیم. این متن مانیفستی درباره‌ی نحوه‌ی ترسیم مسیری متفاوت برای کنشگری فمینیستی است که از منافع ۹۹ درصد از زنان، مردان و کودکان درک و دریافت شده بود، و در تقابل با نوع خاصی از فمینیسم نولیبرال شرکتی بود. بنابراین سعی کردم ایده‌های دانشگاهی‌ام را رواج دهم، اما هرگز درباره‌ی خاورمیانه ننوشته‌ام. تخصص زیادی ندارم، اما شهروندی متفکر و اهل مطالعه‌ام. من در جایگاه فردی یهودی در قبال نوعی گرایش «نه به نام ما» به طور خاص احساس مسئولیت می‌کنم.

دلیلش این است که آن‌چه در غزه انجام می‌گیرد، تا حدی به نام قوم یهود انجام می‌گیرد؟

دقیقاً. همچنین بی‌تردید در مورد اتهام یهودستیزی نوعی ابزاری‌سازی، یا حتی سلاح‌سازی وجود دارد و این به خطا در مورد افرادی اعمال می‌گردد که احساس می‌کنند روند فعلی دولت اسرائیل محکوم است، ما برای اصلاح مسیر به منظور بهبود

وضعیت فلسطینی‌ها، و همچنین مردم یهود در هر جای جهان که هستند بحث و استدلال می‌کنیم.

گفتن این حرف شرافتمندانه به نظر می‌رسد. اما در آلمان پارلمان قطعنامه‌ای را تصویب کرد که طبق آن تحریم نهادهای اسرائیلی نوعی یهودستیزی اعلام شد. خیلی‌ها در آلمان چنین تحریم‌هایی را تداعی‌گر تحریم‌های تاریخی علیه یهودیان آلمان در دهه‌ی ۱۹۳۰ می‌دانند.

تداعی جالبی است. هر چه باشد، در گذشته هیچ کشور یهودی‌ای وجود نداشته که در کشتار نظامی غیرقانونی دست داشته باشد. آفریقای جنوبی مورد مشابه بهتری است، آن‌جا تحریم دانشگاهی شدید، تحریم ورزشی، و تحریم فرهنگی وجود داشت، که در کنار تحریم‌های اقتصادی منجر به پایان دادن به آپارتاید شد. در هر حال، آلمانی‌ها یهودیان را فقط تحریم نکردند، بیرون‌شان کردند، جمع‌شان کردند و آن‌ها را به اردوگاه‌ها فرستادند و کشتند. این وقایع هیچ‌کدام این‌جا روی نمی‌دهد.

آیا قصد دارید سلسله سخنرانی‌های کلن خود را جای دیگری ارائه دهید؟ من این سخنرانی‌ها را جای دیگری ارائه می‌دهم! این‌ها نسخه‌ی مشروح و ویرایش‌شده‌ی برخی سخنرانی‌هایی است که دو سال قبل در برلین ایراد کردم. اکنون مطالب جدید زیادی دارم که مشتاق بودم ارائه دهم. دانشگاه من، نیواسکول، در حال برگزاری یک رویداد است. همچنین از جایی در آلمان به من پیشنهاد شده است که با این عنوان سخنرانی کنم: «این چیزی است که نمی‌خواستند در کلن بشنوید.»

برخی استادان آلمانی با شما ابراز همبستگی کرده‌اند. آیا فکر می‌کنید ممکن است مردم آلمان در مورد این مسائل نظرشان را تغییر دهند؟

آنقدرها با این فضا آشنایی ندارم که دیدگاهی آگاهانه در موردش داشته باشم. اما احساس می‌کنم این تب فروکش کند. این‌که آیا مورد من در تسریع این مسیر مؤثر است، یا مورد بعدی یا بعد از آن، در موقعیتی نیستم که پاسخ دهم. در این مورد ناراضیتی فزاینده‌ای وجود دارد. دست‌کم نیویورکی‌ها وضع را این‌گونه می‌بینند.

همکاران شما به آلمان نگاه می‌کنند و از خود می‌پرسند: چه خبر است؟

در ضرورت آزادی‌های آکادمیک

در میان دانشگاهیان و اهالی علوم انسانی بی‌تردید وضع همین است. همچنین در فضای ژورنالیسم، چون مورد گسن بارها گزارش شد. و تلاش دیرهنگامی که اکنون برای پس گرفتن جایزه‌ی آدورنو از باتلر در جریان است، همه‌ی این‌ها بسیار بحث‌انگیز شده است. دست‌کم در حوزه‌ی علوم انسانی، در دانشگاه، و در روزنامه‌نگاری افراد بسیار آشفته، وحشت‌زده و همچنین خشمگین هستند. شمار زیادی از فلسطینی‌ها و عرب‌های قومی قربانی این وضع شده‌اند، اما یهودیان سرشناسی هم هستند که قربانی این وضعیت شده‌اند. این وضعیت این حس را تحریک می‌کند که بگوییم خب، شما که هستید که به ما بگویید حمایت از مردم یهود به چه معناست؟

شما خودتان را در جایگاه قربانی وضعیتی می‌بینید که پیش‌تر با عنوان یهودستیزی فلسفی آن را وصف کردید؟

فکر می‌کنم این‌طور است. دعوت از من به نام مسئولیت ویژه‌ی آلمان در مورد هولوکاست پس گرفته شد. فرض می‌کنم که این مسئولیت باید شامل مسئولیت در قبال یهودیان باشد. اما البته، چنین مسئولیتی محدود می‌شود به سیاست‌های دولتی هر دولتی که در اسرائیل بر سر کار باشد. برای ما در ایالات متحد مک‌کارتیسم اصطلاح قدرتمندی است. این روشی است برای بستن دهان مردم به این بهانه که ظاهراً طرفدار یهودیان هستند.

به نظرتان این از کجا می‌آید؟

این فقط عادی‌سازی است. مردم در آلمان دیدگاهی محدود را در مورد معنای آزادی آکادمیک، آزادی بیان و چیستی آزادی‌های سیاسی دموکراتیک پذیرفته‌اند. طی شش ماه گذشته ایالات متحد آمریکا و آلمان دو کشور مهم تأمین‌کننده‌ی حمایت و تسلیحات برای اسرائیل بوده‌اند. این امر بر دیدگاه شما نسبت به آلمان چگونه تأثیر می‌گذارد؟

مقصر اصلی در این مورد ایالات متحد است. من آلمان را تبرئه نمی‌کنم، اما واقعاً اگر مهم است که تأمین‌کننده‌ی مالی سیاست‌های [اسرائیل] چه کسی است، ایالات متحد است. اما فکر می‌کنم اکنون برای نخستین بار در زندگی‌ام، و در تاریخ، شاهد درگرفتن بحث عمومی متعادلی درباره‌ی مسئله‌ی فلسطین هستم. صدای فلسطینی‌ها

در عرصه‌ی عمومی وجود دارد. سازمان‌هایی، از جمله سازمان‌های یهودی‌چپ که منتقد سیاست اسرائیل هستند، در عرصه‌ی عمومی حضور دارند. جو بایدن تحت فشار زیادی است. او صحبت‌های زیادی در مورد کمک‌های مشروط کرده است و خواستار آتش‌بس است. آیا این صحبت‌ها به قطع کمک‌ها یا مشروط شدن کمک‌ها تعبیر می‌شود یا خیر، و آیا دموکرات‌ها در کنگره تلاش خواهند کرد این موضوع را تحمیل کنند یا خیر، باید دید. اما دست‌کم باز بودن راه کمک‌های نظامی دولت ما به موضوعی سیاسی تبدیل شده و مورد مناقشه قرار گرفته است. امیدوارم چنین بحثی در آلمان نیز بیشتر در بگیرد. دست‌کم به مسئله‌ای عمومی تبدیل شود که بتوان درباره‌ی آن بحث کرد، بدون این‌که به یهودستیزی متهم شوید یا دعوت از شما پس گرفته شود.

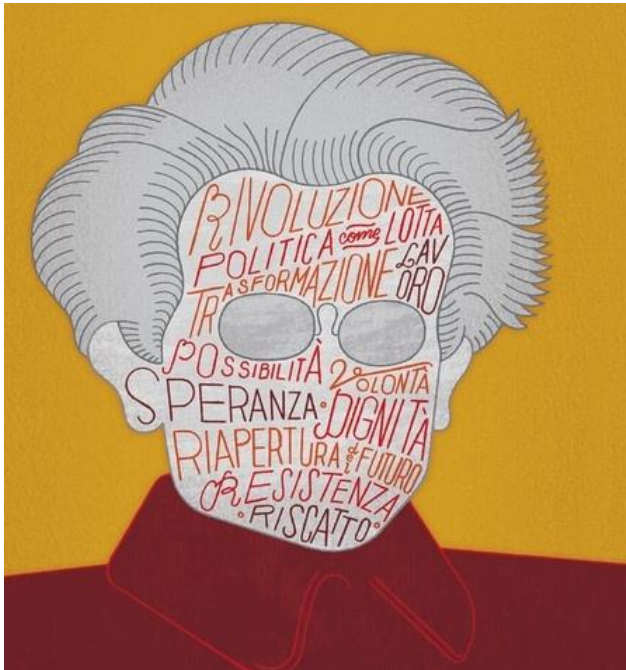
پیوند با منبع اصلی:

<https://jacobin.com/2024/04/nancy-fraser-germany-palestine-letter>

آیا بلوکی تاریخی شکل خواهد گرفت؟

یادداشتی در نقد مقاله‌ی «رویکرد گرامش‌یابی به ضعف انقلابی در خیزش‌های بهار عربی»

کوهیار گردی^۱



اشاره

وضعیتی که این یادداشت درموردش می‌گوید نه درباره‌ی وضعیت اصلاحی و نه مرحله‌ی ساختن و پرداختن ایده‌ها و آرمان‌های سیاسی، بلکه در خصوص وضعیت پیشافروپاشی و تغییر رژیم سیاسی است. مقاله‌ی انگیزه‌ی نگارش این یادداشت،^۲ با ادعای رویکردی گرامش‌یابی قصد دارد با نگاهی به دیدگاه‌های آصف بیات از علل عدم شکل‌گیری بلوکی تاریخی (جبهه‌ی واحدی از معترضین علیه وضع موجود یا علیه استبداد حاکم بر بخشی از خاورمیانه به‌ویژه شمال آفریقا) بگوید. مقاله پس از بیان موضوعات و معضلاتی بیان می‌کند که «اجتناب از سازمان‌یابی» خطرناک و ضعف «بلوک انقلابی (تاریخی)» به دلیل تفرقه و عدم پیوند ارگانیک میان معترضان به وضع موجود اتفاق افتاده است؛ پس چه خوب و تاثیرگذار می‌شود که چنین بلوک و جبهه‌ای شکل بگیرد. دست‌کم در دو سطح با دیدگاه نویسنده مخالفم، نخست تلقی او از منظور و ارتباط تره‌ای آصف بیات با آرای گرامشی و دوم اساس امکان شکل‌گیری بلوکی تاریخی در جامعه در جغرافیایی خاص از خاورمیانه. از مورد اول می‌گذرم (درباره‌ی دیدگاه‌های بیات) اما در مورد دوم آن‌گونه که دوباتن می‌گوید: «ساده‌نویسی شهامت می‌خواهد»^۳ با زبانی ساده سعی می‌کنم موضوع را بگشایم و به‌صراحت نظر خود را بگویم، چرا که یکی از عمده ایرادات فضای روشنفکری در ایران را پیچیده‌گویی‌های غیرضروری می‌دانم. برخلاف ساده‌نویسی، مغلق‌گویی و پیروسی شبیه‌کوری است که سبب وهم دیدن لباس نوی امپراتور^۴ می‌شود. روشن است که وظیفه و امکان نداریم طوری بنویسیم که «همه» بفهمند، اما باید گونه‌ای از نثر را پیاده‌سازیم که «آن‌که توان فهم‌اش را دارد» مطلب ما را دریابد. به روشنی از آن جا که محور مقاله‌ی مورد نظر گرامشی و در سال‌های اخیر نیز اقبال عمومی به آرای وی بیشتر شده (این استقبال از میزان ترجمه‌ها و نوشته‌ها درباره‌ی گرامشی به فارسی هویداست) ابتدا کمی از گرامشی و آرای او می‌گویم و سپس با نقد مقاله‌ی جان چالکرافت، بحث اصلی را مطرح می‌گذارم. با این مقدمه عمده‌ی تمرکز را بر بهار عربی شمال آفریقا (با نمونه‌ی سه کشور مصر، لیبی و تونس) می‌گذارم و بر این اساس منتقد دیدگاه مقاله برای راه خروج از بحران دموکراسی و دیکتاتوری در خاورمیانه خواهیم بود.

آیا بلوکی تاریخی شکل خواهد گرفت؟

آنتونیو گرامشی از قله‌های فلسفه‌ی سیاسی معاصر و از نیاکان نومارکسیست‌های قرن بیستم است. گرامشی با وجود چاپ یادداشت‌ها و مقالات متعدد، کتابی ننوشت؛ اما در مدت ۱۰ سال حبس خود در زندان موسولینی، با استفاده از دفاتری که در اختیارش قرار گرفت، به نگارش طیف وسیعی از یادداشت‌های مختلف، از نوشته‌های فلسفی تا یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ، تئاتر و... دست زد. یادداشت‌هایی که بعداً کتاب «دفت‌های زندان» را تشکیل داد. در این یادداشت‌ها گرامشی به ما می‌گوید چه زمان و کجاها انقلاب خواهد شد، اصول مبارزه‌ی سیاسی با لحاظ شرایط سیاسی چیست و تفاوت شرق و غرب در مبارزات سیاسی کدام است؟ چرا انقلاب‌ها اصولاً در شرق (کشورهای نه چندان دموکراتیک) بیش‌تر اتفاق می‌افتد تا غرب، آیا لزوماً اصلاح‌طلبی همه جا به یک شکل پاسخ می‌دهد یا این روند سیاسی نیاز به پیش‌نیازهایی اساسی دارد، آیا اتکا به صندوق رای و اصلاح قوانین، گزاره‌ای هرجایی‌ست؟!

از دید او، مبارزه‌ی سیاسی میان غرب و شرق (در آن زمان بیش‌تر به روسیه‌ی تزاری تا دهه‌ی بیست قرن بیستم و به‌عنوان نماد عقب ماندگی و استبداد اطلاق می‌شد) بازی در دو زمین جداگانه و متفاوت و مستلزم دو استراتژی‌ست. از دید گرامشی، مبارزه‌ی سیاسی در غرب مانند فتحی سنگر به سنگر و دامنه‌دار و زمان‌بر است (مفهوم جنگ موضعی گرامشی)؛ چرا که در ساختار سیاسی غرب، دولت نزدیکی‌های ارگانیکی بیش‌تری با جامعه دارد و اساس این نزدیکی را رسانه‌ها، احزاب، انتخابات آزاد و ... تشکیل می‌دهند، بنابراین جامعه می‌تواند با فتح هر یک از این موقعیت‌ها (پوزیشن‌ها) به کسب قدرت و هژمونی در مفهوم لنینی‌اش نزدیک شود. بنابراین تا همین جای کار می‌توان علت بسیاری از انقلاب‌های شکست‌خورده در کمون پاریس، آلمان، مجارستان و .. را فهم کرد، که اصلاً پایدار نبوده و بعد هم بی‌پشتوانه رها شدند. اما شرق گونه‌ی دیگرست، ساختار حکومت‌های شرقی، خودکامه و با حداکثر فاصله از جامعه قرار می‌گیرند، چیزی واقعی و دندان‌گیر به نام جامعه‌ی مدنی وجود ندارد و فاصله‌ی ملت و دولت را پدیده‌ای پر می‌کند به نام انقلاب (مفهوم جنگ جبهه‌ای [مانوری] گرامشی).^۵ به عبارت دیگر شرق در بیانی آشناتر برای ما،

جامعه‌ای کوتاه‌مدت یا کلنگی‌ست^۶ و چرخه‌ای از خشونت و سرکوب و انقلاب را تجربه می‌نماید، بنابراین گرامشی به ما می‌گوید در پی اصلاح رفتن در جوامع شرقی عاری از دموکراسی و آن چه امروزه اغلب با نام «جامعه‌ی مدنی» می‌شناسیم، از اساس اشتباه است؛ همان‌گونه که انقلابی بودن در غرب معنایی ندارد و حتا به بیانی دیگر، انقلاب در شرق امری «ناگزیر است» که «اتفاق می‌افتد»، اما اصلاحات در غرب، «برنامه‌ریزی شده» و «قابل پیش‌بینی» است. به همین ترتیب و به علت تفاوت ساختارهای سیاسی شرق و غرب، نوع سرکوب نیز متفاوت خواهد بود، مداخله‌ی دولت‌ها در غرب برای جلوگیری از تسخیر دولت، نرم و فرهنگی-ارزشی است. اما دولت‌های مستبد شرقی این راه را در سنگفرش‌های خونین می‌جویند. قسم اول (سرکوب از نوع غربی) همان است که گرامشی آن را «هژمونی» می‌نامد، یعنی غلبه‌ی کذایی ارزش‌های طبقات فرادست و کارگزار آنان (دولت) بر ارزش‌های راستین جامعه، از طریق رسانه، فرهنگ و ... و قسم دوم جنگی رودررو میان ساختار سیاسی و مردم است (انقلاب). بنابراین نه نسخه‌پیچی محض غربی به کار شرقیان می‌آید و نه نوع انقلاب‌های شعله‌ور و کاربزماتیک شرقی به کار غرب. اگرچه در دنیای امروز این مناسبات هم‌چنان پابرجاست، اما با پیدایش رسانه‌های جدید (اینترنت، ماهواره و...) و گسترش آموزش عمومی (مدرسه و دانشگاه) نمی‌توان از هژمونی یا سرکوب صرف سخن گفت، به عبارت دیگر امروزه نه شرق شاهد «زور محض» است و نه غرب مواجه با «تماماً هژمونی».

در این میان گرامشی، مفاهیم شناخته شده‌ی دیگری نیز دارد مانند تفکیک میان **روشنفکر ارگانیک و سنتی** که نوع ارگانیک آن نه صرفاً آدمی با سواد و دارای مشاغلی مانند وکیل و پزشک کارگزار سیستم حاکم، بلکه روشنفکری است که جامعه را در بطن خودش مطالعه می‌کند و تصورات هژمونیک را در هم می‌ریزد و به زبانی ساده، انقلابی عمل می‌کند. یا تعریف او از **جامعه‌ی مدنی** که از تعبیر روبنایی مارکس مبنی بر در انقیاد بودن کامل جامعه توسط دولت بورژوازی فراتر رفته و جامعه‌ی مدنی را عرصه هژمونی فرهنگی و نبرد می‌بیند و میان انواع جوامع شرقی و غربی (آن‌گونه که در بالا توصیف شد) فرق می‌گذارد.^۷ در این میان گرامشی دارای تعاریف و ترها و

آیا بلوکی تاریخی شکل خواهد گرفت؟

مفاهیم دیگری نیز می‌باشد که از آن‌ها می‌گذریم و می‌رسیم به مفهوم «بلوک تاریخی» یعنی همان محوری که مقاله دورش می‌چرخد و مترجم آن مقاله نیز قبلاً درباره‌ی آن، مقاله‌ی دیگری را نیز برگردان کرده بود.^۸ شاید مقدمه‌ی مترجم، تعریف شفاف‌تری از بلوک تاریخی و تصور ضرورت شکل‌گیری آن به دست دهد:

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

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد انتظار شکل‌گیری بلوکی تاریخی در خاورمیانه بسیار بعید یا دست‌کم بسیار دشوار خواهد بود. بگذاریم ببینیم گرامشی در این خصوص چه می‌گوید؟ گرامشی در رد تزاها و نسخه‌های بین‌المللی بوردیگا^۹ و البته در توصیف شرایط متفاوت روسیه می‌نویسد:

آمادئو (بوردیگا)... فکر می‌کند که تاکتیک بین‌الملل منعکس‌کننده‌ی وضعیت روسیه است؛ یعنی در زمین یک تمدن سرمایه‌داری عقب‌مانده و بدوی متولد شده است. از نظر او، این تاکتیک بسیار خودخواسته و نمایشی است؛ زیرا تنها با تلاش افراطی اراده می‌توان در توده‌های روسیه، یک فعالیت انقلابی پدید آورد... من فکر می‌کنم که وضعیت کاملاً متفاوت است؛ اولاً، به این دلیل که تصور سیاسی کمونیست‌های روسی در عرصه‌ی بین‌المللی شکل گرفت و نه در یک فضای ملی؛ ثانیاً، توسعه‌ی سرمایه‌داری در اروپای مرکزی و غربی نه تنها شکل‌گیری اقشار گسترده‌ی پرولتاریا را تعیین، بل که قشرهای بالاتر، یعنی اشرافیت کارگری را با ضمایم بوروکراسی اتحادیه‌های کارگری و اجتماعی ایجاد کرده است. عزمی که در روسیه مستقیم اعمال

شد و توده‌ها را برای قیام انقلابی به خیابان‌ها راند، در اروپای مرکزی و غربی، با روپناهای سیاسی‌ای که با توسعه‌ی بیش‌تر سرمایه‌داری پدید آمده، پیچیده و غیرمستقیم شده است. این وضعیت، رفتار توده‌ها را کند و محتاط‌تر می‌کند؛ برای همین از حزب انقلابی، استراتژی و تاکتیک‌هایی کاملاً پیچیده‌تر و بلندمدت‌تری نسبت به آن‌چه که برای بلشویک‌ها بین مارس و نوامبر ۱۹۱۷ ضروری بود، می‌طلبید. ۱۱۱۰

به بیانی ساده‌تر گرامشی نسخه‌پیچی غربی را در شکل‌گیری جبهه‌ای واحد از احزاب و گروه‌ها علیه حاکمیتی استبدادی همچون روسیه‌ی تزاری را رد می‌کند؛^{۱۲} چرا که آن‌چه سبب شکل‌گیری بلوکی تاریخی از منظر او می‌شود، فضای حیاتی‌پایدار برای جامعه‌ی مدنی است که در آن احزاب، رسانه‌ها و مردم تا حدی خودمختاری و عاملیتی منجر به افزایش آگاهی‌های بلندمدت و سپس اتصال و انسجام و پیوندی ارگانیک را خواهند داشت، با این تفاسیر در مقدمه‌ی این یادداشت گفتیم که امروزه دیگر تفکیکی خالص و محض میان شرق و غرب امکان‌پذیر نیست؛ در حال حاضر عقب‌مانده‌ترین رژیم‌های سیاسی نیز شکلی از قانون، تفکیک قوای ظاهری، پوسته و نمایی از احزاب (حتی یگانه و حاکم) را دارند و به‌جز استثنائاتی مانند کره شمالی که اطلاع دقیقی از درون عجیب و غریب آن نداریم و یا کشورهای در میانه‌ی قاره آفریقا که مانند دهکده‌ای به وسعت یک کشور شکل گرفته‌اند، اساساً صحبت از استبداد محض بیراه است. بنابراین درجه‌ی دیکتاتوری مستقر در شکل وضعیت گذار موثر است و به نظر می‌رسد هر قدر شکل نظام‌های بسته به وضعیت یک دیکتاتوری نرمال نزدیک‌تر باشد، امکان گذار آرام و آگاهانه تسهیل می‌گردد و هر قدر این قواره به دور از ذهن رشدیافته‌ی بشر در قرن بیست‌ویکم باشد روند گذار از آن تبار، عجیب و پیچیده‌تر خواهد بود.

برای توضیح بیشتر نگاهی به سه کشور شمال آفریقا کنیم که توفان بهار عربی آن‌ها را در نوردیده است: تونس، مصر، لیبی. این سه کشور سه مدل از حاکمیت‌های بسته را ارائه می‌کردند، نخست تونس شکلی نرمال‌تر از نظامی بسته و خاورمیانه‌ای از دیکتاتوری را داشته با جامعه‌ی مدنی نسبتاً پیشرو چه در سطح سرانه‌ی سواد و مطالعه و چه وضعیت زنان و سپس مصر که همین مختصات را به شکلی غلیظ‌تر در

آیا بلوکی تاریخی شکل خواهد گرفت؟

وصف دیکتاتوری و رقیق‌تر در جامعه‌ی مدنی داشت و سپس لیبی قذافی، سرزمین عجایبی از تروریسم بین‌المللی، کشتار و سرکوب‌های خونین و جامعه‌ای به‌شدت قبیله‌ای و البته سرکوب شده که تا آخرین روزهای قذافی ادامه داشت. تونس با خیزشی سراسری که به یک ماه هم نرسید، دیکتاتور را برانداخت و پس از آن این کشور شاهد یکی از پیشرفته‌ترین نظام‌های باز منطقه بوده است. مدل مصر غلیظ‌تر و خونین‌تر بوده که دوره‌ای از اتکا به صندوق رای، کودتا، سرکوب و سپس ثبات نسبی را به همراه داشته و سپس لیبی با آن روند شگفت، مداخله‌ی خارجی، سرنوشت بیابانی دیکتاتور و اکنون که کشوری است با دو دولت، دو مجلس و دو پاره. شکل گذار بهار عربی و نوع ساختار سیاسی پس از آن نیز در ادامه‌ی ساختار سیاسی پیشین آن قرار گرفت پس می‌توان یکی از علل اصلی تفاوت در شکل این گذار و انتقال به حکومت جدید را نه در پس‌اتفاقات، بلکه در وضعیت سیاسی این کشورها در سال‌های پیش از فروپاشی سیاسی جست‌وجو کرد. بر این اساس قوت جامعه‌ی مدنی و حد سرکوب سیستم سیاسی ارتباطی مستقیم با نوع گذار، امکان شکل‌گیری بلوکی تاریخی و وضعیت پسا انقلابی دارد. اما اگر دقیق‌تر نگاه کنیم حتی در تونس آرام‌ده میلیون نفری، هیچ‌گاه بلوکی تاریخی با «رویکرد گرامشایی» شکل نگرفت. وضعیت رژیم‌های سیاسی در نظام‌های بسته و عقب‌مانده که از الزامات دنیای مدرن به‌دورند همچون صندلی موربانه خورده اما فعلاً استوارند که تنها کافی‌ست وزنی مناسب در زمان مناسب بر آن بنشینند تا ناگاه فرو ریزند و «هر آنچه سخت و استوار است، دود شود و به هوا رود» و هر قدر آن کشور دارای ترکیبی از دولت و جامعه باشد که در آن در عین حال که مردمانی نسبتاً آشنا با جهان مدرن، سطح متعارفی از سواد سیاسی و مبتنی بر شکل جدید شهرنشینی و مناسبات اجتماعی^{۱۳} وجود دارند؛ دولتی عقب‌مانده نیز حاضر باشد که مناسبات مدرن اجتماعی را مانند مسئله‌ی زنان، اقلیت‌ها و آزادی‌های فردی را برنتابد، این وضعیت اصطلاحاً -یک‌شبه‌ی فروپاشی محتمل‌تر است. طبیعتاً بر روی بستری چنین ضعیف و شکننده نمی‌توان انتظار شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی قوی و استوار، پیوندهای ارگانیک و البته بلوکی تاریخی داشت. به بیان گرامشی در شرایطی این چنین هم‌چنان که نمی‌توان سازه‌های سنگین را بر روی صندلی

مورپانه خورده قرار داد و امکان شکل گیری پیوند و فتح درازمدت، برنامه ریزی شده و سنگر به سنگر قدرت وجود نخواهد داشت. شکل گیری هوشمندانه‌ی بلوک تاریخی نیاز به آموزش‌های پیوسته و آگاهی‌های وسیع عمومی دارد که در بستر فضایی آزاد مشابه غرب شکل می‌گیرد. بنابراین آن‌چه در این سه کشور اتفاق افتاد و به اشتباه بلوک تاریخی تلقی می‌گردد همان وزن مناسب ناشی از انفجار اجتماعی روی کرسی سیستم حاکم بود.

گرامشی در جایی می‌نویسد:

سیاستمدارِ فعال، آفریننده است، بیدارگر است؛ اما نه از هیچ می‌آفریند و نه در خلاء مه‌آلود هوی‌ها و رؤیاهای خویش گام می‌زند... برای اعمال اراده به قصد ایجاد موازنه‌ی جدیدی از نیروهایی که در دنیای واقع موجودند و عمل می‌کنند باید بر اساس آن نیروی خاصی عمل کرد که به نظر آدمی، مترقی محسوب می‌شود... ۱۴

جدا از آن که در طیف سیاسی چپ قرار بگیریم یا خیر؛ گرامشی تعریف درجه‌یکی از آدم سیاسی به دست می‌دهد. احتمال اراده‌ی داشتن زندگی بهتر و شریف‌تر، شکلی از آرمان انسانی است اما در مقابل، انسان واقع‌بین سیاسی باید از آرمان‌گرایی بعید و به‌ویژه هنگامی که ابزار و امکاناتش را در اختیار ندارد اجتناب کند. بخشی از فعالین پا به سن گذاشته در خاورمیانه متعلق به نسلی هستند که دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی را درک کرده‌اند؛ اصرار بر همان آرمان‌های شکست‌خورده و دور آن سال‌ها یا تلاش برای توجیه اشتباهات گذشته جز بیراهه و اتلاف انرژی نخواهد بود. لزوم جنگ‌های چریکی، نبرد مسلحانه، جوامع بی‌طبقه، نابودی سرمایه‌داری، مبارزه با امپریالیسم و ... رؤیایی بود که چند نسل از اشخاص سیاسی را از وضعیت حقیقی جوامع جدا ساخت و به هوا برد و فضا را برای ارتجاع گشود. سرتاسر تاریخ مبارزاتی کشورهای عرب زبان (به‌ویژه کشورهای خارج از حوزه‌ی خلیج فارس) مملو از مبارزان چریکی و سفت و سختی بوده که یا با افراط‌گرایی و آرمان‌گرایی، خود را به نابودی کشاندند یا بعداً نسل‌های نوتر با رؤیاهای خویش که از «امکان» تحقق‌اش فاصله‌ی بسیار داشتند آن اندازه از جامعه دور شدند که گروه‌های ارتجاعی به‌راحتی جای آنان را پر کردند تا آن‌جا که هم اکنون خاورمیانه گرفتار دو سوی راست افراطی و ارتجاع مذهبی است.

آیا بلوکی تاریخی شکل خواهد گرفت؟

به نظر در این وضعیت بیش از آن که تمامی تقصیرات را گردن سرکوب و سرمایه‌داری جهانی و بدفهمی مردم بیندازیم می‌بایست نگاهی از درون به فاصله‌ی میان استراتژی و تاکتیک‌ها با وضع موجود جوامع داشته باشیم. هم‌اکنون نیز اگر قرار باشد درباره‌ی شکل‌گیری اتفاق نظری نسبی در لحظه‌ی نزدیک به دگرگونی نظام‌های مستقر سخن بگوییم می‌بایست واقعیات را آن‌گونه که هست دریا بیایم، نه آن‌گونه که دوست داریم دیده شود. برای نمونه مصر یعنی سخن از کشوری وسیع در خاورمیانه با جمعیتی انبوه، تاریخی مملو از جنگ و استعمار و نفوذ قدرت خارجی و سرزمینی که یک روز هم دموکراسی استانداری به خود ندیده است، انتظار این که ناگاه از چنین وضعیتی به دموکراسی سوییسی یا رفاه‌نروژی سر بخوریم بسیار بیراه و معیوب است، بدون شک اگر قرار باشد رژیم سیاسی بعدی مصر دموکراسی پیشروتری باشد، از وضعیت کنونی مصر بهتر خواهد بود اما لزوماً دموکراسی کاملاً استانداری نیست؛ باید پذیرفت حرکت جوامع به سوی رشد توسعه سیاسی با سزارین جنین نارس دموکراسی درجه یک امکان‌پذیر نیست، چرا که سخن از جامعه‌ای خاورمیانه‌ای در پر آشوب و بی‌ثبات ترین زمان ممکن است.^{۱۵} موضوعی که پس از ۲۰۱۱ در پس زدن شخصیت مدرن و مترقی‌تری مانند محمد البرادعی توسط بخش بزرگی از الیت و جامعه‌ی مصر و نتیجتاً قدرت گرفتن اخوان المسلمین، کودتا و سیسی خود را نشان داد. اما در مقابل نیز ضرورت درک وضعیت خاورمیانه نباید ما را به نسخه‌های واهی «آن چه خود داشت» یا «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویشتن» و «رازدانی و روشنفکری و دینداری»^{۱۶} و جستنِ رهایی از میان تاریخ معیوب و فقیر سیاسی ممالک خاورمیانه بکشاند. یا آن که از موضعی سکولار و چپ و در فقدان برنامه‌ای ایجابی (که اصلی‌ترین ضعف کنونی چپ است) تا آن اندازه آش را شور سازد که شاهد ائتلاف یا همسویی جریان‌هایی مانند «چپ محور مقاومتی»^{۱۷} یا باتلری^{۱۸} با مرتجع‌ترین جریان‌های منطقه باشیم. هم چنان که در جناح راست افق مبهم ایران‌شهری، روح ایرانی، دین ایرانی، نوصفیه‌گرایی^{۱۹} فضا را برای گونه‌های غریب‌تر دیکتاتوری می‌گشاید.^{۲۰}

شاید به درستی بتوان به تز **شانتال موف و ارنستو لاکلائو** که خود از شارحان شناخته شده‌ی گرامشی‌اند استناد کرد بر این مبنا که می‌بایست آرمان‌های

سوسیالیستی و خیالی را رها کرد و صرفاً برای «دموکراسی بنیادی» (تر مانند مثال مصر و البرادعی) کوشید و در این صورت سوسیالیسم تنها یکی از ابعاد دموکراسی خواهد بود و نه برعکس.^{۲۱} جالب آن که از میان جامعه‌شناسان ایرانی نیز هستند کسانی که با درک درستی از موقعیت و دشواری امکان شکل‌گیری بلوکی تاریخی در این زمانه، نقد اساسی را به عدم شناخت دقیقی از سیاست و اقتصاد حاکم بر کشور می‌دانند:

مشکل تقریباً همه گروه‌های چپ این بود که تکلیف‌شان را با انقلاب دموکراتیک مشخص نکردند. حالا هم با طرح نئولیبرالیسم، پوپولیسم چپ، روح سرمایه‌داری و غیره از این تحلیل مشخص طفره می‌روند، این مهم‌ترین چالش برای فهم شکل‌بندی تاریخی و تشکیل بلوک تاریخی سیاسی تازه در بین چپ ماست و برای همین نه تنها نمی‌تواند هژمونی بیابد، که بر گسیختگی بلوک تاریخی مترقی می‌افزاید.^{۲۲}

در نمونه‌ای بومی و تا کم‌تر از صد سال قبل گروهی از روشنفکران و تحصیل‌کردگان ایرانی ترجیح دادند در مقابل توسعه آمرانه‌ی رضاخانی، به جای نفی وضع کنونی بهتر از افتضاح گذشته، آن هم در آشفته‌بازار پس از جنگ جهانی، بی‌ثباتی شدید مالی و سیاسی و چندپاره شدن کشور، تن به همکاری با دیکتاتور دهند. بی‌گمان که بر امثال فروغی، حکمت، داور و بهار و متین دفتری روشن بود که شاه جدید، نه فرانسوا ولتر است و نه این که آن فرزنانگان بی‌خبر از مخاطرات همکاری با دیکتاتور بودند. اما فراست آدم سیاسی برای تسهیل و ترمیم وضعیت انتقالی جدید در بغرنجی تاریخی گاهی ایجاب به بهترین گزینه‌ی موجود در وضعیتی خطیر می‌کند و نه نفی همه چیز یا در جست‌وجوی فضایی برای رؤیاهای خویش، بلکه روشنفکر لحظه را به عنوان فرصتی برای امکان قوام دادن به بنای حاکمیتی نرمال یا نرمال‌تر در می‌یابد. برای شهروند افغانستان آرزوی داشتن حکومتی کاملاً شایسته و دموکرات و برابری و عدالت اگرچه به حق و با ارزش، اما به هیچ عنوان نقشه‌ی راه سیاسی پیشافروپاشی نخواهد بود. بی‌گمان که در بسته‌ترین شرایط نیز روشنفکر می‌بایست به اندیشه‌ی خویش پروبال دهد، افق‌ها را جابه‌جا کند، اما ساحت عمل سیاسی آن هم در

آیا بلوکی تاریخی شکل خواهد گرفت؟

سربزنگاهی که ممکن است بازه‌ای میان چند هفته یا ماه باشد، ساحتی متفاوت و درخور نسخه‌ای متفاوت که این یادداشت ناظر به این قسم است.

جمع بندی

برای شهروند در چارچوب جغرافیا و نظام‌های بسته سیاسی، هر شکلی از رؤیای سیاسی می‌تواند تسلی‌بخش، نیرودهنده و رهایی‌بخش باشد، زندگی در جامعه‌ی بی‌طبقه، برانداختن نظم و هژمونی بین‌المللی، بی‌دولتی، آزادی از هر بند و تحقیر، ذهن را زیبا می‌کند و در طول تاریخ نیز بسیاری از این ایده‌ها و رؤیاهای نیرو محرکه‌ی شکل گرفتن بزرگ‌ترین دستاوردهای بشری مانند انتخابات، دموکراسی و حقوق بشر بوده‌اند. اما در جوامع شرقی (بنا بر مدل گرامشی) در حال فروپاشی نظام مستقر مانند کشورهای یادشده در شمال آفریقا یا خاورمیانه و در بحرانی‌ترین وضع ممکن، سخن نه از نسخه‌های رهایی‌بخش یا مولد ایده‌های نو، بلکه برانداختن ارتجاع حاکم، ایجاد فضای حیاتی برای تنفس بیشتر و گام برداشتن در یک چارچوب زندگی نرمال است. وضعیتی که در این یادداشت از آن سخن گفتیم نه وضعیت اصلاحی و نه مرحله‌ی بساختن آرمان‌ها و ایده‌های بزرگ بشری، بلکه وضعیتی پیش‌فروپاشی و تغییر رژیم سیاسی است. در واقع دقیقاً آن لحظه‌ی تاریخی است که شهروند باید از خود بپرسد، اکنون بهترین عمل سیاسی کدام است؟ پس زدن تمام پتانسیل‌ها و بدیل‌ها با خط‌کش و شاقول سفت‌وسخت دموکراسی و حقوق بشر بی آن که برنامه‌ی عملی و ایجابی مشخصی در میان باشد، یا سبب درجا زدن در وضعیت کنونی می‌گردد یا جامعه را از ارتجاعی به ارتجاع دیگر می‌برد. می‌توان گفت وضعیت گذار چنین جوامعی نموداری سینونسی با بالا و پایین بسیار است که کف این نمودار رو به صعود دارد، انتظار جهیدن از درون جهنم قذافی به دموکراسی تر و تمیز یا تشکیل بلوکی تاریخی آن هم در استبداد و خشونت پلیسی، بیراه و کور است و پس زدن بدیل‌های معقول (گرچه با نقصان) کف نمودار را به قهقهه‌را سوق می‌دهد، جایی که سخن از تباهی زندگی چند نسل از ساکنان یک سرزمین است.

- ^۱ وکیل دادگستری
- ^۲ جان چالکرافت، رویکرد گرامش‌یابی به ضعف انقلابی در خیزش‌های بهار عربی، ترجمه‌ی حامد سعیدی، نقد اقتصاد سیاسی
- ^۳ آلن دوبانتن، تسلی بخشی‌های فلسفه، مترجم: عرفان ثابتی، نشر ققنوس، چاپ ۱۴۰۱، ۲۴، ص ۱۸۸
- ^۴ داستان کوتاهی اثر نویسنده‌ی دانمارکی هانس کریستین آندرسن است. داستان درباره‌ی دو جامه‌دوز است که به امپراتور قول یک لباس جدید را می‌دهند که اساساً این لباس وجود خارجی ندارد.
- ^۵ برای خواندن متن مستقیم گرامشی در این باره: دفت‌های زندان (دفتر اول و دوم)، آنتونیو گرامشی، مترجم: حسن مرتضوی، نشر چشمه، ۱۴۰۰، ص ۳۱۰
- ^۶ محمدعلی همایون کاتوزیان در کتاب ایران، جامعه کوتاه مدت، مترجم: عبدالله کوثری، نشر نی
- ^۷ برای بیشتر دانستن از نسبت‌های دولت و جامعه مدنی به زبانی ساده از دید گرامشی: گرامشی، دولت و جامعه مدنی، حسام سلامت، روزنامه اعتماد ۱۳۹۱/۱۱/۱۸
- ^۸ دریک بوئمن، بلوک تاریخی گرامشی، ترجمه‌ی حامد سعیدی، نقد اقتصاد سیاسی
- ^۹ آماندو بوردیگا (زاده‌ی ۱۸۸۹ میلادی - درگذشته‌ی ۱۹۷۰ میلادی). مارکسیست ایتالیایی، از نظریه‌پردازهای کمونیسم و از رهبران کمینترن بود. او که از رهبران حزب کمونیست ایتالیا به شمار می‌رفت در ۱۹۳۰ و به اتهام گرایش به تروتسکیسم از این حزب اخراج شد.
- ^{۱۰} کوانتین هواره، جفری نول اسمیت، غوغای انقلاب (آنتونیو گرامشی و چالش‌های مبارزه سیاسی)، مترجم: کوهیار گُردی، انتشارات گل آذین، ۱۴۰۲، ص ۹۴
- ^{۱۱} برای دیدن تحلیلی مشابه: معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی، پری اندرسون، مترجم: شاپور اعتماد، انتشارات نیلوفر، ۱۳۹۹، ص ۱۰۵
- ^{۱۲} هم چنین تحلیلی مشابه درباره تفاوت روسیه و آلمان از دید رزا لوزامبورگ: ارنستو لاکلاو، شانتال موفه، هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال، مترجم: محمد رضایی، نشر ثالث، چاپ سوم ۱۳۹۷، ص ۳۲
- ^{۱۳} هم اکنون نیز در خاورمیانه شاهد کشورهایی هستیم که در آن جامعه‌ای قوی‌تر از دولت حضور دارد مانند تونس یا لبنان. در مقابل نیز کشورهایی همچون پاکستان یا افغانستان قرار می‌گیرند. در نوع اول بیشتر شاهد انقلاب و اعتراض از پایین هستیم و در دومی کودتا و تسخیر قدرت از بالا.
- ^{۱۴} آنتونیو گرامش، شهریار جدید، مترجم: عطا نوریان، نشر اختران، چاپ سوم ۱۳۹۹، ص ۸۴
- ^{۱۵} برای مثال فاصله زمانی چاپ یادداشت مطبوعاتی معروف اکتبر ۲۰۲۳ بلینکن وزیر امور خارجه ایالات متحده مبنی بر ثبات و آرامش سیاسی در خاورمیانه تا جنگ اسرائیل و حماس به یک هفته نیز نکشید!
- ^{۱۶} به ترتیب نام کتاب‌هایی از احسان نراقی، جلال آل احمد، علی شریعتی، عبدالکریم سروش

^{۱۷} برای آشنایی بیشتر با این گونه از چپ: دانیل لابتز، [انتر ناسیونالیسم، ضد امپریالیسم و خاستگاه](#)

[اردوگاه گرایبی](#)، ترجمه‌ی هومن کاسبی، نقد اقتصاد سیاسی

^{۱۸} جودیت باتلر (Judith Butler) (زاده‌ی ۲۴ فوریه ۱۹۵۶) فیلسوف پسا ساختارگرا و منتقد فمینیست آمریکایی است و در زمینه‌های فمینیسم، نظریه‌ی فراهنجار، فلسفه‌ی سیاسی و علم اخلاق صاحب نظر است.
^{۱۹} برای آشنایی بیشتر: هادی میری آشتیانی، [خواست دیربای اقتدارگرایی در ایران: محمد قوچانی](#)

[در جستجوی دولت مطلقه، ایران شهری و نوصفوی‌گری](#)، سایت ایران آکادمیا

^{۲۰} برای مشاهده خروجی تئوریک چنین ائتلافی که پیوندی شگفت از ائتلاف پیروان سید جواد طباطبایی، جناح راست اصلاح طلبان (مانند محمد قوچانی) و بخشی از کارگزاران سازندگی (عموما حامیان هاشمی رفسنجانی) و اشخاصی از جناح راست اقتصادی (مانند موسی غنی نژاد) حول محور این اندیشه است نگاه کنید به: [فصلنامه سیاست نامه](#) به ویژه شماره‌های ۱ و ۴ و ۵ و ۲۲

^{۲۱} [هژمونی و استراتژی سوسیالیستی](#)، به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال، ارنستو لاکلاو،

شانتال موفه، مترجم: محمد رضایی، نشر ثالث، چاپ سوم ۱۳۹۷ ص ۲۷۳-۲۷۱

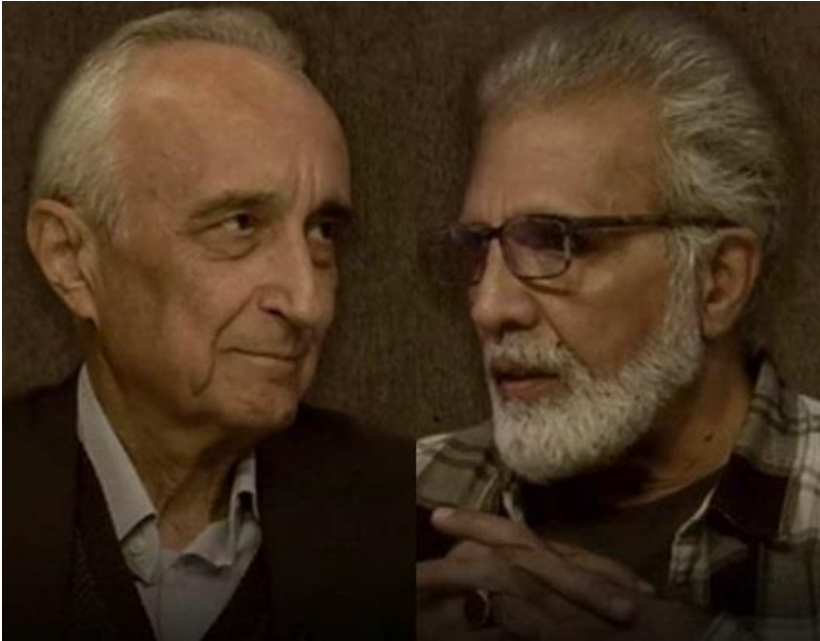
^{۲۲} کمال اطهاری در [فصل نامه‌ی فرهنگی، هنری کتاب امروز](#)، شماره ۴، ۱۴۰۰، ص ۳۳

www.pecritiue.com

فرش قرمز نولیبیرالیسم برای آنارکوفاشیسم
نگاهی به مناظره‌ی بهروز افخمی و موسی غنی‌نژاد

تجدد اقتصادی

احمد جعفری



مناظره‌ی موسی غنی‌نژاد، اقتصاددان طرفدار بازار آزاد، و بهروز افخمی، کارگردان (سوم فروردین ۱۴۰۳) در نگاه نخست غیرعادی به نظر می‌رسد باین حال از چند نظر حائز اهمیت است. بهروز افخمی از کارگردانان مطرح کشور است که آثار وی عمدتاً متمایل به ایدئولوژی حاکم هستند. به گفته‌ی سایت «کوایران» ترتیب‌دهنده‌ی این مباحثه، هنر دریچه‌ای برای بازنمایی اقتصاد و معضلات آن است. از این رو شاید همراه ساختن تولید هنری و فرهنگی (آن هم از نوع حکومتی‌اش)، به طرفداران گفتمان بازار آزاد کمک کند روایت خود از اقتصاد را بر پرده‌ی سینتل نمایش دهند. بی‌شک این به ترویج منطق ایشان نیز کمک بسیار می‌کند. همچنین، معمولاً مناظره‌هایی که غنی‌نژاد در آنها حضور دارد (علی‌الخصوص مناظره‌هایشان با حاملان ایدئولوژی حاکم) بیشتر به کلاس درس منطق بازار آزاد می‌ماند. اکثر مبلغان بازار آزاد مدعی هستند که منشأ خرد هستند. بنابراین احساس وظیفه می‌کنند که دیگران را آگاه کنند تا منطق بازار و الزامات آن (به‌ویژه کنار آمدن با سرمایه‌ی جهانی) را بپذیرند. معمولاً از نظر غنی‌نژاد و دیگر طرفداران بازار آزاد، آن «دیگران» و طرز فکرشان مقصر وضع موجود است.

اما این مباحثه تفاوت‌های چشمگیری با جلسات پیشین (به ویژه مناظره‌های غنی‌نژاد با مسعود درخشان و علی عزیزاده) داشت. با این که طرفین اذعان کردند تفاهم دارند ولی رفته‌رفته عمق تضاد بیشتر شد. ورود مقولاتی مثل رکود، بحران، جنگ، امپراتوری و فاشیسم این مباحثه را چالش‌برانگیز نمود.

طرفداران بازار آزاد مدعی هستند مسائلی مثل جنگ، رکود و امپریالیسم ربطی به منطق سرمایه ندارند و ذاتی این نظام نیستند بلکه ریشه در سیاست‌گذاری دارند. اما افخمی رکود و بحران را مسئله‌ی ساختاری سرمایه‌داری واقعاً موجود خواند و به تبع آن جنگ و توسعه‌طلبی امپریالیستی را تلاشی برای به تعویق انداختن بحران‌های سرمایه‌داری دانست. غنی‌نژاد با اشاره به ویژگی امپریالیستی دولت‌های سرمایه‌داری به‌ویژه آمریکا تلاش کرد نشان دهد که می‌توانیم با پذیرش منطق بازار آزاد حتی با آمریکای امپریالیستی هم کنار بیایم و بدین ترتیب معضلات ایران با سرمایه‌ی جهانی را حل کنیم. همان کاری که کشورهای مثل ویتنام و ژاپن، علی‌رغم لطمه خوردن از آمریکا در راستای منافع خود و رسیدن به رفاه و توسعه کردند. اما در ایران به‌غلط سرمایه‌داری را مطابق با آمریکا می‌دانیم، منطق بازار آزاد را غرب‌زدگی و وادادن

فرش قرمز نولیبرالیسم برای آنارکوفاشیسم

می‌دانیم، مدام شعار می‌دهیم و سیاست خارجی غلطی را در پیش گرفته‌ایم. همچنین کارهایی خطرناکی می‌کنیم که در نهایت ممکن است از آمریکا ضربات جدی بخوریم. طبق منطق طرفداران بازار آزاد، مسائلی مثل رکود اقتصادی، جنگ و خطر امپریالیسم نه تنها ذاتی سرمایه‌داری نیست بلکه با پذیرش منطق اقتصاد آزاد و ادغام در سرمایه‌ی جهانی رفع می‌شوند.

اما افخمی با اشاره به مناسبات قدرت موجود چنین مسئله‌ای را غیرممکن دانست. او گرچه با غنی نژاد در زمینه‌ی ضرورت تحقق منطق بازار آزاد و کوچک‌سازی دولت هم‌نظر بود ولی بنا به دلایلی کنار آمدن با آمریکا و حل معضلات سیاست خارجی را غیرممکن دید. از نظر او نظام موجود در ایران «از بیرون دل می‌برد و از درون زهره». یعنی ما به خاطر بی‌لیاقتی دولت‌ها (اعم از اصول‌گرا و اصلاح‌طلب) در داخل مشکلات زیادی مثل فقر، تورم، رانت‌خواری و محافظه‌کاری داریم ولی ایدئولوژی انقلاب اسلامی در فراسوی مرزها جذابیت دارد. به‌ویژه برای گروه‌های طالب جنگ که چیزی برای از دست دادن ندارند. این گروه‌ها به هواداران برون‌مرزی جمهوری اسلامی تبدیل شدند و همین تجدید حیات امپراتوری در حوزه‌ی فرهنگی ایران بزرگ را ممکن کرده است. گرچه بین این دو جنبه‌ی داخلی و خارجی تضاد در حال افزایش است اما حضور قدرتمند جمهوری اسلامی در این حوزه گسترده احساس می‌شود.

افخمی استدلال کرد که اگر سیاست آمریکا برخلاف منطق اقتصادی آن امپریالیستی است، ما نیز به نحوی دیگر گرایش به امپراتوری داریم و نمی‌توانیم آن را وانهیم. بنا به خوانش افخمی، تقابل حتمی است چرا که ریشه‌های تاریخی و فرهنگی ما استقرار و کارآمدی نظام‌های سیاسی غیرامپراتوری (مثل دولت-ملت) را نامحتمل می‌کند. او برای توصیف این ویژگی تاریخی و فرهنگی ایرانیان از ترکیب پارادوکسیکال آنارکو-فاشیسم استفاده کرد. بعد آنارشستی این ترکیب به معنی کثرت مراکز قدرت، انعطاف‌پذیری و ضد دولت‌گرایی است که آزادی بازار را تضمین می‌کند. نمونه‌ی تاریخی آن در ایران همان نظام‌های سیاسی ملوک‌الطوایفی پیشامشروطه بود که انعطاف‌پذیر و پراکنده بودن به آن قابلیت خاصی برای مقابله با دشمنان خارجی مثل استعمار انگلیس (مثلاً در جنبش تنباکو) داده بود. اما انقلاب مشروطه با قدرت بی‌حساب دادن به دولت

مرکزی و تضعیف دیگر مراکز قدرت، همچون ضدحمله‌ای از سوی انگلیس برای درهم شکستن این نظام سیاسی قدرتمند و مقاوم بود.

از نظر افخمی، فاشیسم گرچه به‌عنوان چماق فکری توسط چپ‌ها در اوایل انقلاب علیه مخالفانشان استفاده شده ولی در اصل احترام به روح ملی است که نوعی ناسیونالیسم جنگ‌طلب و گسترش‌طلب را حمایت می‌کند که به نوبه‌ی خود طبیعت و هدف زندگی است. از دید وی، آنارکو-فاشیسم با وجود تغییرات تاریخی به روح ایرانی نزدیک است که نموده‌های آن را می‌توان در شاهنامه پیدا کرد که جنگ را طبیعت امور می‌داند و توسعه‌طلبی امپراتوری را ضروری می‌خواند که با تفسیر شیعی هم جور درمی‌آید. این ریشه‌های فرهنگی حکایت از آن دارند که اصلاً صلح و رفاه پیش‌فرض کنش تاریخی ایرانیان نبوده و نیست. بنابراین نمی‌توان با معیارهایی مثل توسعه، صلح و رفاه، کنش ایرانیان (مثل انقلاب و جنگ) را ارزیابی کرد. به باور وی، غربی‌ها با بهانه‌ی تمدن‌سازی، رفاه و صلح، بزرگ‌ترین جنگ‌ها را رقم زدند. بدین ترتیب، پیش‌فرض تصوراتی که خود را بدیهی می‌دانند و بر صلح، کنارآمدن با آمریکا و برخورد عاقلانه تأکید می‌کنند مورد تردید است. فرضاً ما عاقلانه برخورد کردیم مگر او می‌تواند عاقلانه برخورد کند. آمریکا با ویتنام می‌تواند عاقلانه برخورد کند چون یک امپراتوری نیست، در حال گسترش نیست و در حال باززایی قدرت خود نیست. اما آمریکا با ما دیر یا زود وارد جنگ می‌شود. مگر این که ما اصل خودمان را نپذیریم و معتقد باشیم بالاخره راهی برای صلح جهانی هست که من اعتقاد دارم نیست. جنگ جهانی سوم شروع شده و به‌زودی هم به صورت یک جنگ واقعی جهانی در می‌آید. امروز لبه‌های حوزه‌ی فرهنگی ایران در حال جنگ است. این که شیعیان یمن به نحوی کشتار زنان و بچه‌ها در غزه را تلافی می‌کنند، همان نمود اخلاق جوانمردانه و مرگ‌طلب ایرانی است گرچه ممکن است مردم فلسطین ما را قبول نداشته باشند و خارج از دین بدانند. ولی رفتار ما براساس اصولی که در شاهنامه آمده تنظیم می‌شود و چاره‌ای جز این نداریم که کارهایی را در جاهایی انجام دهیم. هرچند ممکن است به خاطر بی‌تدبیری دولت‌ها در داخل با مشکل مواجه شویم و در آن لبه‌ها دچار شکست گردیم. این که در وضعیت ظهور مجدد ایران فرهنگی به‌عنوان یک امپراتوری قرار گرفتیم، لزوماً به معنی پیروزی نیست.

فرش قرمز نولیبرالیسم برای آنارکوفاشیسم

تفسیر افخمی از وضعیت سیاسی موجود برای غنی‌نژاد و بسیاری دیگر غیر قابل قبول و هولناک است. غنی‌نژاد جنگ‌طلب و توسعه‌طلب بودن اندیشه‌ی ایران‌شهری را رد کرد. به نظر وی ما در شرایط جنگی نیستیم و امکان جنگ بسیار ناچیز است.

تفسیر افخمی از فاشیستی بودن روح ایرانی را نمی‌توان به راحتی قبول کرد و آن مهم‌تر نمی‌توان پذیرفت که عامل اصلی تلاش برای احیای امپراتوری همان روح آنارکو-فاشیست ایرانی است. به نظر دیوید هاروی در وضعیت سرمایه‌داری نولیبرال کنش‌های امپراتوری تشدید می‌شوند حتی از سوی دولت-ملت‌های کوچکی که نمی‌توانند امپراتوری باشند. به عبارتی امپراتوری‌گرایی ربطی به تاریخچه‌ی امپراتوری، اخلاق ملی و ریشه‌های فرهنگی ندارد بلکه کنش معطوف به هدفی است که در رژیم نولیبرال از سوی دولت-ملت‌ها امکان‌پذیر می‌شود. در واقع بایستی بازسازی امپراتوری حاکمیت ملی را هم‌زاد بازسازی نولیبرالی دولت دانست که به یمن آن جست‌وجوی عمق استراتژیک در فراسوی مرزها به دلایل اقتصادی، امنیتی و نظامی به مصلحت و دغدغه‌ی اصلی دولت تبدیل می‌شود. البته ممکن است این کنش با ارجاع به مسائل فرهنگی و مذهبی توجیه شود اما تبیین نخواهد شد.

نولیبرال‌سازی دولت مدرن به معنای الزام آن به پاپس کشیدن از سیاست اجتماعی (ارائه‌ی خدمات اجتماعی مثل آموزش، بهداشت و تأمین اجتماعی توسط دولت) است. این ایده از سوی نولیبرال‌ها به‌عنوان کوچک‌سازی دولت و رسیدن به دولت حداقلی است. لیبرال‌ها نیز همانند مارکسیست‌ها با مشکل توضیح دولت مواجهه می‌شوند. مارکسیست‌ها دولت را در ارتباط با طبقات در جامعه‌ی سرمایه‌داری تحلیل می‌کنند و در لیبرالیسم دولت همچون شرط لازمی تحمل می‌شود. اما نولیبرال‌ها به نحوی متفاوت مسئله‌ی دولت را حل می‌کنند گرچه برخی از آنارکو-کاپیتالیست‌ها (مثل مورای راتبارد) حذف کامل دولت را ضروری می‌دانند. در نولیبرالیسم دولت عمومی (تولیدکننده‌ی کالاهای عمومی) تا آن‌جا کوچک می‌شود که دولت فقط تولیدکننده‌ی امنیت در داخل و خارج کشور باشد. دولت حداقلی و امنیتی‌شده توان زیاده‌تری در زدودن موانع پروژه‌ی نولیبرالی (مثل اتحادیه‌های کارگری) و خلع‌یدسازی دارد. فرجام چنین پروژه‌ای تبدیل دولت اجتماعی به یک ماشین نظامی امنیتی است که حدودمرزی

برای خود قائل نیست و می‌تواند با اعلام وضعیت اضطراری و شبه‌جنگی، قانون اساسی، آزادی‌های فردی و حتی قواعد بازار آزاد را هم تعلیق کند. بدین ترتیب، دولت نولیبرالی قالب مناسبی برای پرورش اشکال فاشیسم (مثل آنارکو-فاشیسم) به وجود می‌آورد هر چند به لحاظ نظری با آن سازگار نباشد.

آنارکوفاشیسم اصطلاح متناقضی است که عناصری از آنارشیسم و فاشیسم را درهم می‌آمیزد. آنارشیسم به دنبال برچیدن اشکال مختلف سلسله‌مراتب و ساختن جامعه‌ای بدون دولت است که چنین چیزی مطلوب آنارکو-کاپیتالیسم نیز هست. اما فاشیسم را با ناسیونالیسم تمامیت‌خواه، سلسله‌مراتب سفت‌وسخت و یک دولت غالب می‌شناسند که در عمل با روح آنارشیسم و منطق لیبرالیسم در تضاد است. چگونه آنارشیسمی که از دولت منزجر است با فاشیسمی که خواستار تراکم قدرت در دست یک رهبر یا گروهی نخبه است، می‌تواند همنشین شود. اما در دنیای واقعی همنشینی ایدئولوژی‌های متناقض چندان عجیب نیست.

فراناسیونالیسم آنارکو فاشیسم، به اتمیزه کردن جامعه کمک شایانی می‌کند. اگر افراد ملت بخشی از روح ملی باشند فرهنگ ملی از پیش مقدر شده را در وجود خود کشف خواهند کرد حتی اگر این فرهنگ در هجوم فرهنگ‌های دیگر فراموش شده باشد. غیر از آن فرهنگ ملی، فرهنگ‌های دیگر محکوم به نابودی هستند چرا که بخشی از روح ملی نیستند. آنارکو-فاشیسم با چندفرهنگ‌گرایی دشمن است. در سطح بین‌المللی ایده‌آل آن جهانی خالی از دولت-ملت‌ها (دولت به مفهوم سیاسی و اجتماعی آن)، ارزش‌های جهانی و تعاملات فرهنگی است. در این جهان جوامع همگن جایگزین دولت‌ها می‌شوند. منش دیگری‌ستیز آنارکو-فاشیسم جوامع مختلف را روبروی هم قرار می‌دهد. همراه شدن این ایدئولوژی با تنظیمات نولیبرالی به منهدم شدن گروه‌ها و دسته‌بندی‌های اجتماعی می‌انجامد و فردیت‌سازی را تقویت می‌کند. فردیت‌سازی و اتمیزه‌نمودن جامعه، امکان شکل‌گیری پروژه‌ی سیاسی جمعی را به حداقل می‌رساند. این چنین فرد در وضعیت بی‌سازمانی قرار می‌گیرد که به زعم هانا آرنهت زمین مناسبی برای شکل‌گیری توتالیتریسم است.

طرفداران بازار آزاد ایده‌های آنارکوفاشیستی را غیر قابل قبول می‌دانند ولی به دلیل ضعف بینش اجتماعی نمی‌توانند دریابند که این گرایش‌های بنیادگرایانه‌ی خطرناک بر

بستر اجتماعی خاصی ممکن می‌شود که بیش از هر چیز محصول سیاست‌های اقتصادی نولیبرالی است. اقداماتی که از اواخر قرن بیستم شروع شد و تاکنون ادامه دارد و پیامدهای بسیار وخیم‌تری برای جوامع جهان سومی داشته است. نظریه‌پردازان بازار آزاد و حامیان ایرانی‌شان از رشد گرایش‌های فاشیستی، بنیادگرایانه، جنگ‌طلبی و توسعه‌طلبی نگران هستند ولی نمی‌دانند که این‌ها از جمله مولود توصیه‌های خودشان به دولت‌ها هستند.

آنچه از گفتار امثال افخمی باید دریافت این است که فاشیسم بر آستانه‌ی در ایستاده است و این مهم‌تر از مسائل ایدئولوژیک یا ریشه‌های فرهنگی، پیامدهای محتمل اجتماعی سیاست‌های اقتصادی نولیبرالی است. ایدئولوژی در فضایی خالی از روابط قدرت جای نمی‌گیرد. بلکه در درون روابطی از قدرت و در این چارچوب مادی شکل گرفته است و ادامه پیدا می‌کند. تبیین تاریخی و جامعه‌شناختی این قالب مادی بسیار ضروری‌تر از پرداختن به ریشه‌های فرهنگی است. بدون فهم این بستر مادی قادر به مقابله با فاشیسم نخواهیم بود.

جمهوری سکوت

ژان پل سارتر



ترجمه‌ی : خ. ارژنگ



رزمندگان مقاومت فرانسه در برابر ارتش نازی

ما هرگز آزادتر از دوران تحت اشغال آلمان نبوده‌ایم.

بنیاد فلسفی این نوشته‌ی موجز سارتر - ورای تاریخت تحسین برانگیز نگارش آن - تنها در فاصله‌ی دو هفته پس از آزادی پاریس از اشغالگران - می‌تواند یاری‌رسان درکی متفاوت و شاید عمیق‌تر از یک دوره‌ی تاریخ ایران معاصر هم باشد. به گمان می‌توان تبیین جنبش «به چرا مرگ خود آگاهان» آن سال‌ها را در پرتو این اثر، ورای روایت حماسی - شاعرانه‌ی آن همچون گفتمانی فلسفی دریافت: فرا رفتن / از صرف محصول تاریخ بودن، به آزادی تاریخ‌ساز شدن. آنچنان که شدند. (م.)

جمهوری سکوت

ژان پل سارتر - نهم سپتامبر ۱۹۴۴

ما هرگز آزادتر از دوران تحت اشغال آلمان نبوده‌ایم. ما همه‌ی حقوق خود و مقدم بر همه حق آزادی بیان را از دست دادیم. هر روز به ما اهانت می‌شد و ما در سکوت تحمل می‌کردیم. ما را به این یا آن بهانه، به عنوان کارگر، یهودی یا زندانی سیاسی گروه‌گروه به تبعید فرستادند. ما همه جا، بر دیوارها، روزنامه‌ها و پرده‌های سینما با تصویر کریه‌ی از خود، آنچنان که ستمگران می‌خواستند به ما نشان دهند، مواجه بودیم، و به دلیل همه‌ی این‌ها ما آزاد بودیم. از آن‌جا که زهر نازیسم حتی در اندیشه‌های ما نیز رخنه کرد، هر فکر صحیح یک پیروزی بود. از آن‌جا که دستگاه قدرتمند پلیس می‌کوشید ما را به سکوت وادارد، هر کلام ما هم‌ارز اعلام اصول اخلاقی ما گردید. از آن‌جا که هر آن ممکن بود در تور پلیس بیفتیم، هر حرکت کوچک ما همسنگ تعهدی رسمی شد. رویدادها که عمدتاً فجیع بودند، سرانجام یک زندگی فارغ از ظاهرسازی و شرم دروغین را ممکن ساخت. زندگی‌ای از هم‌پاشیده و طاقت‌فرسا که می‌توان آن را شرایط انسان بودن خواند. تبعید، حبس و به‌ویژه مرگ - که همه‌ی ما در دوران سرخوشی از مواجهه با آن می‌گریزیم - موضوع دل‌مشغولی مدام ما شدند. ما فراگرفتیم که تبعید، حبس و مرگ، نه رویدادهایی محتوم بودند و نه خطراتی مداوم و خارجی،

بلکه آنها را می‌بایست همچون نصیب خود از زندگی، سرنوشت خود، سرچشمه‌ی عمیق واقعیت‌مان به‌منزله‌ی انسان دریابیم. ما هر لحظه را به کامل‌ترین معنای این عبارت رایج زیستیم که «انسان فانی است» و هر انتخابی که هر یک از ما برای زندگی و بودوباش خود کرد، انتخابی اصیل بود، از آن‌رو که خود را رودررو با مرگ ابراز می‌کرد. از آن‌رو می‌توانستی گفت: «مرگ بهتر است تا ...»

و من در اینجا از زبده‌ها مان که اعضای رسمی نهضت مقاومت بودند، صحبت نمی‌کنم بلکه سخن از همه‌ی فرانسویانی است که در چهار سال و هر ساعت شب و روز گفتند: نه. این خشونت دشمن بود که با واداشتن ما به طرح پرسش‌هایی از خود که در روزگار صلح هرگز به آنها نیندیشیده بودیم، ما را به سوی غایت‌ها راند. همه‌ی کسانی از ما - و کدام فرانسوی است که این‌گاه و آن‌گاه در چنین موقعیتی نبوده باشد - که اطلاعی از نهضت مقاومت داشتند با دل‌نگرانی از خود می‌پرسیدند که «اگر شکنجه‌ام کنند، تاب می‌آورم؟»

بدین‌سان مسئله‌ی خود آزادی مطرح شد و ما به آستانه‌ی ژرف‌ترین شناختی که انسان می‌تواند از خود داشته باشد، رسیدیم. چرا که راز انسان نه عقده‌ی ادیپ یا عقده‌ی خودکم‌بینی او بلکه مرزهای آزادی خود او و توانش در ایستادن در برابر شکنجه و مرگ است. شرایط مبارزه برای آنانی که درگیر فعالیت‌های مخفی بودند، تجربه‌ی جدیدی به همراه آورد: اینان مانند سربازان در روشنایی روز نمی‌جنگیدند، اینان تحت هر شرایطی تنها بودند. تنها به تور می‌افتادند، تنها دستگیر می‌شدند. آنها در این تک‌افتادگی و بی‌کسی بود که شکنجه را تاب آوردند. تنها و عریان در برابر جلادانی با صورت‌های تیغ‌انداخته، سیر و خوش‌پوش که بدن‌های رنجور اینان را به سخره می‌گرفتند و وجدان آسوده‌ی آنها و احساس بی‌کرائگی قدرت مشترک‌شان نشان برحق بودن‌شان بود. تک‌وتنها، بدون دستی برای یاری، بدون سخنی برای پشت‌گرمی. با این همه در عمق این تنهایی، این آنانی دیگر بودند که اینان حفظ‌شان می‌کردند، همه‌ی دیگران، همه‌ی رفقای نهضت مقاومت را.

مسئولیت کامل در تنهایی کامل - آیا این خود تعریف آزادی ما نیست؟ این کنده‌شدن از همه چیز، این تنهایی، این مخاطره‌ی عظیم، برای همه یکسان بود، برای

فرماندهان و افراد تحت امرشان، از پیک‌هایی گرفته که از محتوای پیام‌ها بی‌اطلاع بودند تا همه‌ی آنانی که کل نهضت مقاومت را رهبری می‌کردند، مجازات یکسان بود: زندان، تبعید و مرگ. هیچ ارتشی در جهان وجود ندارد که در آن خطرپذیری برای سرباز ساده و فرماندهی کل قوا این چنین یکسان باشد. به این دلیل نهضت مقاومت یک دموکراسی راستین بود: برای سرباز، برای فرمانده، همان خطر، همان تک‌وتنهایی، همان مسئولیت کامل، همان آزادی مطلق در چهارچوب انضباط. چنین بود که در تاریکی و در خون، یک جمهوری برپا شد، نیرومندترین جمهوری‌ها، که در آن هر شهروندش می‌دانست که مدیون همه‌ی دیگران است و نیز این‌که او فقط می‌تواند به خود متکی باشد. هر شهروند این جمهوری در انزوای مطلق خود از عهده‌ی مسئولیتش و نقش تاریخی خویش برآمد. در قیام علیه ستمگران، هر شهروندی آزادانه و به‌گونه‌ای برگشت‌ناپذیر پذیرفت که خودش باشد و با انتخاب آزادی خویش، آزادی همگان را برگزید. این جمهوری، بدون نهاد اداری، بی پلیس و بی هیچ ارتشی، چیزی بود که هر فرانسوی می‌بایست در رودرویی با نازیسم تسخیر و تثبیت‌اش می‌کرد. هیچ‌کس در این وظیفه شکست نخورد و ما اینک در آستانه‌ی جمهوری دیگری هستیم. باشد که بنای این جمهوری در روشن روز، نگهدار فضیلت‌های بی‌پیرایه‌ی آن جمهوری دیگر، جمهوری سکوت و شب باشد.

چرا طبقه‌ی کارگر؟

ویوک چیر^۱



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



Illustration by Anuj Shrestha

^۱ استاد جامعه‌شناسی دانشگاه نیویورک، و سردبیر کاتالیست

یادداشت مترجم

هر سال همزمان با روز جهانی کارگر یعنی جشن بزرگ کارگران سراسر جهان این پرسش کلیدی مطرح می‌شود که «طبقه‌ی اجتماعی چیست؟» و پس از پاسخ به این پرسش است که لابد می‌پرسند حالا در میان تمام طبقات اجتماعی «چرا طبقه‌ی کارگر؟». طبقه‌ی کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری دارای کدام ویژگی است که عموم نیروهای سیاسی باورمند به تفکرات مارکس و انگلس، این همه بر آن تأکید می‌کنند؟ به خاطر دارم اولین مواجهه‌ام را با کتاب «سرمایه» و طرح این سؤال ذهنی در آن ایام نوجوانی که «چرا این کتاب مهم که مثلاً در مورد کار و طبقه‌ی کارگر است اسمش "سرمایه" است و نه کار یا کارگر». در همان ایام بود که سؤالات دیگری نیز ذهنم را مشغول می‌کرد: «چرا تصویر کارگر در عکس‌ها و پوستره‌های روز جهانی کارگر همواره کارگر قوی‌هیکل با بازوان سبتر، سینه‌ای فراخ و با پتک یا چکشی در دست است و نه متناسب با مفاهیم جدیدتر طبقه‌ی کارگر، فردی تحصیل کرده در پشت رایانه‌ای برای طراحی یا کنترل خط تولید!» و پاسخ زیرکانه‌ی دوستی این بود که «این بیان تصویری بیش از آن که دال بر مفهوم سنتی یا مدرن طبقه کارگر باشد قصد دارد قدرت خلاق این طبقه را نشان دهد؛ قدرت درهم‌شکستن نظم قدیم و ساختن دنیایی جدید به دور از استثمار و بیگانگی».

یک بررسی آماری نشان می‌دهد کلمه‌ی «کار» در کتاب «سرمایه» ۲۹۴۴ بار و کلمه‌ی «سرمایه» ۱۰۵۰ بار به کار رفته است. کمی‌گرا و ظاهربین نیستیم اما این که در کتابی با عنوان سرمایه، «کار» با فراوانی بیشتری در مقایسه با «سرمایه» به کار رفته است، معنادار است. کتاب «سرمایه» در مورد این است که کار چگونه سرمایه را ایجاد می‌کند؛ داستان ایجاد سرمایه که شخصیت اصلی آن کار است. از این‌رو نظام سرمایه‌داری که بر پایه‌ی رابطه اجتماعی و متضاد کار و سرمایه برقرار شده است با اختلال در این رابطه است که پایه‌های عینی‌اش متزلزل خواهد شد؛ کار تا زمانی که چرخ سرمایه را می‌چرخاند سود بر سود اضافه می‌شود و آن‌دم که چوبی لای چرخ سرمایه می‌گذارد آن را از حرکت باز می‌دارد. تمام رموز و قدرت کارگران و طبقه‌ی کارگر در همین قدرت بازداشتن و سرنگونی نظامی است که سوخت‌وساز آن را کار انسانی کارگران تشکیل می‌دهد. از این رو است که به رغم نظریات رنگارنگ جدید مبنی بر «مرگ

چرا طبقه‌ی کارگر؟

طبقه‌ی کارگر» و تلاش برای سپردن آن به موزه‌های تاریخ، عاملیت این طبقه به عنوان یگانه گورکنان سرمایه‌داری همواره و هنوز زنده است. بنابراین همچنان که «ویوک چپیر» استاد جامعه‌شناسی دانشگاه نیویورک نیز توضیح می‌دهد برحق بودن کارگران به‌عنوان عاملان تغییر، یک باور ایدئولوژیک و اخلاقی نیست و کارگر نیز موجودی مقدس و بی‌عیب شمرده نمی‌شود بلکه تحلیل علمی روابط اجتماعی طبقات و سازوکار تولید فقر و ثروت است که کارگر و طبقه‌ی کارگر را در جایگاه مذکور می‌نشانند.

بیشتر مردم می‌دانند که سوسیالیست‌ها طبقه‌ی کارگر را در مرکزیت نگرش سیاسی خود قرار می‌دهند. اما دقیقاً چرا؟ وقتی این سؤال را برای دانشجویان یا حتی فعالان مطرح می‌کنم، طیفی از پاسخ‌ها را دریافت می‌کنم، اما متداول‌ترین پاسخ، پاسخی اخلاقی است - سوسیالیست‌ها فکر می‌کنند که کارگران در سرمایه‌داری بیشترین آسیب را می‌بینند، و این وضعیت اسفناک آنها را مهم‌ترین مسأله‌ای می‌سازد که باید روی آن تمرکز کرد.

البته درست است که کارگران با انواع تحقیرها و محرومیت‌های مادی روبرو هستند و هر جنبشی برای عدالت اجتماعی باید این مسأله را به‌عنوان یک موضوع اصلی در نظر بگیرد. اما اگر این همه‌ی موضوع و تنها دلیلی باشد که باید روی طبقه تمرکز کنیم، این استدلال به‌راحتی فرومی‌پاشد.

وانگهی، گروه‌های زیادی وجود دارند که از تحقیر و بی‌عدالتی رنج می‌برند - اقلیت‌های نژادی، زنان، معلولان. چرا کارگران را جدا کنیم؟ چرا فقط نمی‌گوییم که تمامی گروه‌های حاشیه‌ای و تحت ستم باید در مرکز توجه استراتژی سوسیالیستی باشد؟

باین‌حال، تمرکز بر طبقات فراتر از بحث اخلاقی صرف است. دلیل اینکه سوسیالیست‌ها بر این باورند که سازماندهی طبقاتی باید در کانون یک استراتژی سیاسی پایدار قرار گیرد به دو عامل عملی دیگر نیز مربوط می‌شود: تشخیص این‌که

منابع بی‌عدالتی در جامعه‌ی مدرن چیست و این پیش‌بینی که بهترین عاملان تغییر در جهتی مترقی‌تر کدامند.

سرمایه‌داری چیزی نخواهد داد

مردم برای داشتن زندگی شایسته به چیزهای زیادی نیاز دارند. اما دو چیز کاملاً ضروری است. اولین مورد تضمین امنیت مادی است - چیزهایی مانند داشتن درآمد، مسکن و مراقبت‌های بهداشتی اولیه. دوم، رهایی از سلطه‌ی اجتماعی است - اگر تحت کنترل شخص دیگری قرار دارید، اگر او بسیاری از تصمیمات کلیدی را برای شما اتخاذ می‌کند، شما دائماً در معرض سوءاستفاده هستید.

بنابراین، در جامعه‌ای که اکثر مردم امنیت شغلی ندارند، یا شغل دارند، اما نمی‌توانند صورت حساب‌های خود را بپردازند، در آن جامعه باید تسلیم کنترل دیگران شوند، جامعه‌ای که در آن صدایی در مورد چگونگی قوانین و مقررات وضع شده ندارند و دستیابی به عدالت اجتماعی غیرممکن است.

سرمایه‌داری نظامی اقتصادی است که به محروم کردن اکثریت قریب به اتفاق مردم از پیش‌شرط‌های ضروری برای یک زندگی شایسته وابسته است. کارگران هر روز سر کار حاضر می‌شوند زیرا می‌دانند که امنیت شغلی چندانی ندارند. به آن‌ها دستمزدی پرداخت می‌شود که کارفرمایان احساس می‌کنند با اولویت اصلی آن‌ها، یعنی کسب سود، و نه رفاه کارکنان، مطابقت دارد. آن‌ها با سرعت و به‌مدتی کار می‌کنند که رؤسای‌شان تعیین می‌کنند. و تن به این شرایط می‌دهند، نه به این دلیل که می‌خواهند، بلکه به این دلیل که برای اکثر آن‌ها، جایگزین پذیرش این شرایط، نداشتن شغل است. این جنبه‌ی اتفاقی یا حاشیه‌ای سرمایه‌داری نیست. این ویژگی تعیین‌کننده‌ی این نظام است.

قدرت اقتصادی و سیاسی در دست سرمایه‌دارانی است که تنها هدف‌شان به حداکثر رساندن سود است، به این معنی که وضعیت کارگران در بهترین حالت، دغدغه‌ی ثانویه آنهاست. و این بدان معناست که بی‌عدالتی در ذات این نظام است.

چرا طبقه‌ی کارگر؟

به پای دارندگان تغییر

از این رو اولین گام برای انسانی‌تر و عادلانه‌تر کردن جامعه‌ی ما کاهش ناامنی و محرومیت مادی در زندگی بسیاری از مردم و افزایش دامنه‌ی خودمختاری آنهاست. اما بلافاصله با یک مشکل روبرو می‌شویم: مقاومت سیاسی سرآمدان. قدرت در سرمایه‌داری به‌تساوی توزیع نمی‌شود. سرمایه‌داران، نه کارگران، تصمیم می‌گیرند که چه کسی استخدام و اخراج شود و چه کسی چه مدت کار کند. سرمایه‌داران همچنین بیشترین قدرت سیاسی را دارند، زیرا می‌توانند کارهایی مانند لابی‌گری، تأمین مالی کمپین‌های سیاسی و سرمایه‌گذاری احزاب سیاسی را انجام دهند.

از آنجایی که آنها کسانی هستند که از این نظام منتفع می‌شوند، چرا باید مشوق تغییراتی در آن شوند، تغییراتی که به‌ناچار به معنای کاهش قدرت و عایدی آنهاست؟ پاسخ این است که آنها با چنین چالش‌هایی چندان سر سازگاری ندارند و تمام تلاش خود را برای حفظ وضعیت موجود انجام می‌دهند.

جنبش‌های اصلاح‌طلبی بارها و بارها دریافته‌اند که هرگاه تلاش می‌کنند تغییراتی را در جهت عدالت انجام دهند، در مقابل قدرت سرمایه قرار می‌گیرند.

هر اصلاحاتی که مستلزم بازتوزیع درآمد است یا از سوی دولت به‌عنوان یک اقدام اجتماعی انجام می‌شود - چه مراقبت‌های بهداشتی، مقررات زیست‌محیطی، حداقل دستمزد یا برنامه‌های شغلی - معمولاً با مخالفت ثروتمندان روبرو می‌شود، زیرا هر یک از چنین اقداماتی ناگزیر به معنای کاهش درآمد آنها (به شکل مالیات) یا سودشان است.

این بدان معناست که تلاش‌های اصلاحی مترقی باید منبعی برای عامل تغییر، منبعی از قدرت بیابند که آنها را قادر می‌سازد بر مقاومت طبقه‌ی سرمایه‌دار و کارگزاران سیاسی آن غلبه کند.

طبقه‌ی کارگر این قدرت را دارد، به یک دلیل ساده - سرمایه‌داران فقط زمانی می‌توانند سود خود را به دست آورند که کارگران هر روز سر کار حاضر شوند، و اگر از

این کار خودداری کنند، سود یک‌شبه کم می‌شود. و تنها چیزی که توجه کارفرمایان را به خود جلب می‌کند توقف جریان پول است. اقداماتی مانند اعتصاب نه‌تنها این پتانسیل را دارد که سرمایه‌داران خاصی را به زانو درآورد، بلکه می‌تواند تأثیری بسیار فراتر و لایه‌به‌لایه بر دیگر نهادهایی که مستقیم یا غیرمستقیم به آنها وابسته هستند- از جمله دولت- داشته باشد. این توانایی درهم‌شکستن کل سیستم، فقط با امتناع از کار، به کارگران نیرویی می‌دهد که هیچ گروه دیگری در جامعه به‌جز خود سرمایه‌داران آن را ندارد. به همین دلیل است که اگر تغییر اجتماعی مترقی مستلزم غلبه بر مخالفت سرمایه‌داری است- و ما در طی سه قرن آموخته‌ایم که چنین است- سازماندهی کارگران به گونه‌ای که بتوانند از این قدرت استفاده کنند از اهمیت اساسی برخوردار است.

بنابراین کارگران نه‌تنها یک گروه اجتماعی هستند که به‌طور نظام‌مند در جامعه‌ی مدرن تحت ستم و استثمار قرار می‌گیرند، بلکه آن‌ها گروهی هستند که بهترین موقعیت را برای اعمال تغییرات واقعی و گرفتن امتیاز از مرکز اصلی قدرت- بانکداران و صنعتگرانی که سیستم را اداره می‌کنند- دارند.

آنها گروهی هستند که هر روز با سرمایه‌داران در تماس‌اند و به‌عنوان بخشی از هستی‌شان، در کشمکش همیشگی با آنها قرار دارند. آنها تنها گروهی هستند که اگر بخواهند زندگی خود را بهبود بخشند، باید مسئولیت سرمایه را برعهده بگیرند. پیرامون ما هیچ نیروی منطقی‌تر دیگری برای سازماندهی یک جنبش سیاسی وجود ندارد. این فقط یک نظریه نیست. اگر به شرایطی نگاه کنیم که در آن اصلاحات گسترده طی صدسال گذشته انجام شده است، اصلاحاتی که شرایط مادی فقرا را بهبود بخشید، یا به آنها حقوق بیشتری در برابر بازار داد- آنها همیشه بر پایه‌ی بسیج طبقه‌ی کارگر بوده‌اند. این مسئله نه تنها در مورد اقدامات «غیرتبعیض‌آمیز»ی دولت رفاه، بلکه حتی در مورد پدیده‌هایی مانند حقوق مدنی و مبارزه برای حق رأی نیز درست است. هر جنبشی که به فقرا، اعم از سیاه‌پوست یا سفید، مرد یا زن، مزایایی را تعمیم داد، باید خود را بر پایه‌ی بسیج کارگران قرار می‌داد. این امر به همان اندازه که در اروپا و جنوب جهانی درست بود، در ایالات متحده هم صحت داشت.

چرا طبقه‌ی کارگر؟

همین قدرتِ گرفتن امتیازات واقعی از سرمایه است که به طبقه‌ی کارگر برای استراتژی سیاسی اهمیت بسیار می‌بخشد. البته، این واقعیت که کارگران هم اکثریت را در هر جامعه‌ی سرمایه‌داری تشکیل می‌دهند و هم به‌طور نظام‌مند مورد استثمار قرار می‌گیرند، موقعیت آنها را مبرم‌تر می‌کند. ترکیب الزام اخلاقی و نیروی استراتژیک چیزی است که طبقه‌ی کارگر را در کانون سیاست سوسیالیستی قرار می‌دهد.

منبع اصلی:

Vivek Chibber (2016). [Why the Working Class?](#)

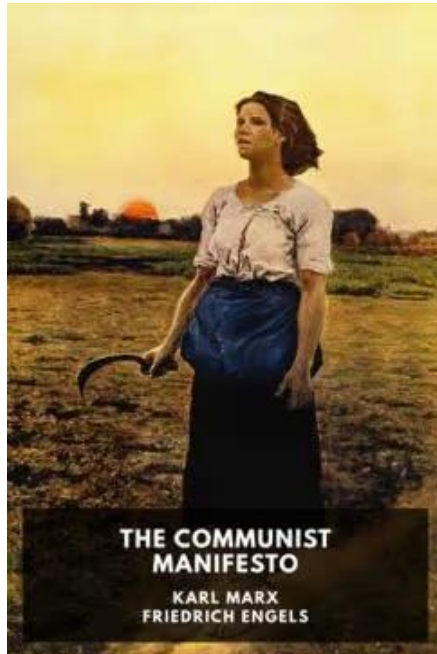
www.pecritiue.com

درس‌های فکری و سیاسی «مانیفست» برای زمانه‌ی ما

تدریس اقتصاد سیاسی

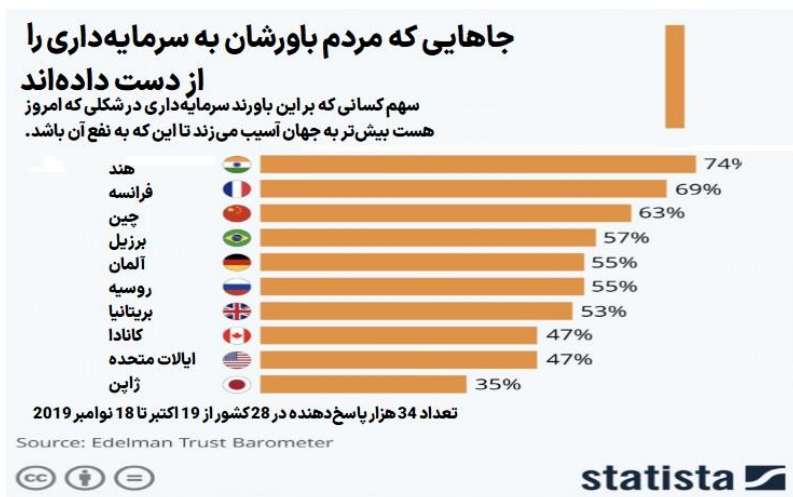
راجو جی داس^۱

ترجمه‌ی شیما مقدسی



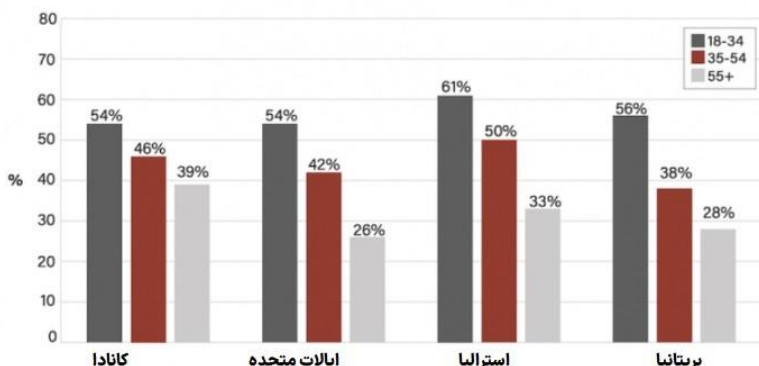
مانیفست کمونیست [نوشته‌ی] کارل مارکس و فردریش انگلس، در فوریه‌ی ۱۸۴۸ منتشر شد. این [کتاب] به‌درستی بخشی از چیزی است که مارکس آن را ادبیات جهانی^۲ تلقی می‌کرد؛ آنچه که سرمایه‌داری سبب‌ساز آن شده است. مانیفست، فراخوانی برای کنش انقلابی است. اکنون که شمار زیادی از مردم در سراسر جهان از ایده‌ی سوسیالیسم پشتیبانی و سرمایه‌داری را نقد می‌کنند، بازگشت به این متن مهم است. گرایش‌ها به سوسیالیسم و ضدیت با سرمایه‌داری بی‌شک در بسیاری از نقاط جهان رو به افزایش است. براساس یک نظرسنجی انجام شده در ۲۸ کشور، از جمله ایالات متحده، فرانسه، چین و روسیه، ۵۶ درصد موافقت می‌کنند که سرمایه‌داری «در شکل فعلی خود، بیشتر از آن‌که منفعت به‌همراه داشته باشد، آسیب‌زا است» (مک کارتی، ۲۰۲۰؛ به شکل ۱ مراجعه کنید).

شکل یک -



بر اساس نظرسنجی دیگری در سال ۲۰۲۲ در کانادا، ایالات متحده، استرالیا و بریتانیا، ایده‌ی سوسیالیسم در تمام این کشورها با استقبال گرمی مواجه شد (سایچ ۲۰۲۳، شکل ۲). به‌ویژه آن‌که اکثریت جوانان (۱۸ تا ۳۴ ساله) نوعی از سوسیالیسم را ترجیح می‌دهند.

شکل دو -



این بررسی نشان می‌دهد که با وجود دهه‌ها تبلیغات ضد سوسیالیستی؛ واژه‌ی «سوسیالیسم» هنوز هم مفهومی مثبت همراه با تکثر بسیار در کشورهای اصلی انگلیسی‌زبان دارد و کماکان با خدمات اجتماعی و بازتوزیع اقتصادی در ارتباط مانده است. همه‌ی برنامه‌های کیفی اجتماعی، بازتوزیع ثروت، و خدمات عمومی که توسط دولت ارائه و از طریق مالیات‌ستانی تصاعدی^۳ تأمین مالی می‌شوند، همچنان متداول هستند (ساویج، ۲۰۲۳).

شمار فزاینده‌ی طرفداران سوسیالیسم، اساس یک جنبش را شکل می‌دهند؛ برای همراهی افراد بیشتری به سمت ایده‌ی سوسیالیسم، و دوری از تبلیغاتی که نظامی تحت سلطه‌ی روابط بازار سرمایه‌داری را طبیعی جلوه می‌دهد. اما شاید بسیاری از افرادی که دیدگاهی مطلوب نسبت به سوسیالیسم دارند به قدر کافی درکی از چیستی آن [سوسیالیسم] و چگونگی رسیدن به آن نداشته باشند، یا دقیقاً ندانند که سرمایه‌داری چگونه/چرا دلیل بدبختی آن‌هاست. جنبش سوسیالیستی نیازمند ایده‌هایی است که نه تنها از سوسیالیسم دفاع کند، بلکه نحوه‌ی عملکرد سرمایه‌داری و دلیل زیان‌بار بودنش برای اکثریت را نشان دهد. بسیاری از این ایده‌ها در مانیفست [حزب] کمونیست وجود دارند، که تقریباً ۱۷۵ سال پیش در بستر که مردم اروپا به سمت ایده‌ها و رویه‌های انقلابی متمایل می‌شدند، و برخی از این ایده‌ها را ارائه می‌ساخت، نوشته شد.

مانیفست، جامعه‌ی سرمایه‌داری را به‌مثابه‌ی جامعه‌ای ترسیم کرد که قادر به توسعه‌ی قابل‌توجه‌ی نیروهای مولد انسانی است اما توان تأمین نیازهای مردم عادی را ندارد، زیرا جامعه‌ای رقابتی، بحران‌زا، استثمارگر و نابرابر است. به‌گفته‌ی مانیفست طبقه‌ی کارگر تحت سرمایه‌داری به‌شدت رنج می‌برد؛ به‌دلیل استثمار اولیه درون محیط کار و استثمار ثانویه در بیرون. اما طبقه‌ی کارگر صرفاً یک طبقه‌ی رنج‌دیده نیست، بلکه یک طبقه‌ی مبارز است، نزاعی که سرمایه‌داری ناخواسته (از طریق توسعه‌ی شهرهای بزرگ و وسایل ارتباطی) آن را ممکن می‌سازد، هرچند مانع مبارزه‌ی کارگران هم می‌شود (مثلاً از طریق ایجاد رقابت برای مشاغل در بازار کار سرمایه‌داری). این مقاله برخی از آموزه‌های فکری و سیاسی اصلی مانیفست را برای زمانه‌ی ما، و به‌ویژه برای جوانانی که به‌تازگی رادیکال شده‌اند مورد بحث قرار می‌دهد.

بینش جهانی تاریخی - ماتریالیستی

نظریه‌ی اجتماعی ضمنی مانیفست (ماتریالیسم تاریخی)، کاربردی از دیالکتیک ماتریالیستی مارکس و انگلس را بازنمایی می‌کند. انگلس خودش این را خاطرنشان کرد و در پیشگفتار نسخه‌ی آلمانی مانیفست می‌گوید:

اندیشه‌ی بنیادینی که سراسر مانیفست تداوم دارد... [این است] که تولید اقتصادی و ساختار جامعه‌ی هر دوره از تاریخ که پیامد الزامی آن [تولید] است، اساس تاریخ سیاسی و فکری آن دوره را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، سرتاسر تاریخ، (از زمان فروپاشی مالکیت اشتراکی اولیه‌ی زمین) تاریخ مبارزات طبقاتی، مبارزات میان استثمارشونده و استثمارگر، میان طبقات فرادست و فرودست در مراحل مختلف تکامل اجتماعی بوده است...^۴

همان‌طور که لئون تروتسکی (۱۹۳۷) توضیح می‌دهد:

مفهوم ماتریالیستی تاریخ، که مارکس آن را مدتی کوتاه پیش از مانیفست دریافت و با مهارت تمام در آن به‌کار برد، در سنجش رویدادها و ضربات نقد خصمانه، به‌تمامی تاب آورده است... همه‌ی تفسیرهای دیگر از فرآیند تاریخ، معنای علمی خود را یکسره از دست داده‌اند.

اهمیت فکری و سیاسی مانیفست به‌اندازه‌ای است که:

در زمانه‌ی ما، بدون هضمِ تفسیری ماتریالیستی از تاریخ، نه می‌توان یک مبارز انقلابی بود و نه حتی یک مشاهده‌گرِ عالم به سیاست. (همان)

ما اکنون در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم (زمانه‌ی پساحقیقت) که در آن تحت حملاتی که جناحِ راست به تفکرِ عقلانی دارد، مردم از ایده‌های مبتنی بر خرد و شواهد دست می‌کشند (داس، ۲۰۲۳a). در کنار این طیفِ راست‌گرا، عده‌ای دیگر (مثلاً پسامدرنیست‌ها) در پی تبیینِ جهان بر پایه‌ی انگارها و باورها و به‌روشی عموماً علم‌ستیز هستند. مفهومِ ماتریالیستیِ تاریخ در مانیفستِ بهترین علاج برای چنین گرایش‌هایی است.

رویکردِ طبقاتی به جامعه

مانیفستِ رویکردی طبقاتی به جامعه دارد: جامعه را باید از منظرِ طبقاتِ تشکیل‌دهنده‌اش، یعنی استثمارگر و استثمارشونده، نگریست.^۵ مارکس منتقدِ تمام آنانی است که در مورد انسان‌ها «به‌طور عام» صحبت می‌کنند. بنابراین این ایده را رد می‌کند که «توسل به جامعه به‌طور عام، بدون تمایزات طبقاتی» ممکن است (مارکس و انگلس، ۱۹۴۸: ۳۲).^۶ [مارکس] همچنین این ایده را که بشریت دلیل تغییرات اقلیمی است رد می‌کرد. آنتونیو گوترش، دبیرکل سازمان ملل متحد اخیراً گفت: «بشریت در بحران است [و] باید انسان‌ها را مقصر دانست.» این رویکرد غلط است. اینکه بگوییم تغییرات اقلیمی به‌واسطه‌ی بشریت ایجاد شده، به معنای واقعی کلمه یعنی اینکه مهارِ تغییرات اقلیمی باید بر دوش همه باشد. مارکس آن رویکردِ غیرطبقاتی^۷ در تغییرات اقلیمی را رد می‌کرد. در عوض اظهار می‌کرد که تغییرات اقلیمی عمدتاً ناشی از طبقه‌ی سرمایه‌داران بزرگِ جوامع سرمایه‌داری توسعه‌یافته است و در درجه‌ی اول آن‌ها مسئولیتِ پاکسازیِ محیط‌زیست را دارند. همانطور که برایان داین^۸ (۲۰۲۳) خاطر نشان می‌کند: «مقصر نه "بشریت"، که سرمایه‌داری است.»^۹ در واقع درماندگی در مهارِ تغییرات اقلیمی را می‌توان تا حدّی با خصلت‌یابیِ مارکس از نظام سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی قِسمی افسونگری، شرح داد: «جامعه‌ی بورژوازیِ مدرن، ... جامعه‌ای که [به میانجیِ جادو] چنین وسایل غول‌پیکری را برای تولید و مبادله پدیدار کرده، همچون جادوگری

است که حال دیگر قادر به مهارِ قدرت‌هایی نیست که خودش آن‌ها را با ورد و جادو از دنیای مردگان فرا خوانده است.» (ص ۱۷). تغییرات اقلیمی حاصل [نظام] سرمایه‌داری است و مهارش به نفع خودش است، اما از عهده‌ی کنترل آن بر نمی‌آید. رویکرد طبقاتی مانیفست به جامعه، دیدگاه سیاست‌هوییتی به جامعه، که امروزه در دانشگاه و رسانه غالب است را هم رد می‌کند. در این دیدگاه، قشربندی اصلی در جامعه، نه در بین طبقات که در بین نژادها، گروه‌های مذهبی، کاست‌ها،^{۱۰} جنسیت‌ها و غیره انجام می‌شود (داس، ۲۰۲۰).

تأکید مارکس بر مبارزه‌ی طبقاتی، علیه آن گرایش‌های آکادمیک و جنبش کارگری هم هست که به دنبال تجدیدنظر در مارکسیسم «با روح سازش‌کاری و آشتی طبقاتی» هستند (تروتسکی، ۱۹۳۷). در زمینه‌ی مسائل مهم جهانی مانند تغییرات اقلیمی و ظهور نیروهای فاشیستی، چه در هند چه در ایالات متحده، بسیاری از افراد از رویکردی حمایت می‌کنند که عملاً مبتنی بر جبهه‌ی خلق^{۱۱} است؛ رویکردی که در آن توده‌های استثمارشده برآند تا با گروه‌های مترقی طبقه‌ی سرمایه‌دار و برای مبارزه با این مشکلات [تغییرات اقلیمی] متحد شوند. در عوض، مانیفست به ما یادآوری می‌کند که چشم‌پوشی از رویکرد مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی، بی‌ثمر است؛ که طبقه‌ی کارگر بایستی خودش را مستقل از هر فراکسیونی، اعم از بورژوا-دمکراتیک یا غیردموکراتیک، محیط‌زیستی، امپریالیستی یا غیرامپریالیستی، آشتی‌جو، و یا انتخاب بین بد و بدتر، بسیج کند.

تضادِ جامعه‌ی سرمایه‌داری

مارکس ماتریالیسم تاریخی را برای تبیین سرمایه‌داری به کار می‌گیرد. تحلیل مانیفست از خصلت‌های اصلی جامعه‌ی سرمایه‌داری، شاید در زمانه‌ی کنونی درست‌تر از زمان نگارش‌اش باشد: کارگران مزدبگیر، دستمزدی دریافت می‌کنند تا صرفاً کارگرِ مزدی بمانند و نه چیزی بیشتر؛ بخش زیادی از محصول خالصی که کارگران تولید می‌کنند، توسط سرمایه‌داران به شکل رایگان (استثمار در محیط کار) قبضه می‌شود؛ استثمار مردم توسط تاجران، نزول خواران و غیره؛ رقابت به‌مثابه‌ی قانون اساسی حرکت

درس‌های فکری و سیاسی «مانیفست» برای زمانه‌ی ما

سرمایه‌داری؛ فقیر شدن تدریجی دهقانان روستایی و خرده‌مالکان شهری؛ تمرکز شدید ثروت در دستان تعداد روزافزون سرمایه‌داران و مالکان و افزایش شمار مردان، زنان و کودکان (پرولتاریا) وابسته به دستمزد؛ جهانی شدن سرمایه‌داری؛ و گرایش سرمایه‌داری به کاهش استانداردهای زندگی کارگران و حتی تبدیل آن‌ها به مستمندانی که دولت یا بنگاه‌های خصوصی از آن‌ها نگهداری می‌کنند.^{۱۲}

مارکس در مورد تمایل دائمی سرمایه به بحران بحث می‌کند (گرچه دلایل را کاملاً نظریه‌پردازی نکرده بود، در نهایت در جلد سوم سرمایه به آن پرداخت). بسیاری از مردم سرمایه‌داری را به‌جز در چرخه‌های اقتصادی و مانند آن، کمابیش همچون فرآیندی یک‌دست می‌پندارند، حال آن‌که خصلت‌یابی مارکس از سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی «فرآیندی عمیقاً متناقض، مجاب‌کننده‌تر است از پیروزمایی اغراق‌آمیز سرمایه‌داری است» (وود، ۱۹۹۸). مارکس می‌گوید:

جامعه‌ی بورژوازی مدرن... جامعه‌ای که [به میانجی جادو] چنین وسایل غول‌پیکری را برای تولید و مبادله پدیدار کرده، همچون افسونگری است که حال دیگر قادر به مهار قدرت‌هایی نیست که خودش آن‌ها را با ورد و جادو از دنیای مردگان فرا خوانده است. طی دهه‌های پیشین، تاریخ صنعت و تجارت فقط تاریخ عصیان نیروهای مولد مدرن علیه شرایط مدرن تولید، علیه آن روابط مالکیتی است که شرایط وجودی بورژوازی و حاکمیت آن هستند (ص ۱۷).^{۱۳}

یعنی حتی اگر روزهای خوبی هم هرازگاهی فرا برسد (فرض کنید اگر سرمایه‌گذاری کل، بدون هیچ‌گونه رشد سریعی در ترکیب ارگانیک سرمایه افزایش یابد، می‌تواند منجر به افزایش درآمد شود)، این روزها موقتی خواهند بود.

با این‌که تأکید مارکس به‌درستی بر رویکرد طبقاتی به جامعه است و جنبه‌های مثبت و منفی سرمایه‌داری را روشن می‌کند، اما تمایل دارد بر قابلیت سرمایه‌داری در حذف لایه‌های میانی بین سرمایه و کار، و در نتیجه پرولتاریزه کردن خرده‌تجار و دهقانان و غیره اغراق کند.

نیروهای اصلی رقابت از تکمیل این روند مترقی و درعین حال وحشیانه، دور مانده‌اند. سرمایه‌داری نابودی خرده‌بورژوازی را با سرعتی بسیار بالاتر از پرولتاریزه کردن‌اش انجام داده است. علاوه بر این، دولت بورژوازی مدت‌هاست سیاست

آگاهانه‌ی خودش را در راستای محافظت ساختگی اقشار خرده‌بورژوازی قرار داده است. در قطب مقابل، رشد تکنولوژی و عقلانی‌شدن^{۱۴} صنعت کلان‌مقیاس، حامل بیکاری مزمن و مانع پرولتاریزه‌کردن خرده‌بورژوازی می‌شود. (تروتسکی، ۱۹۳۷).^{۱۵}

مبارزه‌ی طبقاتی و انقلاب

بسیاری از دانشگاهیان و رهبران اتحادیه‌های کارگری همیشه مایل‌اند بر عاملیت در شکل مبارزه‌ی اقتصادی اتحادیه‌ی کارگری تأکید کنند. اما برای مارکس مبارزه‌ی طبقاتی کارگر، یک مبارزه‌ی سیاسی با هدف تسخیر قدرت دولتی است: «در نتیجه، سازمان‌دهی پرولتاریا به‌مثابه‌ی یک طبقه، نتیجه‌ی سازمان‌یافتگی آن در یک حزب سیاسی [است]» (ص ۱۹). طبقه‌ی حاکم اگر قادر به رفع نیازهای توده نیست، صلاحیت حاکمیت ندارد. بنابراین بایستی «تمام شرایط اجتماعی موجود را به شکلی قهرآمیز واژگون کرد» تا جامعه‌ای بنا شود که در آن مالکیت خصوصی سرمایه‌داری لغو شود؛ دولت تا زمانی که ضرورت دارد تحت کنترل دموکراتیک توده‌ها باشد؛ و لغو ستم طبقاتی، ضرورت، ستم ملی را نیز نفی کند. کنش اتحادیه‌ی کارگری به‌تنهایی نمی‌تواند به انقلاب سوسیالیستی منجر شود. اعضای اتحادیه‌های کارگری و آنارکوسندیکالیست‌ها^{۱۶} این را فراموش می‌کنند. مارکس تفکیک لنین از سیاست اتحادیه‌های کارگری یا سیاست بورژوازی کارگران و مبارزه‌ی طبقاتی را پیش‌بینی کرده بود.

مانیفست می‌گوید که کمونیست‌ها «علناً اعلام می‌کنند که اهدافشان تنها با سرنگونی قهرآمیز همه‌ی شرایط اجتماعی موجود می‌تواند محقق شود». این یعنی پرولتاریا نمی‌تواند قدرت را چه در چارچوب قانونی تعیین‌شده توسط بورژوازی، چه با گذار آرام از دولت سرمایه‌داری به دولتی سوسیالیستی، و چه صرفاً با اقدامات اتحادیه‌ی کارگری، تسخیر کند. این در شرایطی است که فرقی ندارد لیبرال دموکراسی وجود داشته باشد و یا نداشته باشد، یا جنبش کمونیستی قدرتمند باشد و یا نباشد. بورژوازی

درس‌های فکری و سیاسی «مانیفست» برای زمانه‌ی ما

قدرت را به‌طور مسالمت‌آمیز از چنگ نمی‌دهد. [چراکه] خودش هم قدرت را به‌طور مسالمت‌آمیز از طبقه‌ی حاکم فئودال به چنگ نیاورده است.

مارکس از ضرورت «پرولتاریای سازمان‌یافته به‌عنوان طبقه‌ی حاکم» صحبت می‌کند: این چیزی نیست جز دیکتاتوری، یا هژمونی سیاسی پرولتاریا به‌عنوان بدیل دیکتاتوری بورژوازی. «در عین حال این تنها دموکراسی پرولتری حقیقی است» (تروتسکی، ۱۹۳۷).

مارکس می‌گوید: «مبارزه‌ی پرولتاریا با بورژوازی، اگرچه نه در ماهیت اما [دست‌کم] در فرم، در ابتدا یک مبارزه‌ی در سطح ملی است» (ص ۲۰). با این حال، «رشد بین‌المللی سرمایه‌داری، خصلت بین‌المللی انقلاب پرولتری را از پیش تعیین کرده است». (تروتسکی، ۱۹۳۷). «کنش متحدانه، دست‌کم از سوی کشورهای بزرگ متمدن، یکی از اولین شروط برای رهایی پرولتاریا است» (ص ۲۵).

توسعه‌ی بعدی سرمایه‌داری کل اجزای سیاره‌مان اعم از توسعه‌یافته و کمتر توسعه‌یافته را آنچنان بهم پیوند زده است که مسئله‌ی انقلاب سوسیالیستی به‌شکلی کامل و قاطع خصلت جهانی به خود گرفته است (تروتسکی، ۱۹۳۷). براساس تعریف لنین (۱۹۱۸:۲۵) مارکس در تأکید بر مبارزه‌ی طبقاتی یک مارکسیست واقعی است:

او تنها مارکسیستی است که به‌رسمیت شناختن مبارزه‌ی طبقاتی را تا سرحدات به‌رسمیت شناختن دیکتاتوری [هژمونی سیاسی] پرولتاریا گسترش می‌دهد. این همان چیزی است که قوام‌یافته‌ترین تمایز میان مارکسیست و خرده‌بورژوازی (همچنین بورژوازی بزرگ) را برمی‌سازد. مارکس نه تنها بر مبارزه‌ی طبقاتی، که بر برترین شکل مبارزه‌ی طبقاتی، انقلاب و تسخیر قدرت دولتی تأکید می‌کند. پس با توجه به احتمال نابودی هسته‌ای و گرمایش جهانی که ما را تا سرحد مرگ کباب خواهد کرد، انقلاب پرولتری یک کنش ضروری است. ایده‌ی ضرورت انقلاب درست در مقابل اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه‌ی مارکسیسم آکادمیک قرار می‌گیرد. دیوید هاروی را در نظر بگیرید:

این خیالی که ممکن است شما در سر داشته باشید - سوسیالیست‌ها، یا کمونیست‌ها و غیره، احتمالاً در سال ۱۸۵۰ داشته باشند، که خوب است، خوب،

ما می‌توانیم این سیستم سرمایه‌داری را نابود کنیم و چیزی کاملاً متفاوت بسازیم - در حال حاضر ناممکن است. ما باید حرکت گردش سرمایه را نگه داریم، ما باید امور جاری را حفظ کنیم... (ایتالیک اضافه شده است).

برای هاروی، «دعوت کاپیتال [مارکس] به سنگربندی انقلاب» صرفاً «لفاظی مانیفست کمونیست» است (۲۰۱۰: ۳۰۱). اگر مارکسیسم این است، [پس] مارکس یک نفر نیست.

نقش مسلط پرولتاریا

مارکس در تأکید بر مبارزه‌ی طبقاتی، بر نقش مسلط پرولتاریا کاملاً تصریح می‌کند. مارکس اصرار دارد که نماینده‌ی اصلی مبارزه برای کمونیسم، پرولتاریا است. توده‌های رنج‌دیده‌ی غیرپرولتر نمی‌توانند حقیقتاً انقلابی باشند:

لایه‌های پایینی طبقه‌ی متوسط، تولیدکننده‌ی خرد، مغازه‌دار، صنعتگر، دهقان، تمام این‌ها علیه بورژوازی می‌جنگند تا موجودیت خودشان را به‌عنوان فراکسیونی از طبقه‌ی متوسط، از انقراض نجات دهند. بنابراین آن‌ها انقلابی نیستند... چراکه سعی دارند چرخ تاریخ را به عقب برگردانند (ص ۲۰).

البته این بدان معنا نیست که کارگران به‌تنهایی از پس سرنگونی سرمایه‌داری برآیند. آن‌ها به حمایت توده‌های غیرپرولتر نیاز دارند - تولیدکنندگان کوچک‌مقیاسی که بهره‌کش نیستند. این یعنی در میان چیزهای دیگر، موضوع همبستگی میان کارگران و تولیدکنندگان خرد، و به‌ویژه دهقانان، توجهی ضروری‌تر از آنچه مارکس در مانیفست ارائه کرده است، می‌طلبید (به داس، ۲۰۲۳b در مورد این موضوع مراجعه کنید).

رهبری پرولتری انقلاب علیه سرمایه‌داری هیچ بدیلی ندارد. پس این [به‌عهدی] خود پرولتاریا است، نه این یا آن بخش از پرولتاریا که برخی مارکسیست‌های امروزی درباره‌اش صحبت می‌کنند - مثلاً پرولتاریای جهان سوم، پرولتاریای لایه‌های پایینی کاست یا سیاهپوست، پرولتاریای محیط‌زیستی، و غیره. این خلاف [نظر] برخی از مارکسیست‌های آکادمیک است. از جمله هاروی، که رهبری پرولتاریا در مبارزه‌ی با سرمایه‌داری را نمی‌پذیرد. برای مثال، هاروی (۲۰۱۰) به نفع «مفهومی وسیع‌تر از

درس‌های فکری و سیاسی «مانیفست» برای زمانه‌ی

ائتلافِ نیروها» استدلال می‌کند، «طوری که پرولتاریای متعارف یک عنصر تعیین‌کننده در آن محسوب شود، اما نه الزاماً در نقش رهبری.»

اتحاد چپ مارکسیستی

مارکس در جاهایی می‌گوید که کمونیست‌ها ممکن است مجبور شوند در کنار نیروهای کمترانقلابی بجنگند. اما با این کار «هرگز از اینکه به شفاف‌ترین شکل ممکن آنتاگونیسم خصمانه میان بورژوازی و پرولتاریا را به طبقه‌ی کارگر نشان دهند، دست نمی‌کشند» (ص. ۳۴). بنابراین، کمونیست‌ها در عین حال که رادیکال‌ترین‌اند، اما فرقه‌گرایی^{۱۷} را نمی‌پذیرند. با توجه به این میزان عدم همبستگی میان مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها در جهان امروز، توصیه‌ی مارکس پیش‌گویانه است. کمونیست‌ها «نه هیچ‌گونه منافع مجزا و جدا از منافع پرولتاریا—به‌مثابه‌ی یک کل—دارند»، و «نه برای شکل‌وریخت دادن به جنبش پرولتاریا، اصول فرقه‌ای خودشان را برپا می‌کنند» (ص. ۲۲). مارکس رویکرد بسیاری از گروه‌های کمونیستی که جهان را صرفاً از منظر برنامه‌های سیاسی خودشان می‌نگرند، رد می‌کند (داس، ۲۰۱۹).

لمپن-پرولتاریا و فاشیسم

پرولتاریا در کل، که چیزی جز نیروی کار از آن خودش ندارد، وقتی مسلح به آگاهی شود یک طبقه‌ی انقلابی است. با این حال، بخش‌هایی از طبقه‌ی سلب مالکیت‌شده می‌توانند ارتجاعی باشند. مارکس می‌گوید که اگرچه استثمار موجب مبارزه‌ی طبقاتی می‌شود، اما نتیجه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی، از جمله شکل انقلابی آن، ثابت نیست: می‌تواند به جامعه‌ای جدید و بهتر بینجامد، و یا به ویرانه‌ی مشترکی برای طبقات متخاصم یا بربریت منجر شود. مارکس این را هم می‌گوید که عناصر لمپن‌پرولتاریا می‌توانند ابزار طبقه‌ی سرمایه‌دار شوند که به آن‌ها رشوه داده است.^{۱۸} این نکات برای زمانه‌ی ما دلالت‌هایی دارد. اقدام نیروهای فاشیستی، شکلی از بربریت است، چه در هند، چه در آمریکا یا در اروپا.

اگر سرمایه‌داران به‌عنوان یک طبقه، عاجز از رفع نیازهای اجتماعی-محیط‌زیستی توده‌ها باشند، و اگر توده‌ها نتوانند خود را از سرمایه‌داری خلاص کنند، فاشیسم از راه می‌رسد.^{۱۹} پس در این بستر است که آنچه مارکس عناصرِ لمپن می‌نامدشان (افرادی که کم‌تر در تولید نقش دارند و از پایین‌ترین اقشار جامعه‌اند)، در واقع به‌عنوان «وسیله‌ی تطمیع شده‌ای برای دسیسه‌های ارتجاعی» عمل می‌کنند (ص ۲۰). امروزه آن‌ها همچون پلیس اخلاقی، مردم را وادار می‌کنند تا با ارزش‌های اجتماعی محافظه‌کارانه مطابقت داشته باشند (مثلاً مخالف روابط بین‌ادیان و اصل حقوق برابر زنان هستند)، یا همچون پلیس غیررسمی به آسیب و تحقیر اقلیت‌ها (یا مهاجران) دست می‌زنند و به‌عنوان پیاده‌نظام حکومت‌های اکثریت و دست راستی حامی ابرشرکت‌ها^{۲۰} مانند هند (و همچنین بسیاری از نقاط اروپا و ایالات متحده) عمل می‌کنند. اعجاز احمد^{۲۱} (احمد، ۲۰: ۱۳۹۲) درباره‌ی لمپن‌پرولتاریا می‌گوید:

سرشت زندگی لمپن‌پرولتاریا این است که در شرایط اشتراکی کار هیچ‌گونه مشارکتی ایجاد نمی‌کند، جز اینکه همیشه مجبور است در اجتماعاتی کار کند که موقتی، انتقالی و دائماً نیازمند به بازآفرینی در شرایط اضطراری هستند، شرایطی که افراد در این شبه‌طبقه^{۲۲} مدام با آن مواجه‌اند. آن‌ها بدون تعلق طبقاتی، مستعد تعلق اجتماعی به کاست، مذهب یا هر چیز دیگری هستند - تعلق بس انتزاعی‌تر از هر تعلق انضمامی به جامعه‌ی کارگری (همان).

مولد نبودن لمپن‌پرولتاریا، عدم درک آن‌ها از موجودیت‌شان، عزت‌نفس را از آن‌ها گرفته؛ و «این عزت باید به‌نحوی بازپس گرفته شود، خواه از طریق آسیب‌رساندن به دیگران باشد، خواه از راه جنایت، و یا از طریق به‌اصطلاح غیرمجرمانه جماعت‌گرایی [فرقه‌گرایی مذهبی]، با تمام خشونت‌ورزی‌هایش» (همان).

نکته‌ی مارکس در مورد عناصر تحت ستم غیرسرمایه‌داری که نقش ارتجاعی برای طبقه‌ی سرمایه‌دار ایفا می‌کنند را می‌توان به خرده بورژوازی نیز تعمیم داد. تروتسکی (۱۹۳۷) گفت که در دوره‌ی بحران سرمایه‌داری، سرمایه‌ی مالی «برای نگهداشت سلطه‌ی بی‌ثبات‌اش کاری نمی‌تواند انجام دهد جز این که خرده بورژوازی ویران و تضعیف شده را به ارتش نسل‌کشی فاشیسم تبدیل کند.» در واقع، و به تعبیر تروتسکی، توده‌ی خرده‌بورژوازی بی‌چیزشده، لمپن‌پرولتاریا و سایر بخش‌های مشابه، خودشان را

درس‌های فکری و سیاسی «مانیفست» برای زمانه‌ی ما

با افسانه‌هایی درباره‌ی برتری‌های منحصربه‌فرد» مذاهب یا نژادهای خاص سرمست می‌کنند. برتری نژادی، مذهبی یا قومی، ماده‌ی خام ایدئولوژیک فاشیسم است. جناح راست طوطی‌وار تکرار می‌کند «ملت» و «ملی». بگذارید این دیدگاه مارکس از ملت، ریشه بر تن این جناح بیاندازد: «از آنجایی که پرولتاریا باید... به یک طبقه‌ی مترقی از ملت بدل شود، پس لزوماً باید خودش را به منزله‌ی ملت شکل دهد؛ گرچه خودش تا این جای کار ملی محسوب می‌شود، اما نه به معنای بورژوازی کلمه». (ص ۲۵). از سوی دیگر، این هم درست است که «کارگران نه کشوری دارند، نه سرزمین پدری و نه سرزمین مادری» (همان). این یعنی پرولتاریا نباید جنگ‌های غارتگرانه، از طبقه‌ی سرمایه‌دار کشور «خودش» علیه طبقه‌ی سرمایه‌دار کشوری دیگر حمایت کنند.

دولت سرمایه‌داری

دولت در نظر بسیاری از مردم، یا از نظر طبقاتی بی‌طرف است، یا استقلال بسیار زیادی از سرمایه‌داران دارد. در مقابل مارکس می‌گوید: «دولت مدرن چیزی نیست جز کمیته‌ای برای اداره‌ی امور جاری کل بورژوازی» (ص ۱۵). علی‌رغم تلاش‌های صورت گرفته در دانشگاه‌ها، به‌ویژه در دموکراسی‌های لیبرال غربی، برای تأکید بر به‌اصطلاح استقلال نسبی دولت و علی‌رغم اعتماد بی‌دلیل توده‌ها به دولت، این مسأله صحت دارد. دولت و طبقه‌ی سرمایه‌دار دو بازوی یک اندام هستند: رابطه‌ی طبقاتی سرمایه‌داری (داس، ۲۰۲۵). چه مردم رهبران‌شان را از طریق رای‌گیری انتخاب کنند و چه نه، این ایده که دولت کمیته‌ی اجرایی بورژوازی است درست است. «دموکراسی آراسته‌شده توسط بورژوازی... یک کیسه‌ی خالی نیست که بتوان آن را بی‌سروصدا با هر محتوای طبقاتی‌ای پر کرد. دموکراسی بورژوازی صرفاً می‌تواند در خدمت بورژوازی باشد... هرگاه این "کمیته" در مدیریت امور ضعیف عمل کند، بورژوازی آن را با لگد بیرون می‌اندازد» (تروتسکی، ۱۹۳۷).

بسیاری استدلال کرده‌اند که نقش دولت تحت نولیبرالیسم و جهانی‌شدن، بسیار کم‌رنگ شده است. در اینجا نیز نظریه‌ی کمیته‌ی اجرایی مارکس خوب عمل می‌کند:

«امروزه برخلاف باور همگانی، "جهانی‌شدن" اهمیتِ دولت برای سرمایه‌داری را نه تنها کمتر، که بیشتر هم کرده است. نظام سرمایه به دولت نیاز دارد تا شرایط انباشت و "رقابت" را به شیوه‌های مختلف حفظ کند» (وود، ۱۹۹۸).^{۳۳} «"نولیبرالیسم" صرفاً کناره‌گیریِ دولت از تأمین اجتماعی نیست. این مجموعه‌ای از سیاست‌های فعال، یک فُرم جدید از مداخله‌ی دولت است که برای افزایش سودآوری سرمایه‌داری در یک بازار جهانی یکپارچه طراحی شده است» (همان). «در حالی که دولت‌های نولیبرال حملات‌شان علیه تأمین اجتماعی را افزایش می‌دهند و برای افزایش میزان "انعطاف‌پذیری" اقداماتی ریاضتی اتخاذ می‌کنند، هم‌دستی میان دولت و نظام سرمایه‌ی "جهانی‌شده" به‌طور فزاینده‌ای شفاف می‌شود» (وود، ۱۹۹۸). از آن جایی که دولت نیازِ همیشگیِ نظام سرمایه است و بی‌طرف نبودنش هم دست‌کم برای افرادِ طبقه‌ی آگاه بیش از پیش در حال رو شدن است، به همین خاطر هدفِ مبارزه طبقاتی می‌شود.

نیاز سرمایه به دولت، آن را بارِ دیگر به کانونی مهم و متمرکز برای مبارزه‌ی طبقاتی بدل می‌کند. در نتیجه این واقعیت که دولت رسماً در استثمار طبقاتی دخالت دارد، واجد پیامدهایی برای سازماندهی و آگاهی طبقاتی است. این شاید کمکی باشد تا بر چندپارگیِ طبقه‌ی کارگر و آفرینشِ یک اتحاد جدید در برابر دشمنِ مشترک فائق آمد. همچنین ممکن است به‌مدد آن، مبارزه‌ی طبقاتی به مبارزه‌ی سیاسی بدل شود. (وود، ۱۹۹۸).

دولتِ انتقالی سوسیالیستی

پس از سرنگونی دولت سرمایه‌داری، یک دولت سوسیالیستی برای دوره‌ای انتقالی شکل می‌گیرد، اما شاخصه‌هایش اساساً متفاوت خواهد بود. مارکس می‌گوید که «قدرت سیاسی در اصطلاحی درست، قدرت سازمان‌یافته‌ی یک طبقه برای سرکوب طبقه‌ای دیگر است» (ص ۲۷). زمانی که روابطِ طبقاتی از بین می‌رود، شرایط برای قدرتی عمومی از این دست یعنی دولت، نیز ناپدید می‌شود:

درس‌های فکری و سیاسی «مانیفست» برای زمانه‌ی

اگر پرولتاریا در طول رقابت‌اش با بورژوازی، تحت فشارِ شرایطِ مجبور به سازمان‌دهیِ خودش به‌مثابه‌ی یک طبقه باشد، اگر به‌واسطه‌ی یک انقلاب خودش را به طبقه‌ی مسلط تبدیل کند، و به این ترتیب، مجبور به ازمیان‌بردنِ شرایطِ قدیمی تولید شود، پس تحت این شرایط می‌تواند شرایطِ وجودِ آنتاگونیسم‌های طبقاتی و به طور کلی، طبقات را هم از بین ببرد، و به این شکل برتری خودش را به‌عنوانِ یک طبقه از بین می‌برد (همان).

در واقع، «وقتی در مسیر توسعه، تفکیکِ طبقاتیِ ناپدید، و تمامی تولید در دست‌ان‌انجمن گسترده‌ی کل ملت متمرکز شد، [در این صورت] قدرتِ عمومی هم خصلتِ سیاسی‌اش را از دست خواهد داد» (همان). این نشان می‌دهد که سوسیالیسم را نمی‌توان با مالکیت دولتی ابزار تولید درهم آمیخت. در ابتدا، دولت صاحبِ ابزار تولید است، اما درنهایت، این مردم عادی – انجمن گسترده‌ی کل ملت – هستند که این ابزارها را تحت کنترل دارند.

برعکس، اگر به‌دنبال یک انقلاب سوسیالیستی، مانند دوره‌ی استالین رشد مهبیی به سبب فشار دولت وجود داشته باشد، نشان می‌دهد که «جامعه در حال دور شدن از سوسیالیسم است» (تروتسکی، ۱۹۳۷). همانطور که برخی پیشرفت‌های مادی کارگران در سرمایه‌داری، وجود سرمایه‌داری را نفی نمی‌کند، به همین ترتیب این واقعیت که توده‌ها پس از انقلابِ پسا سرمایه‌داری تاحدودی پیشرفتِ مادی را تجربه می‌کنند، به معنای وجود سوسیالیسم نیست. سوسیالیسم یعنی دموکراسی سوسیالیستی (برای توده‌ها، برای اکثریت).

آیا انقلاب ۱۹۱۷ ایده‌ی اشتباهی بود؟

مانیفست که در خلالِ دوره‌ای از تحولات سیاسی نوشته شده، چشم‌انداز انقلاب سوسیالیستی را، و درواقع «دوام سرمایه‌داری و مدت زمانی که می‌تواند به گسترش‌اش ادامه دهد» را دست‌کم گرفته است (وود، ۱۹۹۸). بر اساس تجربه‌ی قرن بیستم، باید به این واقعیت توجه داشت که «بحرانِ طولانیِ انقلاب بین‌المللی که بیش از پیش به بحرانِ فرهنگی بشر تبدیل می‌شود، اساساً قابل تقلیل به بحرانِ رهبری انقلاب ت

است.» (تروتسکی، ۱۹۳۷). مارکس نقش رهبران اصلاح‌طلب، ایدئولوژی بورژوازی، سیاست‌های هویت، تمایز اقتصادی در میان کارگران و غیره را نادیده می‌گیرد و مایل بود میزان تکامل انقلابی طبقه‌ی کارگر را بیش از حد ارزیابی کند. مانیفست بدون شک فراخوانی برای انقلاب علیه سرمایه‌داری است. اما با توجه به تجربه‌ی انقلاب ۱۹۱۷، بسیاری در مورد نظریه‌ی انقلاب مارکس تردیدهایی را مطرح کرده‌اند. برای برخی، شکست ۱۹۱۷ حقانیت مارکس را ثابت می‌کند. به عنوان مثال، الن وود (وود، ۱۹۹۸) می‌گوید:

ما نباید اهمیت این انگاشت [مارکس] را دست‌کم بگیریم، این که یک انقلاب سوسیالیستی به احتمال زیاد در بستر یک سرمایه‌داری پیشرفته‌تر موفق خواهد شد. به این معنا، می‌توان ادعا کرد که شکست نهایی انقلاب روسیه که در غیاب آن دست پیش‌شرط‌ها رخ داد، پیش‌بینی‌های مارکس را به درستی برآورده کرد. بنابراین، ۱۹۱۷ به‌طور تلویحی ناگزیر از شکست بود و بلشویک‌ها به رهبری لنین و پیروانش در اشتباه بودند. من مخالفم. همبستگی میان روابط اجتماعی و نیروهای مولد، مسئله‌ای در مقیاس ملی نیست. شکست ۱۹۱۷ در درجه‌ی اول به‌دلیل شکست انقلاب در کشورهای توسعه‌یافته و محاصره‌ی انقلاب ۱۹۱۷ به‌واسطه‌ی تهدیدهای نظامی امپریالیستی و قانون ارزش سرمایه‌داری است.

تجربه‌ی ۱۹۱۷ به ما آموخته است که باتوجه به خصلت جهانی تولید و مبادله (و ماهیه‌ی) سرمایه‌داری، کمونیسم را نمی‌توان در یک کشور واحد، فقیر یا غنی، برقرار کرد. این نکته‌ی لنین و تروتسکی بود. انحطاط بناپارتیستی دولت شوروی، تصویر قدرتمند نادرست بودن نظریه‌ی سوسیالیسم در یک کشور است. (تروتسکی، ۱۹۳۷). تجربه‌ی ۱۹۱۷ این را هم به ما آموخته است که حتی برخی از جنبه‌های سوسیالیسم، هرچند غیرواقعی، و برخی مقررات قانون ارزش، هر چند ضعیف، می‌توانند در حدود محدودی، نیروهای مولد را به‌سرعت توسعه دهند و نیازهای مردم را بهتر از سرمایه‌داری، در سطوح مشابه برآورده کنند. درضمن، به‌دلیل تهدید گسترش انقلاب ۱۹۱۷ به‌سمت غرب است که مبارزات کارگری در غرب توانست امتیازاتی را در شکل دولت رفاه از طبقه‌ی حاکم به دست آورد. تجربه‌ی ۱۹۱۷ در استعمارزدایی^{۲۴} هم نقش مؤثری داشت.

جنوب جهانی^{۲۵} و امپریالیسم

مانیفست نسبت به آنچه که اکنون جنوب جهانی نامیده می‌شود نسبتاً کاستی دارد و با این حال روش‌شناسی آن می‌تواند به افراد اجازه دهد تا آموزه‌های خود را برای جنوب گسترش دهند. اولاً، این نکته‌ی مارکس که «بورژوازی نمی‌تواند بدون تحول دائمی ابزارهای تولید، و در نتیجه روابط تولید وجود داشته باشد، و با آن‌ها کل روابط جامعه» (ص. ۲۱) ارتباط محدودی با قسمت‌های بزرگ جنوب دارد؛ آن‌جا که بهره‌وری نیروی کار بسیار پایین است و روابط اجتماعی منسوخ^{۲۶} یا روابط صوری یا چندگانه‌ی نیروی کار – و نه روابط اجتماعی تولید سرمایه‌داری پیشرفته که با گرایش نظام‌مند به تغییرات فنی حمایت می‌شوند – به شدت قوی هستند. چطور توسعه‌نیافتگی را توضیح دهیم؟ نکته‌ی کلیدی در این اشاره‌ی مارکس است که سرمایه‌داری ملت‌های کمتر توسعه‌یافته را به کشورهای توسعه‌یافته‌تر وابسته کرده است، «ملت‌های دهقان به ملت‌های بورژوازی، شرق به غرب» (ص ۱۷).

ثانیاً، همانطور که تروتسکی به‌درستی اعتراض می‌کند، «مانیفست هیچ اشاره‌ای به مبارزه‌ی کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره برای استقلال ندارد... مسئله‌ی استعمار به‌طور خودکار برای آن‌ها حل شد، نه در نتیجه‌ی جنبش مستقل ملیت‌های تحت ستم، بلکه در نتیجه‌ی پیروزی پرولتاریا در مراکز شهری سرمایه‌داری.» مسائل استراتژی انقلابی در [کشورهای امپریالیستی] که «مطلقاً توسط مانیفست مورد توجه قرار نگرفته است... راه‌حل مستقلی می‌طلبد». ناسیونالیسم در کشورهای امپریالیستی و ناسیونالیسم در جنوب، یکی نیستند. جنوب تحت سلطه‌ی امپریالیست – حتی اگر نگوئیم تحت استعمار رسمی – به حیاتش ادامه می‌دهد، ولو اینکه طبقه‌ی سرمایه‌دار بومی از زمان استعمارزدایی بسیار قدرتمندتر شده باشد. اهمیت مبارزه‌ی ضد امپریالیستی که باید توسط پرولتاریا رهبری شود را نمی‌توان بیش از حد مورد تأکید قرار داد. مارکس مخالفتی نمی‌کند.

ثالثاً، ارتباط مانیفست با جنوب تا حدی ناشی از این واقعیت است که زمانی نوشته شده بود سرمایه‌داری در هیچ یک از کشورهای اروپایی به خوبی پیشرفت نکرده بود، و

تمام‌شان عمدتاً جمعیتی روستایی داشتند، مانند بخش‌های بزرگی از جنوب جهانی کنون. با این حال، حتی در حالی که مارکس از لغو مالکیت بر زمین حمایت می‌کند و بر نقش کلیدی پرولتاریا به‌عنوان نماینده‌ی انقلابی تأکید می‌ورزد، به ویژگی جنوب جهان نمی‌پردازد، جایی که بسیاری از مالکان به شیوه‌هایی که دقیقاً شیوه‌های سرمایه‌داری نیستند تصاحب مازادی می‌کنند. یا جایی که بسیاری از تولیدکنندگان مستقیم، مزدبگیر نیستند. در این بافتار، مسئله‌ی زمین - انقلاب ارضی - بسیار مهم است. در جنوب، با توجه به این که بورژوازی با طبقه‌ی زمین‌دار در ارتباط است و [نیز] با توجه به اینکه «بیم آن است که هرگونه مبارزه علیه استثمارگران غیرسرمایه‌داری به مبارزه‌ای علیه سرمایه‌داری تبدیل شود، بورژوازی از هیچ مبارزه‌ای برای از بین بردن باقی‌مانده‌های فئودال حمایت نخواهد کرد. بنابراین مسئله‌ی زمین و هرگونه سرچشمه‌ی سرکوب پیشاسرمایه‌داری را می‌توان تنها توسط یک حکومت پرولتری که در پس انقلاب کمونیستی شکل می‌گیرد، از بین برد» (داس، ۲۰۲۲ب:۲۴۲). انقلاب ارضی تنها تحت حکومت پرولتاریا امکان‌پذیر است.

همان‌طور که کل سیر توسعه‌ی بعدی در اروپا و آسیا نشان می‌دهد، انقلاب بورژوایی، به خودی خود، به طور کلی دیگر نمی‌تواند به سرانجام برسد. پاکسازی کامل پسماندهای فئودالی از جامعه، تنها به شرطی قابل تصور است که پرولتاریای رهاشده از نفوذ احزاب بورژوازی بتواند در رأس دهقانان قرار گیرد و دیکتاتوری انقلابی خود را برقرار کند. به این ترتیب، انقلاب بورژوایی با مرحله‌ی اول انقلاب سوسیالیستی در هم می‌آمیزد و متعاقباً در مرحله دوم منحل می‌شود. انقلاب ملی از این طریق به حلقه‌ای از انقلاب جهانی تبدیل می‌شود. دگرگونی بنیان اقتصادی و تمام روابط اجتماعی، نوعی خصلت دائمی (بی‌وقفه) به خود می‌گیرد. (تروتسکی، ۱۹۳۷).

در واقع:

برای احزاب انقلابی در کشورهای واپس‌گرای آسیا، آمریکای لاتین و آفریقا، درک روشن از ارتباط اندام‌وار میان انقلاب دموکراتیک و دیکتاتوری پرولتاریا - و در نتیجه، انقلاب سوسیالیستی بین‌المللی - مسئله‌ی مرگ و زندگی است. (تروتسکی، ۱۹۳۷).

جنوب جهانی، که عمدتاً سرمایه‌داری است، نه تنها پسماندهای نیمه‌فئودالی را در مکان‌های معین، بلکه استثمار و انقیاد امپریالیستی را نیز تجربه می‌کند. توسعه‌ی سرمایه‌داری از انواع مختلف امپریالیسم، از فرم‌های سنتی استثمار استعماری گرفته تا بار سنگینِ بدهیِ کنونی در جهان سوم، یا استثمار نیروی کار ارزان جهان سوم توسط شرکت‌های «فراملی» امروزی، جدایی‌ناپذیر بوده است. تضاد بین ظرفیتِ تولیدی سرمایه‌داری و کیفیتِ زندگیِ امروزه در قطبی‌سازیِ فزاینده میان شمالِ مجلل و جنوبِ بی‌چیز، آشکار است. اما همین تضاد در خودِ اقتصادهای سرمایه‌داریِ پیشرفته مشهود است. (وود، ۱۹۹۸).

به همین ترتیب، حملات مداوم فاشیستی به دموکراسی و سکولاریسم، که بدون حمایتِ طبقه‌ی سرمایه‌دار نمی‌تواند رخ دهد، تنها توسط پرولتاریا می‌تواند با موفقیت مبارزه کند، پرولتاریایی که به تولیدکنندگان کوچک‌مقیاس به‌عنوان بخشی از مبارزه‌اش برای دموکراسی سوسیالیستی متکی است. همچنین جنگ‌های غارتگرانه‌ی بی‌پایان و جنگ‌های نیابتی و نسل‌کشی که توسط قدرت‌های امپریالیستی حمایت یا تحریک شده‌اند، و همچنین کنترل مخربِ نهادهای بین‌المللی مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول در جنوب.

یادآوری این نکته‌ی مارکس خوب است که «کمونیست‌ها در همه جا از هر جنبش انقلابی علیه نظم اجتماعی و سیاسی موجود حمایت می‌کنند: این بدان معناست که «جنبش نژادهای رنگین‌پوست علیه ستمگران امپریالیست، خود یکی از مهم‌ترین و قدرتمندترین جنبش‌ها علیه نظم موجود است و بنابراین خواستار حمایت کامل، بی‌قید و شرط و نامحدود پرولتاریای سفیدپوست است.» (تروتسکی، ۱۹۳۷). این اصل همچنین در مورد مبارزه‌ی گروه‌های مذهبی تحت ستم (خواه مسلمان یا هندو، یهودی یا مسیحی)، کاست‌های تحت ستم، جنسیت‌های تحت ستم و ملیت‌های تحت ستم، از جمله آن‌هایی که نسل‌کشی را تجربه می‌کنند (مانند فلسطین) صدق می‌کند.

نتیجه‌گیری

طبقه‌ی حاکم سرمایه‌دار شایسته‌ی حکمرانی نیست. سرمایه‌داری باید برود. چاره‌ای جز سوسیالیسم وجود ندارد. اگر این اتفاق نیافتد، بربریت واقعی اجتماعی و- محیط‌زیستی دور از ذهن نیست. سرمایه‌داری تنها زمانی خواهد رفت که توسط پرولتاریا سرنگون شود. راه دیگری وجود ندارد. پرولتاریا تنها نیرویی است که می‌تواند سرمایه‌داری را با رهبری تولیدکنندگان کوچک‌مقیاس و توده‌های تحت ستم سرنگون کند. هیچ طبقه‌ی دیگری برای رهبری انقلاب وجود ندارد. مبارزه‌ی انقلابی پرولتری باید مبارزه برای اصلاحات را به‌مثابه‌ی بخشی از مبارزه‌ی انقلابی شامل شود. سوسیالیسم/کمونیسم چیزی فراتر از برابری طلبی یا چند سیاست‌پشتیبانی از کارگران است. مبارزه برای سوسیالیسم به چیزی بیش از مبارزه برای اصلاحات نیاز دارد. این امر نیازمند یک حزب سیاسی پرولتاریا است که آگاه‌طبقاتی باشد. مانیفست، آن‌هنگام که به‌درستی فهم شود، می‌تواند نقشی کلیدی در ارتقای آگاهی طبقاتی پرولتری ایفا کند. این یک سلاح کلیدی در ایجاد یک جنبش برای دموکراسی سوسیالیستی جهانی، جامعه‌ای از اجتماع آزاد تولیدکنندگان مستقیم است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://links.org.au/intellectual-and-political-lessons-communist-manifesto-our-time>

¹ استاد دانشگاه یورک کانادا و عضو کمیته‌ی پژوهشی اقتصاد و جامعه انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی

² world literature

³ progressive taxation

⁴ انگلس نیز می‌گوید که «این تفکر اساسی صرفاً و منحصرأ متعلق به مارکس است».

⁵ روابط میان طبقات، عینی و آنتاگونیستی است؛ به‌دلیل الف: تفاوت در کنترل دارایی (تنها بخش کوچکی توانایی کنترل بر مالکیت دارند و اکثریت کنترلی روی آن ندارند) و ب: استثمار سلب مالکیت شدگان (یا بی‌چیزان) توسط مالکان. سرمایه‌داری شکلی از جامعه‌ی طبقاتی است.

⁶ www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf

⁷ class-blind

⁸ Bryan Dyne

⁹ آنچه واقعاً مانع از هر تلاشی برای رسیدگی جدی به بحران اقلیمی می‌شود، نظام سود، فروپایگی زندگی اقتصادی به سود خصوصی و تقسیم جهان به دولت-ملت‌های رقیب است (همان).

¹⁰ castes

¹¹ popular front

¹² دولت هند را در نظر بگیرید که باید برای ۸۰۰ میلیون نفر غلات غذایی رایگان فراهم کند. همچنین افزایش اتکا به بانک‌های مواد غذایی در کانادا را در نظر بگیرید. بر اساس یک گزارش، «نزدیک به دو میلیون نفر - از جمله افراد شاغل، بیشتر از هر زمانی - فقط از بانک‌های مواد غذایی در مارس ۲۰۲۳ استفاده کردند. این افزایش ۳۲ درصدی نسبت به ماه مشابه سال گذشته و بیش از ۷۸ درصد بیشتر از مارس ۲۰۱۹ است (اشمونک، ۲۰۲۳).

¹³ کافی‌ست به بحران‌های تجاری اشاره کنیم، که با تکرار متناوب خود، موجودیت کل جامعه‌ی بورژوازی را با تهدید پی‌درپی به خطر می‌اندازد. در این بحران‌ها نه تنها بخش بزرگی از محصولات تولیدشده، که نیروهای مولد از قبل ایجاد شده نیز متناوباً از بین می‌روند. در این بحران‌ها، نوعی همه‌گیری شیوع پیدا می‌کند... - همه‌گیری تولید مازاد». (ص ۱۷).

¹⁴ rationalization

¹⁵ همزمان، توسعه‌ی سرمایه‌داری پیدایش خیل عظیمی از تکنسین‌ها، مدیران، کارکنان تجاری، و در کل، اصطلاحاً «طبقه‌ی متوسط جدید» را به‌شدت تسریع کرده است. اما، حفظ ساختگی اقشار کهنه‌ی خرده بورژوازی ابداً تضادهای اجتماعی را کاهش نمی‌دهد، بلکه برعکس، آن‌ها را با کین توزی خاصی برخوردار می‌کند و همراه با ارتش دائمی بیکاران، موجب شوم‌ترین مظهر زوال سرمایه‌داری می‌شود. (تروتسکی، ۱۹۳۷).

¹⁶ anarcho-syndicalists

¹⁷ sectarianism

¹⁸ «طبقه‌ی خطرناک»، [لمپن پرولتاریا] تفاله‌ی اجتماعی، آن توده‌ی پوسیده‌ی منفعل که توسط پایین‌ترین لایه‌های جامعه‌ی قدیم سربرآورده است، ممکن است، اینجا و آنجا، توسط یک انقلاب پرولتری به درون جنبش کشیده شود. با این حال، شرایط زندگی‌اش، او را بیشتر برای نقش مزدور رشوه‌گیر دسیسه‌ی واپس‌گرا آماده می‌کند.» (ص. ۲۲).

¹⁹ اگر پرولتاریا... ثابت کرد که نمی‌تواند با ضربه‌ای مهلک منجر به سرنگونی نظام فرسوده‌ی بورژوازی شود، آنگاه سرمایه‌ی مالی برای نگهداشت سلطه‌ی بی‌ثبات خود به فاشیسم روی می‌آورد. (تروتسکی، ۱۹۳۷).

²⁰ pro-corporate

²¹ Aijaz Ahmad

²² quasi-class

^{۲۳} این‌ها شامل «بارانه‌های مستقیم در مخارج مالیات‌دهندگان» است؛ برای حفظ انضباط کار و نظم اجتماعی در مواجهه با ریاضت و «انعطاف‌پذیری» برای افزایش تحرک سرمایه و در عین حال ممانعت از تحرک نیروی کار. برای اداره‌ی عملیات نجات بزرگ برای اقتصادهای سرمایه‌داری در بحران (دیروز مکزیک، امروز «ببرهای آسیایی») - عملیاتی که اغلب توسط سازمان‌های بین‌المللی سازماندهی می‌شوند اما همیشه توسط مالیات‌های ملی پرداخت و توسط دولت‌های ملی اجرا می‌شوند. حتی امپریالیسم دولت‌های سرمایه‌داری کلان هم نیازمند همکاری دولت‌های تابع است، تا به‌عنوان تسمه‌های انتقال و عوامل اجرایی عمل کنند» (وود، ۱۹۹۸).

²⁴ decolonization

²⁵ The Global South

²⁶ Antediluvian

منابع

Ahmad, A. 2013. 'Communalisms: Changing Forms and Fortunes'. *The Marxist*, XXIX 2, April—June 2013

Das, R. 2023a. *Contradictions of Capitalist Society and Culture: Dialectics of Love and Lying*. Leiden/Boston: Brill.

Das, R. 2023b. 'On the worker-peasant alliance in India (and other countries of the Global South)'. *LINKS: International Journal of Socialist Renewal*; <https://links.org.au/worker-peasant-alliance-india-and-other-countries-global-south>

Das, R. 2022a. *Marx's Capital, Capitalism and Limits to the State: Theoretical Considerations*. London: Routledge.

Das, R. 2022b. 'On the communist manifesto: ideas for the newly radicalizing public'. *World Review of Political Economy*, 13(2), 209—244. <https://www.jstor.org/stable/48687800>

Das, R. 2020. 'Social Oppression, Class Relation, and Capitalist Accumulation', In *Marx Matters*, edited by D. Fasenfest. Leiden: Brill.

Das, R. 2019. 'Politics of Marx as Non-sectarian Revolutionary Class Politics: An Interpretation in the Context of the 20th and 21st Centuries', *Class, Race and Corporate Power*, 7(1).

-
- Dyne, B. 2023. 'The climate crisis reaches a tipping point'. wsws.org. <https://www.wsws.org/en/articles/2023/07/29/bnlm-j29.html>
- Harvey, D. 2010. 'Explaining the crisis'. ISR: International Socialist Review. <https://isreview.org/issue/73/explaining-crisis>
- Lenin, V. 1918. The state and revolution. <https://www.marxists.org/ebooks/lenin/state-and-revolution.pdf>
- Marx, K., and F. Engels. 1848. The Communist Manifesto. Marxists.org. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>
- McCarthy, N. 2020. 'Where People Are Losing Faith In Capitalism'. Statista. <https://www.statista.com/chart/20600/capitalism-as-it-exists-today-does-more-harm-than-good/>
- Savage, L. 2023. 'Even Right-Wing Think Tanks Are Finding High Support for Socialism'. Jacobin. <https://jacobin.com/2023/03/socialism-right-wing-think-tank-polling-support-anti-capitalism>
- Schmunk, R. 2023. 'As cost of living soars, millions of Canadians are turning to food banks'. <https://www.cbc.ca/news/canada/food-bank-use-highest-in-canadian-history-hunger-count-2023-report-1.7006464>
- Trotsky, L. 1937. 'Ninety Years of the Communist Manifesto'. <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1937/10/90manifesto.htm>
- Wood, E. 1998. 'The Communist Manifesto After 150 Years'. Monthly Review. <https://monthlyreview.org/1998/05/01/the-communist-manifesto-after-150-years/>

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

یوسف کهن



اعتصاب در بروکسل، اثر آنری مونیه، ۱۹۰۲

معرفی

در سالی که گذشت جامعه‌ی ایران شاهد تجمعات و اعتصابات صنفی فراوان بود. با این همه پس از تصویب حداقل دستمزد روزانه‌ی کارگران در سال ۱۴۰۳ امید کارگران به بهبود وضعیت اقتصادی‌شان به یأس گرایید. در سال جدید قرار بر این است که کارگر ایرانی در ازای هشت ساعت کار، حدود چهار دلار و به صورت ماهانه اندکی بیش از ۱۱۵ دلار دریافت کند! که به مراتب کمتر از حداقل دستمزد ماهیانه‌ی کارگران در کشور عربستان (۸۰۰ دلار)، عمان (۸۳۹ دلار)، بحرین (۸۹۰ دلار)، ترکیه (۵۶۰ دلار) و امارات متحده عربی (۴۰۸ دلار) و عراق (۲۶۰ دلار) است!^۱ و این همه در حالی است که نرخ تورم سالانه برای خانوارها بنا به رقم رسمی اعلام شده توسط مرکز آمار ایران در فروردین ماه امسال به ۳۸.۸ درصد رسیده است.^۲

چرا به رغم اعتراضات فزاینده‌ای که روزانه در همه جای کشور برپاست، تغییری در شرایط وخامت‌بار توده‌ها رخ نمی‌دهد؟ چرا دولت و کارفرمایان به مطالبات آنان وقعی نمی‌نهند؟ و چرا خواست‌های به‌حق‌شان را اغلب با اخراج، زندان و انواع تعدی پاسخ می‌گویند؟

مرور مباحثاتِ تاکنونی نشان می‌دهد که بخش اعظم گُنش‌گرانِ کارگری و فعالان جنبش‌های اجتماعی، ایراد را در غیبت یک سازمان سراسری یا حزب فراگیر سوسیالیستی می‌بینند. طبیعتاً ایراد به‌جایی است. چه بسا که حضور یک تشکیلات قدرت‌مند و مورد اعتمادِ کارگران و توده‌ها می‌توانست معادلات را تغییر دهد و بر سیر وقایع تأثیرات مثبت به‌جا بگذارد. اما نه چنین تشکیلاتی وجود دارد و نه دورنمایی برای پاگیری فوری آن در آینده‌ی نزدیک هست؛ پس چاره‌ی کار چیست؟ چرا اعتراضات، اعتصابات و خیزش‌های خودجوش و خودانگیخته‌ی تاکنونی راه به‌جایی نبرده‌اند؟ چرا این خیزش‌ها به اعتصابات توده‌ای نینجامیده‌اند؟

نوشتار حاضر تلاش دارد تا با مکتب روی ایده‌ی «خودانگیختگی» و «اعتصاب توده‌ای» رزا لوکزامبورگ، پاسخی برای سؤالات فوق بجوید. نگارنده امیدوار است که این بحث در آستانه‌ی روز جهانی کارگر الهام‌بخش کنش‌گران کارگری و فعالان جنبش‌های اجتماعی برای ترسیم خطوط آتی مبارزاتی‌شان باشد.

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

مقدمه

همان‌طوری که در نشریات و خبرگزاری‌های رسمی داخل کشور نیز بازتاب یافته،^۳ وضعیت اسفبار کارگران مختص به ایران نیست. کارگران سراسر جهان در شرایط کم‌وبیش مشابهی به سر می‌برند. آنها هنوز مجبورند برای حداقل دستمزد، حقوق معوقه، امنیت شغلی، بیمه‌های بیکاری، درمانی و خلاصه ابتدایی‌ترین حقوق صنفی، مدنی، شهروندی و سیاسی خود بجنگند؛ آن هم با کارفرمایان و دولت‌هایی که جز سرکوب و تحمیق پاسخ دیگری سراغ ندارند. اینان - در همه‌جا - با اعزاز نیروهای سرکوب‌گر دولتی و بسیج اساتید دانشگاهی و کنش‌گرانِ رفرمیستِ کارگری می‌کوشند تا رهبران و سازمان‌دهندگان اعتراضات را گردن بزنند و ساده‌لوحان و ناآگاهان را بفریبند و بر سوخت‌وساز و سازوکار سرمایه‌پرده‌ی استتار بکشند؛ آن هم با توجیهاتی از این دست که تقصیر کرونا، تحریم اقتصادی، نزول اقلام صادراتی، جنگ و غیره بود و هست! بی‌آن‌که به رشد هم‌زمان شکاف طبقاتی و ثروتمندتر شدن طبقات دارا اشاره‌ای بکنند:

«تنها در سه سال گذشته - که از آن به دوره‌ی پاندمی کرونایی یاد می‌شود - کاپیتالیست‌های جهان ۴۲٪ ثروتمندتر شدند و روزانه حدود ۲.۷ میلیارد دلار به ثروت خود افزودند! در همین ایام، ۵۷۰ نفر به تعداد میلیاردرهای جهان افزوده شد و تعدادشان به ۲۶۶۸ نفر رسید؛ آن هم با مجموعه ثروتی بالغ بر ۱۳ هزار میلیارد دلار! این در حالیست که در همین ایام، ۲۶۰ میلیون نفر به تعداد گرسنگان جهان افزوده شده و رقم گرسنگان جهان به حدود ۸۲۸ میلیون نفر - یعنی معادل یک‌دهم جمعیت جهان - رسیده و هر ۱۱ دقیقه یک نفر بر اثر گرسنگی جان باخت.»^۴

و با کمال شگفتی می‌بینیم که در شرایط رکود اقتصادی و تحریم:

«تعداد میلیونرهای دلاری ایرانی از ۱۴۲ هزار به ۲۴۶ هزار نفر افزایش

یافت!»^۵

روشن است که توده‌ها قادر به تحمل این وضعیت نیستند. شکاف عمیق طبقاتی می‌رود تا همه‌ی بندوبست جامعه را از هم بگسلد. شش دهک درآمدی در ایران دچار فقر و سه دهک از این شش دهک در فقر مطلق به سر می‌برند. به بیان درست‌تر، بیش

از نیمی از جمعیت ایران در زیر خط فقر زندگی می‌کنند،^۶ آمار خودکشی در طی یک دهه‌ی گذشته بیش از ۴۰ درصد رشد کرده و از حدود ۳۵۰۰ مورد در سال به بیش از ۵ هزار مورد - یعنی بیش از ۱۳ نفر در روز- افزایش یافته^۷ و آمار اعدامی‌ها، زندانیان و محروم‌شدگان از کار و سایر حقوق شهروندی به‌طور نجومی در حال افزایش است و ارزش پول در حال سقوط و تورم و هزینه‌های معیشتی، بهداشتی و درمانی و غیره در حال صعود!

چه راهی برای خروج از این نابه‌سامانی فاجعه‌بار وجود دارد؟ آیا هم‌چون چهار دهه‌ی گذشته باید برای ایجاد یک سازمان سراسری توده‌ای تلاش کرد یا باید به همین اعتراضات خودجوشی دل‌خوش داشت که با تظاهرات روز جهانی زن (۸ مارس) در سال ۱۳۵۸ آغاز شد و تا به‌امروز تداوم داشته است؟ آیا واقعاً بدون داشتن یک تشکل فراگیر و سراسری، انتظارش هست که تغییری اساسی در جامعه صورت بگیرد؟ آیا با توسل به جنبش‌های خودجوش می‌توان راهی به پیش برد؟ کشورهایی که مثل ما فاقد یک سازمان سراسری بودند، چگونه موفق شدند به سوی تحولات بنیادین نقب بزنند؟ چرا خیلی از نظریه‌پردازان سیاسی - نظیر رزا لوکزامبورگ - روی ایده‌ی «خودانگیختگی» تاکید دارند؟

به‌منظور بررسی مباحثات رزا لوکزامبورگ پیرامون ایده‌ی «خودانگیختگی» (spontaneity) و «اعتصاب توده‌ای» (Mass Strike)، این نوشتار در دو فصل جداگانه‌ی «تاریخی - نظری» و «در سپهر اقتصادی-اجتماعی-سیاسی جمهوری اسلامی ایران» تنظیم شده است.

۱- بحث تاریخی-نظری

الف- پیش‌درآمدی بر ایده‌ی خودانگیختگی

در اوایل قرن بیستم این تفکر بر سوسیال دموکراسی آلمان غالب شد که نیروهای مولده (یعنی نیروی کار انسانی و وسایل تولیدی) به‌قدر کافی رشد نکرده‌اند و کارگران هنوز از دانش، آمادگی، تجربه و توان کافی برای اداره‌ی امور جامعه برخوردار نیستند. به عبارت دقیق‌تر شرایط عینی و ذهنی برای انقلاب مهیا نیست. پس نتیجه گرفتند که در فرصتی که تا بالنده‌ترشدن نیروهای مولده در دست دارند روی آموزش نظری کارگران در مدارس شبانه‌ی حزبی تمرکز کنند. به‌علاوه بکوشند تا با دخالت‌دادن آنان در سیاست روز و مبارزات انتخاباتی (پارلمان‌تاریستی)، آنها را برای اداره‌ی جامعه آماده کنند. رزا لوکزامبورگ مخالف این ایده بود و دلایل خود را در کتاب «فرم یا انقلاب»^۸ (۱۸۹۹) به‌شایستگی تشریح کرد.

لنین ضمن نقد بر سبک کار حزب سوسیال دموکرات آلمان، آن را برای روسیه‌ای که تحت انقیاد پلیس سرکوب‌گر و بی‌رحم تزار بود، مناسب ندید. پس طرح ایجاد یک سازمان سیاسی مخفی، متشکل از انقلابیون حرفه‌ای را ریخت؛ طرحی که در کتاب «چه باید کرد؟» (۱۹۰۱) تشریح کرد.^۹

رزا در پاسخ به مباحثات لنین جزوه‌ی «مسایل تشکیلاتی سوسیال دموکراسی روسیه» (۱۹۰۴) را منتشر کرد و لنین در پاسخ به آن «یک گام به پیش و دو گام به پس» (۱۹۰۴) را نوشت.

در اثنای همین مباحثات تئوریک بود که کارگران روسیه در اعتراض به فشاری که جنگ روسیه با ژاپن (۱۹۰۴-۵) به آنها تحمیل کرده بود دست به اعتصاب زدند و شوراهای منتخب خود یا سوویت‌ها (Soviet) را برپا کردند. نخستین شورا در ماه مه ۱۹۰۵ در ایوانوو (شمال شرقی مسکو) - تحت نام ایوانوفسکی سوویت - تشکیل شد. سایر مراکز صنعتی نیز به تبع آن، شوراهای خود را - در سطح کارخانه - تشکیل دادند که پیامد آن تاسیس «شورای نمایندگان کارگران» بود که با حضور ۳۰ نماینده از ۴۰ نماینده‌ی منتخب، در ۱۳ اکتبر ۱۹۰۵ در سن پترزبورگ اعلام موجودیت کرد. تا نیمه‌ی دوم نوامبر، تعداد نماینده‌ها به ۵۶۲ نفر رسید. این نهاد که به ابتکار کارگران و

در جریان اعتصاب سازمان‌دهی شده بود، کار هدایت و رهبری اعتصاب‌ها را برعهده گرفت و واحدهایی را نیز برای تأمین مواد غذایی اعتصابیون، تأمین امنیت، تبلیغات و غیره سازمان داد.^{۱۰}

رزا که از این رخداد حساسی به‌وجود آمده بود، برای برانگیختن همبستگی کارگران آلمان با رفقای روس‌شان سخنرانی‌های زیادی ایراد کرد و نهایتاً تصمیم گرفت تا پس از ۱۶ سال - که از فرارش از لهستان گذشته بود - دوباره به ورشو بازگردد و از آنجا به روسیه برود و از نزدیک تجارب مبارزات خودانگیخته‌ی توده‌ای را دنبال کند. پس به‌عنوان خبرنگار و با نام جعلی آنا ماچکه راهی ورشو شد (دسامبر ۱۹۰۵). دیری نگذشت که رزا دستگیر (۴ مارس ۱۹۰۶) و به ۸ سال زندان با اعمال شاقه محکوم شد. با وساطت حزب سوسیال دموکرات آلمان و تلاش‌های دیپلماتیک فراوان، رزا پس از چند ماه آزاد شد (۸ ژوئن ۱۹۰۶). این بار با نام جعلی خبرنگار فیلیسیا بودیلویچ به فنلاند رفت و در آنجا با لنین و سایر رهبران حزب سوسیال دموکرات روسیه دیدار کرد. جزوه‌ی «اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری» محصول تجارب عملی رزا از قیام ۱۹۰۵ روسیه و مقایسه‌ی آن با تجارب مبارزاتی کارگران در سایر کشورها و هم‌چنین نتیجه‌ی مباحثات او با لنین و سایرین بود.^{۱۱}

در این کتاب - همان‌طور که از اسمش پیداست - رزا به مسایل متفرقه‌ای اشاره کرد^{۱۲} که مهم‌ترین آنها، توضیح نحوه‌ی پاگیری اعتصابات خودانگیخته‌ی توده‌ای و ارزیابی نقش و جایگاه آنها بود. در واقع او این اثر را خطاب به حزب سوسیال دموکرات آلمان، اتحادیه‌های کارگری، آنارشیست‌ها و اراده‌گرایان نوشت که درک نادرستی از نقش و جایگاه «خودانگیختگی» داشتند.

رهبران احزاب و اتحادیه‌های کارگری ضمن تأکید اغراق‌آمیز بر تحزب، رهبری و خودآگاهی طبقاتی، اهمیت چندانی به تحرکات خودانگیخته‌ی توده‌ها نمی‌دادند و حتی آن را نفی و انکار می‌کردند. حتی کنگره‌های حزب سوسیال دموکرات آلمان (۱۹۰۳ و ۱۹۰۴) تا آنجا پیش رفتند که اعلام کردند اعتصاب برای شرایط روز آلمان نامناسب و مضر است! کنگره‌ی اتحادیه‌های کارگران آلمان (۱۹۰۵-کلن) نیز اعلام کرد که اعتصاب در حکم طنابی به دور گردن کارگران آلمان است که می‌تواند به خفه شدن‌شان بینجامد.^{۱۳} اینان حتی به‌طور مخفیانه توافق‌نامه‌ای را در ۱۶ فوریه ۱۹۰۶ به امضا

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

رساندند که به‌موجب آن تبلیغ و اقدام به اعتصاب ممنوع شده بود! استدلال‌شان هم این بود که اعتصاب متضمن ضرر مالی برای دولت و کارفرماست و مجبورشان می‌کند تا نیروهای انتظامی را به میدان بیاورند. به‌علاوه اعتصاب سبب می‌شود تا صندوق اعتصاب خالی شود که این به معنی تضعیف جنبش کارگری است؛ پس عاقلانه‌تر آن است که کرسی‌های پارلمانی را تصاحب کنند و از بالا مقاصد خود را «متمدنانه» به پیش ببرند!

بعضی از رهبران سرشناس انترناسیونال دوم نیز استدلال می‌کردند که اگر کارگران به یک سازمان سراسری و منابع کافی دسترسی ندارند، پس نباید با دست‌زدن به اعتصاب خود را به‌خطر بیندازند. اگر هم تشکیلات سازمان‌یافته، سراسری و قدرتمند دارند دیگر نیازی به اعتصاب ندارند چون نمایندگان آنها می‌توانند از موضع قدرت با کارفرمایان مذاکره کنند و خواست‌های‌شان را متحقق کنند!

در جبهه‌ی مخالف، آنارشویست‌ها قرار داشتند که مدعی بودند با حرکات خودانگیخته‌ی توده‌ای - به‌ویژه اعتصاب عمومی - می‌شود بورژوازی را به زانو درآورد و سرنگون کرد!

«در برنامه‌ی باکونینیست‌ها، اعتصاب عمومی اهرمی است که انقلاب اجتماعی به توسط آن آغاز می‌شود. در یک صبح زیبا، کلیه‌ی کارگران در کلیه‌ی صنایع یک کشور - یا حتی جهان - کار را متوقف می‌کنند و به این ترتیب طبقات دارا را مجبور می‌سازند تا حداکثر ظرف چهار هفته در کمال تواضع تن به اطاعت بدهند، یا به حمله علیه کارگران مبادرت ورزند؛ که در این‌صورت کارگران حق دفاع از خود را خواهند یافت و از این فرصت برای سرنگونی جامعه‌ی کهنه استفاده خواهند کرد.»^{۱۴}

نقدهای اولیه‌ی رزا لوکزامبورگ - در کتاب «اعتصاب توده‌ای، اتحادیه‌های کارگری و حزب سیاسی» - در سایر آثار او نظیر «بحران سوسیال دموکراسی» (۱۹۱۵)، دست‌نوشته‌ی ناتمام پیرامون «انقلاب روسیه» (سپتامبر-اکتبر ۱۹۱۸) و «برنامه‌ی اسپارتاکوس» (دسامبر ۱۹۱۸) بهتر و بیشتر پرورده شد؛ به‌گونه‌ای که از آن به‌مثابه‌ی نظریه‌ی «خودانگیختگی» نام برده شد؛ حال آن‌که رزا داعیه‌ی تدوین «نظریه» نداشت.^{۱۵}

دهه‌ها بعد، سایر اندیشمندان کوشیدند تا با ارجاع به تجارب تاریخی جدیدتر به بررسی و ارزیابی ایده‌ی «خودانگیختگی» رزا لوکزامبورگ بپردازند. نمونه‌اش پیتر نتل بود که پس از مطالعه‌ی تأثیرات خودانگیختگی توده‌ای در آلمان (در سال‌های ۱۹۰۶ و ۱۹۱۰)، در توافق با رزا نوشت که کنش‌های توده‌ای پرولتاریا غالباً خودانگیخته بوده و به تقویت سازمان‌های سوسیالیستی انجامیده‌اند.^{۱۶} ژیلبر بادیا، مدعی شد که خودانگیختگی در رابطه‌ی تنگاتنگ با رشد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توده‌ها بوده و به ارتقای آگاهی طبقاتی پرولتاریا کمک کرده و با آموزش‌های حزبی تقویت شده است.^{۱۷} آنلی لاشیتسا نیز نوشت که خودانگیختگی اهمیت زیادی در کنش‌های توده‌ای داشته و ابداً در تناقض با تحزب و رهبری سیاسی نیست.^{۱۸} ارنست پیپر هم مدعی شد که خودانگیختگی توده‌ای نقش مرکزی در آگاهی طبقاتی و نظریه‌ی انقلاب رزا دارد.^{۱۹} لوکاچ نیز ضمن ستودن رزا و تمجید از تاکیدات وی بر خودانگیختگی، مدعی شد که خودسازمان‌دهی خودجوش توده‌های غیرمتحزب، نقش ارزنده‌ای در پیش‌برد مبارزات انقلابی توده‌ها دارد.^{۲۰}

ب- خودانگیختگی در برابر سانترالیسم اتحادیه‌ای یا حزبی؟

طرفداران سانترالیسم (تمرکزگرایی حزبی یا اتحادیه‌ای)، ایده‌ی خودانگیختگی رزا لوکزامبورگ را نوعی انحراف نظری تلقی کردند و یک تصویر کاریکاتورگونه از آن ارائه دادند. آنها اعلام داشتند که این ایده فشرده‌ای از تمایلات یک مدافع ساده‌لوح طبقه‌ی کارگر است که مبارزه‌ی انقلابی را جزو گزینه‌ی طبیعی کارگران می‌پندارد و تصور می‌کند که کارگران قادرند به‌طور خودکار و خودجوش به آگاهی سیاسی و طبقاتی دست یابند! به‌علاوه آنها اعلام داشتند که این ایده موجب تضعیف راه‌کار سازمان‌یابی حزبی و اتحادیه‌ای می‌شود. به عبارت دیگر، «هم‌آنانی که مرحله‌ی پختگی شرایط اجتماعی یک کشور را از روی متن قوانین مکتوب آموخته‌اند»^{۲۱} - بر این باور بودند که کارگران متمدن و آگاه در کشورهای پیش‌رفته و آزاد، به اقدامات خودانگیخته و خودجوش دست نمی‌زنند. آنها راه‌های قانونی و مسالمت‌آمیز را برمی‌گزینند و با ارسال نمایندگان به مجالس قانون‌گذاری، سعی در تغییر شرایط می‌کنند. در واقع خیزش‌ها

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

و شورش‌های اعتراضی خودانگیخته جزو خصایص کشورهای استبدادزده و عقب‌مانده‌ای است که فاقد حزب سیاسی هستند که از سازوکار قانونی برای تغییر اوضاع بی‌بهره‌اند!

«اعتصابات توده‌ای و نیز خصلت خودانگیختگی... از یک سو با عقب‌ماندگی سیاسی روسیه و ضرورت سرنگونی فوری حکومت مطلقه آسپایی توضیح داده می‌شود و از سوی دیگر با فقدان سازمان و انضباط در پرولتاریای روسیه. در کشوری [مثل آلمان] که در آن طبقه‌ی کارگر ۳۰ سال تجربه‌ی زندگی سیاسی دارد، و از وجود یک حزب سوسیال دموکرات قدرت‌مند با ۳ میلیون عضو و ۲۵۰ هزار کادر برگزیده‌ی سازمان‌یافته در اتحادیه‌های کارگری بهره‌مند است، نه مبارزه‌ی سیاسی و نه اعتصاب توده‌ای نمی‌تواند همان خصوصیت توفانی... را به خود بگیرد...»^{۲۲}

رزا لوکزامبورگ که پیش‌تر دوگانه‌پنداری «رفرم یا انقلاب؟» را به چالش کشیده بود، این بار نیز کوشید تا دوگانه‌سازی «خودانگیختگی یا تحزب سیاسی؟» را به چالش بکشد. پس ضمن تبیین نقش و جایگاه خودانگیختگی در مبارزات توده‌ای، به تشریح رابطه‌ی دیالکتیکی میان خودانگیختگی و تحزب، اتحادیه‌گرایی، سازمان‌یابی و رهبری سیاسی پرداخت و نشان داد که این دو [خودانگیختگی و تحزب] نه تنها نافی هم نیستند بلکه لازم و ملزوم و مکمل و متمم هم هستند.

رزا با مقایسه‌ی وضعیت کارگران آلمان و روسیه نتیجه گرفت که برخورداری از یک حزب متشکل، با اعضای میلیونی، به همراه کُرسی‌های نمایندگی در پارلمان، الزاماً به معنی برخورداری از شرایط بهتر و مناسب‌تر برای پیش‌برد مبارزه‌ی طبقاتی نیست. جنبش کارگری روسیه‌ی عقب‌مانده که زیر یوغ دیکتاتوری تزاری بود، به کمک یک حزب تازه‌بنیاد (۱۸۹۸) که ابداً با حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) قابل مقایسه نبود، توانسته بود با تکیه بر خودانگیختگی به نتایج به‌مراتب بهتری برسد و به اهداف مبارزاتی و انقلابی برتری دست یابد. اما چرا؟

«اگر [عنصر خودانگیختگی نقش کاملاً مسلطی دارد، نه به این خاطر است] که پرولتاریای روسیه "بی‌سواد" است بلکه به این علت [است] که انقلاب به کسی اجازه نمی‌دهد با آنها مثل بچه محصل برخورد کند... توده‌ها

شاگرد مدرسه‌ای نیستند... / برای آنها / انقلاب همه چیز، و باقی، حرف مفت
است».^{۲۳}

معنای این حرف رزا این بود که جنبش انقلابی و توده‌ای «تصنعی» نیست و با فراخوان این فرد یا آن اتحادیه یا حزب پانمی‌گیرد. درضمن توده‌ها دانش‌آموز مدارس نیستند که تضاد کار-سرمایه را از کتاب و معلم بیاموزند. اعتراض خودانگیخته، طبیعی‌ترین شکل مبارزه‌ی طبقاتی است و هرچه تضاد کار-سرمایه جدی‌تر و عمیق‌تر شود، پتانسل اعتراض توده‌ای نیز بالاتر می‌رود؛ به‌گونه‌ای که خودِ موقعیت انقلابی به اتحادیه‌چی‌ها و حزبی‌ها اجازه نمی‌دهد تا نقش ناظم و مدیر مدرسه را برای توده‌ها بازی کنند.

«اگر قرار باشد که انقلاب روسیه چیزی به‌ما بیاموزد، مقدم بر همه این خواهد بود که اعتصاب توده‌ای به‌طور ساختگی "برپا" نمی‌شود، و به‌طور تصادفی "تصمیم‌گیری" یا "تبلیغ" نمی‌گردد، بلکه یک پدیده‌ی تاریخی است که در یک لحظه‌ی معین - که از شرایط اجتناب‌ناپذیر تاریخی منتج می‌شود - به‌وقوع می‌پیوندد. بنابراین نه براساس نظریه‌پردازی‌های انتزاعی راجع به امکان‌پذیر بودن یا نبودنش، و یا سودمندی یا زیان‌باری‌اش، بلکه تنها با بررسی عوامل و شرایطی که در مرحله‌ی کنونی مبارزه‌ی طبقاتی، اعتصاب توده‌ای از دلش سربرآورده، می‌توان این مسئله را درک کرد و حتی مورد بحث قرار داد. به‌عبارت بهتر نه از طریق انتقاد ذهنی و نه از زاویه‌ی مطلوبیت‌جویی، بلکه فقط از طریق بررسی عینی سرچشمه‌های اعتصاب توده‌ای، و نیز از این نظرگاه که چه چیزی به‌لحاظ تاریخی اجتناب‌ناپذیرش ساخته می‌توان به آن پرداخت.»^{۲۴}

البته اصرار چه‌بسا اغراق‌آمیز رزا بر خودانگیختگی، این سوء‌برداشت را تقویت کرد که او توده‌ها را به صبر و تحمل فرامی‌خواند تا منتظر شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی‌ای بنشینند که شورش خودانگیخته را اجتناب‌ناپذیر می‌کند! حال آن‌که دترمینیسم و فATALیسم (تقدیرباوری / جبرگرایی) جایی در اندیشه‌های رزا نداشتند. برداشت او از جنبش خودانگیخته‌ی توده‌ای، این بود که آنها تحت یک شرایط خاص که از یک ضرورت اجتماعی - طبقاتی نشأت می‌گیرد، با اتکا به خلاقیت و ابتکار خود، به‌منظور ایجاد تغییرات اساسی در جامعه، به‌طور خودانگیخته، طی یک اقدام جمعی و

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

همانگ به نوعی خودسازمان‌دهی اعتراضی وسیع دست می‌زنند که ابداً از جنس اقدامات شورشی کور، بی‌هدف و بی‌افق نیست. از این‌رو خودانگیختگی، واجد این ظرفیت و قابلیت است که خودآگاهی و خودسازمان‌دهی توده‌ها را ارتقا دهد، نقش مدرسه‌ی انقلاب را ایفا کند و توده‌ها را برای به‌دست‌گرفتن سرنوشت خود و اداره‌ی جامعه آماده کند. به این خاطر رزا، خودانگیختگی را رادیکال‌ترین شیوه به‌منظور پی‌بردن توده‌ها به توان‌شان برای تغییر شرایط و نیل به رهایی قلمداد می‌کرد.

ج- خودانگیختگی در اندیشه‌ی رزا

ریشه‌ی لاتین «خودانگیختگی» (Spontaneity)، اسپونت (Sponte/spont) به‌معنی «داوطلبانه» و «به میل خود» است. مارکس، انگلس و لنین از این واژه استفاده نکردند و به‌جایش Selbsttätigkeit به‌معنی «خودفعالی» و «خودکنشی» را به‌کار بردند. منظورشان هم این بود که طبقه‌ی کارگر و تشکل‌های کارگری باید روی پای خود بایستند، خودسازمان‌دهی کنند و به نیروی خود برای رهایی از قیود سرمایه‌مبارزه کنند. به این ترتیب می‌بینیم که معادل‌های فارسی «مستقل» یا خودمختار یا خودگردان، منظور کاربران‌شان را نمی‌رسانند.

رزا با مفاهیم فوق‌آشنا بود و ضمن تأیید و تأکید بر آنها معتقد بود که «خودکنشی» قادر به توضیح اقدامات اعتراضی خودانگیخته نیست. به‌ویژه که شاهد بود کائوتسکی و سایرین خودکنشی را تأیید و خودانگیختگی را محکوم می‌کنند و معتقدند که خودکنشی با خودآگاهی سوسیالیستی و «علم» مرتبط است که آن‌هم در اختیار روشنفکران بورژواست؛ پس باید توسط آنها به درون طبقه‌ی کارگر آورده شود، حال آن‌که خودانگیختگی اساساً با علم و خودآگاهی طبقاتی بیگانه است. لنین هم که در زمان نگارش «چه باید کرد؟» عمیقاً از اندیشه‌های کائوتسکی متأثر بود، ضمن نقل جملات وی، به ایده‌ی سازمان‌دهی انقلابیون حرفه‌ای رسید.^{۲۵}

رزا بر خلاف کائوتسکی و لنین، تأکید را نه بر کادرهای حرفه‌ای و روشنفکر بلکه بر بدنه‌ی جنبش، یعنی توده‌های تحت ستم و استثمار گذاشت؛ بی‌آن‌که همانند

آنارشیست‌ها به تقدیس یک‌جانبه‌ی خودانگیختگی بپردازد و نقش حزب و رهبری سیاسی را انکار کند.

او در قدم نخست مخالفت خود را با کم‌بها دادن، دست‌کم‌گرفتن، نفی و انکار خودانگیختگی توده‌ها اعلام کرد و اظهار داشت که این شیوه‌ی برخورد نه تنها به خلاقیت و ابتکار عمل توده‌ها آسیب می‌زد بلکه اعتمادبه‌نفس‌شان را تضعیف می‌کند و آنها را افرادی مطیع و دنباله‌رو بارمی‌آورد. اضافه بر این، موجب قدرت‌گیری رهبران اتحادیه‌ها و احزاب سیاسی می‌شود و راه را برای پاگیری بوروکراسی هرمی (سانترالیسم) هموار می‌کند. به‌علاوه این خطر را نیز می‌پروراند که با درغلتیدن رهبران به مواضع رفرمیستی یا محافظه‌کارانه، و یا ترور، تهدید یا تطمیع آنان، جنبش از مسیر اصلی خود منحرف شود.

رزا تأکید داشت که راه‌حل‌های مبارزاتی از اذهان سیاسیون حرفه‌ای و رهبران حزبی تراوش نمی‌کنند بلکه از اقدامات خلاقانه و خودانگیخته‌ی توده‌ها، در جریان مبارزه‌ی طبقاتی روزمره‌ی آنها بروز می‌کنند که بعدتر به صورت سازمان صنفی یا سیاسی ظاهر می‌شوند. به‌عبارت دقیق‌تر، این مبارزه‌ی طبقاتی و انقلابی است که آگاهی را شکل می‌دهد و بستری برای پرورش نظریه فراهم می‌آورد و مبنایی برای تأسیس تشکیلات سیاسی می‌شود؛ نه برعکس.

«... چنین سازمان‌هایی از دل اعتصاب توده‌ای زاده می‌شوند. انقلاب روسیه... نشان‌مان داد: از درون گردباد و طوفان، از دل آتش و شعله‌ی اعتصاب توده‌ای و جنگ خیابانی است که دوباره اتحادیه‌های کارگری تازه، جوان، قدرتمند و پرشور پامی‌گیرند... به همین خاطر یک‌سال انقلاب، "تعلیمی" به پرولتاریای روسیه می‌دهد که ۳۰ سال مبارزه پارلمانی و اتحادیه‌ای نتوانسته... برای پرولتاریای آلمان فراهم کند.»^{۲۶}

رزا لوکزامبورگ پس از به چالش کشیدن آرای سانترالیست‌های اتحادیه‌ای و حزبی و توضیح نقش و جایگاه خودانگیختگی به توضیح دینامیسم آن پرداخت. چطور یک جنبش خودانگیخته پامی‌گیرد؟ آیا باید دست روی دست گذاشت و منتظر بود تا شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی توده‌ها را به حرکت درآورند؟

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

«سوسیال دموکرات‌ها... نمی‌توانند و جرأت هم نمی‌کنند تا به سبک تقدیرگرایان، دست به سینه، منتظر ظهور "موقعیت انقلابی" و جنبش خودانگیخته‌ی مردم بنشینند. برعکس آنها باید همچون همیشه، به تکامل چیزها سرعت ببخشند و بکوشند تا به رخدادها شتاب بدهند. اما این کار را نمی‌توان با صدور ناگهانی "شعار" اعتصاب توده‌ای، آن‌هم دل‌خواهی در وقت و بی‌وقت انجام داد، بلکه می‌توان در اولین و مهم‌ترین قدم، برای وسیع‌ترین افشار پرولتاریا، تبیین روشنی از ظهور اجتناب‌ناپذیر دوره‌ی انقلابی و عوامل اجتماعی درونی‌ای که آن‌را شکل می‌دهند و نتایج سیاسی آن به‌دست دهند. اگر باید که وسیع‌ترین لایه‌های پرولتاریا جذب یک اقدام توده‌ای سیاسی موردنظر سوسیال دموکرات‌ها شوند، و یا برعکس، اگر سوسیال دموکرات‌ها باید که رهبری واقعی جنبش توده‌ای را کسب و حفظ کنند - و به معنای سیاسی کلمه، به گردانندگان کل جنبش تبدیل شوند - پس باید که با نهایت وضوح، پی‌گیری و قاطعیت تاکتیک‌ها و اهداف آتی مبارزه را به اطلاع پرولتاریا... برسانند.»^{۲۷}

یعنی در غیاب شرایط عینی، حتی آگاه‌ترین، فراگیرترین و قدرتمندترین حزب کارگری هم نمی‌تواند اعتصاب توده‌ای را فراخواند؛ و در غیاب آمادگی ذهنی و آگاهی توده‌ای - حتی به‌رغم فراهم‌بودن عالی‌ترین شرایط عینی - نمی‌توان قیامی را سازمان داد. تنها با حضور هم‌زمان مقدمات عینی و ملزومات ذهنی است که زمینه برای جنبش خودانگیخته‌ی توده‌ای فراهم می‌شود. وظیفه‌ی کنش‌گران جنبش‌های توده‌ای، تحلیل دائم اوضاع به‌منظور درک دقیق موقعیت و تلاش برای ارتقای ملزومات ذهنی و انطباق آن‌ها با مقدمات عینی است.

«حال اگر آن طرح فضل‌فروشانه‌ی اعتصاب اعتراضی را که به‌طور ساختگی و با فرمان احزاب و اتحادیه‌های کارگری برپا می‌شوند، رها کنیم و به تصویر زنده از جنبش مردم برگردیم که با انرژی ابتدایی، و برخاسته از انباشت تضادهای طبقاتی و شرایط سیاسی پامی‌گیرند - جنبشی که هم به‌لحاظ سیاسی و هم‌چنین اقتصادی به مبارزات توده‌ای و اعتصابات توده‌ای می‌انجامد - آشکار می‌شود که وظیفه‌ی سوسیال دموکراسی

تدارک تکنیکی و هدایت اعتصابات توده‌ای نیست، بلکه اولین و مهم‌ترین وظیفه‌اش، رهبری سیاسی کل جنبش است.» (رزا، اعتصاب توده‌ای، ص ۴۰)

شرایط عینی دیرپست که فراهم است؛ آنچه غایب است ملزومات ذهنی است. آموخته‌ها و اندوخته‌های عملی توده‌ها در مدرسه‌ی مبارزات روزانه، اگرچه نقش بزرگی در نیل به آمادگی ذهنی ایفا می‌کنند، اما کافی نیستند. درس‌های بیشتر و تکمیلی‌تری ضرورت دارد که باید با مطالعه و درس‌گیری از تجارب دیگران جبران شوند. به این معنی یکی از وظایف فعالان و رهبران جنبش کارگری، تجهیز توده‌ها به علم انقلاب، آشناسازی آنان با روند تاریخی مبارزه‌ی طبقاتی، اشکال سازمان‌یابی و تجارب تاریخی سایر کشورهاست. با ارتقای دانش طبقاتی، آگاهی انقلابی و توان سازمان‌یابی توده‌هاست که می‌توان توازن قوای طبقاتی را به نفع اردوی کار سنگین کرد و زمینه را برای انطباق شرایط عینی و ذهنی فراهم‌تر نمود. اگر پیش‌آهنگ یا کنش‌گر کارگری در ایفای این نقش تاریخی تعلل یا تأخیر کند، در نقش پس‌آهنگ و دنباله‌رو درجا خواهد زد و از قافله‌ی انقلاب عقب خواهد ماند!

«رشد فکری و فرهنگی پرولتاریا که با افت‌وخیز همراه است، پیشرفت

پیروزمندان‌هی بعدی‌شان در مبارزات اقتصادی و سیاسی را به‌طور قطع

تضمین می‌کند.» (رزا، اعتصاب توده‌ای، ص ۱۹)

آن زمان که رابطه‌ی دیالکتیکی میان خودانگیختگی و خودآگاهی به سطح مطلوب می‌رسد، طبقه‌ی کارگر از قالب ایزه‌ی انقلاب به سوژه‌ی انقلاب تغییر شکل می‌دهد و اراده‌اش را برای تغییر نظم موجود با اعلام اعتصاب توده‌ای ابراز می‌کند. به‌منظور درک بهتر دینامیسم خودانگیختگی، رزا بحث خود را روی نحوه‌ی پآگیری «اعتصاب توده‌ای» آن هم در یک کشور صنعتی عقب‌مانده - مثل روسیه - متمرکز می‌کند که زیر مهمیز استبداد آسیایی و حاکمیت تزاری قرار دارد و هنوز از نعمت حضور یک سازمان اتحادیه‌ای یا حزب سراسری و محبوب توده‌ای (در سال ۱۹۰۵) بی‌بهره است.

به‌نظر رزا در چنین جوامعی، دو موضوع نگران‌کننده‌است: الف- گسست جنبش توده‌ای از شرایط اقتصادی-اجتماعی-سیاسی جامعه و روی کرد به الگوهای ایدئولوژیک

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

از پیش تعیین شده که فارغ از زمان و مکان تدوین شده‌اند.^{۲۸} ب- دوری‌گزیدن جنبش از حزب، سازمان‌یابی و رهبری سیاسی. جنبش‌های خودانگیخته یکی از مؤثرترین ابزارها برای مقابله با این نگرانی‌ها هستند. توده‌ها اگرچه معضلات، محدودیت‌ها، ممنوعیت‌ها و مشکلات را در عمل و در جریان اقدامات خودانگیخته‌ی خود می‌آموزند و با انتخاب راه‌کارهای خلاق - از طریق آزمون و خطا- به آگاهی طبقاتی و انقلابی‌شان دست می‌یازند و به اهمیت سازمان‌یابی، حزب و رهبری را بیشتر و بهتر درمی‌یابند، اما همیشه این خطر هست که تحت تبلیغات آناارشیست‌ها و سانترالیست‌ها، حزب‌گریز شوند.

این مباحثات را همراه با رزا لوکزامبورگ - در جریان پاگیری اعتصاب توده‌ای - پی‌می‌گیریم. اما پیش از آن نیاز هست تا روی بعضی از تعاریف - به‌ویژه اعتصاب و اشکال متنوع آن - کمی مکث کنیم.

چند تعریف: اعتراض، تظاهرات، تحصن، اعتصاب

اعتراض: یا اعلام مخالفت توده‌ها با یک ایده یا عمل، سابقه‌ای طولانی دارد و به اشکال مختلف - نظیر صدور بیانیه یا اعلامیه، تظاهرات یا تحصن - بروز کرده و می‌کند. موضوع اعتراض، عموماً صنفی و اقتصادی بوده و هدف آن معمولاً اصلاح یک سیاست یا اقدام کارفرما یا یک نهاد خصوصی یا دولتی است. اعتراض عموماً ضرر مالی برای کارفرما و توده‌های معترض به‌همراه ندارد و معمولاً به‌دنبال مذاکره میان نماینده‌ی معترضان و کارفرما خاتمه می‌پذیرد.

اعتصاب: به معنی دست‌کشیدن از کار و خواباندن موقتی بخشی یا تمامی فعالیت یک واحد اقتصادی، اداری و یا خدماتی است. در این‌جا کارفرما - و حتی کارگر - متحمل ضرر و زیان مالی می‌شوند. اعتصاب اشکال متفاوتی دارد و در نتیجه اهداف متنوعی را دنبال می‌کند.

اشکال اعتصاب: در درسنامه‌ها، اعتصابات براساس معیارهای متنوع - نظیر دامنه، وسعت، شدت، قدرت، اهداف و غیره - تقسیم‌بندی می‌شوند که در ذیل آنها، اشکال

مجاز (مشروع) یا غیرمجاز (غیرمشروع)، نرم یا خشن و غیره گنجانده می‌گردند. اما در ادبیات کارگری عموماً از چهار نوع اعتصاب حرف زده می‌شود: صنفی - اقتصادی، سیاسی، عمومی و توده‌ای.

اعتصاب صنفی - اقتصادی: در این نوع اعتصابات، معمولاً مطالبات صنفی - نظیر اضافه‌مزد، تقلیل ساعات کار، بهبود شرایط کار و غیره - در یک واحد اقتصادی خاص یا شبکه‌ای از واحدهای مرتبط موضوع مورد منازعه است. این اعتصابات عموماً موقتی و کوتاه‌مدت هستند و معمولاً پس از نیل به بخشی یا تمامی مطالبات خاتمه می‌یابند.

اعتصاب سیاسی: در این جا مطالبات غیرصنفی - نظیر آزادی هم‌کاران زندانی، اعتراض به دستگیری‌ها، اعدام‌ها، آزادی بیان و غیره - رو به دولت و مراجع دولتی به‌همراه مطالبات اقتصادی مطرح می‌شوند. این اعتصابات ممکن است به هیچ‌یک از مطالبات‌شان نرسند و هزینه‌های مالی و جانی هم دربر داشته باشند.

اعتصاب عمومی (General Strike): فراگیرتر از اعتصاب در یک واحد یا یک شاخه از فعالیت اقتصادی، اداری یا خدماتی است که معمولاً به قصد اعمال فشار بر دولت یا کلان‌کارفرمایان صورت می‌گیرد. در واقع این شکل از اعتصاب جنبه‌ی قدرت‌نمایی و تا حدودی اخطار و تهدید در خود دارد تا دولت و کارفرما را به عقب‌نشینی مجبور کند؛ هرچند که هنوز موضع اعتصاب‌کنندگان، تدافعی است.

اعتصاب عمومی چارتیست‌ها در انگلیس، جزو نخستین و نیز برجسته‌ترین نمونه‌ی تاریخی این شکل از اعتصاب بود. نمونه‌ی تاریخی دیگر، اعتصابات عمومی‌ای بود که به‌دنبال فراخوان ضدکاپیتالیستی اتحاد بین‌المللی باکونینیس‌ها^{۲۹} (۱۸۳۷) شکل گرفت. مثال دیگر اعتصاب عمومی‌ای بود که با فراخوان ضدجنگ انترناسیونال اول (۱۸۶۸) سازمان‌دهی شد.

اعتصاب توده‌ای (Mass Strike): این نوع اعتصاب - برخلاف اشکال برشمرده‌شده‌ی فوق، در پاسخ به فراخوان فرد، گروه، سازمان یا حزبی صورت نمی‌گیرد، بلکه به‌صورت «خودانگیخته» یا خودجوش ظاهر می‌شود. به‌علاوه برخلاف سایر اعتصابات، بدون کسب اجازه از دولت و کارفرما صورت می‌گیرد و شدیداً موضع تهاجمی

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

و ستیزه‌جویانه دارد. اضافه بر این‌ها عمیقاً سیاسی و ضددولتی است. ویژگی بارز دیگرش این است که سراسری، همه‌گیر و فلج‌کننده است. در این جا آحاد طبقه‌ی کارگر به همراه سایر جنبش‌های اجتماعی - نظیر زنان، دانشجویان، طرفداران حقوق بشر و محیط زیست و غیره - در ابعاد کشوری دست از کار می‌کشند و خواستار دگرگونی‌های بنیادین - و نه خُرده‌مطالبات - می‌شوند.

د- اعتصاب توده‌ای سیاسی

این شکل از اعتصاب نخستین بار در بلژیک در سال ۱۸۹۱ رخ داد. در این کشور نوپای صنعتی - که در آن زمان حدود ۶ میلیون نفر جمعیت داشت و اکثراً روستانشین بودند- ۱۲۵ هزار نفر با خواست آزادی‌های سیاسی دست از کار کشیدند. این اعتصاب بی‌نتیجه خاتمه یافت. اما دو سال بعد (۱۸۹۳)، با به‌میدان آوردن ۲۵۰ هزار نفر توانست به بخشی از مطالباتش دست یابد. در سال ۱۹۰۲ حزب کار بلژیک در ائتلاف با احزاب لیبرال موفق شد اعتصابی با شرکت ۳۵۰ هزار اعتصابی ترتیب دهد. اعتصابات توده‌ای در فرانسه (۱۹۰۳)، ایتالیا (۱۹۰۴) و به‌ویژه روسیه (۱۹۰۵) نمونه‌های تاریخی دیگر این نوع اعتصاب بودند.

نخستین بحث جدی و مارکسیستی حول اعتصاب توده‌ای با انتشار کتاب رزا لوکزامبورگ - «اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری» (۱۹۰۶) آغاز شد که براساس تجارب شخصی او از قیام ۱۹۰۵ روسیه نوشته شده بود.

رزا با بررسی موشکافانه‌ی مبارزات کارگران روسیه در طول یک دهه (۱۸۹۵-۱۹۰۵) نشان داد که اگرچه جرقه‌ی قیام با اخراج دو فعال اتحادیه‌ای در کارخانه‌ی فولاد پوتیلوف زده شد، اما ریشه‌ی مسئله عمیق‌تر از این بود. نکته‌ی تأمل‌برانگیز آن بود که در جریان این اعتراض خودانگیخته، یک جنبش صنفی - اقتصادی، فهرستی از مطالبات سیاسی - به‌ویژه حق اجتماع و حق تشکل - را پرچم خود کرد و با راه‌پیمایی به سوی کاخ تزار، «یک‌شنبه‌ی سیاه» را رقم زد. تحلیل این روند روشن کرد که اعتراضات صنفی - اقتصادی، می‌توانند نقش کاتالیزور را در مبارزه برای مطالبات سیاسی ایفا کنند و زمینه را برای اعتصاب‌های خودانگیخته‌ی توده‌ای فراهم‌تر سازند.

«اگر قرار است که اعتصاب عمومی یا حتی اعتصابات توده‌ای و نیز مبارزات توده‌ای موفقیت‌آمیز باشند، باید که به جنبش مردمی واقعی تبدیل شوند، یعنی باید وسیع‌ترین بخش‌های پرولتاریا به نبرد کشانده شوند.»^{۲۰}

اگر «عناصر خودانگیزگی نقش کاملاً مسلطی»^{۲۱} را در اعتصاب توده‌ای روسیه ایفا کرد، پس چگونه افراد و جنبش‌های منفرد و جدا از هم را به هم وصل کرد و سیلابی پُر خروش، توفنده، هم‌دل و هم‌گن به‌راه انداخت که تاروپود جامعه را از هم گسست؟

«اعتصاب توده‌ای»، شکل بیرونی مبارزه‌ی طبقاتی را بازتاب می‌دهد، که فقط در رابطه با موقعیت سیاسی معینی می‌تواند معنا و مفهوم پیدا کند.»^{۲۲}

به این معنی باید پاسخ به سؤال‌مان را در شرایط تاریخی-اجتماعی-سیاسی‌ای جستجو کنیم که امکان بروز و بازتاب عملی مبارزه‌ی طبقاتی را در جامعه فراهم کردند. یعنی همان شرایطی که پیش‌تر تحت‌نام «مقدمات عینی و ملزومات ذهنی» مورد بحث قرار دادیم. بدون این پیش‌شرط‌های ضروری، اعتصاب توده‌ای رخ نخواهد داد؛ هر چند که وقوع سایر اشکال اعتراضی قابل تصور است.

به‌نظر رزا لوکزامبورگ ضروری است که خواست و انگیزه‌ی اعتصاب، از سوی خود توده‌ها آورده شود و در شرایط تاریخی مناسب به‌وقوع بپیوندد. این همان معنایی است که رزا از خودانگیزگی مدنظر دارد. در چنین موقعیتی است که توده‌ها اعتماد به نفس پیدا می‌کنند و باور می‌آورند که قادرند رأساً برای احقاق حقوق ضایع شده‌شان به میدان بیایند. آن وقت است که منتظر مذاکرات قانونی نمایندگان اتحادیه‌ها، اقدامات سیاسیون علنی یا مخفی، چریک‌های مسلح خلق و غیره نمی‌مانند.

به این معنی اعتصاب توده‌ای با یک حرکت اراده‌گرایانه و یک اقدام ناآگاهانه کاملاً فاصله دارد:

«اگر کسی این وظیفه را برای خود قایل شود که اعتصاب توده‌ای را ... موضوع آژیتاسیون دائمی قرار دهد، و با همین هدف، خانه به خانه برود و این ایده را تبلیغ کند تا به تدریج نظرمساعد طبقه‌ی کارگرا جلب نماید، همانقدر کار عبثی انجام داده که بکوشد تا ایده‌ی انقلاب و مبارزه در باریکادها را موضوع تبلیغات ویژه خود قرار دهد... با وجود چنین علاقه و عطش فکری عالی، و تمایل به عمل انقلابی، شایسته نیست که کارگران را با تمرینات ذهنی انتزاعی دربارهی ممکن یا ناممکن بودن اعتصاب توده‌ای سرگرم کنیم؛ بلکه باید آگاهی آنان را

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

درباره‌ی تکامل انقلاب روسیه، اهمیت بین‌المللی این انقلاب، حادث شدن تضادهای طبقاتی در اروپای غربی، دورنمای سیاسی گسترده‌تر مبارزه‌ی طبقاتی در آلمان و نقش و وظایف توده‌ها در مبارزات آتی بالا ببریم. فقط با چنین برخوردی است که بحث پیرامون اعتصاب توده‌ای می‌تواند به وسعت یافتن افق فکری پرولتاریا و برنده‌تر شدن شیوه‌ی تفکرشان و پولادینه [تقویت] کردن انرژی شان بیانجامد.»^{۲۳}

«برای سرنگونی استبداد، پرولتاریا باید به‌درجه‌ی بالایی از آموزش سیاسی، آگاهی طبقاتی و سازمان‌یابی دست پیدا کند. همه‌ی این شرایط نمی‌توانند با جزوه و اعلامیه متحقق شوند. آموزشکده‌ی سیاسی زنده‌ای لازم است که فقط در جریان مبارزه و فقط با مبارزه در سیر مستمر انقلاب حاصل می‌شود. به‌علاوه نمی‌توان استبداد را در هر لحظه‌ی دلخواه، صرفاً با اعمال "فشار" و "پیگیری" کافی برانداخت. سقوط استبداد، صرفاً انعکاس بیرونی تکامل اجتماعی و طبقاتی درونی جامعه [روسیه] است... سرنگونی استبداد یک پروسه‌ی اجتماعی طولانی و ممتد است که راه‌حلش زیرورو کردن کامل خاک جامعه است؛ یعنی بخش بالایی باید برود پایین‌تر از همه و بخش پایینی به بالاتر از همه منتقل شود، این "نظم" ظاهری باید به هرج‌ومرج تبدیل شود، و این به‌ظاهر هرج‌ومرج "انارشستی" باید به نظم جدیدی تحول پیدا کند.»^{۲۴}

این دو پاراگراف به‌قدری گویا و روشن هستند که هرگونه توضیح اضافی را زاید می‌کنند.

اعتصابات توده‌ای از دل اعتراضات، تظاهرات و اعتصابات عمومی - حتی حول مطالبات اقتصادی صرف - پامی‌گیرند که به فراهم‌تر شدن بستر مناسب برای پیش‌برد مبارزات سیاسی و نیز ارتقای آگاهی توده‌ای یاری می‌رسانند. هرچه اشکال، کمیت و کیفیت اعتراضات توده‌ای - خودی یا در سایر نقاط جهان - افزایش یابند و ارزیابی نقاط ضعف و قدرت آنها جدی‌تر و قاطع‌تر مورد بحث و بررسی قرار گیرند، بر آگاهی طبقاتی، قابلیت سازمان‌یابی و توان مبارزاتی توده‌ها افزوده‌تر می‌شود. به عبارت دیگر، یکی از پیش‌شرط‌های تعیین‌کننده در پاگیری اعتصابات توده‌ای پراکسیس و آگاهی

است. براساس همین استدلال نیز بود که رزا به تدریس اقتصاد سیاسی در مدرسه‌ی حزبی برلین پرداخت (۱۹۰۷) تا به ارتقای آگاهی سیاسی کارگران یاری برساند.^{۳۵} حال اگر بخواهیم مباحثات مربوط به «خودانگیختگی» و «اعتصاب توده‌ای» را ادغام کنیم، به‌طور خلاصه می‌توانیم روی نکات زیر انگشت بگذاریم:

الف- اعتصاب خودانگیخته‌ی توده‌ای، از ضرورت تاریخی ناشی می‌شود؛ یعنی به فرمان فرد، گروه، سازمان یا حزبی آغاز به‌وقوع نمی‌پیوندد؛ از آسمان نیز نازل نمی‌شود؛ بلکه محصول شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی‌ای است که دست کشیدن از کار را برای توده‌ها اجتناب‌ناپذیر می‌کند. به‌عبارت دیگر، مبارزه‌ی طبقاتی به چنان مرحله‌ای از رشد خود می‌رسد که راهی جز اعتصاب توده‌ای باقی نمی‌ماند. توده‌های به‌پا خاسته ترسی به‌خود راه نمی‌دهند؛ چرا که چیزی ندارند تا نگران از دست‌دادنش باشند. پس میل و انگیزه‌ی آتشی برای اقدام به یک عمل سیاسی نشان می‌دهند.

ب- از آن جایی که اعتصاب توده‌ای خودانگیخته، جنبش‌های اجتماعی متنوعی را به صفوف مبارزه می‌کشد، از انرژی نهفته و پتانسیل انباشته‌شده‌ی زیادی برخوردار است که با آزادسازی آنها، می‌توان شاهد اقدامات و ابتکار عمل‌های خلاقانه‌ی تأمل‌برانگیز بود.

ج- اعتصاب خودانگیخته‌ی توده‌ای نه تنها بر دانش و تجربه‌ی سازمان‌یابی و آگاهی طبقاتی و مبارزاتی توده‌ها می‌افزاید، بلکه توده‌ها را به ضرورت تأسیس شورا - در محل کار و زندگی - متقاعدتر می‌کند. آنها در مدرسه‌ی مبارزه‌ی عملی یاد می‌گیرند تا برای پیش‌برد اعتصاب، تشکل‌های مختلفی تأسیس کنند و واحدهای تبلیغی، امنیتی و تأمینی ایجاد کنند. به این ترتیب آنان نحوه‌ی اداره‌ی جامعه را می‌آموزند و خود را برای به‌دست گرفتن سرنوشت‌شان آماده می‌کنند و در برابر دولت حاکم، نوعی قدرت دوگانه سازمان می‌دهند و برای تدارک انقلاب اجتماعی آماده می‌شوند.

د- اعتصاب خودانگیخته‌ی توده‌ای عمیقاً ماهیت تهاجمی (و نه دفاعی)، سیاسی، ضددولتی و انقلابی دارد.

«اعتصاب سیاسی توده‌ها با دیگر اعتصابات فرق می‌کند، زیرا هدفش بهبود

شرایط کار نیست بلکه تغییرات سیاسی است. بنابراین اعتصاب نه

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

کاپیتالیست‌های منفرد بلکه دولت را نشانه می‌گیرد. اما چگونه؟ به این ترتیب
که نظم اقتصادی جامعه را بهم می‌ریزد...»^{۳۶}

به این معنی «اعتصاب توده‌ای» فقط جنبه‌ی سلبی ندارد؛ بلکه در خود و با خود جنبه‌ی ایجابی‌اش را نیز حمل می‌کند. یعنی اگرچه اعتصابیون بر خواست‌شان حول سلب حاکمیت از نظام حاکم، همدل، هم‌صدا و هم‌پیمان هستند، بر این اصل نیز اصرار دارند که سرنوشت‌شان باید به‌دست خودشان تعیین شود. پس آنها تقاضا و خواستی از کارفرما و دولت ندارند! و از این مرحله گذر کرده‌اند و خواستار سرنگونی انقلابی کارفرمایان و حاکمان هستند. بر همین اساس، با خلاقیت و جسارت قابل تحسین، در جریان اعتصاب تشکیلات، سازمان‌ها و نهادهای مورد نیاز برای اداره‌ی جامعه را به‌وجود می‌آورند. به این معنی می‌شود گفت که اعتصاب توده‌ای، پلی است که مطالبات انقلابی را به سمت موقعیت انقلابی سوق می‌دهد.

ر- در طی اعتصاب توده‌ای، احزاب سیاسی فی‌الحال موجود یا خود را با جنبش سازگار و همراه می‌کنند و یا درجا می‌زنند. این امکان هم هست که احزاب جدیدی در همین دوره اعلام موجودیت کنند که از چنان محبوبیتی برخوردار شوند که حتی رهبری مبارزه را به‌دست گیرند. به باور رزا آنچه مسیر این تحولات را تعیین می‌کند همان گرایش غالبی است که به‌مرور از دل اعتصاب توده‌ای سربرمی‌آورد. ماهیت، اهداف و چشم‌اندازهای این گرایش می‌تواند بر مواضع احزاب سیاسی تأثیر بگذارد و نیز از آنها تأثیر بپذیرد. بنابراین رهبری اعتصاب توده‌ای به ماهیت، فعالیت و میزان حمایتی بستگی دارد که جنبش‌های دخیل در آن، در جریان مبارزه و طی شکل‌گیری اعتصاب توده‌ای کسب می‌کنند. از جمله‌ی وظایف رهبری این است که اشکال جدیدی از سازماندهی ایجاد کند، تمهیدات برای دفاع، حمایت، امنیت و تأمین معیشت اعتصابیون بیندیشد، شعارهای تفرقه‌افکنانه را حذف کند و به‌جایش آژیتاسیونی^{۳۷} برای انتخاب شعارهای مناسب به‌راه‌بیاندازد که به لحاظ محتوا، منافع و مطالبات بخش بزرگ‌تری از جنبش‌های دخیل در اعتصاب توده‌ای را بازتاب می‌دهند.

جا دارد همین‌جا گفته شود که در مباحثات رزا به رژیم سیاسی‌ای که موضوع حمله‌ی اعتراضات و اعتصابات توده‌ای است کم‌تر پرداخته شده‌است. گویا ماهیت رژیم

حاکم در اتخاذ سیاست‌ها و راه‌کارهای مبارزاتی و تنظیم خط‌مشی مبارزه‌نقشی بازی نمی‌کند. واقعیت این است که این امر نیز باید در کلیه‌ی سیاست‌ها و تحرکاتی که توسط رهبران اعتصابیون اتخاذ می‌شود، ارزیابی از قابلیت سرکوب، مقابله و حتی معامله‌ی رژیم، دائماً در محاسبات منظور شوند.

تروتسکی به‌منظور رفع نقیصه‌ی بحث رزا و تکمیل آن، در سپتامبر ۱۹۳۵ نوشت که اگر دولت ضعیف باشد، احتمالاً ابتدا وحشت‌زده می‌شود و بعد به معامله روی می‌آورد و امتیازاتی می‌دهد که برای تداوم حاکمیتش مخاطره‌آمیز نیستند. اما اگر از ارتش قوی و اعتمادبه‌نفس کافی برخوردار باشد، در آن صورت اعتصاب را به سمت نبردهای تعیین‌کننده سوق خواهد داد که می‌تواند به شکست کامل یا پیروزی کامل یکی از طرفین بینجامد. آنچه که نتیجه‌ی کار را تعیین خواهد کرد رهبری درست، درک روشن از شرایط و توازن قوا و برخورداری از یک تشکیلات قوی و محبوب توده‌ای است.^{۲۸}

۲- بحث حول ایران

الف- پیش‌درآمد

پس از آن‌که رزا لوکزامبورگ به جایگاه و اهمیت اعتصاب توده‌ای پی‌برد، شروع به تبلیغ و ترویج این ایده در بین کارگران آلمان کرد. این امر با مخالفت شدید اتحادیه‌های کارگری و حزب سوسیال دموکرات آلمان روبرو شد. خواست اتحادیه‌ها آن بود تا مطالبات کارگری را در چارچوب صنفی محدود بدارند و هیئت اجرایی حزب سوسیال دموکرات آلمان بر آن بود تا جنبش کارگری را به مبارزات پارلمان‌تاریستی دلخوش و امیدوار کند و به‌مرور از مسیر «انقلاب» دور سازد.

در جریان مباحثات نظری رزا موفق شد تا کنگره‌ی حزب سوسیال دموکرات آلمان (۱۹۰۵ در ینا Jena) را متقاعد کند که لااقل اعتصاب را به‌مثابه یک ابزار حفاظتی و تدافعی بپذیرد؛ اما در کنگره‌ی بعدی (۱۹۰۶، مانهایم) این مصوبه شدیداً مورد حمله‌ی رهبر اتحادیه‌های کارگران آلمان قرار گرفت. حزب به‌منظور کسب رضایت خاطر رهبر اتحادیه‌ها، جلوی انتشار اثر رزا «اعتصاب توده‌ای، اتحادیه‌های کارگری و حزب سیاسی»

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

را گرفت. بعد هم نسخه‌ی سانسور شده‌ای از آن را منتشر کرد تا رضایت رهبران اتحادیه‌ها فراهم شود!

مطالعات بعدی نشان دادند که تأکیدات رزا بر اعتصابات خودانگیخته بسیار حائز اهمیت بود. به‌عنوان مثال مارک توماس نشان داد که تنها در طی یک سال، ۱۱ برابر بیشتر از دهه‌ی پیش (۱۹۰۴-۱۸۹۵) اعتصاب در سرتاسر روسیه رخ داده بود.^{۳۹} این امر از آن جهت در این مقدمه آورده شده تا بر اهمیت «حق اعتصاب» انگشت بگذارد. اگر از نقل تاریخچه‌ی پاگیری حق اعتصاب در کشورهای مختلف بگذریم، جا دارد که تأکید کنیم که این حق در سال ۱۹۸۹ م. (۱۳۶۸ هـ.ش) مورد یورش جدی کارفرمایان قرار گرفت و تا به امروز بارها برای لغو آن تلاش شده‌است. در همین زمینه اخیراً فدراسیون جهانی اتحادیه‌های کارگری بیانیه‌ای صادر کرده (۵ اکتبر ۲۰۲۳) که در بخش‌هایی از آن آمده:

«تصادفی نیست که این مسئله ازیرسؤال بردن حق اعتصاب از حدود سال ۱۹۸۹ آغاز شد. [یعنی] زمانی که رابطه‌ی قدرت و توازن قوای بین‌المللی به‌شدت در حال تغییر بود.^{۴۰} آن وقت بود که حمله‌ی آگاهانه‌ی سرمایه و کارفرمایان علیه کارگران، اتحادیه‌های صنفی و دست‌آوردهای اجتماعی - در کلیه‌ی سطوح - انجام شد. به همین دلیل است که در دوره‌ی طولانی بحران‌های متعدد و پیاپی کاپیتالیستی، حملات شدید و همه‌جانبه به دستمزدها و سایر حقوق کارگری و اجتماعی کارگران، و [یورش] به اتحادیه‌های کارگری و آزادی‌های دموکراتیک شدت می‌گیرد. به‌ویژه در شرایط بالارفتن قیمت‌ها و افزایش تورم که ارزش نیروی کار کاهش می‌یابد و سطح زندگی کارگران بدتر می‌شود. [در همین موقع است که] حمله به آزادی‌های دموکراتیک و اتحادیه‌ای شدت می‌گیرد تا کارگران به سکوت کشانده شوند و توانایی‌شان برای دفاع از منافع طبقاتی و مطالبات عادلانه‌شان محدود گردد.»^{۴۱}

پس بحث در باره‌ی خودانگیختگی و اعتصاب توده‌ای در ایران را با نگاهی گذرا به «اعتصاب» و مشکلات مرتبط با آن آغاز می‌کنیم. بعد روی این سؤال مکث می‌کنیم که در چنین شرایطی چگونه مبارزات کارگری قادر است برای انجام تغییرات بنیادی و انقلابی قدم بردارد.

ب- حق اعتصاب

در ایران، کارگران اگرچه موفق شدند تا اولین اتحادیه‌ی بزرگ کارگری خود را در سال ۱۲۸۵ تأسیس کنند، اما تا به امروز از حق اعتصاب بی‌بهره مانده‌اند. پس از قیام ۵۷، جنبش کارگری ایران با صدور قطع‌نامه‌ی اول ماه مه (۱۳۵۸)، خواستار به رسمیت شناخته شدن این حق به همراه ۹ مطالبه‌ی دیگر شد.^{۴۲} اما این خواست نه تنها مورد قبول قرار نگرفت بلکه به بهانه‌های مختلف - از جمله «تضعیف انقلاب»، «ضرورت رسیدن به خودکفایی» و غیره - پشت گوش انداخته شد.

در قانون کار مصوبه ۱۳۶۹ - هم‌چون قانون کار رژیم سلطنتی (مصوبه‌ی ۱۳۳۷) - حق تشکل و اعتصاب منظور نشد.^{۴۳} به این ترتیب، در ایران بعد از قیام، هرگونه اعتراض و اعتصاب صنفی می‌تواند با اتهاماتی نظیر «اقدام علیه رژیم»، «اقدام علیه امنیت و ثبات ملی»، «اقدام علیه منافع امت مسلمان» و غیره روبرو شود و مهر سیاسی بخورد و با مداخله‌ی نیروهای سرکوبگر دولتی و پی‌گردهای امنیتی روبرو شود. البته از اتهام‌زنی که بگذریم، در بند ۳۳ ماده ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری نیز قید شده که «اعتصاب»، تخلف اداری محسوب می‌شود و می‌تواند به اخراج مستخدم بینجامد! معنای این بند قانونی این است که نه تنها مستخدم دولت، «حق اعتصاب» ندارد بلکه در صورت اقدام به آن به‌عنوان «متخلف» می‌تواند محاکمه یا اخراج شود.

تازه در برخی از شاخه‌های اقتصادی و خدماتی نیز دیده شده که کارفرما در جریان عقد قرارداد استخدام از مستخدم تعهد می‌گیرد که در اعتصاب و تحصن شرکت نکند. این تعهدنامه دست کارفرما را باز می‌گذارد تا در صورت اعتصاب مستخدم - به بهانه‌ی نقض قرارداد - او را مجازات یا اخراج کند. به این معنی، اعتصاب در ایران - گذشته از آن که چه شکل و هدفی را دنبال کند، «تخلف اداری»، «سیاسی»، «حرام» و «اقدام علیه امنیت ملی» تلقی می‌شود و مستوجب مجازات است. به این معنی عملاً کاربرد چیزی به نام اعتصاب صنفی یا غیرسیاسی در ایران بی‌معنی است.^{۴۴}

«در کشوری که در آن هر شکل از ابراز وجود طبقه‌ی کارگر ممنوع است و ساده‌ترین اعتصاب، جرم سیاسی محسوب می‌شود، منطقی است که هر مبارزه‌ی اقتصادی، به یک مبارزه‌ی سیاسی تبدیل شود.»^{۴۵}

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

«همه چیز از یک مطالبه‌ی اقتصادی محض آغاز می‌شود... امکان کشیدن خط تمایز میان اعتصاب اقتصادی و سیاسی تقریباً ناممکن است... در یک کلام مبارزه‌ی اقتصادی ابزار جابه‌جایی مبارزه‌ی سیاسی از یک نقطه به یک نقطه‌ی سیاسی دیگر است؛ و مبارزه‌ی سیاسی به‌طور دوره‌ای خاک را بارور می‌کند تا آماده‌ی مبارزه‌ی اقتصادی شود... این‌ها دو بخش به‌هم پیوسته‌ی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا هستند.» ۴۶۴

حال این سؤال پیش می‌آید که در غیاب حق تشکل و حق اعتصاب، در حضور یک دولت مستبد و نهادهایی که به‌سادگی کنش‌گران جنبش‌های اعتراضی را با برچسب‌های مختلف مورد تعقیب قرار می‌دهند چگونه می‌توان به‌پاگیری اعتصاب توده‌ای امیدوار بود؟

چشم‌انداز اعتصاب توده‌ای در ج.ا. ایران

واقعیات تاریخی نشان می‌دهند که اعتراضات و اعتصابات توده‌ای در طول ۴۵ سال گذشته رشد فزاینده داشته‌اند؛ آن‌هم به‌رغم تلاش‌های بی‌وقفه‌ی حاکمیت برای ممنوع‌سازی، حرام‌سازی و جرم‌انگاری آن. البته این اقدامات نه تنها بی‌هزینه نبوده بلکه هزینه‌های سنگینی برای معترضین و اعتصابیون دربرداشته‌است؛ با این همه، توده‌ها نه تنها تسلیم نشده‌اند بلکه با شهامت، جسارت و خلاقیتی کم‌نظیر به مقاومت و سازمان‌دهی خود ادامه داده‌اند. این تلاش‌ها اگرچه بهبودی در وضعیت اقتصادی و شرایط اجتماعی فعلی آنان ایجاد نکرده ولی بر دانش مبارزاتی، توان سازمان‌یابی و آگاهی طبقاتی‌شان افزوده‌است.

آنان آموخته‌اند که حق تشکل و اعتصاب را نمی‌توان از کارفرمایان و دولت‌هایی که منافع آنان را نمایندگی و تأمین می‌کنند، گدایی کرد. دریافته‌اند که در کشورهای به‌اصطلاح دموکراتیک نیز - که حق تشکل و اعتصاب به‌پشتوانه‌ی مبارزات کارگری در قوانین کارشان گنجانده شده - این «حق» به‌قدری با بند و تبصره محدود شده که تنها کاریکاتوری از آن باقی است. به‌علاوه فهمیده‌اند که مقاوله‌نامه‌های سازمان

بین‌المللی کار و نهادهای جهانی به اصطلاح حامی توده‌ها، صرفاً به درد ویتترین محافل بورژوازی می‌خورند!^{۴۷}

بنابراین توده‌های معترض در ایران، در خلال بیش از چهار دهه مبارزه با پوست و گوشت خود به این حقیقت پی‌برده‌اند که تنها باید به اتکای نیروی خود و با پرداخت هزینه‌های سنگین قادرند تحرکات اعتراضی و اعتصابی خود را به پیش ببرند و گسترش دهند. قطع امیدکردن از دیگران و بازبایی اعتماد به نفس، همان چیزی است که رزا لوکزامبورگ بر آن تاکید داشت. این اتفاق در ایران امروز تاحدودی رخ داده است. تحرکات خودانگیخته‌ی توده‌ای، به‌رغم حاکمیت دولت مقتدر، و شرایط پلیسی، و به‌رغم عدم حضور تشکیلات فراگیر توده‌ای و سازمان یا حزب سیاسی سراسری جریان دارند که باز مصداقی بر بخش بعدی بحث رزا است. پیوند خوردن جنبش کارگری با سایر جنبش‌های اجتماعی حقیقت دیگری است که در ایران امروز جریان دارد. در این پیوند، نیرو و پتانسیل نهفته‌ی فراوانی وجود دارد که به‌مرور در حال آزادشدن است. خلاقیت، ابتکار عمل، سطح بالای مباحثات نظری و اشکال نوین سازمان‌یابی توده‌ها در ایران امروز واقعاً امیدوارکننده است. این‌ها را می‌شود در تنظیم شعارها و تدقیق مطالبات دید. آنها عموماً اقتصادی، دموکراتیک و ضداستبدادی هستند تا بتواند منافع آحاد، اقشار و طبقات بزرگ‌تری را نمایندگی کنند. دلیل دیگرش این است که سلطه‌ی درازمدت بورژوازی و حاکمیت نظام استبدادی، پرده‌ی استتار بر سیادت سرمایه و مبارزه‌ی طبقاتی کشیده و حقایق آن را از چشم بخش بزرگی از توده‌ها پنهان داشته است. شستن چشمان توده‌ها و نمایاندن حقایقی که پشت منافع طبقات حاکم استتار شده وظیفه‌ی سنگینی است که در این دوره بر گرده‌ی کنش‌گران کارگری سنگینی می‌کند. ارتقای سطح مطالبات حاضر نیازمند بالابردن آگاهی سوسیالیستی است که درگرو درگیرشدن در کلیه عرصه‌های اجتماعی و ارائه نقد و ارزیابی‌های طبقاتی است. همان‌طور که رزا تاکید کرده بود پیش از به‌راه‌افتادن سیل خودانگیخته‌ی توده‌ها باید که فعالان کارگری و سوسیالیست مسیرهای هدایت سیل را ترسیم کنند، کانال و نهرها را پیشاپیش حفر کنند و آمادگی‌های لازم را برای به‌مقصد رساندن آن نشان دهند. کنش‌گران کارگری نمی‌توانند به انتظار تقدیر بنشینند تا تاریخ حکم جبری‌اش را اعلام کند و توده‌ها را به‌طور خودانگیخته به‌پاخیزاند تا اعتصاب توده‌ای راه‌بندازند،

نقش، جایگاه و اهمیت اعتراضات خودانگیخته‌ی توده‌ای

بعد آنها قدم رنجه کنند و برای رهبری پا به میدان بگذارند! سوسیال دموکرات‌های روسیه در جریان انقلاب ۱۹۰۵ چنین کردند ولی خیلی زود خطای‌شان را دریافتند و با اصلاح نگرش و کارکردهای خود، در انقلاب ۱۹۱۷ به گونه‌ای متفاوت ظاهر شدند. آنها به دنبال حوادث به راه‌نیفتادند، بلکه رویدادها را پیش‌بینی کردند و خود را برای مقابله با آنها آماده کردند.

جمع‌بندی

- مضمون «خودانگیختگی» و «اعتصاب توده‌ای» در نزد رزا لوکزامبورگ با آنچه که در ادبیات آنارشیستی، سندیکالیستی و سوسیال دموکراسی رایج است، تفاوت دارد.^{۴۸} در نزد رزا، اعتصاب خودانگیخته‌ی توده‌ای یک ضرورت تاریخی است که در دوره‌ای از نزاع طبقاتی و تضاد کار-سرمایه به‌وقوع می‌پیوندد که مقدمات عینی و ملزومات ذهنی آن فراهم باشد. این برداشت ابتدا شباهتی با درک تقدیرگرایانه، دترمینیستی و فاتالیستی ندارد.
- تأکید بر عمل خودانگیخته‌ی توده‌ها، به معنی ضدیت با تحزب و رهبری سیاسی نیست. این دو نه تنها نافی هم نیستند، بلکه مکمل و متمم هم هستند.
- در طی اعتراضات و اعتصابات توده‌ای است که طبقه‌ی کارگر می‌تواند موقعیت خود را از ایزه‌ی تاریخ به سوژه‌ی تاریخ‌ساز تغییر دهد؛ و این محتاج آگاهی سوسیالیستی است:

«توده همیشه همان چیزی است که با توجه به شرایط زمانه‌اش باید باشد؛ و همیشه در حال تبدیل شدن به چیزی کاملاً متفاوت با آن چیزی است که به نظر می‌رسد. او ناخدای خوبی نخواهد بود اگر که مسیر خود را صرفاً از روی ظاهر لحظه‌ای سطح آب ترسیم کند و نداند چگونه طوفان در حال وقوع را باید از روی نشانه‌های آسمان یا اعماق آب پیش‌بینی کند!»^{۴۹}

• «در تبیین زنده و دیالکتیکی مسئله، این سازمان است که محصول مبارزه است»^۴ همان طوری که سوویت‌ها از دل اعتصابات توده‌ای ۱۹۰۵ روسیه برآمدند. متأسفانه ایده‌ی خودانگیختگی رزا، به‌رغم صحت‌گذاشتن بر بسیاری از دستاوردهای مبارزاتی توده‌ها در ایران، پاسخی برای این سؤال‌ها ارائه نمی‌کند که چرا طی چهار دهه مبارزه‌ی فزاینده در ایران، هنوز یک اعتصاب توده‌ای در ایران به‌وقوع نپیوسته است؟ و چرا یک تشکل، سازمان یا حزب سراسری از دل مبارزات تاکتونی بیرون نیامده است؟ آیا دلیلش این است که به‌قول رزا جای «هوای داغ دوره‌ی انقلابی» در سپهر سیاسی ایران خالی است؟!

«اعتصاب توده‌ای... همه‌ی مراحل و عوامل انقلاب را بازتاب می‌دهد. قابلیت تطابق، کارآیی و فاکتورهای شکل‌دهنده‌اش، دائماً در حال تغییر هستند... اعتصابات سیاسی و اقتصادی، اعتصابات توده‌ای و اعتصابات نیمه‌تمام، اعتصابات اعتراضی و اعتصابات رزمنده، اعتصابات عمومی در شاخه‌های منفرد صنعت و اعتصابات عمومی در شهرهای منفرد، مبارزات صلح‌آمیز بر سر اضافه‌مزد و قتل‌عام‌های خیابانی، جنگ باریک‌دای / سنگر به سنگر، همه‌ی اینها درهم تداخل می‌کنند، در پی هم، دوشادوش هم، در کنار هم به‌دنبال هم رُخ می‌دهند... در یک کلام اعتصاب توده‌ای... یک ایده‌ی اقدام جمعی برای گلت یک دوره‌ی مبارزاتی است که سال‌ها و چه بسا دهه‌ها طول کشیده است... تنها در هوای داغ دوره‌ی انقلابی است که هر برخورد جزئی میان کار و سرمایه می‌تواند به یک انفجار عمومی تبدیل شود»^۵

^۱ اعتراضات کارگری در ایران؛ چه چشم‌اندازی پیش روست؟ دوپچه‌وله، ۱۲ فوریه ۲۰۲۴

^۲ به نقل از سایت مرکز آمار ایران (تاریخ برداشت: ۸ اردیبهشت ۱۴۰۳)

^۳ «۲۰۲۳» سال اعتراضات کارگری در جهان / اتحاد بین‌المللی کارگران علیه خصوصی‌سازی و دولت‌ها،

به نقل از خبرگزاری ایلنا، ۱۶/۱۰/۱۴۰۲

^۴ به نقل از گزارش سالانه Oxfam که هم‌زمان با برگزاری اجلاس داووس منتشر شد: "Survival of the Richest".

^۵ پرویز صداقت، جنبش ژینا، یک سال بعد: ژئوپلتیک، دولت، طبقه، مأخذ شماره ۳ (Credit Suisse) (Research Institute (2023), Global Wealth Report 2022.

^۶ یک اقتصاددان: طبقات فقیر، فقیرتر شده‌اند و سه دهک پایینی شرایط وخیمی دارند، به نقل از مصاحبه مرتضی افقه با دیده‌بان ایران

^۷ یک روزنامه در ایران خبر داد: رشد ۴۰ درصدی خودکشی در ۱۰ سال، به نقل از وی.اوی، ۲۴ بهمن ۱۴۰۲

^۸ لینک دسترسی به ترجمه‌ی جدید «فرم اجتماعی یا انقلاب».

^۹ لینک دسترسی به ترجمه‌ی جدید «چه باید کرد؟»

¹⁰ [Soviet \(Council\)](#), Wikipedia & Mark Thomas, [The birth of our politics: Marxists and the 1905 Revolution](#), 2005

¹¹ لینک دسترسی به ترجمه‌ی جدید «اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری»

¹² این کتاب به نقش اتحادیه‌های کارگری، احزاب سیاسی و گرایش‌های آنارشیستی نیز می‌پردازد و برای مثال، تلاش اتحادیه‌های کارگری را به حکایت سیزیف تشبیه می‌کند که محکوم بود تا دائماً سنگی به بالای کوه ببرد و از قله رهپایش کند تا به به پایین کوه بغلند و باز این کار را از سر بگیرد. اتحادیه‌ها هم دائماً برای گرفتن امتیازات صنفی مبارزه می‌کنند. پس از سال‌ها به توفیقاتی هم دست می‌یابند. بعد در جریان اولین بحران‌های اقتصادی یا سیاسی، کارفرمایان آن امتیازات را پس می‌گیرند و همه‌چیز دوباره و چندباره تکرار می‌شود!

¹³ برای آشنایی بیشتر با این مباحثات و رُخ‌دادهای تاریخی به کتاب زیر مراجعه کنید:

Paul Frolich, Rosa Luxemburg: Her Life and Work, London, 1940, chapter 7, part II & III.

¹⁴ F. Engels, [The Bakuninists at Work](#), An account of the Spanish revolt in the summer of 1873, part II.

¹⁵ پیتر نتل تحقیقات مفصلی روی این موضوع کرده و از جمله نوشته که رزا هرگز نظریه‌ای به نام خودانگیختگی تدوین نکرد. آنچه که به عنوان نظریه‌ی خودانگیختگی به رزا منسوب می‌شود، ساخته و پرداخته‌ی لوکزامبورگیست‌های دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به‌منظور حمله به رقبای سیاسی‌شان است. منبع:

Peter Nettel, *Rosa Luxemburg*. 1965, Kiepnheuer and Witsch, pp 766-769.

¹⁶ Peter Nettel, *Rosa Luxemburg*. 1965, Kiepnheuer and Witsch, pp 484-486.

¹⁷ Gilbert Badia, Rosa Luxemburg: Journaliste, Polémiste, Révolutionnaire [Rosa Luxemburg: Journalist, Polemicist, Revolutionary]. Paris, 1975, 92–94

¹⁸ Annelies Laschitzka, 1996. Im Lebensrausch, trotz alledem. Rosa Luxemburg. Eine Biographie, 1996, 254–255.

¹⁹ Ernst Piper, Rosa Luxemburg. Ein Leben, 2018, München, p. 614.

²⁰ Lukács, Georg. 1968. "The Marxism of Rosa Luxemburg". History and Class Consciousness, p, 27-45.

^{۲۱} رزا لوکزامبورگ، «اعتصاب عمومی، اتحادیه‌های کارگری و حزب سیاسی»، ص ۳۲.

^{۲۲} منبع بالا

^{۲۳} به نقل از The Rosa Luxemburg Reader, edited by Peter Hudis & Kevin B. Anderson, p. 12

و همچنین رزا لوکزامبورگ، «اعتصاب عمومی، اتحادیه‌های کارگری و حزب سیاسی»، ص ۳۰

^{۲۴} رزا لوکزامبورگ، اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، ص ۷.

^{۲۵} ترجمه‌ی جدید «چه باید کرد؟»، نوشته لنین، ص ۳۱

«خیزش‌های خودانگیخته‌ی توده‌ها در روسیه، با چنان سرعتی به پیش رفت (و کماکان ادامه دارد) که جوانان سوسیال دموکرات برای مقابله با این وظایف عظیم ناآماده بودند... انقلابیون، چه در "نئوری‌ها" و چه در فعالیت‌های‌شان، در پشت سر این طغیان قرار گرفتند، و موفق نشدند تا تشکیلات پایدار و بادوامی با ظرفیت رهبری کلیت جنبش برپا کنند.» لنین، چه باید کرد؟، ص ۳۹

^{۲۶} رزا لوکزامبورگ، «اعتصاب عمومی، اتحادیه‌های کارگری و حزب سیاسی»، ص ۱۹ و ۳۹

^{۲۷} رزا لوکزامبورگ، اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، ترجمه‌ی جدید، ص ۴۰

^{۲۸} روح غالب بر جنبش کارگری اروپای غربی و امریکای شمالی، در دهه‌ی ۱۸۹۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۰۰، بر پارلمانتاریسم و مبارزات اتحادیه‌ای - صنفی استوار بود. این روی کرد در سیاست‌های حزب سوسیال دموکرات آلمان، گس‌دیست‌های فرانسه، فدراسیون سوسیال دموکرات بریتانیا، حزب سوسیالیست ایتالیا، حزب کارگران سوسیالیست اسپانیا به‌خوبی قابل رؤیت بود.

^{۲۹} میکائیل باکونین Mikhail Bakunin از رهبران و نظریه‌پردازان آنارشیزم است. برای آشنایی با نظرات او به مقاله‌ی نقدی بر بنیان‌های نظری - سیاسی آنارکو کلکتیویسم (باکونین‌سیم) مراجعه کنید.

^{۳۰} رزا لوکزامبورگ، اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، ص ۳۸

^{۳۱} رزا لوکزامبورگ، اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، ص ۳۰

^{۳۲} رزا لوکزامبورگ، اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، ص ۷

^{۳۳} رزا لوکزامبورگ، اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، ص ۷-۸

^{۳۴} رزا لوکزامبورگ، اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری، ص ۱۶.

^{۳۵} یادداشت‌های این سلسله درس‌ها - به‌رغم ناقص بودن‌شان - تحت عنوان «Introduction to Political Economy» منتشر شدند (۱۹۲۵). این کتاب اخیراً با عنوان «درآمدی بر اقتصاد سیاسی» توسط انتشارات چرخ با ترجمه‌ی آر ش جلال انتشار یافت.

^{۳۶} به نقل از الکساندر هل‌فاند Helphand Alexandre معروف به پاروس Parvus. در مقاله‌ای تحت عنوان «کودتا و اعتصاب توده‌ای سیاسی» منتشر شده در «عصر جدید».

^{۳۷} در ترجمه‌های فارسی عموماً از تبلیغ یا ترویج به‌عنوان معادل فارسی آژیتاسیون استفاده می‌شود، که هر دو در واقع معادل پروپاگاندا هستند. آژیتاسیون بیشتر به معنی تهییج است.

³⁸ Leon Trotsky, [The Nature of the General Strike](#)

³⁹ Mark Thomas, [The birth of our politics: Marxists and the 1905 Revolution](#), 2005

^{۴۰} منظور فروپاشی شوروی و سرآغاز جهان تک‌قطبی است.

⁴¹ [WFTU Announcement on the questioning of the Right to Strike and the relevant debate on the interpretation of Convention 87](#)

^{۴۲} متن کامل این قطع‌نامه را می‌توانید در [تاریخ جنبش کارگری](#)، جلد دوم صص ۷۵-۷۸ بخوانید.

^{۴۳} در ۲۰۳ ماده‌ی این قانون کار، حتی یک بار هم از کلمه اعتصاب و بالطبع «مجازات اعتصاب» استفاده نشده است. با این حال بعضی استدلال می‌کنند که بنا به اصل ۲۶ و ۲۷ قانون اساسی، تشکیل و فعالیت آزادانه‌ی انجمن‌های صنفی، تلویحاً بر حق اعتصاب نیز دلالت دارد (سیدمحمد هاشمی، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، ۱۳۸۴، صص ۴۸۶-۴۸۷). اما چنین نیست؛ چرا که هیچ اسمی از اعتصاب آورده نشده است. بعضی هم استدلال می‌کنند که بند ۸۷ کنوانسیون سازمان جهانی کار، ایران را - به‌عنوان عضو - موظف می‌کند تا حق اعتصاب را به رسمیت بشناسد. [مجازات اعتصاب، شکنجه سفید و مسأله‌ی](#)

[حقوق بنیادین کارگران](#)، به‌رنگ زندگی، رادیو زمانه، ۵ تیر ۱۳۹۴)

^{۴۴} در ماده‌ی ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری آمده که «ترک خدمت در خلال ساعات موظف اداری، تعطیل خدمت در اوقات مقرر اداری» تخلف اداری محسوب می‌شود. این تلویحاً به معنی ممنوعیت اعتصاب است. به‌علاوه جرم‌انگاری مواردی نظیر «وادار ساختن یا تحریک دیگران به کارشکنی یا کمک‌کاری و ایراد خسارت به اموال دولتی، شرکت در تحصن، اعتصاب و تظاهرات غیرقانونی، یا تحریک به برپایی تحصن، اعتصاب و تظاهرات غیرقانونی و اعمال فشارهای گروهی برای تحصیل مقاصد غیرقانونی» به معنی ممنوعیت اعتصاب است (به نقل از قانون رسیدگی به تخلفات اداری، مصوب ۱۳۷۲).

^{۴۵} [اعتصاب عمومی، اتحادیه‌های کارگری و حزب سیاسی](#)، ص ۳۲

^{۴۶} [اعتصاب عمومی، اتحادیه‌های کارگری و حزب سیاسی](#)، ص ۲۷ و ۲۸

^{۴۷} بعضی از فعالین اتحادیه‌های کارگری ج.ا.ا را به نقض معاهدات بین‌المللی متهم می‌کنند چرا که به توصیه‌ی آنها کارگران کلیه‌ی کشورهای عضو از حق اجتماع و حق اعتصاب برخوردارند؛ غافل از آن‌که در همین اسناد، تنها چند سطر پایین‌تر اعلام می‌شود که واگذاری این حق با صلاح‌دید دولت‌ها و در صورت نداشتن مغایرت با قوانین هر کشور قابل اجراء است. برای مثال میثاق جهانی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (مصوبه‌ی ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶) بلافاصله پس از برشمردن حقوق انسانی، در بند ۸ (Article 8)، قسمت (d) می‌نویسد: «حق اعتصاب مشروط بر اینکه با قوانین هر کشور مطابقت داشته باشد قابل اجراء است.» [International Covenant on Economic, Social and Cultural](#)

[Rights](#)

به‌علاوه، این نهادها صرفاً به دولت‌ها توصیه می‌کنند تا حق اعتصاب کارگران را محترم بشمارند! یعنی تصریح می‌کنند که این حق در اختیار دولت‌ها است و آنها مختارند تا با توجه به قوانین و شرایط کشور، برای اعطای این حق به کارگران تصمیم بگیرند!

^{۴۸} برای آشنایی بیشتر با این تمایزات می‌توانید به فصل دوم «اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری» مراجعه کنید.

^{۴۹} به نقل از نامه‌های رزا (انگلیسی)، ص ۱۷۸-۱۷۹: [Rosa Luxemburg Letters](#)

^{۵۰} رزا لوکزامبورگ، [اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری](#)، ص ۳۷

^{۵۱} همان‌جا صص ۲۸ و ۲۵

طبقه‌ی کارگر ایران در برابر چالش‌های سه‌گانه

کاظم فرج‌الهی



کارگران واحد الوفین پتروشیمی ایلام با بهن کردن سفره‌ی خالی مقابل درب پتروشیمی در روز جهانی کارگر نسبت به پایمال شدن حقوق خود اعتراض کردند. دوشنبه ۱۱ اردیبهشت‌ماه ۱۴۰۲

تقدیم به ریحانه و شریفه

دو بانو، دو کارگر شریفی که مستقل و بدون هرگونه حاشیه و وابستگی فقط به رهایی و سعادت طبقه‌ی کارگر می‌اندیشند و با عشق به زندگی، تمامی نیرو و تلاش خود را در این راه به کار گرفته‌اند. و به همه‌ی کارگران مبارزی که در دفاع از منافع و حقوق طبقه‌ی کارگر به بند و زندان گرفتار شده‌اند

از شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر صنعتی در ایران کمی بیش از یک سده می‌گذرد. تاریخچه‌ای پر فراز و فرود، رشد و اوج‌هایی کوتاه و تاکنون در پی هر یک، سرکوب‌های پیاپی و شکست‌ها. اما فعالان این عرصه آگاه‌اند که این ستم‌ها و سرکوب‌ها هرچند سخت و توان‌فرسا، در ذات نظام سرمایه است. نه جای گله و شکایت و شیون و زاری‌اند و نه البته دستاویزی در اثبات ناگزیری کژی‌ها و کژرفتاری‌ها. طبقه‌ی کارگر گریزی جز برخاستن و دوباره ایستادن پس از هر شکست و بازیابی و آراستن خود به مثابه طبقه‌ی مولد و آینده‌ساز ندارد. اما ایستادن و درس‌گرفتن و بازیابی و سازمان‌یافتگی پس از هر سرکوب و شکست هرگز بدون خطا و هزینه نیست. خطاها زمانی کم‌تر و بازیابی طبقه زمانی بهتر و اثرگذار خواهد بود که ضمن درس‌گیری از گذشته از وضعیت تاکنونی و اکنون خود تصویر و تحلیلی درست و واقعی داشته باشیم. واکاوی - و درس‌گیری از- گذشته، با قلم‌ها و از دیدگاه‌های مختلف، بارها صورت گرفته است و باز هم ضروریست. اما فرصتی دیگر می‌خواهد و موضوع این نوشته هم نیست. در این جا و به این مناسبت به وضعیت طبقه‌ی کارگر ایران و عوامل و سیاست‌های مؤثر بر آن در یک سال گذشته نگاهی کوتاه و گذرا خواهیم داشت.

جامعه‌ی کارگری ایران در سالی که گذشت حتی یک روز هم آسایش و آرامش به خود ندید. آسایش از آن‌رو ممکن نبود- و نیست- که ساختار موجود در وزارت کار معیوب و ضد کارگر و رابطه میان کارگر و کارفرما- به‌ویژه که دولت خود کارفرمای بسیار بزرگیست - بر نظامی ظالمانه استوار است؛ وزیر کار به نمایندگی دولت کارفرمایی

چالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

در پایان سالی بحران‌زده که با تورمی کمرشکن پشت سر گذاشته می‌شد، مانند سال‌های پیش و پیش‌تر، با افزایش ۲۷ درصدی چنان مزد و حقوقی برای کارگران شاغل و بازنشسته تصویب و برقرار کردند که دریافتی بیشترین شمار کارگران (حدود ۸۰٪) حتی یک‌سوم خط فقر یا نیمی از سبد معیشت مورد قبول خود آقایان را نیز پوشش نمی‌داد. آرامش نیز ممکن نبود؛ از آن‌رو که از یک‌سو بخش قابل‌توجهی از کارفرمایان بنگاه‌ها حتی از پرداخت کامل و به‌هنگام همین مزد و مزایای ناچیز خودداری کرده‌اند - و می‌کنند - و از سوی دیگر کارگران نیز، ناگزیر این حد از ستم و تنگدستی را برنفتند و به‌رغم پراکندگی و سازمان‌نیافتگی موجود، حتی یک روز هم میدان حق خواهی و اعتراض به وضع موجود را خالی نگذاشتند. نهادهای مختلف ذی‌ربط شامل قانون‌گذاری (مجلس)، استانداری و فرمانداری‌ها، شهرداری‌ها، وزارتخانه و ادارات کار و حتی سازمان برنامه و بودجه تقریباً تمامی روزهای سال شاهد حضور و اعتراض کارگران به تنگ آمده از کارخانجات و بنگاه‌های مختلف بودند. بررسی و جمع‌بندی رسانه‌های رسمی و غیر رسمی - که این‌گونه اخبار و حوادث را پوشش می‌دهند نشان می‌دهد که در یک سال گذشته در مجموع حداقل بیش از یک هزار و ششصد و شصت مورد کنش اعتراضی کارگری شامل اعتصاب و توقف تولید، اعتراض دسته‌جمعی در محیط کار، شکایت و برگزاری تجمع‌های اعتراضی خیابانی و در مقابل مکان‌ها و نهادهای مختلف صورت گرفته است. تنها رسانه‌ی رسمی و تخصصی در این حوزه خبرگزاری کار ایران (ایپنا) است که در پوشش خبری رخدادهای کارگری ملاحظات و محدودیت‌های خاص خود را دارد و در عین حال به‌دلیل کم‌شمار بودن خبرنگار از پوشش تمامی رخدادهای نیز ناتوان است؛ جمع‌بندی و دسته‌بندی شده‌ی رخدادهای و کنش‌های سال کارگری گذشته (یکم ماه می ۱۴۰۲ تا پایان فروردین ۱۴۰۳) مندرج در سایت این خبرگزاری در جدول یک دیده می‌شود.

نگاره‌ی یک - آمار حداقلی رخدادهای کارگری طی یک سال گذشته (از یکم ماه می ۱۴۰۲ تا یکم ماه می ۱۴۰۳)		
۱	حوادث کار	۳۷۹ مورد
۲	مجروحان حوادث کار	۵۹۹ تن
۳	جانباختگان حوادث کار	۳۲۰ تن
۴	تجمع‌های اعتراضی	۴۲۵ مورد
۵	اعتراض‌های صنفی	۱۰۱ مورد
۶	تجمع‌های اعتراضی بازنشستگان	۲۹۰ مورد
۷	اعتصاب و توقف تولید	۲۲ مورد
۸	تحصن	۳ مورد
۹	طومار امضا و کارزار اعتراضی	۵ مورد
۱۰	اخراج نمایندگان کارگری	۳ نماینده
۱۱	خودکشی کارگران	۱۸ مورد خودکشی منجر به مرگ

برگرفته از خبرهای درج شده در خبرگزاری کار ایران (ایلنا)، طی دوره‌ی یک‌ساله

با این همه، چنان‌که اشاره شد، حتی ارقام رسمی اعلام شده از سوی مراجع رسمی بسیار بیش از چیزی است که در خبرگزاری‌های رسمی بازتاب یافته است. برای مثال، بنا به اعلام رسمی پزشکی قانونی در سال گذشته ۲ هزار و ۱۱۵ نفر به دلیل حوادث رخ داده در محیط‌های کاری، جان خود را از دست داده‌اند. به همین ترتیب، طبیعی

جالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

است انتظار داشته باشیم که آمار کنش‌های اعتراضی کارگران نیز به شکل محدود و چه‌بسا گزینشی در رسانه‌های رسمی بازتاب پیدا کند.

تفکیک گروه‌ها و لایه‌های مختلف کارگری، بررسی خصلت مبارزات و مطالبات این گروه‌ها، همچنین دقت در قوانین، سیاست‌گذاری‌ها، نوع نگاه مسئولان و شیوه‌ی برخورد آنان با مسایل و مشکلات کارگری تصویر دقیق‌تری از وضعیت موجود طبقه‌ی کارگر ایران به‌ما ارائه می‌دهد. در ادامه، اشاره‌ی کوتاهی به مزد سال ۱۴۰۳ و چگونگی تعیین و تصویب آن نیز ضروری است؛ در پایان سالی دیگر با تورمی کمرشکن و بر بستر فقر سازمان‌یافته و مزد به‌شدت عقب‌مانده از تورمی که به‌طور پیوسته بیش از چهار دهه بر طبقه‌ی کارگر تحمیل شده بود، همان وزیر به نمایندگی همان دولت در رأس نهادی موسوم به شورای عالی کار- که با غیبت اعتراضی کسانی که معمولاً در جایگاه نماینده کارگران می‌نشستند نظم و ویرایشش به هم ریخته بود- بی‌شرمانه با افزایش فقط ۳۵ درصد، حداقل مزد پایه را ۷ میلیون و ۱۸۲ هزار تومان تعیین کرد. بی‌شرمانه‌تر این که در این تصمیم سایر سطوح مزدی فقط ۲۲ درصد افزایش داده شد! در ادامه، به مقوله‌ی ابداعی و ظالمانه‌تر افزایش سایر سطوح مزدی بازمی‌گردیم.

الف) امنیت شغلی، سلامت و بهداشت محیط کار

حذف تدریجی و سرانجام کم‌وبیش کامل استخدام نیروهای کار با قراردادهای کاردایم یا طولانی‌مدت و جایگزینی آن با قراردادهای موقت و کوتاه‌مدت یک‌ماده و سه‌ماهه‌ی نیروهای کار حاصل اجرای سیاست‌های اقتصادی در تمامی سال‌های سی و چندسال اخیر است. در ادامه، در سایه‌ی سلطه‌ی پیمانکاران و شرکت‌های پیمانکار تأمین نیروی انسانی در بازار کار، قراردادهای سفیدامضا و حجمی در دستور کار قرار گرفت و در پی آن پدیده‌ی دورکاری هرچه بیشتر گسترش یافت. سختی تأمین معیشت و گذران زندگی، بیکارشدگان را به پذیرش انواع کارهای بی‌ثبات ناگزیر کرده است. به‌رغم ادعای دروغین ایجاد سالانه یک میلیون شغل، که در صورت درستی ادعا باید آثار آن در افزایش میلیونی شمار بیمه‌شدگان دیده می‌شد، حضور ارتش دست‌کم

دوونیم میلیونی بیکاران سبب می‌شود در بازار کاری با این شرایط بحث از امنیت شغلی دیگر حتی محلی از اعراب نداشته باشد.

باید اضافه کرد که بحث امنیت شغلی فقط به حفظ یا ازدست‌رفتن فرصت‌های شغلی و بیکار شدن محدود نمی‌شود؛ وجه دیگر امنیت شغلی ایمنی خودِ کار و بهداشت محیط کار است

با در نظر گرفتن آنچه که در بالا در مورد دقت آمار ارایه شده و کمیت ناچیز خبرهای کارگری در خبرگزاری‌های رسمی گفته شد؛ بررسی سه محور پایین در ارتباط با هم وضعیت ناگوار و میزان امنیت شغلی کارگران ایران روشن‌تر می‌شود:

الف) آمار رو به افزایش بیکاری (ب) افزایش مشاغل کاذب و کارهای بی‌ثبات (ج) ایمنی خودِ کار.

تبلورمیزان ایمن بودن مشاغل درآمار حوادث شغلی و روند کاهش یا افزایشی آن قابل‌مشاهده است. جلوه‌هایی از درستی آمارها را، که در واقع مشت‌هایی نمونه خروار هستند، در چند خبر برگرفته شده از سایت خبرگزاری ایلنا می‌توان دید:

- بر اساس گزارش پزشکی قانونی در ۹ ماهه اول سال ۱۴۰۲ در استان اردبیل ۲۹ مرگ و ۴۰۶ مصدومیت در اثر حوادث کار ثبت شده است.
- گزارش پزشکی قانونی استان خراسان رضوی؛ ۱۰۴ مورد مرگ در اثر حوادث کار در ۹ ماهه اول سال ۱۴۰۲.
- مدیرکل پزشکی قانونی استان کهگیلویه و بویر احمدی: در ۹ ماهه اول سال جاری حوادث ناشی از کار گزارش شده در این مرکز نسبت به مدت مشابه سال قبل ۱۴.۳ درصد افزایش داشته است.
- پزشکی قانونی آذربایجان شرقی؛ حوادث کار نسبت به سال گذشته (۱۴۰۱) ۲۸٪ افزایش داشته است.
- ۲۴ آبان ۱۴۰۲؛ مدیر کل پزشکی قانونی کشور در مصاحبه با باشگاه خبرنگاران جوان: در شش ماه نخست سال جاری ۱۰۷۷ نفر در حوادث کار

چالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

جان باخت‌اند که در مقایسه با مدت مشابه سال قبل (۹۳۱ نفر) ۱۵.۷٪ افزایش داشته است.

اما در این میان، علی‌رغم فرد معاون روابط کار وزارت کار در مصاحبه با ایلنا (۲۴ تیر ۱۴۰۲) از کاهش ۱۴ درصدی حوادث ناشی از کار و کاهش ۱۱ درصدی فوتی‌های این حوادث سخن می‌گوید. در ادامه باز هم به یاهو‌گویی‌های یاهو‌گویان پرداخته می‌شود.^۱

گفتنی است در بحث ایمنی کار و بهداشت محیط کار مورد «بهداشت روانی» مسأله‌ای بسیار مهم است. واقعیت تأسف‌آور و دیرپای وجود فرهنگ مردسالار، تسلط نگاه جنسیت‌زده، سوءاستفاده‌های جنسی و بالاخره انواع تبعیض‌های قانونی و غیرقانونی علیه زنان نیز در محیط کار مطرح است که در این‌جا به آن پرداخته نمی‌شود.

ب) اعتصاب و دیگر حرکات اعتراضی کارگری

ارایه‌ی آماری به‌طور نسبی دقیق از کنش‌های اعتراضی صورت گرفته کارگران و پراکندگی این کنش‌ها در سطح صنایع و بنگاه‌ها یا در جغرافیای ایران به دلایل مختلف از جمله نبود آزادی رسانه‌ها و گردش آزاد اطلاعات ممکن نیست. اما با توجه به شرایط موجود و نبود قوانین مناسب و عادلانه‌ی حاکم بر روابط کارگری کارفرمایی و بدتر از آن نبود سازوکاری مناسب جهت نظارت بر اجرای حتی همین قوانین نیم‌بند موجود، به‌جرات می‌توان گفت هیچ شهر و منطقه‌ی دارای بنگاه‌های تولیدی یا خدماتی را نمی‌توان یافت که در آن روابط میان کارگر و کارفرما به تعارض نکشیده باشد. براساس همین گزارش‌های نادقیق موجود می‌توان گفت در بخش بسیار بزرگی از حرکات اعتراضی گزارش‌شده‌ی کارگران، شامل اعتصاب‌ها، تحصن‌ها، تجمعات اعتراضی درون محیط‌های کار یا اعتراض‌های بیرونی و خیابانی و مقابل نهادهای مختلف، «مزد» و مزایای مزدی تنها یا مهم‌ترین مطالبه بوده است. این بدان معنا نیست که مسایل و مشکلات مهم دیگر مانند امنیت شغلی، ایمنی و بهداشت محیط کار، برقراری پوشش بیمه‌ای و کمیت و کیفیت خدمات بهداشتی و درمانی و... جزو مطالبات کارگران نیستند؛ در این موارد هم نقص و کمبودهای زیادی وجود دارد اما غالباً پایین بودن

سطح آگاهی و سازمان‌یافتگی کارگران- که این دو ارتباط متقابل با هم دارند، نبود اتحادیه‌ها و تشکل‌های مستقل محل کار- که خواسته‌های کارگران را براساس اهمیت فهرست کرده و روی میز مذاکره بگذارد- و مهم‌تر از همه اولویت پرداخت مزد، مزدهایی که عمدتاً برای تأمین حداقل‌های زندگی هم ناکافی‌ست، سبب می‌شود که طرح و درخواست این دسته از مطالبات کارگران اولویت نخست نباشد یا در سایه‌ی مزد و حقوق قرار بگیرد و مطرح نگردد.

اعتراضات مربوط به مطالبات مزدی نیز در بنگاه‌ها و کارخانجات مختلف در دو سطح یا با دو هدف کاملاً متفاوت صورت می‌گیرد. سطح اول در شرکت‌های فعال در حوزه‌های استخراج و پالایش و فروش نفت، پتروشیمی‌ها، صنایع فولاد، خودروسازی‌ها و ... است که به‌طور نسبی از رونق و بازدهی خوبی برخوردارند. کارگران این بنگاه‌ها به‌رغم محروم بودن از تشکل‌های مستقل و کارآمد، اما بر بستر وضع مالی خوب و سوددهی این بنگاه‌ها و برخورداری از سطح آگاهی به‌طور نسبی بیشتر نسبت به سهم خود در ارزش ایجاد شده در روند کار، به‌درستی سهم بیشتری از ارزش حاصل شده را در غالب انواع فوق‌العاده‌ها و مزایای جنبی طلب می‌کنند. متأسفانه باید گفت در این موارد سخنی از مطالبه‌ی افزایش «حداقل مزد» که خواستی عمومی و مربوط به کل طبقه است در میان نیست. قابل‌توجه این که در صنعت نفت و مجموعه شرکت‌ها و بنگاه‌های دارنده وضع مالی خوب مسئولان با زیرکی ویژه‌ی سرمایه‌دارانه با تفکیک کارگران به دسته‌ها و گروه‌ها و رده‌های مختلف و به‌کارگیری آن‌ها در شرکت‌های گوناگون پیمانکاری اقماری با رده‌های متفاوت عملاً بیش از ده نوع و شکل مختلف رابطه کارگری کارفرمایی (قراردادهای کار) ایجاد کرده‌اند. به‌طوری که در بعضی مناطق و بنگاه‌ها مطالبه‌ی گروه‌هایی از کارگران معترض افزایش مزد و مزایای جانبی و برداشتن سقف مزدی است و درعین حال در همان مناطق کارگرانی با همان سطوح تخصص و کارایی و نوع کار اما به دلیل استخدام در این شرکت‌های اقماری و پیمانکاری، تحقق مطالباتی در حد پرداخت مزد و مزایای حداقلی به تأخیر افتاده را پیگیری می‌کنند. سطح دوم در کارگاه‌ها، کارخانجات و بنگاه‌های تولیدی یا خدماتی کوچک و متوسط، و گاه حتی کارخانجات بزرگ اما، بارونق و بازدهی اقتصادی کمتر، دیده می‌شود. در این سطح گاه پرداخت همان حقوق ماهیانه یا مزد و مزایای شغلی حداقلی

چالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

نیز چندین ماه به تأخیر می‌افتد، یا قراردادهای شماری از کارگران تمدید نمی‌شود. کارگران این بنگاه‌ها عاصی و درمانده و بدون برخورداری از تشکل‌های مستقل با سطوح بسیار پایینی از سازمان‌یافتگی، پس از گذراندن مراحل اولیه و بوروکراتیک شکایت‌های اداری یا از همان آغاز کار، ناامید از روش‌های قانونی مرسوم به خیابان‌ها و میادین شکایت می‌برند و از دیگر شهروندان و فشار افکار عمومی کمک و یاری می‌طلبند و متأسفانه اغلب هزینه‌های سنگینی مانند اخراج، بیکاری، ضرب‌وشتم و بازداشت و دیگر محرومیت‌ها را هم تحمل می‌کنند.

جدول بالا تعداد و دسته‌بندی بخشی از رخدادهای کنش‌های کارگری سال گذشته را براساس گزارش‌های خبرگزاری ایلنا نشان داد و گفته شد که به‌طور حتم تمامی آمارها از مقدار واقعی وقایع رخ داده کم‌تر است؛ اما به‌رحال مشت نمونه‌ی خروار است و تحلیل و مقایسه‌ی آن‌ها نکات جالبی را نشان می‌دهند؛ دقت در شمارگان شیوه‌های مختلف کنش‌های اعتراضی نشان از ناامیدی کارگران از نتایج بکاربردن روش‌های مرسوم گذشته است. از اعتصاب و تحصن بگذریم که شرایط و جایگاه ویژه‌ای در کنش‌های اعتراضی کارگران دارند. مجموع تعداد اعتراضات صنفی ساده‌تر مانند [شکایت یا اعتراض نزد مدیران و مسئولان بنگاه‌ها، راه‌انداختن کارزارها، طومارنویسی، نامه‌نگاری و طرح دعوا و شکایت به مقامات یا دستگاه‌های مسئول یا گزارش‌های شکایت‌گونه از کمبودها به رسانه‌ها] کم‌تر از یک چهارم مواردی مانند تجمع‌های اعتراضی پرشمار و ادامه‌دار در خیابان‌ها و اماکن عمومی یا مقابل نهادهای مسئول در رده‌های بالاتر است. افزایش قابل‌ملاحظه‌ی خودکشی‌های منجر به مرگ کارگران خود داستان پرآب‌چشم دیگریست.

ج) تجمعات اعتراضی بازنشستگان

حدود ۷۰ درصد بازنشستگان حداقل بگیر هستند یا با تفاوت‌هایی بسیار کم چیزی نزدیک به حداقل دریافت می‌کنند، البته حقوق ماهیانه‌ی گروه‌هایی هم بنسبت کسری سالیان بیمه‌پردازی کم‌تر از حداقل است. درصد بسیار کوچکی نیز، که بیشتر شامل مدیران می‌شود در زمان اشتغال سقف پرداخت حق بیمه را واریز کرده و حداکثر بگیر هستند؛ یعنی همیشه حقوق بازنشستگی شان هفت‌برابر حداقل مزد همان سال است. به این ترتیب روشن است که همیشه حقوق ماهانه‌ی بیش از ۷۰ درصد بازنشستگان حتی نیمی از سبد معیشت یا کسر کوچکی از خط فقر را هم پوشش نمی‌دهد.

مطالبات و تجمع‌های اعتراضی بازنشستگان اما از نوع و جنس دیگریست. بازنشستگان امکان مراجعه‌ی مستقیم به مدیران و مسئولان بنگاه و اداره‌ی تابعه یا اعمال فشار به روش اعتصاب و کم‌کاری را ندارند. هیچگونه رابطه‌ی شغلی، مسایل و منافع مربوط به محیط کار در میان نیست که به‌طور مستقیم سبب پیوستگی و برقراری رابطه میان کارگران بازنشسته و مشوق آنان در اعتراض کردن و به خیابان آمدن بشود. نبود یا کمبود آگاهی طبقاتی، سکونت یا پراکندگی در گستره‌ی جغرافیایی بزرگ، بیماری و ناتوانی جسمانی و نبود امکان ارتباطی آسان و در دسترس و مزید بر این‌ها وجود نهادهایی موسوم به «کانون‌های بازنشستگان تأمین اجتماعی، کارکنان صنعت برق، مخابرات، فولاد و...» به‌عنوان تشکل صنفی و سراسری بازنشستگان، اما از بالا و دولت‌ساخته یا به‌شدت زیر نفوذ و کنترل دولت و فساد ساختاری لانه کرده در این نهادها، ازجمله عوامل بازدارنده در مسیر مطالبه‌گری بازنشستگان است. با این همه می‌بینیم که حدی از آگاهی در سطوح متفاوت در میان بخش‌هایی از بازنشستگان، فشار بسیار زیاد اقتصادی و تنگناهای مالی خانواده‌ها و پیدایش و استفاده ناگزیر همگانی از گوشی‌های هوشمند تلفن همراه، که شبکه‌های ارتباط اجتماعی مدرن (گروه‌های واتس‌آپی و تلگرامی و ...) با همه‌ی مزایا و معایب آن را به ارمغان آورده سبب شده است که تاکنون چراغ اعتراض در میان بخش‌های مختلف جامعه‌ی بازنشستگان هرگز به‌طور کامل خاموش نشود.

چالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

با قدری آسان‌گیری شاید بتوانیم حرکات و اعتراضات سراسری و تقریباً پیوسته‌ی مجموعه‌ی بازنشستگان لشکری، کشوری و بازنشستگان زیر پوشش سازمان تأمین اجتماعی را جنبش بازنشستگان بنامیم. می‌توان گفت این جنبش در سال‌های میانی دهه‌ی ۱۳۹۰ با حضور و تقریباً پیوستگی هر سه بال آن شکل گرفت و در سال‌های منتهی به کرونا به اوج خود رسیده بود. اعتراضات بازنشستگان لشکری با توسل به پیشینه‌ی نظامی و داشتن وابستگی و امتیازاتی هرچند کوچک اما ویژه‌ی این گروه و در عین حال محدودیت‌های ویژه و همچنین جدا بودن محل تأمین اعتبار و بودجه آن‌ها از دیگر گروه‌ها، با گرفتن امتیازهایی راهش جدا شد و کم‌کم فروکش کرد. تلاش‌ها و اعمال فشار قابل توجهی نیز برای جداسازی بازنشستگان کشوری از مجموعه‌ی تأمین اجتماعی صورت گرفت و تا حدی نیز موفق بود. اما از آنجا که امور بیمه و بازنشستگی شمار زیادی از کارکنان سازمان‌های دولتی و وزارتخانه‌ها از آغاز اشتغال به سازمان تأمین اجتماعی محول شده این جداسازی نمی‌تواند خیلی هم عملی باشد. پس از دو بار اوج‌گیری این جنبش در سال‌های ۱۳۹۹ و ۱۴۰۱، کسب دستاوردهایی هرچند بسیار ناکافی، اما به‌رحال سبب فروکش نسبی حرکات و تجمع‌های اعتراضی خیابانی بازنشستگان شد. در عین حال، برخوردهای حسابگرانه‌ی نیروهای پلیس و امنیتی با شمار قابل توجهی از مطالبه‌گران بازنشسته از قبیل تماس، احضار و تهدیدهای تلفنی، بازداشت‌های کوتاه‌مدت و پرونده‌سازی‌های متعدد عامل مؤثر و مهمی در فروکش بیشتر این اعتراض‌ها بود. ولی از آنجا که نگاه بسیار نادرست حاکمیت نسبت به بازنشستگان کماکان وجود دارد، این اعتراض‌ها نه تنها هرگز خاموش نمی‌شود که در اولین فرصت ممکن دوباره شعله‌ور خواهد شد؛ نگاهی که با وجود اطلاق عناوین ظاهراً احترام‌آمیز اما در واقع سالوسانه و دروغین، در اساس این بخش از جامعه را سربار و مزاحمی بودجه حرام‌کن می‌داند و حاضر نیست حقوق حقه و عایدی پس‌اندازهای دوران کار و جوانی آن‌ها را بازگرداند. در بحث سیاست‌های مزدی به این موضوع باز می‌گردیم.

د) سیاست‌های مزدی؛ سرکوبگر مزد و قانونمند کردن فقیر سازی کارگران

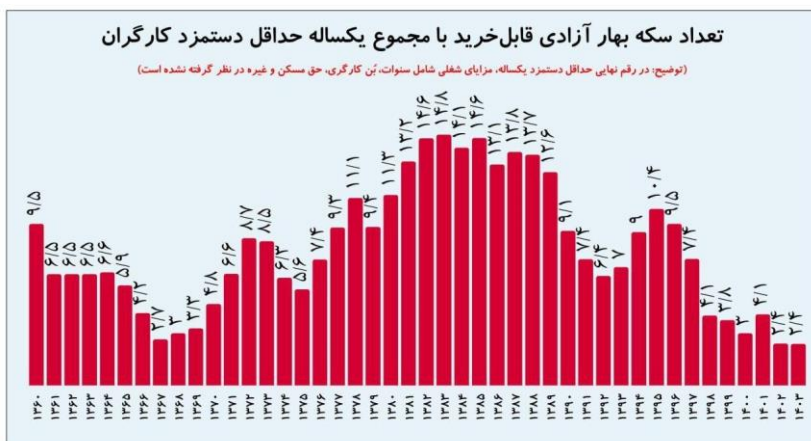
حداقل مزد کارگران و میزان افزایش آن در پایان هر سال توسط نهادی موسوم به شورای عالی کار تعیین می‌شود. ترکیب این شورا متأثر از مصوبات سازمان بین‌المللی کار باید به‌گونه‌ای باشد که اصل سه‌جانبه‌گرایی و حضور متساوی‌الحقوق نمایندگان برگزیده‌ی جناح‌های کارگری و کارفرمایی و دولتی هم به‌عنوان ناظر بی‌طرف رعایت شده باشد. نیاز به توضیح نیست که دولت‌ها در ساختار سرمایه‌داری حافظ نظم سرمایه و سرمایه‌داری‌اند و اصولاً نمی‌توانند بی‌طرف باشند. به‌جز در سالهای اولیه پس از پایان جنگ بین‌الملل دوم و آن هم فقط در معدود کشورهایی که دولت‌های رفاه در قدرت بوده و سعی می‌کردند به موقعیت ناظر بی‌طرف نزدیک بشوند، مقوله‌ی سه‌جانبه‌گرایی هیچ‌گاه واقعیت پیدا نکرده است؛ تکرار این عنوان نیز فریبی بیش نبوده و نیست. اما در ایران حتی ظاهر قضیه هم حفظ نشده است. طی سال‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱ تمامی تشکل‌های مستقل کارگری موجود سرکوب و از صحنه حذف شده و در چهار دهه‌ی گذشته کارگران از داشتن تشکل واقعاً مستقل و سراسری کارگری محروم بوده و در نتیجه نمی‌توانسته‌اند نماینده‌ای هم در این شورا داشته باشند. گذشته از این براساس آیین‌نامه‌ی داخلی نمایندگان سه جناح نیز دارای حقوق مساوی نیستند؛ رئیس این شورا وزیر کار است و حق وتو دارد! البته در آغاز و تا نیمه‌ی دوم دهه‌ی هشتاد برای تصویب و اجرایی شدن مصوبات مزدی، حضور و رأی مثبت دست‌کم یکی از نمایندگان کارگری الزامی بوده است. ولی به سبب مستقل نبودن و نفوذ دولت در «کانون عالی شوراهای اسلامی کار» این الزام هیچ‌گاه در دسر و مانعی در پیشبرد سیاست‌های دولتی این شورا نبوده است.

د/۱) فقیرسازی عمومی

در یک نگاه کلی و در واقعیت امر باید گفت این شورا، به‌جز وظایف و کارکردهای دیگری که موضوع این نوشته نیست، فقط نهاد تعیین‌کننده‌ی سالانه‌ی حداقل مزد نبوده بلکه در کنار هیأت وزیران، نهادی برای مقررات‌زدایی از روابط کار و ارزان و

چالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

بی‌دفاع‌سازی انبوه نیروهای کار بوده است. در اثبات این ادعا باید گفت در سال ۱۳۶۰ قدرت خرید یک‌سال حداقل مزد کارگران معادل ۹.۵ سکه‌ی طلا بوده است. این قدرت خرید سالانه در دوره‌ها و سال‌های مختلف متأثر از سیاست‌های اقتصادی دولت‌ها و گشاده‌دستی‌های این شورا نوساناتی داشته که در جای خود قابل‌بررسی است. مثلاً در سال ۱۳۸۳ این قدرت به حداکثر خود ۱۴.۸ سکه رسیده، ده سال بعد (۱۳۹۳) ۷ سکه و در ده سال بعدی (امروز) به ۲.۴ سکه کاهش پیدا کرده است.



برگرفته از خبرگزاری خبرآنلاین، به نقل از روزنامه‌ی فرهیختگان، ۴ فروردین ۱۴۰۳

۲/د) سایر سطوح مزدی بیشتر سرکوب می‌شوند

بدون در نظر گرفتن عدد یا درصد افزایش حداقل مزد هر سال، از اسفند سال ۱۳۵۸ تا امروز همواره یک شیوه‌ی آرام و خزنده اما بسیار مؤثر در سرکوب مزدی به نسبت بیشتر کارگرانی که به هر دلیل بیشتر از حداقل دریافت می‌کنند وجود داشته است؛ مقوله‌ی زیرکانه‌ی «سایر سطوح مزدی!» ابداع این بحث و اعمال این روش ضد کارگری فقط از ذات خبیثانه اندیشمندان مدافع سرمایه‌داری برمی‌آید. در آغاز لازم است یک‌بار دیگر به نادرستی و غلط‌انداز بودن عنوان آنچه در این شورا افزایش حقوق نامیده اشاره گردد.

در ساختار و روابط کار موجود- افزایش «مزد واقعی» هر کارگر معین در کارگاه معینی که مشغول کار است صورت می‌گیرد؛ و این افزایش صرفاً براساس یا متناسب با افزایش دانش، تخصص، تجربه و کارآیی کارگر یا پذیرش مسئولیت بیشتر توسط اوست و به‌هرحال امری فردی‌ست که زمان معینی ندارد و با توافق مستقیم طرفین صورت می‌گیرد. در کارخانجات و بنگاه‌های بزرگ نیز بحث افزایش مزدها در چارچوب تخصصی و تعریف‌شده‌ی «طرح طبقه‌بندی مشاغل» انجام می‌گیرد. اما آن‌چه معمولاً در پایان هر سال در شورای عالی کار باید صورت بگیرد- که هیچ‌گاه به‌درستی صورت نگرفته- ترمیم قدرت خرید مزدها در مقابل تورم است. یعنی استخراج نرخ تورم و دیگر شاخص‌ها از منابع معتبر و برآورد میزان یا درصد تأثیر این شاخص‌ها در افزایش هزینه‌های زندگی توسط کارشناسان معتبر و مورد وثوق طرفین و پس از آن افزایش عدد حداقل مزد متناسب با نتایج این برآوردهاست. یعنی افزایش اسمی مزد (یا مزد اسمی). این کار در واقع ترمیم یا جبران کاهش قدرت خرید مزدها در مقابل تورم است. ضرورت این ترمیم نیز روشن است؛ مزد قیمت نیروی کار است و نیروی کار ناکالایی است که در بازار به مثابه یک کالا توسط صاحبان آن فروخته می‌شود. برای بازتولید این کالا لازم است ارزش پولی آن مانند دیگر کالاها متناسب با تورم تغییر کند یا به‌روزرسانی شود تا نیروی کار قابلیت تجدید خود را داشته باشد. به بحث سایر سطوح بازگردیم.

در زندگی روزمره معنای دیگر تورم کاهش ارزش یا کاهش قدرت خرید پول رایج است. پول رایج در هر کجا و نزد هر کسی که باشد متناسب با نرخ تورم از قدرت خرید آن کاسته می‌شود. در اثر تورم قدرت خرید همه‌ی کارگران به یک نسبت یا با یک درصد - مساوی- کم می‌شود. بدیهی است وقتی همه‌ی سطوح مزدی به یک نسبت آسیب می‌بینند و کاهش می‌یابند لازم است به یک نسبت هم ترمیم بشوند. ترمیم مزد و حقوق کارگران کمک مالی یا اعانه‌ی دولتی و امر خیریه‌ای نیست که به نادارها بیشتر و به داراها کم‌تر داده شود. نگاهی به بخشنامه‌های حقوق^۱ از سال ۱۳۵۸ تا ۱۴۰۳ نشان می‌دهد که در همه‌ی این سال‌ها با ابداع فرمول و درصدهای مختلف، قدرت خرید سطوح مختلف مزدی به شکل پلکانی ترمیم شده است. یعنی درصد افزایش مزد

چالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

اسمی کارگران باسابقه یا با تخصص بیشتر همواره کم‌تر از درصد افزایش حداقل مزد بوده و این شیب منفی اغلب وجود داشته است. به این ترتیب کارگران باتجربه و متخصص با یک شیب منفی و ملایم به سمت حداقل‌بگیران نزدیک می‌شوند. نتیجه‌ی این سیاست مزدی چیزی جز تقسیم و گسترش فقر در میان کارگران نیست. همین داستان کاهش پلکانی حقوق و مقوله‌ی حداقل‌بگیران و سایر سطوح در مورد کارگران بازنشسته نیز وجود دارد. این در حالی‌ست که حقوق کارگران بازنشسته و افزایش آن به‌طور مطلق هیچ ارتباطی با بودجه‌ی عمومی، افزایش نقدینگی و فزونی تورم ندارد. محل واقعی تأمین حقوق بازنشستگان نه بودجه‌ی عمومی دولتی بلکه سود حاصل از سرمایه‌گذاری‌های دوران اشتغال‌شان در صندوق بازنشستگی است. یعنی بیمه‌پردازی‌های ماهیانه در تمام دوران کار و اشتغال.

۳/د) توجیه سیاست سرکوب مزد

در دوره‌ها و دولت‌های مختلف، وزرای کار در جایگاه رئیس این شورا در توجیه رفتار جانبدارانه‌ی خود مبنی بر پیشگیری از افزایش واقعی مزد و تأمین نیروی کار ارزان برای سرمایه‌گذاران داخلی و خارجی و قانون‌مند کردن این ارزان‌سازی چنان سخنان و استدلال‌های نادرست و گاه بی‌ربطی به زبان آورده‌اند که صرفاً یاهو‌گویی را متبادر می‌کند. به‌عنوان مثال هر دانش‌آموز دبیرستانی اقتصاد خوانده هم می‌داند که یکی از عوامل موثر در رونق بازار و بهبود فضای کسب‌وکار افزایش تقاضای موثر از راه بیشینه کردن قدرت خرید مصرف‌کنندگان است که معنایی جز افزایش سطح مردها ندارد. محاسبات و استدلال‌های کارشناسان مستقل اقتصادی و همچنین مرکز پژوهش‌های مجلس نشان نیز می‌دهد که در اقتصاد ایران با توجه به سهم کم هزینه‌های پرسنلی، و از جمله مزد، در قیمت تمام‌شده محصولات (در بسیاری از موارد ۵ تا ۷ و بیشینه ۱۰ درصد)، اثر افزایش حتی صددرصدی مردها در قیمت تمام‌شده‌ی محصولات کم‌تر از ۱۰ درصد و تأثیر آن در افزایش تورم نیز در حد چند درصد است و حتی این چند درصد را نیز یک دولت مردم‌گرا می‌تواند با سایر مؤلفه‌های تأثیرگذار تا حدودی جبران کند، به‌ویژه در شرایطی که دریافتی بیش از دوسوم مزد و حقوق بگیران به نیم

و گاه تا یک‌سوم خط فقر یا سبد معیشت هم نمی‌رسد. وقتی در چنین شرایطی باز وزیر کار به بهانه‌ی پرهیز از افزایش تورم یا ایجاد رونق در فضای کسب‌وکار و حمایت از تولید با افزایش مزد اسمی به اندازه‌ی تورم مخالفت می‌کند. یا زمانی که جناب وزیر خیلی صریح و آشکار می‌گوید کارگران باید قناعت و تحمل کنند. این رفتار و این سیاست چیزی نیست جز «ندیدن یا اهمیت ندادن به حقیقت و بیان مطالب خلاف واقع برای پیشبرد برنامه و رسیدن به هدفی معین یعنی تأمین نیروی کار ارزان و مطیع».

ه) کارگران در دامی سه‌وجهی

چهار دهه است که کارگران ایران در دامی سه‌وجهی گرفتارند. دیواری از سه سو که نفوذناپذیر می‌نماید. طبقه‌ی کارگر با مزدهای بسیار ناکافی همیشه چنان سخت‌درگیر تأمین معاش است که به چیز دیگر و امری دیگر نمی‌تواند بیندیشد و بپردازد. بحران بیکاری و بازار کار، تعطیلی و انحلال شمار زیادی از کارخانجات و بنگاه‌های تولیدی و مکمل این دو حاکمیت قراردادهای موقت بر روابط کار مسأله و نیاز مهمی به نام امنیت شغلی را از زندگی کارگران حذف کرده است و در چنین شرایطی با فرارگرفتن انواع موانع قانونی و غیر قانونی در راه ایجاد و فعالیت به منظور برپایی و بهره‌گیری از تشکل و ابزار برای دفاع جمعی از منافع خود محروم است. هرگونه تلاش جدی برای آگاهی رسانی و سازمان‌یابی به منظور طرح و پیگیری تحقق مطالبات معمولاً در اولین گام‌ها سبب تمدید نشدن قرارداد کار یا اخراج می‌شود و چه بسا پرونده سازی و تعقیب‌های قضایی و ...

خروج از این بن‌بست سه‌گانه به عزمی آهنین و سازمان‌یابی متکی بر آگاهی عمیق طبقاتی نیازمند است. طبقه‌ی کارگر برای خروج از این دام یا بن‌بستی که نظام سرمایه برای او ایجاد کرده گریزی ندارد که همزمان در هر سه عرصه تلاش و مبارزه کند. مبارزه برای غیرقانونی شناختن قراردادهای موقت در کارهای دائمی و حذف شرکت‌های پیمانکاری تأمین نیروی انسانی. مبارزه برای افزایش واقعی مزدها و در عین حال تلاش و استفاده از تمامی روش‌ها و امکانات موجود و مدرن برای سازمان‌یابی و ایجاد

چالش‌های سه‌گانه‌ی طبقه‌ی کارگر ایران

تشکل‌های واقعی و دایمی کارگری. واقعیتی که چون سنگ سخت خود را به رخ می‌کشد این است که نظام سرمایه و دولت‌های سرمایه‌داری همیشه و در همه جا در مقابل سازمان‌یابی کارگران و تلاش برای ایجاد تشکل‌ها و سازمان‌های کارگری مانع‌تراشی و سنگ‌اندازی کرده و می‌کنند و با کوچک‌ترین بی‌احتیاطی یا لغزش و خطا فعالان این عرصه را در تنگناهای اقتصادی و قضایی و امنیتی قرار می‌دهند. اما واقعیت سرسخت دیگر نیز این است که طبقه‌ی کارگر برای رسیدن به جامعه‌ای بهتر و بهره‌مندی از سعادت و سلامت راهی جز حل مشکلات و عبور از این موانع ندارد. شیوه‌ها و اشکال نوین و مدرن باید در دستور کار قرار گیرند. اما هرگونه سهل‌انگاری، دور زدن موانع و پرش از سازمان‌یافتگی و تشکل‌پایدار و تلاش برای ایجاد سندیکا‌های جعلی و روی کاغذ، فدراسیون و کنفدراسیون کار و کارگری بدون حضور، از بالا و به نیابت از کارگران محکوم به شکست است و جز ایجاد تفرقه و ذهینیت‌های منفی و خسران چیزی برای طبقه‌ی کارگر نخواهد داشت.

یادداشت‌ها

¹ امروز یاهوگویی جزو فرهنگ و روزمرگی ماست. همه در آن نقش داریم؛ آن را تحمل می‌کنیم و عادی‌اش می‌دانیم. یاهوگویی تنها به خودنمایی بر نمی‌گردد. فرد متظاهر لزوماً یاهوگو نیست. یاهوگویی در آستانه‌ی دروغگویی است؛ اما از دروغ متمایز است. متمایز از حرفی است که به عمد چیزی را جز آنچه هست می‌نماید. دروغگو باید متمرکز بر آنی بماند که دروغ ضد آن است، یعنی حقیقت. دروغگو اقتدار حقیقت را می‌پذیرد اما یاهوگو نه. یاهوگو غم حقیقت را نمی‌خورد. یاهوگو موضوعی را عوضی می‌نماید و در همان حال بی‌اطلاعی خود را پنهان می‌کند. آنچه یاهو آن را عوضی می‌نماید نه واقعیت امور است و نه باور یاهوگو به حقیقت امور. یاهو ظاهر خوبی دارد. یاهوگو چرت و پرت می‌گوید تا منظور خود را پیش ببرد، نه این که لزوماً چیزی را بپوشاند. یاهوگویی که خود می‌گوید حقوق ۵۰ میلیونی دارد در پاسخ به خبرنگار برای توجیه حقوق ۵۰۷ میلیونی می‌گوید اگر قناعت کند می‌شود با این حقوق زندگی کرد! یاهوگویی اعمال قدرت است، برای تأثیرگذاری بر دیگران. (م. نیکفر، به نقل از هری گوردون فرانکفورت)

² . بخشنامه‌های حقوق (حداقل مزد) از سال ۱۳۵۸ - به نقل از [سایت قانون کار](#)

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

محمد صفوی



بازخوانی یک سند تاریخی



سربازان ارتش سرخ روسیه در جنگ داخلی، عکس برگرفته از کتابخانه‌ی کنگره‌ی آمریکا، واشنگتن

دی.سی

تقدیم‌نامه

بازخوانی سند کارگری حاضر را تقدیم می‌کنم به هزاران کارگر و صنعتگر مهاجر ایرانی زن و مرد که از اوایل قرن نوزده تا ابتدای قرن بیستم به دلایل گوناگون سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و اوضاع مرگبار ایران به اجبار تن به مهاجرت و فرار از «ممالک محروسه ایران» دادند. آنها در شرایطی طاقت‌فرسای بهره‌زده از ابتدایی‌ترین حقوق در قفقاز و آسیای مرکزی در روسیه تزاری و ترکیه عثمانی کار کردند. با خیزش حرکت‌های انقلابی در روسیه، در پیوند با سوسیال‌دموکرات‌های قفقاز و مناطق نفتی باکو، با مبارزات حق‌طلبانه‌ی کارگری آشنا شدند. در اعتصاب‌ها و مبارزات کارگری در همبستگی با کارگران و زحمتکشان روس و دیگر ملیت‌ها شرکت کردند و به دفاع از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ برخاستند و در جنگ‌های داخلی روسیه در دفاع از انقلاب شرکت کردند.

پیش از آن، در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت ایران، بسیاری از این مهاجران متشکل و سازمان‌یافته برای شرکت و تأثیر تأثیرگذاری در پیشبرد انقلاب مشروطیت و مبارزه علیه حاکمیت استبدادی به زادگاه خود بازگشته بودند و همزمان تجارب و آموخته‌های کارگری خود را در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت به جنبش نوپای کارگری در ایران منتقل و جنبش مدرن کارگری را در ایران پایه‌ریزی کردند « یادشان گرامی!

مقدمه

متنی که در ادامه خواهد آمد با عنوان «شرکت کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه» نوشته‌ی «و. ن. پلاستون» است. این متن توسط «ف. ک. گیلانی» به فارسی ترجمه شده است. این سند تاریخی برگرفته از آرشیو شخصی زنده‌یاد دکتر خسرو شاکری (زند) (۱۳۱۷-۱۳۹۴) تاریخ‌نگار و استاد تاریخ مدرسه‌ی عالی مطالعات علوم اجتماعی پاریس است. این متن توسط دکتر پیمان وهاب‌زاده برای نشر در اختیار قرار گرفته است. متن اصلی که در پی مقدمه و پیشگفتار خواهد آمد از روی نسخه‌ای که توسط دکتر خسرو شاکری یا گیلانی با خط قرمز ویرایش و اصلاح‌شده بازنویسی شده است. نسخه‌ی اصلی این متن نیز در ضمیمه است.

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

نکاتی در مورد نویسنده و مترجم

در یادداشت و توضیحات تکمیلی دکتر وهاب‌زاده، در مورد نویسنده و مترجم این سند کارگری آمده است:

«این متن را در اسناد گسترده‌ی خسرو شاکری درباره‌ی حزب کمونیست ایران یافتیم، اسنادی که پروفیسور شاکری از آرشیو حزب کمونیست اتحاد شوروی در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ و در زمان کوتاهی که این آرشیوها برای پژوهشگران قابل دسترسی بود، برگرفته بود. این متن در یک پرونده و در کنار متن‌های روسی بود. پس از تحقیق‌های اینترنتی در کاتالوگ کتابخانه‌های روسیه نسخه‌ی منتشرشده‌ی این متن را در ماهنامه‌ی «خلق‌های آفریقا و آسیا» (سال ۱۹۷۲) یافتیم، که مشخصات منبع آن برای علاقمندان چنین است:

IRANSKI TRUDIASHCHIESIIA V GRAZHDANSKOI VOINE
V ROSSII

Plastun V.N.

Народы Азии и Африки. 1972. Т. 2. С. 57.

جست‌وجوی نام نویسنده «و. ن. پلاستون» در اینترنت روشن کرد که ایشان ولادیمیر ن. پلاستون، پروفیسور خاورشناسی در دانشگاه دولتی نویسیبرسک در روسیه و متخصص افغانستان است. و نیز در جست‌وجوی اینترنتی به فارسی منبعی یافت نشد که نشان دهد این متن پیش‌تر به فارسی منتشر شده باشد، هر چند ممکن است در نشریه‌های چاپی منتشر شده باشد، که خود نیازمند جست‌وجوی دیگری است.

اما مترجم این متن با نام «ف. ک. گیلانی» به احتمال بسیار فریدون کشاورز (۱۲۸۶-۱۳۸۵)، زاده‌ی رشت و عضو پیشین حزب توده ایران بوده است. فریدون کشاورز پس از ترور نافرجام محمدرضا شاه در سال ۱۳۲۷ به دستور هیئت اجرایی حزب توده به شوروی مهاجرت کرد و در مدارس عالی حزبی و آکادمی علوم اجتماعی مسکو تحصیلاتش را به پایان رساند و به زبان روسی چیره بود. با این همه نمی‌دانیم که این مقاله چگونه به دست مترجم رسیده است.

گفتنی است مدارک و اسناد بسیاری در مورد حزب کمونیست ایران و جنبش کارگری و فرانسه) هستند که ترجمه نشده‌اند. هر چند برخی از آنها به فارسی هستند، بسیاری به زبان روسی (و برخی آلمانی و فرانسه) هستند که ترجمه نشده‌اند.^۱

اهمیت مطالعه‌ی اسناد جنبش کارگری

مطالعه و بازخوانی اسناد تاریخی جنبش کارگری با تفکری نقادانه و پرسشگر و همه‌جانبه - به‌ویژه برای نسل جوان‌تر - از این رو پراهمیت است که بدانیم چگونه رویدادها و مبارزات مربوط به طبقه‌ی کارگر ایران در دوران پیشین شکل گرفتند و چه راه‌ها و تجربیاتی را طی کرده‌اند و چگونه جنبش مطالباتی کارگری زمانه‌ی ما را آن‌گونه که هست شکل داده‌اند. پر اهمیت است بدانیم در بیش از صد سال گذشته جنبش کارگری کشورمان به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های اجتماعی ایران چگونه پایه‌گذاری شد و در فرازوفرودهای مبارزاتی خود چه چشم‌انداز سیاسی - اجتماعی و گسترده را در پهنه‌ی سیاسی ایران شکل داد. آموختن درس‌های گذشته‌ی این جنبش به ما یاری می‌رساند نه تنها در مورد خود و مردان و زنانی که برای برخورداری از زندگی بهتر در گذشته مبارزه کرده‌اند بیاموزیم، بلکه با دوری از تکرار اشتباهات گذشته، لغزش‌ها، کاهش‌ها و کمبودها مسیری بهتر و روش و سیاستی عملی و شدنی و کم‌هزینه و دموکراتیک و برابری‌طلبانه را برای حال و آینده‌ی جنبش کارگری ترسیم کنیم. بازخوانی اسناد و تاریخ کارگری کمک می‌کند دریابیم کدام قدرتهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دنیای کنونی پرتبعیض، نابرابر، بحرانی و پر تنش و ضد انسان و ضد طبیعت را شکل داده‌اند. درعین حال مطالعه‌ی این اسناد به ما می‌آموزد تا زمانی که نقش سازمان‌یافته‌ی تهنی‌دستان، به حاشیه رانده‌شدگان، فرودستان، زنان و

^۱ تشکر ویژه از دکتر پیمان وهاب‌زاده که در جستجو و پی‌گیری در آرشیو کتابخانه روسیه نسخه

اصلی روسی این متن را یافتند.

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

مجموعه‌ی طبقه کارگر و مردم تحت ستم - (ملی، نژادی، جنسی و جنسیتی و عقیدتی) - را در به‌وجود آوردن تغییرات همه‌جانبه و تحولات بنیادین و گسترده‌ی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی درک نکنیم رفتن گام‌به‌گام به سوی آینده‌ای بهتر و صلح‌آمیز و بدون هرگونه تبعیض و نابرابری با موانع زیادی روبرو خواهد بود.

پیش‌زمینه‌ای کوتاه درباره‌ی مهاجرت کارگران ایرانی به روسیه

تاریخ‌نگاران و پژوهشگرانی که موج مهاجرت ده‌ها هزار کارگر و صنعتگر را از «ممالک محروسه ایران» از نیمه‌ی قرن نوزدهم به مناطق جنوبی روسیه تزاری، قفقاز و ترکیه عثمانی، رصد و ثبت کرده‌اند به دلایل گوناگون خارجی و داخلی که زمینه را برای موج گسترده‌ی مهاجرت و فرار اجباری نیروی کار ایران فراهم آورد اشاره می‌کنند.

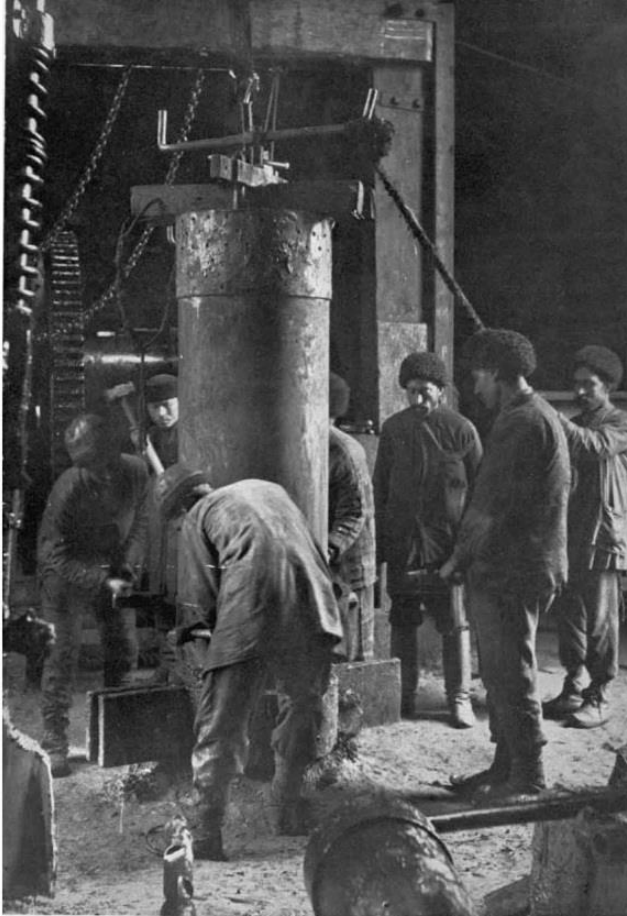
دلایل خارجی

- برای نمونه: شکست ایران در دو جنگ بزرگ با روسیه تزاری در دو دوره‌ی متفاوت - دوره‌ی اول (۱۱۸۳-۱۱۹۲ هـ.ش) و دوره‌ی دوم (۱۲۰۵-۱۲۰۶) - باعث پدیدار شدن معضلات اقتصادی و اجتماعی گسترده‌ای برای مردم ایران به‌ویژه برای فرودستان و دهقانان شد.

- رقابت تجاری و فعالیت‌های اقتصادی ویرانگر روسیه تزاری و امپراطوری انگلستان از اوایل قرن نوزدهم به بعد و تحمیل سیاست فشار و زورگویی به هیأت حاکمه فاسدی ایران و تسلیم حکومت و روحانیونی مانند شیخ فضل‌الله نوری، (۱۸۴۳-۱۹۰۹) حامی منافع امپریالیسم روسیه تزاری در ایران.

- معافیت سرمایه‌داران خارجی از پرداخت مالیات و عرضه‌ی ارزان‌تر محصولات خارجی در نیمه‌ی قرن نوزدهم که سبب ورشستگی بسیاری از تولیدکنندگان ایرانی و بیکاری کارگران و صنعتگران ایرانی شد.

تصویر یک - کارگران ایرانی در کنار یک چاه نفت در باکو



منبع:

Atabaki, T. (2003) Disgruntled Guests: Iranian Subaltern on the Margins of the Tsarist Empire. In: International Review of Social History. Vol. 48.

برگرفته از:

Beepy Thompson, The Oil Fields of Russia and the Russian Petroleum Industry, facing p. 190.

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

- گسترش سریع همزمان سرمایه‌داری نوپای روسیه در ایالات قفقاز و آسیای مرکزی روسیه‌ی تزاری و کشف نفت در سال ۱۸۴۶ در باکو منطقه‌ی بی‌بی هیت آذربایجان و نیاز روزافزون به کار ارزان، از دلایل نیاز به مهاجرت نیروی ارزان کارگران ایرانی به روسیه تزاری بود. دکتر تورج اتابکی در کتاب ارزشمند «مهمانان ناراضی: فرودستان ایرانی در حاشیه امپراتوری تزاری» یادآوری می‌کند: از نیمه‌ی قرن نوزده که سیل مهاجرت و فرار از ایران افزایش می‌یابد در واقع دولت روسیه تزاری مهاجرت گسترده‌ی نیروی کار ارزان را تشویق نیز می‌کرده است.^۲

عوامل سیاسی و اقتصادی داخلی

برای نمونه: فساد گسترده حکومتی، نارضایتی و ناخرسندی مردم از سیاست‌های ضد ملی حکومتی

- بحران مالی، رکود تجاری، گسترش قحطی به‌ویژه در روستاها، گرانی، سقوط ارزش پول ملی، ورشکستگی و کاهش صنایع تولیدی و پارچه‌بافی‌های داخلی به سبب ورود کالاهای خارجی.

- حمایت حکومت از سرمایه‌داران و بازرگانان روسی و انگلیسی.

- واگیری بیماری‌های وبا و گسترش طاعون،

- نبود امید به آینده‌ی بهتر و سلب امنیت و سرکوب مردم توسط داروغه‌ها، کدخدایان و ملایان، از جمله دلایلی است که به روایت تاریخ‌نگاران سبب موج گسترده مهاجرت و فرار نیروی کارشامل کارگران، فرودستان شهرو روستا، صنعتگران و بازرگانان، زنان، اقلیت‌های ملی و دینی به‌ویژه ارامنه آذربایجان از «ممالک محروسه ایران» به خارج از مرزها شد.

^۲ تورج اتابکی. ۲۰۰۷.

Atabaki, T. (2003) *Disgruntled Guests: Iranian Subaltern on the Margins of the Tsarist Empire*. In: *International Review of Social History*. Vol. 48.

بازتاب موج مهاجرت مردم در ادبیات سیاسی آن دوران.

مجموعه‌ی عوامل داخلی و خارجی و صنعت روبه‌رشد و نوپای روسیه تزاری سبب شد که بیشترین نیروی کار ایرانی به این کشور مهاجرت کنند. به‌روایت هما ناطق تاریخ‌نگار، کارگران ایرانی که از همه ارزان‌تر و پرکارتر و قانع‌تر بودند در صنایع مختلف روسیه تزاری به‌کار گمارده شدند. هما ناطق از منابع متعددی مانند گزارش‌ها و مشاهده‌ها، آمار و وضعیت ایرانیانی که تقریباً از نیمه‌ی قرن نوزدهم به روسیه تزاری مهاجرت کردند را چنین ثبت کرده است:

گزارش‌ها و آمارها

«میرزا آقاخان کرمانی در سه مکتوب، از فرار نیروی فعال کشور چنین یاد می‌کند:.. «موافق استاتستیک، هر ساله یک‌صد هزار نفر از اهالی ایران از جور ستمکاران جلای وطن نموده به مملکت خارجه می‌روند. شاهد مدعا سنگ‌شکنان راه قفقاز و روسیه، حاملان بصره و بغداد... پراکنده‌های هند، خرکچیان اسلامبول، درماندگان مخارج گراف لندن و آه‌کشان خیابان‌های پاریس‌اند. هم اکنون زیاده از پانصد هزار نفر به فعلگی و سنگ‌کشی، کوه سوراخ کردن برای راه‌آهن روسیه به انواع آزار و ذلت دچارند»^۳

در سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم بیگ در احوال مهاجرین ایرانی می‌خوانیم: «در سفر قفقاز و در باطوم در محلات فقیرنشین به هر طرف نگاه کردم جز همشهری ندیدم. پرسیدم: چه کاره‌اند؟ گفتند اینها همگی فعله، حمال‌اند. گفتم سبحان‌الله در این شهر کوچک چهل پنجاه هزار نفر ایرانی، آن هم بدین وضع و حالت پریشانی؟ گفت: اقا جان... تمام دهات و شهرها و قصبات حتی دهات قفقاز پر از این قبیل ایرانیان است... در ایران امنیت نیست، کارنیست، نان نیست. برخی از دست تعدی داروغه‌ها و کدخداهای گریخته‌اند و برخی از دست باج‌گیری و تهمت ملایان که پسر عمویت چندی قبل شراب خورده یا با یکی از خویشان تو قمار کرده.»^۴

^۳ هما ناطق. کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی. ص ۱۰۴

^۴ همانجا. ص ۱۰۶

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

آمارهای ثبت شده نشان می‌دهند: «بین سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۸۹۰ میلادی، ۱۳ هزار رعیت از ایران وارد روسیه شدند... بیشتر این مهاجرین از آذربایجان، گیلان، خراسان و کردستان بودند. تا ۱۹۰۵ میلادی به‌گفته‌ای ۲۰۰ هزار و برخی دیگر ۵۰۰ هزار رعیت ایران را ترک گفته بودند، یعنی ۲ تا ۵ درصد کل جمعیت ۱۰ میلیونی ایران. منابع روسی تعداد کارگران در قفقاز را تا ۱۹۰۵ میلادی در حدود ۳۰۰ هزار نفر نوشته‌اند... روس‌ها می‌گویند از ۷۰۰۰ کارگر صنعت نفت باکو در سال ۱۸۹۳ میلادی ایرانیان ۱۱ درصد نیروی کار را تشکیل می‌دادند.»^۵

تورج اتابکی، در مورد ترکیب جنسیتی نیروی کار و تعداد زنان کارگر مهاجر ایرانی در روسیه‌ی تزاری بر اساس مطالعه‌ی آمار سرشماری ایرانیان مهاجر که توسط منابع روسی، با نقص و کمبودهایی، تهیه شده است نشان می‌دهد: «ازمجموعه‌ی ایرانیان مهاجر که در ناحیه‌ی قفقاز و آسیای مرکزی زندگی می‌کردند بین ۲۰ تا ۲۵ درصد از آنان زنان مهاجر ایرانی بودند... بر اساس تنها اطلاعات موجود، در اوایل قرن بیستم از ۲۲۸۴۰ کارگر ایرانی که در صنعت نفت باکو کار می‌کردند ۸.۳ درصد کارگران زن بودند.»^۶

^۵ همانجا. ص ۱۰۸

^۶ تورج اتابکی. ۲۰۰۷. ص ۴۱۵

جدول یک - آمار کارگران مهاجر ایرانی به جنوب روسیه (۱۸۸۰-۱۹۱۴)

منطقه و شهرها	مرد و زن	مرد	زن	درصد زنان
قفقاز	۷۱۴۳۲	۵۴۶۸۷	۱۶۷۴۵	۲۳.۴
تبلیسی	۲۹۹۴۱	۲۲۰۱۲	۷۹۲۹	۲۶.۵
یروان	۸۴۵۸	۵۲۳۹	۳۲۱۹	۳۸
الیزابتوپول	۱۳۰۱۴	۸۳۹۱	۴۶۲۳	۳۵.۵
داغستان	۳۵۷۱	۲۵۸۲	۹۸۹	۲۷.۷
آسیای مرکزی	۲۳۱۹۱	۱۸۴۵۵	۴۷۳۶	۲۰.۴
ماوراء خزر	۱۶۹۱۴	۱۴۰۵۹	۲۸۵۵	۱۶.۹
سمرقند	۲۹۱۵	۲۳۹۰	۵۲۵	۱۸
سیردریا	۱۶۶۱	۱۰۳۱	۶۳۰	۳۷.۹
فرغانه	۲۲۵۴	۱۵۶۵	۶۸۹	۳۰.۶

منبع: ۷

Arabadzian and Kuzetsova, Iran, Sbornik Statei, pp. 193-214, and Hassan Hakimian, "Wage Labour and Migration: Persian Workers in Southern Russia, 1880-1914", International Journal of Middle East Studies, 17 (1985), p. 445

گزارش‌ها نشان می‌دهد صاحبان کار در نواحی قفقاز و آسیای مرکزی در هنگام استخدام از کارگران ایرانی می‌خواستند به قرآن قسم بخورند که به عضویت هیچ اتحادیه‌ی کارگری در نخواهند آمد و در واقع از آنان به‌عنوان اعتصاب‌شکن استفاده می‌شد. به‌گفته‌ی خسرو شاکری همین امر باعث شد که سوسیال‌دموکرات‌های قفقازی به کار سیاسی و سازماندهی در میان کارگران مهاجر ایرانی بپردازند و از این‌جا بود که نخستین نطفه‌های اتحادیه‌های کارگری ایران و سپس سوسیال‌دموکراسی (اجتماعیون- عامیون) ایران بسته شود... با پدیدار شدن جنبش مشروطیت همان

۷ تشکر ویژه از دکتر تورج اتابکی برای ارسال این نمایه که نشاندهنده ترکیب جنسیتی و جغرافیایی کارگران زن و مرد مهاجر ایرانی در در سال ۱۸۹۷ در قفقاز و آسیای مرکزی است .

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

کارگرانی که با پای پیاده برای تکه‌نانی به قفقاز رفته بودند حال با آگاهی سیاسی علیه دولت‌مردانی که فقر و سیه‌روزی میلیون‌ها ایرانی را موجب شده بودند، می‌رزمیدند.^۸

تصویر دو - فوران چاه نفتی در نزدیک باکو



منبع: Zurich's ETH Library

^۸ خسرو شاکری، نهیضت کارگری ایران: پیشرو در قیام، بی‌بهره از نتایج، نقد اقتصاد سیاسی.

«شرکت کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه»

مهاجرت توده‌ی عظیم دهقانان و پیشه‌وران ایرانی ساقط شده از هستی به روسیه از اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم آغاز شده بود. در طی سال‌های متوالی، دهه هزار نفر از مرز روسیه و ایران رد می‌شدند. در برخی سال‌ها تعداد مهاجرین ایرانی از ۲۰۰ هزار نفر نیز می‌گذشت.^[۱]

کارگران ایرانی به مناسبت تسلیم در برابر شرایط تحمیلی صاحبان موسسات صنعتی، فعالیت‌های سندیکا‌های محلی را بسیار دشوار می‌کردند. (کارگران مهاجر ایرانی از ناچاری با دستمزد کم‌تر کار می‌کردند و در مواردی از آنها به‌عنوان اعتصاب‌شکن استفاده می‌شد). به همین سبب بلشویک‌ها برای فعالیت در میان کارگران ایرانی سخت می‌کوشیدند و در عین حال به پرورش احساسات انترناسیونالیستی کارگران محلی نسبت به کارگران مهاجر ایرانی توجه خاص داشتند. به این مناسبت در سال ۱۹۰۵ در شهر باکو در کنار سازمان سوسیال‌دموکرات «همت» که در میان ساکنان محلی مسلمان تبلیغ می‌کرد، حوزه‌ی حزبی سوسیال‌دموکرات ایران بنام «اجتماعیون و عامیون» (مجاهد) سازمان یافت.^[۲] [در این‌که سوسیال‌دموکرات‌ها و مجاهدین یک سازمان بودند بحث بسیار است، به‌هر تقدیر برنامه و مقررات این دو سازمان متفاوت بودند... یادداشت مترجم یا خسرو شاکری] بدین ترتیب سنت پابرجای مبارزه‌ی مشترک انقلابی ملت‌های ایران و روسیه پایه‌گذاری شد.

اگر چه در سال‌های عقب‌نشینی موقت انقلاب فعالیت نخستین گروه‌های سوسیالیست ایرانی تقریباً متوقف شد ولی شرایط عینی ادامه‌ی مبارزه و فعالیت آنها به قوت خود باقی ماند. کار مداوم سیاسی و سازمانی بلشویک‌های باکو و عناصر پیشرو ایرانی در میان کارگران مهاجر به‌تدریج به ثمر می‌رسید.

در سال‌های جنگ اول جهانی، تعداد اعتصابات که کارگران ایرانی در آنها با خواست مشخص خود شرکت می‌کردند افزایش یافت. تنها در ماه مه ۱۹۱۴ باربران ایرانی بندر همراه با کارگران دستگاه‌های حفاری دو بار دست به اعتصاب زدند. در این دو اعتصاب بیش از ۲۰۰۰ نفر شرکت داشتند. اعتصاب‌کنندگان خواست‌های خود را

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

در مقابل پیمانکاران مطرح کردند. افزایش دستمزد، بهبود شرایط مسکن و معاش از جمله خواست‌های مطروحه بود.^[۳]

در سال ۱۹۱۶ در باکو کارگران ایرانی، با شرکت مستقیم بلشویک‌های محلی سازمان سوسیال‌دموکرات «عدالت» را تشکیل دادند. «عدالت» که در آغاز یک گروه سوسیال‌دموکرات بود، در کنفرانس مؤسسان که در ماه مه ۱۹۱۷ در شهر باکو تشکیل شد، «عدالت» شکل حزب به خود گرفت. این کنفرانس برنامه‌ی حزب را به تصویب رسانده و کمیته‌ی مرکزی‌ای را که «آ. غفارزاده، لطفی، م. علیخانف، م. بابا» و دیگران از اعضای آن بودند انتخاب کرد. آ. غفارزاده که به دبیری حزب انتخاب شده بود در عین حال سردبیر روزنامه هفتگی ارگان حزب را به نام «عدالت» به‌عهده داشت. این روزنامه به زبان‌های فارسی و آذربایجانی منتشر می‌شد.^[۴]

در باکو و حوالی آن حوزه‌های حزبی و میتینگ‌ها و تظاهرات سازمان داده می‌شد. فعالیت‌های حزبی در دو جهت انجام می‌گرفت:

۱- بسیج مهاجران ایرانی برای مبارزه بخاطر استقرار حکومت شوروی در آذربایجان.

۲- بسط و توسعه‌ی تهییج و تبلیغ در ایران.

فعالیت حزب عدالت در باکو در رابطه‌ی نزدیک با کمیته‌ی حزب کمونیست روسیه (بلشویک) انجام می‌گرفت. سازمان باکوی کمونیست روسیه (بلشویک) و عدالت و همت در واقع سازمان واحدی بودند که به‌خاطر فعالیت در میان زحمتکشان ملیت‌های مختلف ظاهراً به شکل سازمان‌های جداگانه عمل می‌کردند. این سازمان تحت رهبری بلاواسطه‌ی دفتر (بورو) باکو کمیته‌ی حزب کمونیست روسیه (بلشویک) ناحیه‌ی قفقاز فعالیت می‌کردند. کمیته‌ی مذکور به‌فاصله‌ی زمان‌های معین درباره‌ی اشکال و روش‌های فعالیت سازمان‌های همت و عدالت بحث کرده و نظر می‌داد،^[۵]

پس از انقلاب فوریه، علاوه بر حزب عدالت دو سازمان سیاسی دیگر- «حزب دمکرات ایران» و «حزب استقلال ایران»- نیز در باکو فعالیت می‌کردند. تجار و مغازه‌داران، کارکنان کنسولگری‌های ایران در باکو، پتروسکف، در بند، و شهرهای ماورای قفقاز عضو این سازمان‌ها بودند. حتی گرگانی، نویسنده‌ی ایرانی که دارای

گرایش‌های بورژوازی است می‌نویسد: در مقایسه با این دو حزب ضعیف که عده‌ی خیلی کمی عضو داشتند، حزب عدالت موقعیت ممتاز و برجسته‌ای داشت.^[۶]

تفاوت طبقاتی در میان مهاجرین به‌طور وضوح مشاهده می‌شد. مبارزه‌ی گروه‌های سیاسی در بسیاری از موارد به برخوردهای مسلحانه و قتل فعالین حزب عدالت به‌دست ضد انقلابیون می‌انجامید، مثلاً این خبر با امضای «آ. یوسف» عضو کمیته‌ی موقت انقلابی، در روزنامه‌ی باکو چاپ شد: در شب بین ۴ و ۵ فوریه در دوراهی قیشلی قربان صادق‌زاده عضو کمیته‌ی محلی حزب سوسیال‌دموکرات ایران (عدالت) به‌طور وحشیانه‌ای بقتل رسید. قتل رفیق‌مان به‌دست مرتجعین با تصمیم اخیر شورای کارگران مهاجر ایرانی (رفیق صادق‌زاده یکی از فعالین این شورا بود) درباره‌ی نحوه‌ی کار کنسولگری‌ها رابطه‌ی مستقیم دارد. همه می‌دانند که شورای کارگران تصمیم گرفته است اداره‌ی کنسولگری‌ها را که تنها به امور تجار محترک پرداخته و به سرنوشت کارگران و کشته شدن صدها تن از آنان بی‌اعتنا می‌باشد به یک هیأت ۳۸ نفری منتخب شورا واگذار کند.

ما از همه‌ی اتباع ایرانی دعوت می‌کنیم که طبق تصمیم کمیته‌ی انقلابی موقت برای احترام به‌خاطره‌ی این رفیق که در حین مأموریت جان خود را از دست داد است دست از کار بکشند. «ای ستم‌دیدگان، ای دوستداران آزادی و برابری، همه به ده قیشلی آمده و در مراسم تشییع جنازه‌ی این رفیق شرکت کنید تا ثابت شود که هیچ نیرویی قادر نیست حرکت آزادی‌بخش مردم را متوقف کند.»^[۸]

سازمان‌های حزب عدالت، تحت رهبری حزب کمونیست روسیه (بلشویک)، در تمامی اقدامات سیاسی بلشویک‌ها شرکت می‌جستند. ا. ای. میکویان می‌نویسد: از همان سال ۱۹۱۸ آقایی (یکی از رهبران عدالت و. پ.) و سازمان او با ما همکاری داشتند.^[۹] در ۲۷ ژوئیه ۱۹۱۸، هنگامی که نیروهای ترکیه به باکو حمله‌ور شدند حزب عدالت و کمیته‌ی مرکزی همت تصمیم گرفتند که اعضای خود را در گروه‌های مسلح کارگری برای دفاع از شهر بسیج کنند.^[۱۰] پس از تسخیر شهر به‌وسیله‌ی نیروهای اشغالگر، بیش از نیمی از اعضای کمیته‌ی مرکزی عدالت توقیف و به قتل رسیدند. رییس حزب غفارزاده که کمیته‌ی مرکزی او را برای سازمان دادن و برقراری با چریک‌ها به گیلان فرستاده بود، توسط ضدانقلابیون به‌قتل رسید.

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

پس از آن که در آغاز نوامبر ۱۹۱۸ نیروهای ترکیه مناطق آذربایجان را تخلیه کردند، باکو در تاریخ ۱۷ نوامبر توسط نیروهای انگلیس اشغال شد. دولت ارتجاعی آذربایجان که در رأس آن خوی سکی قرار داشت و قوای انگلستان را به باکو فرا خوانده بود سعی داشت تا به هر وسیله از فعالیت سازمان‌های بلشویکی جلوگیری کند. اما کمیته‌ی حزب کمونیست روسیه (بلشویک)، همت و عدالت مخفیانه به فعالیت خود ادامه می‌دادند.

در ماه مارس ۱۹۱۹، هنگامی که مساواتی‌ها در باکو حکومت می‌کردند کنفرانس عدالت مخفیانه در شهر باکو برگزار شد و کمیته‌ی مرکزی جدیدی را انتخاب کرد. در تشکیل این کنفرانس فعالینی که از درون مهاجرین برخاسته بودند نقش بسیار مهمی ایفا کردند. آ. ای. میکویان می‌نویسد: «از رهبران عدالت من سه نفر از کارگران با استعداد را به‌خوبی به یاد دارم (مقصود برادران آقازاده هستند) این برادران با آن که دارای تحصیلات نبودند به‌طور طبیعی خواص رهبران قابل را داشتند، آنان از تجربه‌ی سیاسی برخوردار و با تمام وجود به کمونیسم وفادار بودند. آنان در تمام جلسات شرکت می‌جستند و با کمونیست‌ها همکاری می‌کردند. رهبران عدالت در کنفرانس حزب کمونیست آذربایجان که در ماه مارس ۱۹۱۹ در باکو برگزار شد شرکت جستند. در ملاقات نمایندگان بلشویک باکو {کمیته ح. ک. ر. (بلشویک) همت و عدالت} بهرام آقازاده سخنرانی کرد. او خطاب به نمایندگان گفت که کارگران ایرانی از تمامی اقدامات کمیته‌ی بلشویک حمایت کرده و با کارگران روس و ارمنی همراه خواهند بود.^[۱۱]

در همین موقع رابطه‌ی حزب عدالت با انترناسیونال کمونیست برقرار شد. حسین‌اوف، نماینده‌ی حزب کمونیست ایران (بخش دفتر مرکزی ملل شرق) در نخستین کنگره‌ی کمینترن شرکت جست.^[۱۲]

در جریان سال ۱۹۱۹، فعالین حزب عدالت با بلشویک‌ها از نزدیک همکاری داشتند. در جلسه‌ی کنفرانس کارگری باکو که در ۴ مه ۱۹۱۹ تشکیل شد آقازاده به عضویت هیأت مدیره‌ی کنفرانس انتخاب شد. او پس از چند روز همراه گروه مسلح کمونیست‌های ایرانی به‌منظور کمک به قیام مردمی مغان رهسپار لنکران شد و با گروه خود به صفوف «ارتش سرخ مغان» پیوست.^[۱۳] این گروه بعدها به تصمیم کمیته‌ی مرکزی حزب عدالت مأمور شد که برای کمک به جنبش چریکی که به رهبری کوچک

خان انکشاف یافته بود به گیلان برود.^[۱۴] جمهوری مغان ولی در ژوئیه ۱۹۱۹ سرکوب شد و تنها عده‌ی قلیلی از کمونیست‌های ایرانی موفق شدند که به باکو بازگردند.^[۱۵] در نخستین کنگره‌ی حزب کمونیست آذربایجان، که در روز ۱۱ و ۱۲ فوریه ۱۹۲۰ برگزار شد ده نماینده از حزب عدالت شرکت داشتند. کامران آقازاده (یکی از برادران آقازاده) به عضویت کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست آذربایجان (بلشویک) انتخاب شد. کنگره درباره‌ی یکی‌شدن و ورود همه‌ی سازمان‌های کمونیستی آذربایجان به حزب کمونیست آذربایجان (بلشویک) تصمیم گرفت. اما حزب عدالت به‌ویژه حوزه‌های پایین آن تا اواسط سال ۱۹۲۰، همچون سازمان مستقل کمونیست‌های ایران باقی ماند.^[۱۶] عده‌ای از کمونیست‌های ایرانی، هنگام اشغال باکو توسط نیروهای ترکیه همراه بلشویک‌ها به آستراخان رفتند و به سازمان‌های کمونیستی (مسلمان) آستراخان پیوستند. بنا به تصمیم این سازمان «حوزه‌ی کمونیستی ایران» مرکب از ۱۸ نفر تشکیل شد. اعضای عدالت در فعالیت‌های تبلیغاتی و تهییجی شرکت می‌جستند و به عنوان مبلّغ به دایره‌های سیاسی ارتش سرخ - که درانترناسیونالیست‌های ایرانی بودند - فرستاده می‌شدند.^[۱۷]

در تاریخ ۲ ژانویه ۱۹۱۹ «نخستین کنگره‌ی اتباع و اسیران جنگی ترکیه» برای به‌وجود آوردن حوزه‌ی کمونیستی ترکیه تشکیل شد. در این کنگره ۱۴ تن از نمایندگان کمونیست‌های ایران و قفقاز شرکت داشتند. در دومین جلسه‌ی کنگره به پیشنهاد نریمان نریمانف تصمیم گرفته شد که برای تشکیل کلاس‌های تبلیغ و بسیج و انتشار روزنامه‌ی ارگان اسرای ترک با همکاری حوزه‌ی ایرانیان اقدام شود. این کلاس‌ها می‌بایست مبلغین ترک و ایرانی را آماده سازد که نخست به قفقاز و سپس به ترکیه و ایران فرستاده شوند.^[۱۸] کمونیست‌های ایرانی به پخش افکار مارکسیستی در میان زحمتکشان ترکیه نیز کمک می‌کردند.

کمیته‌ی مرکزی عدالت، در ژانویه ۱۹۲۰ سلطان‌زاده، علیخانف، و فتح‌علی زاده را که از فعالین آن سازمان بودند به تاشکند فرستاد. اینان پس از تشکیل کمیته‌ی تشکیلاتی عدالت به تبلیغ و بسیج ایرانیان مهاجر در ترکستان مشغول شدند. در ۳۰ ژانویه ۱۹۲۰ کمیته‌ی تشکیلاتی «بیانیه‌ی حزب کمونیست، عدالت» را خطاب به زحمتکشان ایران منتشر کرد. در بیانیه گفته شده بود: «حزب کمونیست ایران عدالت

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

پرچم مبارزه‌ی قاطعانه علیه همه‌ی دشمنان زحمتکشان ایران را بر افراشته است... انقلاب اکتبر روسیه امکانات و افق تازه‌ای را در برابر ما گشوده است. حزب کمونیست ایران، (عدالت)، با کمک کارگران و دهقانان روس که دوستان واقعی زحمتکشان ایران هستند، با دشمنان زحمتکشان تا آخرین قطره‌ی خون خود مبارزه خواهد کرد. رفقای کارگر و دهقان ایران برای آزادی توده‌های ستمکش و اسیر ایران از دست ستمگران خارجی، زیر پرچم مبارزه‌ی انقلابی متحد شوید. مرگ بر غارت‌گران خارجی! زنده‌باد ایران آزاد! زنده‌باد حزب کمونیست ایران (عدالت)!^[۱۹]

کمیته‌ی تشکیلاتی عدالت در شورای بین‌المللی تبلیغات که به تصمیم کمیسیون امور ترکستان هیأت اجرایی‌ی شوروی تشکیل شده بود دو نماینده داشت.^[۲۰] حزب جلسات، میتینگ‌ها، سخنرانی‌ها، و کنفرانس‌هایی تشکیل می‌داد (در تاشکند- خ. ش.) و نمایندگان خود را به سمرقند، عشق آباد، مرکوشک، کراسنودسک و شهرهای دیگر می‌فرستاد تا عناصر پیشرو مهاجر را به حزب جلب کنند.^[۲۱] نخستین کنفرانس ایالتی حزب عدالت به نمایندگی از طرف ۵۶۳۰ عضو حزب، در تاریخ ۲۰ مارس ۱۹۲۰ تشکیل شد.^[۲۲] و. ای. لنین به ریاست افتخاری این کنفرانس انتخاب شد. کنفرانس درباره‌ی گزارش سلطان‌زاده زیر عنوان «دولت شاه و دورنمای انقلاب اجتماعی در ایران»، «درباره‌ی مسئله‌ی جنگ» و گزارش علیخانوف «تاکتیک ما در ایران» بحث کرد و تزه‌های مربوط به ایران را به تصویب رساند. در تزهایی که از گزارش علیخانوف تصویب شد،^[۲۳] وضع اجتماعی و اقتصادی ایران به‌طور خلاصه تشریح شده و به ویژگی‌های فعالیت حزبی در میان مردم اشاره شده بود. از جمله، کنفرانس مسئله‌ی عضویت افراد را مطرح و مقرر کرد که در پذیرش افراد باید هوشیاری بیشتری بکار رود تا عضویت افرادی که ممکن است با خطمشی سیاسی میانه‌روی خود خطمشی قاطعانه‌ی حزب را متزلزل کنند جلوگیری شود. کنفرانس هم‌چنین تأکید کرد که برعکس کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری که طبقه‌ی کارگر آن متشکل است و بنا بر این احزاب کمونیست قادرند مستقل عمل کنند حزب عدالت باید در شرایط ایران، تمام کسانی را که به‌خاطر وضع اقتصادی خود در براندازی الیگارش‌ی اربابی امالکین بزرگ - م. [ذی نفع می‌باشند به‌سوی خود جلب کند.

در تازها آمده بود که حزب باید در مبارزه علیه اشغال انگلستان و استبداد شاه از همه‌ی عناصر چپ ایران (تا زمانی که فعالیت آنان با منافع کارگران و دهقانان تضاد پیدا نکرده و مخالف نکات اساسی برنامه‌ی کمونیستی قرار نگرفته) استفاده کرده و با آنان مدد برساند. در این تز به این نکته که از چگونه‌عناصری باید استفاده شود اشاره مشخصی نشده است. از تقسیم بورژوازی به بورژوازی ملی طرفدار استقلال و بورژوازی کمپرادور که در تحکیم امپریالیسم بیگانه در کشور ذی‌نفع است سخنی نیست. تأکید بر این مسئله که ایران دارای تعداد زیادی کارگران پرولتری صاحب سطح آگاهی نسبتاً بالایی است نیز اشتباه بود. تجربه‌ای از روسیه به‌دست آمده بود نمی‌توانست کورکورانه در ایران نیمه فئودال [کذا] مورد استفاده قرار گیرد. عقایدی چون وجود امکان انقلاب کمونیستی در ایران گویای آن است که کمونیست‌های ایران از وظایف اصلی مبارزه‌ی ضد امپریالیستی در آن مرحله، یعنی مبارزه برای استقلال ایران و بیرون راندن اشغالگران انگلیسی درک درستی نداشتند.

کنفرانس توجه احساسات مذهبی افراد را یکی از شرایط موفقیت فعالیت تبلیغاتی و بسیج مردم می‌دانست. کنفرانس پیشنهاد داد که با پیروی از یک سیاست عاقلانه‌ی جدایی قشر پایین فقیر و محروم روحانیت از قشر فوقانی آن را که بزرگ‌ترین مالکان کشور است، آماده سازد. حزب استفاده از پیشروترین عناصر روحانی را در مبارزه برای اهداف مشترک جز وظایف خود قرار داد. این از آن کلیشه‌های معمول تاریخ‌نگاری شوروی است. کمونیست‌های ایرانی مسئله را به این سادگی مطرح نمی‌کردند. - احتمالاً افزوده‌ی خسرو شاکری یا گیلانی]

اهمیت مسئله‌ی ملی و لزوم مبارزه با شووینیسیم (تعصب ملی) برای نخستین بار در اسناد حزب عدالت مورد توجه قرار می‌گرفت، قطعنامه حزب اعضا را موظف می‌کرد تا دائماً به زحمتکشان توضیح دهند که یگانه دشمن آنان... اربابان و سرمایه داران بوده و اینان را تنها با مبارزه متفق و متحد کارگران همه کشورها و ملل می‌توان از بین برد. پس از کنفرانس، سازمان‌های حزب عدالت فعالیت عظیم سیاسی‌ای را آغاز کردند. در تاشکند سه کمیته‌ی محلی و یک کمیته‌ی شهری سازمان داده شد. در ماه مارس ۱۹۲۰ سازمان عدالت در سمرقند دارای ۳۱۰ عضو بود،^[۲۴] در ماه آوریل همان سال سازمان‌های حزبی در شهرهای کرکخ، ترمس، قزل آرات، سمی رچیه (هفت

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

رودم) تشکیل شد.^[۲۵] به کار آموزشی توجه خاص می‌شد. به ابتکار کمیته‌های محلی عدالت مدرسه‌ی زبان روسی برای ایرانیان افتتاح شد.^[۲۶] صد ایرانی که از طرف شورای تبلیغات بین‌المللی فرستاده شده بودند در مدرسه‌ی تعلیم‌دهندگان نظامی عشق‌آباد تحصیل می‌کردند.^[۲۷] برنامه‌های کلاس‌های تربیت کادر آژیتاسیون برای شرقی‌ها که اکثر شرکت‌کنندگان آن را اعضای حزب عدالت تشکیل می‌دادند دایر بود.^[۲۸] از ۲۵ نفر که در کلاس‌ها دوره دیدند ۱۶ نفر برای فعالیت در ایران در اختیار دفتر (بورو) قفقاز قرار گرفتند^[۲۹] و به باکو فرستاده شدند.

در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۹، در سازمان دادن و آماده کردن کادرهای حزبی، حیدر خان عموآوغلی (تاری وردیف) انقلابی حرفه‌ای ایرانی نقش بسیار مهمی داشت.^[۳۰] یکی از روزنامه‌های تاشکند درباره‌ی او نوشت: نماینده کمونیست‌های ایران عضو انترناسیونال سوم و شورای مسکو، شخصی که در محافل سیاسی به «رجب بمبی»^[۳۱] معروف است و در انقلاب مشروطه ایران سال‌های ۱۹۱۱-۱۹۰۸ و سرنگونی شاه نقش مهمی ایفا کرده، در حال حاضر در تاشکند است.

«رجب بمبی» در مسجد ایرانیان سخنرانی کرد. او در سخنرانی خود به اهمیت حکومت شوروی در مبارزه برای احقاق حقوق ستم‌دیدگان اشاره کرده، از مردم خواست که برای کمک به حکومت شوروی و آزادی کارگران و دهقانان ایرانی به مبارزه برخیزند.. سخنگو حضار را به عضویت در حزب عدالت، بیان‌کننده‌ی اراده‌ی زحمتکشان ایران فراخواند. پس از سخنرانی حیدر، ۴۵ نفر در حزب نام‌نویسی کردند...^[۳۲]

سازمان عدالت که در آذربایجان شمالی و ترکستان فعالیت داشت تا ماه ژوئن ۱۹۲۰، در رابطه‌ی نزدیک با سازمان‌های محلی حزب کمونیست روسیه (بلشویک) کار می‌کرد. به افراد فعال حزب عدالت که در ترکستان فعالیت می‌کردند دستور داده شده بود که در تمام مسائل مربوط به فعالیت‌های حزبی اساسنامه حزب کمونیست روسیه (بلشویک) را ملاک عمل خود قرار دهند. در این سند قویاً توصیه شده بود که باید همه‌ی کوشش ممکن به کار رود تا فعالیت حزبی در یگانگی کامل با سازمان‌های محلی حزب کمونیست روسیه انجام گیرد. زیرا بین سازمان عدالت و حزب کمونیست روسیه اختلاف اساسی یا برنامه‌ای وجود نمی‌تواند داشته باشد و ندارد. اعضای عدالت بایست

در جلسات محلی حزب کمونیست روسیه (بلشویک) و اقدامات آن - که توسط سازمان‌های دولتی و حزبی شوروی اجرا می‌شد - شرکت جویند.^[۳۳]

یکی از ویژگی‌های سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۹ تعداد زیادی شوراهای اتباع ایرانی است. این شوراها ایرانیان را در مقیاس شهرها متحد می‌ساخت. چنین شوراهایی در تاشکند، اونیبورگ، سمرقند، مسکو و ساراتف وجود داشت.^[۳۴] رهبری شورای ترکستان را تجار ایرانی در دست گرفته بودند. کمیته‌ی ایالتی عدالت از کمیسیون ترکستان خواست که شوراهای اتباع ایرانی در ترکستان بسته شود. زیرا این شوراها نه تنها برای کارگران کاری انجام نمی‌دادند بلکه در دست بورژواهای ایرانی به آلت سوءاستفاده و پیش برد سیاست آنگلو فیل در میان کارگران تبدیل شده است.^[۳۵]

اما بخشی از شوراها زیر نفوذ کمونیست‌های ایرانی بودند. کمونیست‌ها فقیرترین اقشار مهاجر ایرانی را در این شهرها متحد کرده در داخل شوراها حوزه‌های کمونیستی به وجود می‌آوردند.^[۳۶]

کمونیست‌های ایران با دفتر (بورو) مرکزی سازمان کمونیست‌های مشرق که در دسامبر ۱۹۱۸ در مسکو تشکیل شده بود فعالانه همکاری می‌کردند.^[۳۷] این دفتر توانست در مدت کوتاهی (ژانویه ۱۹۱۹ - دسامبر ۱۹۱۸) به کمک کمونیست‌های ایران تعداد زیادی بیانیه و جزوه برای پخش در ایران و در میان مهاجرین نشر دهد. بیانیه خطاب به زحمتکشان مسلمان روسیه و شرق به زبان فارسی، در بیش از صد هزار نسخه منتشر شد.^[۳۸] در ماه‌های بعد جزوه‌های «الغای صلح برست»، «تزار، کشیش و گولاگ» و «قانون اساسی جمهوری فدراتیو سوسیالیستی شوروی روسیه» به زبان فارسی منتشر شد.^[۳۹] دفتر مرکزی تعداد زیادی بیانیه و جزوه نیز به زبان آذربایجانی منتشر ساخت.^[۴۰] اعضای عدالت جزوه‌ی «خطاب به جوانان زحمتکش مشرق» را به زبان فارسی نشر دادند.^[۴۱] در سال ۱۹۱۹، در مسکو علاوه بر سازمان کمونیست عدالت، حوزه‌ی حزب «اجتماعیون - عامیون» (سوسیال‌دموکرات) نیز به رهبری حیدرخان فعالیت می‌کرد. اعضای این سازمان در تاریخ ۱۰ آوریل ۱۹۱۹، با شرکت نمایندگان گروه‌های کمونیست سامارا، آسترخان و کارگران راه‌آهن بدیانسک و نمایندگان انترناسیونالیست‌های ایرانی در ارتش سرخ و نمایندگان «شورای اتباع ایرانی» در مسکو میتی‌نگی برپا داشتند. حیدرخان در سخنرانی خود حمله به نمایندگی

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

شوروی را - که در نوامبر ۱۹۱۸، به تحریک مأمورین انگلیسی در تهران انجام گرفته بود - شدیداً محکوم کرد. او اعلام داشت که ایرانیان مقیم روسیه شوروی از هر دسته‌ای که باشند (سوسیالیست یا بورژوا) در برابر این عمل نمی‌توانند سکوت اختیار کنند. او گفت: روسیه شوروی تنها امید ایرانیان در مبارزه برای آزادی است. روسیه شوروی از نخستین روزهای اکتبر به ایرانیان نشان داده است که آزادی، زندگی نوین و رهایی از زنجیرهای غارتگران خارجی را برای شرق به ارمغان می‌آورد. در پایان میتینگ به پیشنهاد حیدرخان قطعنامه‌ی آماده شده از طرف حوزه‌ی حزب اجتماعیون - عامیون به تصویب رسید. در این قطعنامه آمده است: «ایرانیان مقیم روسیه، روسیه‌ی شوروی را چنان مرکزی می‌دانند که ایرانیان، صرف‌نظر از اختلافات مسلکی، باید در مبارزه خود علیه ستمگران خارجی و داخلی از آن سرمشق و نیرو بگیرند و به همین مناسبت ایرانیان را صرف‌نظر از تعلق به طبقات و احزاب مختلف به شرکت و مبارزه دعوت می‌کنند. مبارزه‌ای که سازمان‌های انقلابی در داخل ایران با وجود ترور آغاز کرده‌اند.»^[۴۲]

لازم به تذکر است که حزب اجتماعیون - عامیون هم از زمان انقلاب مشروطه ۱۹۱۱ - ۱۹۰۵، از تاکتیک ترور فردی به مقیاس وسیع استفاده می‌کرد. حیدرخان در سخنرانی خود از فعالیت کمیته‌ی مجازات که در سال ۱۹۱۸ در مدت ۱۸ روز عملیات تروریستی متعددی را علیه محافل ارتجاعی ایران انجام داده بود پشتیبانی کرد. حیدرخان گفت: که این سازمان (کمیته مجازات) ارگان اجرایی حزب اجتماعیون - عامیون بود.^[۴۳] موضع حیدرخان در این مسئله قانع‌کننده نمی‌آمد.

حوزه‌های کمونیست‌های ایران در شهرهای اودسا، کیف، رستف روی دن و ولادی قفقاز وجود داشت^[۴۴] در فوریه ۱۹۱۹، تحت نظر کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست اوکراین، گروه مسلمان «همت» در آن منطقه مستقر شد. این گروه میان کارگران ایرانی و آذربایجانی معادن زغال سنگ دنباس، تبلیغ و فعالیت می‌کرد.^[۴۵] در سال ۱۹۲۰، دفتر (بورو) مرکزی سازمان‌های کمونیستی ملل شرق و دفتر (بورو) سازمان‌های کمونیست ایرانیان، نمایندگان تام‌الاختیار خود را برای جلب کارگران مهاجر به شهرهای

خارکف، پلتاوا، رمنا، کرمنچوک، آرماویر، گروزنی، عشق آباد، پطروگراد، مسکو و دیگر شهرها فرستادند.^[۴۶]

گروه‌های مسلح انترناسیونالیستی کارگران مهاجر ایرانی در جنگ‌های ترکستان، قفقاز، سواحل ولگا و روسیه مرکزی - که بخاطر استقرار حکومت شوروی درگیر می‌شد - فعالانه شرکت می‌جستند.

قلیق اوغلی - کارگر مهاجر ایرانی عضو حزب کمونیست روسیه بلشویک - به هنگام شورش ضد انقلابیون در کوکند، از کارگران فقیر شهرگروه مسلحی تشکیل داد و مدت ۱۶ روز از قلعه آن شهر دفاع کرد.^[۴۷] گروهی از کمونیست‌های ایرانی به رهبری بهرام آقازاده (عضو کمیته‌ی مرکزی عدالت) در گروه مسلح معروف به گروه «پولادین» در ماوراء قفقاز علیه دنکین می‌جنگیدند.^[۴۸] گروه‌های انترناسیونالیستی ایرانیان و «گروه سواره‌نظام ایرانیان» در جبهه‌ی ترکستان، علیه اشغالگران انگلیسی و بسمچی‌ها می‌جنگیدند.^[۴۹] حیدرخان در نامه ۱۲ فوریه ۱۹۲۰ به دفتر (بورو) مرکزی سازمان‌های کمونیستی ملل شرق نوشته است که او هنگام اقامتش در سامارا، با م. و. فرونزه درباره‌ی تشکیل هنگ ایرانیان در ترکستان صحبت کرده بود. این هنگ می‌بایست به قسمت‌های منظم ارتش سرخ در مبارزه با اشغالگران و ضدانقلاب مدد برساند. بنا به گفته‌ی حیدرخان، م. و. فرونزه با تشکیل گروه‌های انتر ناسیونالیستی ایرانیان موافقت کامل نشان داده بود.^[۵۰]

در تاریخ ۲۵ آوریل ۱۹۲۰، بنا بر دستور شماره ۱۸۷ جبهه ترکستان گروه مسلح مستقل انترناسیونالیست‌های ایران تشکیل شد.^[۵۱] هدایت امین بیگی، دبیر حوزه‌ی حزب کمونیست ایران و شرکت کننده در انقلاب اکتبر در پطروگراد، در جنگ با گاردهای سفید در آسترخان با قهرمانی جان سپرد. کمیته‌ی ایالتی حزب کمونیست روسیه (بلشویک) در قفقاز، به مناسبت خدمات ویژه‌ی امین بیگی به انقلاب، تصمیم گرفت که برای خانواده‌ی او مستمری مقرر شود.^[۵۲]

بدین ترتیب عناصر پیشرو پرولتاریای ایران در روسیه سهم خود را در دفاع از دست‌آوردهای (انقلاب) اکتبر ادا کرده و طی این سال‌ها به کمک برادران طبقاتی روس خود سازمان سیاسی و طبقاتی ویژه‌ی خویش، یعنی حزب کمونیست ایران (عدالت)

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

را به وجود آوردند. این حزب در مبارزه‌ی آزادی‌بخش ملی سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۲۰ نقش مهمی را بازی کرد.

توده‌ی کارگران مهاجر و آگاه‌ترین عناصر طبقه‌ی کارگر ایران، که تازه در حال شکل گرفتن بود، بعدها هسته‌های گروه‌های مسلح جنبش آزادی‌بخش ملی را، که در سال‌های ۱۹۲۱-۱۹۲۰ در گیلان انکشاف یافت، تشکیل دادند. کارگران مهاجر (ایرانی) داوطلبانه کار خود را در کارخانجات روسیه رها کردند، گروه‌های مسلح تشکیل دادند و برای آزادی وطن اسیر خود به جنبش گیلان پیوستند.^[۵۳]

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- در این باره نگاه شود به: ن. ک. بلووا- درباره مهاجرت از شمال غربی ایران در اواخر قرن ۱۹ و آغاز قرن ۲۰- «واپرسی ایستوری ای»، ۱۹۵۶، شماره ۱۰
- ۲- برای شرح بیشتر در این باره نگاه شود به: گ. م. گسنف. از تاریخ روایت بین‌المللی بلشویک‌ها ی آذربایجان با انقلابیون ایران (۱۹۱۱-۱۹۰۵) - پژوهش‌های دانشکده تاریخ حزب، وابسته به کمیته مرکزی حزب کمونیست آذربایجان، باکو، ۱۹۶۷، ص ۷۲-۷۱.
- ۳- آرشیو شعبه گرجستان. ا. م. ل.، ف. ۸، او پ. ه. د ۲۱۲، ل ۶۸، ص ۷۷-۵۵
- ۴- کاسپی (باکو) ۱۹۱۷-۱۹۰۵. ۲۶۰۴
- ۵- برای شرح بیشتر در این باره نگاه شود به د. بنیاد زاده درباره آغاز سازمان ح. ک. آ. (بلشویک) - پژوهش‌های دانشکده تاریخ حزب ک. م. ح. ک. آ. ۱۹۵۷ ص ۱۶۲ یادش‌های درباره تاریخ سازمان کمونیستی ماوراء قفقاز، ج. ۱ (۱۹۲۱ - ۱۸۸۳)، تفلیس، ۱۹۶۷، ص ۴۳۸. ج. ب. قلی اف، مبارزه ح. ک.. برای تحقق سیاست ملی لنینی در آذربایجان، باکو ۱۹۷۰.
- ۶- م. گرگانی، سیاست شوروی در ایران، تهران، ۱۹۴۹ - ۱۹۴۸، ص ۵۴
- ۷- شورای کارگران مهاجر ایرانی که پس از انقلاب فوریه در باکو تشکیل شد. این شورا زیر نفوذ حزب عدالت قرارداشت.
- ۸- ایزوستیا، (باکو) ۱۹۱۸. ۰۲ (۵) ۲۰
- ۹- آ. ای میکویان در طول مبارزه م. ۱۹۷۱، ص ۱۳۰
- ۱۰ - همت، ۱۹۱۸. ۳۰۰۵ نقل قول از بلشویک‌ها در مبارزه برای پیروزی انقلاب سوسیالیستی در آذربایجان.
- ۱۱ - نگاه شود. آ. ای. میکویان. همانجا ص ۳۳۵، ۳۳۳
- ۱۲ - کمونیستی چسکی انترناسیونال. شماره ۱۰، ۱۹۱۹. ص ۱۲۴

- ۱۳ - ج. ب. قلی اوف، اثر یاد شده. ص ۲۶۱
- ۱۴ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. ف. ۱۷ اوپ ۶۵، ی د. خر. ۳۷، ل ۳۷
- ۱۵ - برای شرح بیشتر. نگاه شود به آ. آی. میکوبان اثر یاد شده صص ۴۵۷ - ۴۵۶
- ۱۶ - سازمان کمونیستی عدالت برای بسط فعالیت خود و با در نظر گرفتن مسائل تاکتیکی، از اواسط پاییز ۱۹۱۹ زیر نام حزب کمونیست ایران عدالت فعالیت کرد. (نگاه شود به ج. ب. قلی اوف اثر یاد شده ص ۴۵۸)
- ۱۷ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. ف. ۵۸۳، اوپ ه. د خ ر. ۴۲، ل ۲۲، ۳۲، ۶۵
- ۱۸ - همان جا ی د. خ ر. ۱۲، ل، ۱۳۰ - ۱۳۱
- ۱۹ - (نامفهوم است)
- ۲۰ - نگاه شود به م. آ. پرستس، انترناسیونالیست‌های شرقی در روسیه و برخی از مساذل جنبش آزادی بخش ملی - در کتب «کمینترن و شرق» م.، ؟ ۱۹۶ ص ۶۶
- ۲۱ - رجوع شود به آی. سلو گويف، کمونیست‌های خارجی ترکستان (۱۹۲۱ - ۱۹۱۸)، تاشکند ۱۹۶۱، آ. م. ماتوف، اکتبر کبیر و شرکت مهاجران شرقی در جنبش کم‌نیستی آسیا میانه - نارودی آزی یی‌ای آفریکی، ۱۹۶۹ شماره ۲
- ۲۲ - ایزوستیا (تاشکند) ۱۹۲۰ - ۲ - ۲۴ در «گزارش کوتاهی راجع به فعالیت حزب کمونیست ایران عدالت، نوشته عضو سازمان تشکیلاتی م. علی قلی اوفمده است که در ۲۱ مارس ۱۹۲۰ حزب عدالت دارای بیش از ۷۰ هزار عضو است. نگاه شود به تسه. گ. آ. اوپ. ف ۵۴۵۲. ی د خ ر. ۵۰۲ ل ۱. به احتمال قوی در چاپ عدد فوق اشتباه رخ داده است. (۷۰ هزار)
- ۲۳ - در متن فتوکپی شده چا افتاده است.
- ۲۴ - «نیات انقلاب» (ناقوس انقلاب) ۱۹۲۰ - ۳ - ۲
- ۲۵ - «نیات انقلاب» (ناقوس انقلاب) ۱۹۲۰ - ۴ - ۱۵
- ۲۶ - ایبوستیا، تاشکند ۱۹۲۰ - ۵ - ۱۴
- ۲۷ - ژیزن ناسیونال نویسته، ۱۹۲۰ - ۸ - ۱
- ۲۸ - نیات انقلاب، ۱۹۲۰ - ۲ - ۲
- ۲۹ - ایزوستیا، تاشکند ۱۹۲۰ - ۱۰ - ۱۵
- ۳۰ - برای شرح بیشتر در این باره نگاه شود به م. آ. تارپوردی، آ. آی. مارگراموف (شام) حیدر خان عمو اوغلیتاروردی. آزی‌ای ای آفریکی. (ملل آسیا و افریقا) ۱۹۷۱ شماره ۵
- ۳۱ - رجب بمبی - لقب حیدر خان بود.
- ۳۲ - در متن فتوکپی شده جافتاده است.
- ۳۳ - تسه. گ. آ. او، ف ۵۴۰۲، ید. خ ر. ۵۰۲، ل ۲
- ۳۴ - تسه پ آی م ل ف ۵۸۳ اوپ. آ. ی د. خ ر. ۱۱. ل ۳۳ - ۳۴ همان جا، ی د. خ ر. ۱۹۳، ل ۱۲۳ همان جا ف ۱۲۲ اوپ آ. ی د. خ ر. ۱۰، ل ۲۵ ۲۵

کارگران ایرانی در جنگ داخلی روسیه

- ۳۵ - تسه. گ. آ. او. پ. ف. ۵۴۰۲، ی. د. خ. ر. ۵۰۲. ل ۲
- ۳۶ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. ف. ۵۸۳، اوپ. ا. ی. د. خ. ر.
- ۳۷ - همانجا، ی. د. خ. ر. ۱۲، ل ۵۸
- ۳۸ - ژیزن ناسیونال نویستی، ۱۹۱۹، ۲، ۲۳
- ۳۹ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. ف. ۱۷، اوپ. ۶۵، ی. د. خ. ر. ۹۰. ل
- ۴۰ - اکثریت مهاجرین ایرانی به زبان آذربایجانی سخن می‌گفتند
- ۴۱ - نگاه شود به م. گ. راژین. «انقلابیون ایران در ترکستان هنگام جنگ داخلی روسیه ...» بقیه این سطر در متن فتوکپی جا افتاده است.
- ۴۲ - ایزوستیا
- ۴۳ - همانجا
- ۴۴ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. پ. ۶۴، اوپ. ۲. ی. د. خ. ر. ۲۹۰. ل. ۶۵، همانجا ف. ۱۷، اوپ. ۶۵، ی. د. خ. ر. ۴۰۰. ل ۲۷
- همانجا ف. ۶۴، اوپ. ۲، ی. د. خ. ر. ۲۹. ل ۲۶ - ۲۵، «کمونیست» باکو ۱۹۲۰/۷/۴، پراودا ۱۹۲۰/۴/۲۵
- ۴۵ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. ف. ۵۸۳، اوپ. ۱، ی. د. خ. ر. ۱۲۰/، ل ۱۸۳ - ۱۸۲
- ۴۶ - همانجا، ی. د. خ. ر. ۱۹۳، ل ۲۱۴، ۲۸۰
- ۴۷ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. ف. ۱۷، اوپ. ۶۵، ی. د. خ. ر. ۴۱۷، ل ۴
- ۴۸ - در متن فتوکپی شده جا افتاده است.
- ۴۹ - در متن فتوکپی شده جا افتاده است.
- ۵۰ - تسه. پ. آ. آی. م. ل. ف. ۵۸۳، اوپ. ۱، ی. د. خ. ر. ۳۵، ل ۳۰
- ۵۱ - «همکاری رزمی زحمتکشان کشورهای خارجی با ملل روسیه شوروی، (۱۹۲۲-۱۹۱۷) مسکو، ۱۹۵۷، صص ۴۱۵-۴۱۲
- ۵۲ - ج. ب. گولیف، اثر یاد شده، صص ۳۶۹
- ۵۳ - کمونیست (باکو). ۲۳/۷/۱۹۲۰، گ. ب. «به مناسبت دهه شکست انقلاب گیلان» «بولتن نشریات شرق میانه» شماره ۱۳/۱۴، ۱۹۳۲، صص ۱۸

www.pecritiue.com

صنعت فناوری به روایت کارگران

تصاویر
اصطلاحی

الکس ن. پرس

ترجمه‌ی فن مردم



Illustration by Tim Robinson

مروری بر کتاب «صدهایی از سیلیکون ولی: کارگران حوزه‌ی فناوری از چستی

و چگونگی آنچه می‌کند سخن می‌گویند» به‌ویراستاری بن تارناف و مویرا وایگل

صنعت فناوری صد البته همیشه کارفرمایان و کارگرانی داشته است، اما تا چند سال پیش، بیشتر پوشش‌های خبری این بخش تصویر متفاوتی ارائه می‌دادند. به ما می‌گفتند که دره‌ی سیلیکون¹ کانون اختیارگرایی² است. یک فن-آرمان شهری³ که [خیال] جویندگان طلای قرن بیست و یکمی را تقویت کرد، که آن را مهندسان نرم‌افزار به پیش می‌رانند؛ آنها روی رایانه‌هایشان خیمه زده‌اند و تنها برای بازی پینگ‌پنگ یا نوشیدن چای کامبوچا سر از کار بلند می‌کنند. در عنوان رسانه‌ها پرسیده می‌شد: «آیا این اپلیکیشن (app) زندگی شما را تغییر خواهد داد؟» به خوانندگان گفته می‌شد از آخرین هک توسط نوابغ غرب حظ ببرند. به ما گفته می‌شد «این آینده است». ساده‌لوحانه است که بگوییم تنها انتخاب دونالد ترامپ در سال ۲۰۱۶ همه‌ی اینها را تغییر داد، اما این نقطه‌ی عطفی بود و این بخش را در معرض کندوکاوی بیشتر قرار داد. کارگران مدت مدیدی بود که از شرکت‌هایشان به‌ویژه در مورد تبعیض‌های نژادی و جنسیتی انتقاد می‌کردند، اما در آن سال، این انتقادات به شکل گسترده‌تری شنیده شد.

چرا این تغییر رخ داد؟ از یک سو، مسبب‌اش ترامپ و سیاسی‌شدن فزاینده‌ای بود که پس از ظهور او ایجاد شد. وقتی رئیس‌جمهور هنجارهای رفتاری‌ای را نقض کرد که وجودشان زمانی به بخش بزرگی از طبقه‌ی متوسط قوت قلبی از کارآمدی کلی دولت می‌داد، دیگر منصفانه بود که به هر چه اطراف او بود انتقاد شود، و این شامل برخی از مشهورترین شرکت‌های فناوری می‌شد.

از سوی دیگر، موجی از سازماندهی [کارگری] به راه افتاد، حتی (و به‌گفته‌ی برخی به‌ویژه) در میان کارگران یقه‌سفید⁴. در منطقه‌ی خلیج [سان فرانسیسکو]⁵، «ائتلاف کارگران فناوری»⁶ کارگران شرکت‌های مختلف با وضعیت‌های شغلی گوناگونی را گرد هم آورد. به‌طور مثال، برنامه‌نویس تمام‌وقت با مزد بالاتر و نویسنده‌ی قراردادی حوزه‌ی فناوری در حال گفتگو بودند و گاهی اوقات کارگران کم‌مزد قراردادی، کسانی که غذای آنها را می‌پختند یا دفاترشان را تمیز می‌کردند نیز، به آنها می‌پیوستند. اتحاد

صنعت فناوری به روایت کارگران

صنعت فناوری، که به عموم نمایش داده شده بود و چهره‌اش مدیران عامل بودند، واژگون شد؛ حالا هدف اتحاد میان کارگران بود.

اعتراضات برگزار شد. طومارها پخش شد. کنش‌های محل کار تکثیر شد. خبرنگاران این فعالیت‌ها را از نزدیک دنبال می‌کردند: این کارگران چه کسانی بودند و چه شکایتی داشتند؟ دقیقاً چه چیزی در تمام این سال‌ها بیرون از رسانه‌ها مانده بود؟ بن تارنوف و مویرا وایگل⁷، ویراستاران کتاب «صداهایی از سیلیکون ولی»⁸، کتاب جدیدی از نشر اف.اس.جی اوريجینال⁹، پاسخ‌هایی مقدماتی به این پرسش‌ها دادند. تارنوف که خود کارمند حوزه‌ی فناوری است، در مورد موضوعاتی از قبیل سیل کمک‌های مالی کارکنان فناوری به کمپین ریاست جمهوری ۲۰۱۶ برنی سندرز، تلاش [کارفرمایان] برای کاهش دستمزدها از طریق کمپ‌های برنامه‌نویسی و لحاظ کردن اینترنت به عنوان یک حق عمومی (در میان ده‌ها مقاله دیگر، از جمله چندی برای همین مجله‌ی ژاکوبین) نوشته است. وایگل یکی از اولین گزارش‌های بلند دوران کنونی را درباره‌ی جنبش نوپای کارگران فناوری برای گاردین نوشت.

در سال ۲۰۱۷، این زوج به‌همراه کریستا هارتسوک و جیم فینگال، مجله‌ی لاجیک¹⁰ را راه‌اندازی کردند که نشریه‌ای برای پوشش خبری متفاوتی از حوزه‌ی فناوری بود. سردبیران در مانیفست سرآغاز نشریه می‌نویسند: «ما می‌خواهیم سؤال‌های درستی بپرسیم. ابزارها چگونه کار می‌کنند؟ سرمایه‌گذاران و سازندگان آنها چه کسانی هستند و چگونه از آنها استفاده می‌شود؟ چه کسانی را ثروتمند می‌کنند و چه کسانی را فقیر؟ چه آینده‌هایی را امکان‌پذیر می‌کنند و کدام را سلب؟» شماره‌ی اول که حول موضوع «هوش» بود شامل مطالبی بود درباره‌ی ویژگی‌هایی در مورد اسکن عصبی¹¹، تبعیض جنسیتی در جهان برنامه‌نویسی، داده‌شدگی¹² حرفه‌ی پزشکی و گفت‌وگو با یک دانشمند ناشناس علوم داده‌ها.

اولین پروژه‌ی لاجیک که به درازی یک کتاب بود «فن علیه ترامپ»¹³ مجموعه مصاحبه‌ای بود که در سال ۲۰۱۷ منتشر شد. بخش مربوط به کار این مجموعه شامل گفتگو با رهبران ائتلاف کارگران فناوری،¹⁴ سیلیکون ولی رایزینگ،¹⁵ اتحاد کارگران

خدماتی غرب¹⁶ SEIU و همبستگی فن¹⁷ می‌شود و نوری می‌تاباند بر مقاومتی که به سرعت در دره‌ی سیلیکون در حال ساخته شدن است.

کتاب «صداهایی از سیلیکون ولی» در امتداد همان حال و هوای کتاب «فن علیه ترامپ» است. این کتاب یکی از چهار کتابی است که حاصل همکاری لاجیک و نشر اف.اس.جی هستند (کتاب‌های دیگر از این قرارند: «بحران توجه همچون اعطای وام درجه‌دو»¹⁸ اثر تیم هوانگ¹⁹، «آنچه فناوری تفکر می‌خواند» اثر آدریان داوب²⁰ و مزرعه‌ی مرغ بلاک‌چین اثر شائووی وانگ²¹). این مجلد کوچک شامل مصاحبه‌هایی است با هفت کارمند صنعت فناوری که همگی ناشناس هستند تا پیمان‌نامه‌های عدم افشای²² متداول در این صنعت را دور بزنند.

هر شرکتی می‌خواهد یک شرکت فناوری باشد

یک ماساژدرمانگر در «صداهایی از سیلیکون ولی» در پاسخ به اینکه رها کردن بدن منقبض کارکنان فناوری چگونه است، می‌گوید: «این قدرها با کوبیدن گوشت کهنه، که سفت شده است، قبل از پختن تفاوتی ندارد». این کار سخت باعث شد او به آرتروز مبتلا شود. در شرکتی که او با آن به عنوان ماساژدرمانگر قرارداد داشت، فقط کارمندان تحت استخدام مستقیم شرکت می‌توانستند از خدمات او استفاده کنند - شرکت با خواست او برای ارائه‌ی خدمات به کارکنان قراردادی آشپزخانه مخالفت کرد.

تصمیم تارنوف و وایگل برای مصاحبه با یک ماساژدرمانگر در کنار یک بنیانگذار شرکت، چیزی است که «صداهایی از سیلیکون ولی» را در میان کتاب‌های بی‌شمار صنعت فناوری برجسته می‌کند. این کتاب، علاوه بر ماساژدرمانگر و بنیانگذار، شامل مصاحبه‌هایی است با یک نویسنده‌ی فنی، یک آشپز، یک مهندس، یک متخصص علوم داده و یک داستان‌سرا (کلمه‌ای که نویسندگان برای ارجاع به متخصصان حوزه‌های ارتباطات، بازاریابی و سیاست‌گذاری عمومی استفاده می‌کنند).

در کلیت‌اش، کتاب طیفی از دیدگاه‌ها را دربرمی‌گیرد که بسیار گسترده‌تر از پوشش معمولی دره سیلیکون است. اگر قرار است مفهوم «کارگر فناوری»، که توسط بسیاری از سازمان‌دهندگان نیروی کار در صنعت استفاده می‌شود، جدی گرفته شود،

صنعت فناوری به روایت کارگران

باید پذیرای چنین دیدگاه‌های ویژه و آرایه‌ای از ترتیبات استخدامی که شامل می‌شوند بود.

از آن‌جا که شرکت‌های فناوری تعداد بسیاری از کارگران پیمان‌کاری را (یا تی‌وی‌سی‌ها)²³، آن‌طور که غالباً به آنها ارجاع داده می‌شود، و به معنای موقت، فروشندگان و پیمانکاران است.²⁴ استفاده می‌کنند، یک کتاب در مورد کارگران فناوری نمی‌تواند تنها بر کارمندان تمام وقت²⁵ تمرکز کند. و این کارگران تی‌وی‌سی تنها کارگران کم دستمزد نیستند - روزبه‌روز کار یقه‌سفیدها در حوزه‌ی فناوری بیشتر شکل پیمان‌کاری گرفته است. در گوگل اکثریت نیروی کار تمام‌وقت‌ها هستند. این تغییر در شکل استخدام به انتقال مسئولیت و ریسک از کارفرمایان به پیمانکاران شخص ثالث و در نهایت فرد فرد کارگران ارتباط دارد. این شاید نوآوری کلیدی صنعت فناوری باشد: آریبترائز نیروی کار²⁶.

به سبب اساسی بودن این موضوع است که شرکت‌های دارای نیروی کار بی‌ثبات (اقتصاد گیگ)²⁷ مانند لیفت، اوبر و دورش²⁸ در مجموع صدها میلیون دلار برای تصویب پروپوزیشن ۲۲ در کالیفرنیا هزینه کرده‌اند، تا آنها را از طبقه‌بندی مجدد پیمانکاران مستقل در قلب مدل‌های تجاری خود به عنوان کارمندان مستقیم نجات دهد.

کتاب تارنوف و وایگل این تحول را با روایت یک مهندس گوگل از تغییر شرکت در جایگزین شدن کارمندان تمام‌وقت با تی‌وی‌سی‌ها دنبال می‌کند. این مهندس می‌گوید در ابتدا استخدام تی‌وی‌سی‌ها «موجه به نظر می‌رسید». «گوگل افراد را برای انجام هر کاری استخدام نمی‌کند.» اما با گذشت زمان، تغییری رخ داد. «گوگل از این ایده که «پروژه‌ی ویژه‌ای داریم که به چند صد نفر با مجموعه مهارت‌هایی احتیاج دارد که هیچ کارمند دیگر گوگل ندارد» گذر کرد به سوی تبدیل شغل‌های تمام‌وقت به شغل‌های موقتی یا پیمانکاری.»

این تغییر به گوگل یا حتی به صنعت فناوری محدود نمی‌شود: این تغییر در شرکت‌های هر حوزه‌ای اتفاق می‌افتد. همانطور که تارنوف و وایگل در مقدمه می‌نویسند «هر شرکتی می‌خواهد یک شرکت فناوری باشد.»

تشکیل اتحادیه فقط نخستین گام است

یک شرکت فناوری دقیقاً چیست؟ از دل این مصاحبه‌ها یک طرح کلی ظاهر می‌شود. در یک سر این طیف از مصاحبه‌شوندگان، بنیانگذار شرکت می‌گوید استارت‌آپ‌ها امیدوارند خریداری شوند، شرکت‌هایی که سعی می‌کنند ارزش بالقوه‌ی خود بنیانگذاران را نشان دهند و لزوماً هیچ مسأله‌ی مفیدی را حل نمی‌کنند.

از سوی دیگر غول‌هایی هستند که استارت‌آپ‌ها را به دست می‌آورند «به این امید که تزریق مرتب خون صاحب کار نوآور²⁹ آنها را جوان و چابک نگه دارد» (که یادآور علاقه‌ی نگران‌کننده پیتز تیل، مدیرعامل پلانتیر³⁰ به تزریق خون جوانان به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به جاودانگی) است.

نویسنده‌ی فنی تبعیض و آزار جنسیتی را توصیف می‌کند و می‌گوید که یک شرکت فناوری محل کاری است با گروهی چنان غیرحرفه‌ای که از زنی که بالقوه ممکن است استخدام شود در مصاحبه می‌پرسند «اگر کسی تمام روز به سمت شما توپ‌های کاغذی پرتاب کند چه کار می‌کنید؟» او به یاد می‌آورد که همان روزی که قصد درخواست مرخصی زایمان داشت اخراج شده است. شرکت فناوری این نیز هست.

دانشمند علوم داده صنعت را به عنوان مکانی مملو از غلو³¹ و سوگیری الگوریتمی³² توصیف می‌کند. آشپزی که در اوکلند بزرگ شده است، می‌گوید اولین شرکت فناوری که با او قرارداد آشپزی بست، مکانی بود که در آن بنزها، لامبورگینی‌ها، پورشه‌ها، فراری‌ها و بنتلی‌ها پارکینگ را پر می‌کردند. مهندس گوگل از دوستش روایت می‌کند که می‌گوید شرکت «به انجام کار درست اعتقاد دارد - تا زمانی که برای گوگل خرج نداشته باشد.»

اما یک شرکت فناوری فقط [داستان] نابرابری نیست؛ وقتی صحبت از بهره‌کشی از نیروی کار می‌شود، ماجرا هرگز چنین ساده نیست. مبارزه نیز وجود دارد. آشپز به سازماندهی اتحادیه در دومین شرکت فناوری خود کمک می‌کند. او و همکارانش بعد از کار در پارکینگ گپ می‌زنند یا بعد از شیفت کاری با هم پیتزا می‌خورند.

صنعت فناوری به روایت کارگران

فهمیدن مشکلات آنها (برخی از آشپزهای همکار او روزانه دو ساعت در رفت‌وآمد هستند) او را تشویق می‌کند که برای همه مبارزه کند. و کارگران فناوری یقه‌سفید هم به آشپزها کمک می‌کنند. او می‌گوید: «آنها از انتظارات فراتر از رفتند». ائتلاف کارگران فناوری پدید آمد. آشپز این موضوع را به صراحت بیان می‌کند: شرکت‌های فناوری «نمی‌خواهند برای کمک مسئولیتی به عهده بگیرند».

کارگران فناوری با دستمزد پایین تنها کسانی نیستند که سازماندهی می‌کنند. مهندس و نویسنده‌ی فناوری تلاش‌های اخیر و معضلاتی را ارزیابی می‌کنند که با تجسس رسانه‌ای بیشتری همراهند. بنیانگذار، در بین همه‌ی اینها، منطق غیرقابل بحث سود را به عنوان دیواری در برابر تلاش‌ها برای سازماندهی می‌بیند. او می‌گوید: «ما کنترل خصوصی را امتحان کرده‌ایم. اما اکنون در مورد کنترل کارگری صحبت می‌کنیم.» داستان‌سرا، که تجسم ایدئولوژی است، ایمان خود را به کلمات از دست می‌دهد.

ما نمی‌دانیم مصاحبه‌شوندگان این کتاب در آینده چه خواهند کرد. ما حتی نمی‌دانیم آنها چه کسانی هستند. اما همانطور که آشپز تأکید می‌کند، تشکیل اتحادیه فقط نخستین گام است؛ مذاکره‌ی قرارداد «پرزحمت» است. همه‌ی آنها راه درازی در پیش دارند، اگر به مبارزه ادامه دهند.

«صداهایی از سیلیکون ولی» قصدی برای پیش‌بینی آینده ندارد. اما در صنعتی چنین پنهان‌کارانه، کتاب تصویری بسیار ارزشمند ارائه می‌دهد. به هر حال، از جهاتی، هر شرکتی می‌خواهد یک شرکت فناوری باشد.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://jacobin.com/2020/10/voices-from-the-valley-silicon-valley-tech-industry-workers>

¹ Silicon valley

² Libertarianism

³ Techno-utopianism

⁴ کارگر یقه‌سفید اصطلاحی است که در مورد نیروی کار حرفه‌ای و نیمه حرفه‌ای، یا دفتری یا حتی مدیریتی به کار برده می‌شود.

⁵ Bay Area

⁶ Tech Workers Coalition

⁷ Ben Tarnoff and Moira Weigel

⁸ Voices From the Valley

⁹ FSG Originals

¹⁰ Logic

¹¹ Neural scanning

¹² datafication

¹³ Tech Against Trump - <https://logicmag.io/tech-against-trump/>

¹⁴ Tech Workers Coalition

¹⁵ Silicon Valley Rising

¹⁶ SEIU United Service Workers West

¹⁷ Tech Solidarity

¹⁸ کتاب در مورد درآمدزایی شرکت‌های فناوری از توجه کاربران است. عنوان کتاب اشاره‌ای است به ارزش‌گذاری کاذب این توجه همچون وام‌های درجه‌دو.

¹⁹ Tim Hwang - Subprime Attention Crisis

²⁰ Adrian Daub- What Tech Calls Thinking

²¹ Xiaowei Wang - Blockchain chicken farm

²² Non-disclosure agreement

²³ TVC

²⁴ Temps, Vendors, and Contractors

²⁵ FTEs (full time employees)

²⁶ Labor arbitrage.

فعالیت معطوف به استفاده از کم‌بهاترین نیروی کار برای تولید، و استفاده از اختلاف دستمزد بین نیروهای کاری مشابه

²⁷ Gig economy

²⁸ Uber، Lyft و DoorDash

²⁹ entrepreneurial blood

³⁰ Palantir

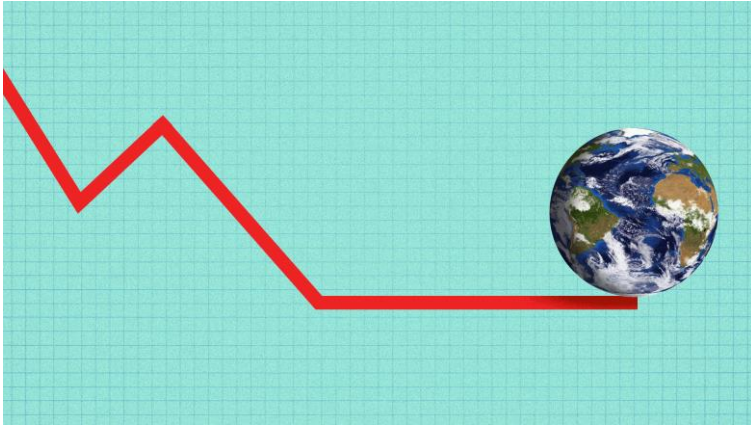
³¹ hype

³² algorithmic bias

دهه‌ی بی‌رمق اقتصاد جهانی

اقتصاد جهانی

مایکل رابرتز



نشست شش‌ماهه‌ی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی این هفته آغاز می‌شود.

این سازمان‌ها و مهمانان مدعویشان در مورد وضعیت اقتصاد جهانی و چالش‌های پیش‌رو بحث خواهند کرد و راه‌حل‌های سیاستی ارائه خواهند داد. حداقل چنین به نظر می‌رسد.

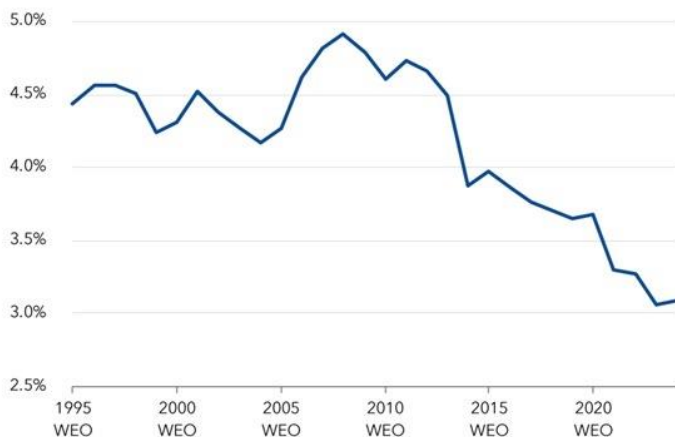
کریستالینا جورجیوا، مدیر عامل صندوق بین‌المللی پول، به‌تازگی بدون مخالفت برای یک دوره‌ی پنج‌ساله‌ی دیگر منصوب شده است. او پیش از برگزاری نشست، نحوه‌ی نگاه صندوق بین‌المللی پول به اقتصاد جهان در سال ۲۰۲۴ و سال‌های آتی این سومین دهه‌ی قرن بیست‌ویکم را تشریح کرده بود. تحلیل او نگران‌کننده بود و این سال‌ها را «دهه‌ی کم‌رمق و نومیدکننده» دانست. در واقع، «بدون اصلاح روند، ما ... به سمت سال‌های کم‌رمق دهه‌ی ۲۰ می‌رویم.» اظهارات او پیش‌گفتار آخرین «چشم‌انداز اقتصاد جهانی صندوق بین‌المللی پول»، شامل پیش‌بینی‌های بلندمدت صندوق از اقتصاد جهانی بود.

لازم است این گزارش به‌دقت مطالعه شود. اجازه دهید نقل‌قول کنم: «در برابر فشارهای پیش‌رو، چشم‌اندازهای رشد آتی نیز بغرنج شده است. بر اساس پیش‌بینی‌های پنج‌سال آینده، رشد جهانی تا سال ۲۰۲۹ به صرفاً بیش از ۳ درصد کاهش خواهد یافت. تحلیل‌های ما نشان می‌دهد که تا پایان دهه رشد می‌تواند به حدود یک درصد کم‌تر از میانگین قبل از همه‌گیری (یعنی سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۹) کاهش یابد. این کاهش رشد تهدیدی در جهت معکوس کردن بهبود سطح زندگی است و ناموزونی افت رشد بین کشورهای ثروتمندتر و فقیرتر می‌تواند چشم‌انداز همگرایی درآمد جهانی را محدود کند.»

چشم‌اندازهای کاهنده‌ی رشد

برآورد رشد اقتصادی جهانی در پنج سال آینده بعد از بحران مالی جهانی دائماً کاهش یافته است.

برآورد رشد پنج‌ساله‌ی تولید ناخالص داخلی واقعی



Source: IMF staff calculations.

سال‌ها روی محور افقی اشاره به سالی است که برآورد انجام شده است. برای مثال ۲۰۲۰ اشاره به پیش‌بینی انجام شده در سال ۲۰۲۰ برای رشد در سال ۲۰۲۵ دارد

IMF

«سناریوی رشد پایین دایمی، به همراه نرخ‌های بالای بهره، می‌تواند توان دولت‌ها در پرداخت بدهی‌هایشان را به خطر بیندازد و بدین ترتیب ظرفیت دولت را برای مقابله با افول اقتصادی و سرمایه‌گذاری در رفاه اجتماعی یا ابتکارات محیط‌زیستی را محدود کند. علاوه بر این، انتظار رشد ضعیف می‌تواند سرمایه‌گذاران را از سرمایه‌گذاری در سرمایه و فناوری‌ها منصرف کند و احتمالاً افول را تعمیق ببخشد. بادهای قدرتمند مخالف به سبب تکه‌تکه شدن ژئواکونومیک و سیاست‌های تجاری و صنعتی یک‌جانبه‌ی زیان‌آور این همه را وخیم‌تر می‌کند.»

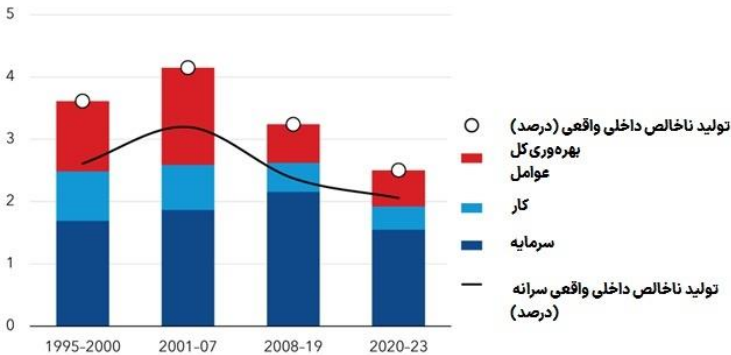
افزایش بهره‌وری نیروی کار که به‌کندی انجام می‌شود رانه‌ی اصلی رشد جهانی است. و «احتمالاً به‌دلیل چالش‌هایی مانند دشواری فزاینده‌ی دستیابی به پیشرفت‌های

فناوری، رکود در پیشرفت تحصیلی، و روند کندتر دستیابی اقتصادهای کم‌تر توسعه‌یافته به جایگاه هم‌تایان توسعه‌یافته‌شان، افول آن کماکان ادامه خواهد یافت.» صندوق بین‌المللی پول دقیقاً تصریح می‌کند که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در افزایش بهره‌وری، که برای تأمین نیازهای اجتماعی هشت میلیارد انسان ضرورت دارد، ناکام است. چرا؟ نخست، از آن‌رو که نوآوری رو به کاهش دارد. علم اقتصاد جریان اصلی، نوآوری را با آنچه بهره‌وری کل عوامل (TFP) می‌نامد اندازه‌گیری می‌کند، یعنی میزان بهره‌وری که نمی‌توان آن را با سرمایه‌گذاری در وسایل تولید یا به‌کارگیری نیروی کار توضیح داد - یعنی باقیمانده‌ای که سطح کل بهره‌وری را تکمیل می‌کند. در این دهه تاکنون، رشد بهره‌وری جهانی کل عوامل تولید به پایین‌ترین نرخ خود از دهه‌ی ۱۹۸۰ کاهش یافته است.

تحلیل بهره‌وری

نرخ رشد بهره‌وری کلی عوامل در اقتصادهای مختلف کاهش یافته و این دلیل کاهش رشد جهانی است.

سهم اجزا در رشد تولید ناخالص داخلی (ارقام به درصد)



Sources: International Labour Organization; Penn World Table version 10.01; United Nations, World Population Prospects; and IMF staff calculations.
Note: The growth decomposition sample comprises 140 countries. The contributions of capital growth and labor growth reflect the time-varying output shares of the respective factor inputs.

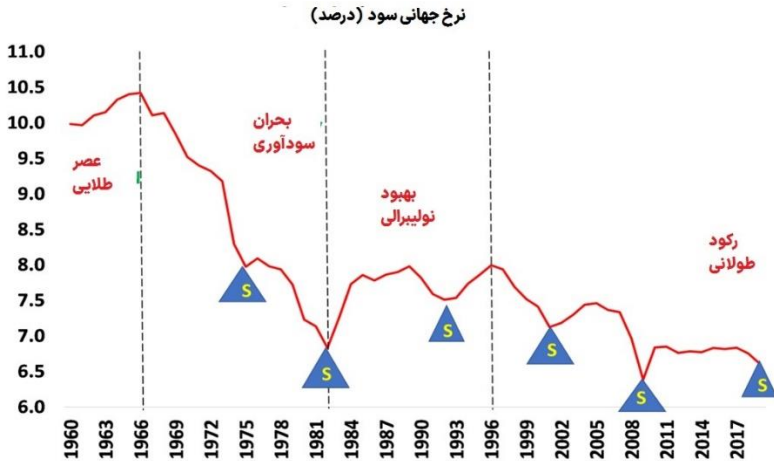
IMF

همچنین به‌گفته‌ی صندوق بین‌المللی پول، عدم سرمایه‌گذاری کافی در چیزی که اقتصاددانان سرمایه‌داری مایل‌اند «سرمایه‌ی انسانی» بنامند، منجر به عدم بهبود

دهه‌ی بی‌رمق اقتصاد جهانی

مهارت‌های نیروی کار جهانی شده است. و از همه جالب‌تر آن‌که، صندوق بین‌المللی پول اذعان می‌کند که شکاف بین اقتصادهای سرمایه‌داری ثروتمند و از نظر فنی پیشرفته‌تر (در واقع بلوک امپریالیستی) و فقیر و کم‌تر پیشرفته‌ی پیرامونی، که ۸۰ درصد بشریت در آن‌جا زندگی می‌کنند، ابدأ کاهش نمی‌یابد – این برخلاف ادعاهای مستمر بسیاری از مطالعات اقتصادی جریان اصلی است.

به گفته‌ی صندوق بین‌المللی پول رشد اقتصاد جهانی به‌ویژه از هنگام پایان رکود بزرگ سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۰۹ کاهش یافته است، و این بازتابی از [تحلیل خود من](#) از چیزی است که آن را رکود طولانی در اقتصادهای بزرگ سرمایه‌داری می‌نامم. به‌طور خاص، سرمایه‌گذاری کسب‌وکارهای خصوصی، یعنی رانه‌ی اصلی رشد اقتصادی در اقتصادهای سرمایه‌داری، «پس از سال ۲۰۰۸ سقوط کرد و در سال ۲۰۲۱ به حدود ۴۰ درصد آن در پیش از روند بحران مالی جهانی کاهش یافت». دلیل این کاهش چیست؟ صندوق بین‌المللی پول می‌گوید: «از سال ۲۰۰۸، نسبت کیو توبین (Q Tobin) [نسبت ارزش بازار دارایی‌های فیزیکی بنگاه به ارزش جایگزینی آن]، که شاخص انتظارات بهره‌وری و سودآوری آتی شرکت‌هاست، به‌طور متوسط بین ۱۰ تا ۳۰ درصد کاهش یافته است که در بخش اعظم کاهش سرمایه‌گذاری در اقتصادهای پیشرفته و بازارهای نوظهور نقش داشته است.» به عبارت دیگر به زبانی پیچیده گفته می‌شود که رشد سرمایه‌گذاری توسط شرکت‌های سرمایه‌داری کند شده است، زیرا آن‌ها سطوح سودآوری مورد انتظار خود را به دست نیاورده‌اند، همانطور که نمودار زیر نشان می‌دهد.



بنابراین کاهش رشد در تولید ناخالص داخلی واقعی جهانی، به‌گفته‌ی صندوق بین‌المللی پول، به موارد زیر مربوط می‌شود: (۱) کاهش رشد نیروی کار موجود در جهان، که پیش‌بینی می‌شود به صرفاً ۰.۳ درصد در سال تقلیل یابد. (۲) رکود سرمایه‌گذاری کسب‌وکارهای خصوصی؛ و (۳) تضعیف نوآوری. تا پایان این دهه (و فرض بر این است که رکود بزرگ جهانی مانند سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۲۰ وجود نداشته باشد)، برای اولین بار بعد از سال ۱۹۴۵ رشد جهانی به ۲.۸ درصد در سال کاهش خواهد یافت.

صندوق بین‌المللی پول درباره‌ی عوامل تشکیل‌دهنده‌ی این دومین دهه‌ی رکود چه می‌گوید؟ عامل اصلی تاکنون این بوده که «منابع به‌نحو نادرستی تخصیص» یافته است. منظور صندوق بین‌المللی پول این است که نظام بازار آزاد، عرضه‌ی وسایل تولید، نوآوری فناورانه و نیروی کار را به مولدترین بخش‌ها تخصیص نمی‌دهد. بنا به برآورد صندوق بین‌المللی پول، این تخصیص نادرست هر سال ۱.۳ درصد از رشد جهانی را هدر می‌دهد. اما صندوق بین‌المللی پول این را نمی‌گوید که وقتی سرمایه‌گذاری‌ها به‌طور فزاینده‌ای صرف سوداگری مالی و مستغلاتی، هزینه‌های نظامی، تبلیغات و بازاریابی و غیره می‌شود، جای تعجب نیست که چنین «تخصیص نادرست» منابعی وجود داشته باشد که رشد بهره‌وری را عقب بیندازد.

عامل آسیب‌رسان دیگری که صندوق بین‌المللی پول برای رشد آتی شناسایی می‌کند، «تکه‌تکه شدن» تجارت و سرمایه‌گذاری جهانی است، چراکه قدرت‌های بزرگ

دهه‌ی بی‌رمق اقتصاد جهانی

اقتصادی به حمایت‌گرایی، تعرفه، اعمال تحریم‌های صادراتی و تجاری روی می‌آورند. و قدرت‌های امپریالیستی به رهبری ایالات متحده به دنبال تضعیف و خفه کردن کشورهای هستند که مانند روسیه و چین «[قواعد بازی را بهم می‌زنند](#)». صندوق بین‌المللی پول تخمین می‌زند که تجزیه‌ی «تجارت آزاد» که قبلاً جهانی شده بود به بلوک‌های رقیب، رشد سالانه‌ی جهانی را تا ۰.۷ درصد کاهش می‌دهد.

Scenaric

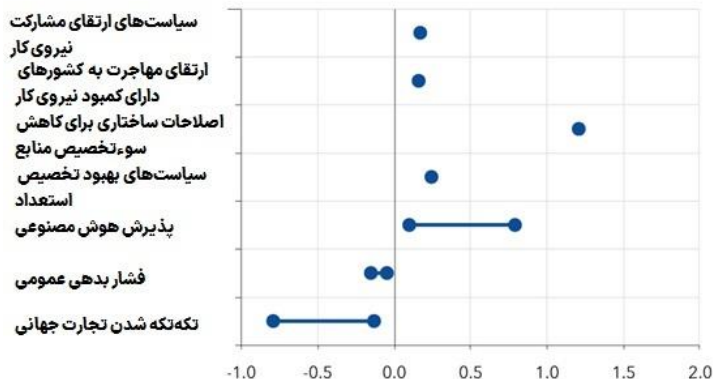
Structural i
to restorin

Impact of va
(relative to basi

تأثیرات سناریو

اصلاحات ساختاری برای تخصیص کارآمدتر منابع کلیدی
اعاده‌ی رشد جهانی به سطح میانگین‌های تاریخی است.

تأثیر عوامل مختلف بر رشد میان‌مدت جهانی
(نسبت به خط مبدا، درصد)



Source: IMF staff calculations.

Note: Scenarios include policy interventions—aiming at increasing labor force participation, supporting advanced economies' (AEs) labor supply through migration, reducing misallocation, and improving talent allocation in emerging market and developing economies—and scenarios in which AI is widely adopted, there is a persistent public debt overhang, and geopolitical blocs are emerging ("fragmentation"). See Online Annex 3.3.

IMF

چه باید کرد؟ صندوق بین‌المللی پول پس از تحلیل نومیدکننده‌ی خود از آینده، پیشنهاد می‌کند مشکلات را از طریق مشارکت بیشتر نیروی کار (زنان سر کار بروند) و مهاجرت بیشتر (نگاه کنید به [این‌جا](#)) حل کند، اما عمدتاً با همان بسته‌ی متعارف اقدامات جریان اصلی علم اقتصاد: «رقابت بازار، باز بودن تجارت، دسترسی مالی و

انعطاف‌پذیری بازار کار» یعنی به عبارت دیگر، حرکت آزادتر سرمایه (کاهش مقررات) و کاهش حقوق کار (به نام «انعطاف‌پذیری»). صندوق بین‌المللی پول در واقع می‌گوید که پاسخ این است که با استثمار بیشتر نیروی کار، و امکان دادن به حرکت آزادانه‌ی سرمایه‌های بزرگ در جهان، سود را افزایش دهیم. صندوق بین‌المللی پول تقریباً هر سال چنین اقداماتی را پیشنهاد می‌کند که نتیجه‌ی چندانی نداشته است.

در مورد هوش مصنوعی، صندوق بین‌المللی پول می‌گوید: «پتانسیل هوش مصنوعی برای افزایش بهره‌وری نیروی کار نامشخص است، اما به‌طور بالقوه قابل‌توجه است، که بسته به پذیرش و تأثیر آن بر نیروی کار، احتمالاً تا ۰.۸ درصد به رشد جهانی اضافه می‌کند. پس به عوامل متعددی منوط است.

پیش‌بینی‌های رشد تولید ناخالص داخلی واقعی نشان نمی‌دهند که چه اتفاقی برای نابرابری درآمد و ثروت در میانگین کل می‌افتد. اما صندوق بین‌المللی پول در حالت جدید «اقتصاد فراگیر» خود می‌گوید: «کاهش رشد میان‌مدت می‌تواند بر نابرابری درآمد جهانی و هم‌گرایی بین کشورها تأثیر بگذارد. یک محیط رشد کندتر، رسیدن به کشورهای ثروتمندتر را برای کشورهای فقیر چالش‌برانگیز می‌کند. رشد کندتر تولید ناخالص داخلی همچنین می‌تواند به نابرابری بیشتر بینجامد و [در واقع] میانگین رفاه را کاهش دهد.

آیا در سال‌های باقی‌مانده‌ی این دهه نابرابری گسترش خواهد یافت یا کاهش می‌یابد؟ صندوق بین‌المللی پول پاسخ می‌دهد: «برحسب معیار تحلیل‌شده، در میان‌مدت بهبودی وجود ندارد یا فقط انتظار می‌رود کم باشد. بهبودهای کوچکی در نابرابری درون کشور برای جبران‌کننده‌ی مورد انتظار در هم‌گرایی نابرابری بین کشورها کافی نیست. بنابراین صندوق بین‌المللی پول نتیجه‌گیری می‌کند: «کاهش رشد پیامدهای بدی بر توزیع درآمد بین کشورها، درآمد جهانی یا معیارهای رفاهی عمومی‌تر دارد.» صندوق بر این باور است که هوش مصنوعی نابرابری را بدتر می‌کند و «از آنجایی که عوامل دیگر، مانند تقسیم‌بندی ژئواکونومیک، توزیع درآمد بین کشورها را بدتر می‌کند، احتمالاً نابرابری جهانی و توزیع رفاه را تشدید می‌کنند، در غیر این صورت بهبود عمده‌ای در توزیع درآمد در کشورها و سایر ابعاد رفاه، مانند امید به زندگی رخ می‌دهد.»

در آغاز این دهه، درست پس از آنکه رکود همه‌گیر جهان را درنوردید، صحبت‌های خوش‌بینانه‌ای در مورد تکرار دهه‌ی خروشان بیستم قرن پیش مطرح شد که گویا اقتصاد ایالات متحده پس از اپیدمی آنفولانزای اسپانیایی ۱۹۱۸-۱۹۱۹ تجربه کرد. نام‌گذاری دهه ۱۹۲۰ همیشه [اغراق‌آمیز](#) بود، حتی در ایالات متحده. در عین حال که در اروپا یک کسادى حاد وجود داشت. و دهه‌ی بیست و خروشان جای خود را به رکود بزرگ دهه‌ی ۱۹۳۰ داد. اما اکنون دیگر اصلاً صحبت خوش‌بینانه‌ای در مورد رونق طولانی مدت وجود ندارد، ولو آن‌که افزایش بهره‌وری احتمالی ناشی از هوش مصنوعی را در نظر بگیریم. اکنون - در بهترین حالت - صحبت از دهه‌ی ۲۰ بی‌رمق است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://thenextrecession.wordpress.com/2024/04/14/the-tepid-twenties/>

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت امریکا

اقتصاد سیاسی تنش‌زایی‌های نظامی اسرائیل در خاورمیانه

یوسف کهن



معرفی

حمله‌ی اسرائیل به ساختمان کنسولگری ایران در دمشق و مخاطرات تشدید تنش‌ها و بروز جنگی گسترده‌تر در منطقه‌ی خاورمیانه ما را در برابر این پرسش قرار می‌دهد که فراتر از آن‌چه در تبلیغات رسمی و ادعاها اعلام می‌شود، اسرائیل با تشدید تنش‌ها در خاورمیانه به دنبال چیست. در مقاله‌ی حاضر این پرسش طرح می‌شود که اگر جنگ ادامه‌ی سیاست است، جنگ غزه و در پی آن تشدید کنونی تنش‌های نظامی در منطقه ادامه‌ی کدام سیاست‌هاست؟

حمایت بی‌قیدوشرط و کم‌وبیش فزاینده‌ی امریکا و اروپا از حملات وحشیانه‌ی ارتش اسرائیل به مردم بی‌دفاع غزه، بار دیگر بر این حقیقت مهر تأیید زد که بحث پیرامون اسرائیل تنها در چارچوب منافع سرمایه‌ی جهانی موضوعیت دارد. مطلب حاضر تلاش می‌کند تا با تمرکز بر جنگ غزه و کنکاش بر ریشه‌ها، تحولات جاری را مورد بررسی قرار دهد.

عنوان این نوشتار برگرفته از تیتیر مقاله‌ای در روزنامه‌ی معروف اسرائیلی - هآرتس - است.^۱ پیش‌تر نیز شاهد انتشار مقالاتی با عناوین و مضامین مشابه بودیم.^۲

مقدمه

نوشتن درباره‌ی منازعات و جنایات جاری در غزه ابدأ آسان نیست. دلیلش هم این است که این جنگ جزو نادرترین وقایع در دوران مدرن است که در آن از حضور خبرنگاران مستقل ممانعت به‌عمل آمده است. اسرائیل - این به‌اصطلاح یگانه کشور دموکراتِ خاورمیانه - از شروع درگیری‌ها تاکنون، نه تنها به خبرنگاران اجازه نداده تا برای تهیه‌ی خبر و ارسال گزارش در محل حاضر شوند بلکه بیش از ۱۰۰ خبرنگار را کشته، حدود ۴۰۰ نفر را زندانی و حدود ۵۰ ساختمان تیم‌های رسانه‌ای را با خاک یکسان کرده است. به گزارش فدراسیون جهانی روزنامه‌نگاران، از هر ۱۰ خبرنگاری که به غزه اعزام شده، یک نفر کشته شده است.^۳ از این‌رو آنچه که رسانه‌های رسمی به‌خوردمان می‌دهند گزارش‌هایی هستند که از جانب نیروی دفاع اسرائیل (IDF) در اختیارشان گذاشته شده و یا با تأیید کامل این نهاد اجازه‌ی پخش گرفته‌اند.

در گذشته نیز دولت اسرائیل کوشید تا عملیات خود را از چشم و گوش جهانیان پنهان نگاه دارد؛ اما به لطف حضور خبرنگاران حقیقت‌پژوه، بخش‌هایی از حقایق لو رفت و دست دولت اسرائیل رو شد. برای مثال، در سال ۲۰۱۰، ویکی‌لیکس به انتشار اسناد زیادی مبادرت کرد که به مکاتبات مقامات امریکایی و اسرائیلی درباره‌ی روی کارآمدن حماس در غزه (۲۰۰۷) اختصاص داشت.^۴ پس از دستگیری جولیان آسانز و حملاتی که متوجه ویکی‌لیکس شد، این رسانه قابلیت پیشین خود را از دست داد و جهان از حضور این منبع اطلاعاتی غنی محروم شد. با این همه درست یک هفته پس از آغاز حملات اسرائیل به غزه، ویکی‌لیکس یک سند ۱۰ صفحه‌ای را انتشار داد که به طرح نتانیاهو برای حمله به غزه اختصاص داشت. در آنجا قید شده بود که قصد اسرائیل از این حملات، کوچاندن ساکنان شمال غزه به جنوب و انتقال آنها به صحرای سینا است.^۵

این طرح در ادامه‌ی سیاست‌های اشغال‌گرانه‌ی پیشین دولت اسرائیل بود که قبلاً به اشکال مختلف تکرار شده بودند. گفتنی است که پیش از تشکیل اسرائیل (۱۴ مه ۱۹۴۸) در محلی که اسرائیل کنونی قرار دارد، میلیون‌ها فلسطینی‌ها زندگی می‌کردند.^۶ یعنی این منطقه «سرزمین بدون مردم، برای مردمان بدون سرزمین» نبود. در جریان نخستین تهاجم تجاوزکارانه‌ی اسرائیل به فلسطین، حدود ۸۰۰ هزار فلسطینی به اجبار یا به‌منظور فرار از مصایب جنگ، از منطقه کوچانده شدند یا کوچ کردند. با این امیدواری که به‌زودی به خانه‌های‌شان بازگردند. قطع‌نامه‌ی ۱۹۴ مجمع عمومی سازمان ملل (مصوبه‌ی ۱۱ دسامبر ۱۹۴۸) نه تنها بر حق بازگشت فلسطینیان تأکید گذاشت بلکه حق گرفتن غرامت برای خسارت‌دیدگان را به رسمیت شناخت.^۷ اما اسرائیل و مدافعان غربی‌اش – تا به امروز – از پذیرفتن این قطع‌نامه سر باز زده و به آوارگان اجازه‌ی بازگشت نداده‌اند. واقعیت این است که بخش اعظم ساکنان فعلی غزه جزو همان افراد – یا فرزندان و نوادگان آنان – هستند که در سال ۱۹۴۸ از خانه‌هایشان آواره شدند. در واقع آنچه که امروز در غزه می‌گذرد، تکرار همان حکایتی است که نخستین بار در ۱۹۴۸ و بعدها بارها تکرار شده است؛ حقایقی که اسرائیل و طرفداران و حامیانش می‌کوشند تا با نقل روایات جعلی، آنها را واژگونه جلوه دهند!^۸

از طرف دیگر رسانه‌های رسمی می‌کوشند تا جنگ غزه را به‌عنوان منازعه‌ی کابینه‌ی نتانیاهو با گروه حماس جلوه دهند و چنین وانمود کنند که این رُخداد نزاعی است میان دولت یهودیان بازمانده از هولوکاست و تروریست‌های مرتجع اسلامی. در واقع قرار است این تصویرِ شخص‌محور و ایدئولوژی‌محور، بر پیشینه‌ی تاریخی، ریشه‌های سیاسی، مبارزه‌ی طبقاتی جاری در منطقه، و معادلات و معاملات منطقه‌ای و بین‌المللی پرده‌ی استتار بکشد و با تکرار مکرر «جنگ ادامه‌ی سیاست است، اما به طریق دیگر»^۹ آن را به نزاع بر سر نظرگاه‌های سیاسی و مذهبی تقلیل دهد.

ادامه‌ی کدام سیاست؟

اگر جنگ ادامه‌ی سیاست است، جنگ غزه ادامه‌ی کدام سیاست است؟ به‌دنبال تهاجم مستقیم آمریکا و متحدان غربی‌اش به افغانستان (۲۰۰۱)،^{۱۰} عراق (۲۰۰۳)،^{۱۱} لیبی (۲۰۱۱)^{۱۲} و سوریه (۲۰۱۴)^{۱۳} و تصمیم آمریکا مبنی بر خاتمه‌ی مداخله‌ی مستقیم در منطقه، سیاست جدیدی اتخاذ شد که به‌موجب آن ژاندارمی خاورمیانه به «شورای همکاری خلیج [فارس]» (جی.سی.سی.سی)^{۱۴}، اسرائیل و نیروهای باقی در پایگاه‌های آمریکایی^{۱۵} واگذار شد. قرار بر این بود که این نیروها مشترکاً امنیت منابع نفتی، ادامه‌ی صدور ارزان نفت، گاز و سایر منابع معدنی به غرب و نیز گردش و انباشت سرمایه را تضمین کنند.

اولین مأموریت این گروه، حمله‌ی نظامی به یمن (۲۵ مارس ۲۰۱۶) به‌منظور ممانعت از اعمال کنترل شیعیان حوثی بر منابع نفتی و بندر استراتژیک عدن و تنگه‌ی باب‌المندب بود.^{۱۶} این حمله، جنگ ۸ ساله‌ای را به دنبال آورد که فجایع عظیم انسانی، قحطی فراگیر، گسترش وبا، تخریب وسیع زیرساخت‌ها و میراث‌های فرهنگی - تاریخی را به همراه داشت. به گزارش سازمان ملل متحد، این جنگ ۳۲۷ هزار کشته به‌جا گذاشت که از این میان ۱۷۷ هزار نفر به‌خاطر قحطی و گرسنگی جان باختند.^{۱۷} این تهاجم نظامی، به تقویت جبهه‌ی متحدان منطقه‌ای آمریکا کمک کرد؛ به‌نحوی که کشورهای مراکش، مصر، اردن، سودان و سومالی نیز به مشارکت با جی.سی.سی.

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت امریکا

ترغیب شدند.^{۱۸} این همان ائتلافی است که جو بایدن در سخنرانی سالیانه‌اش در کنگره‌ی امریکا (۸ مارس ۲۰۲۴) جزو افتخاراتش نام برد.^{۱۹}

اهمیت ژئوپلیتیکی این جبهه زمانی بهتر درک می‌شود که در بطن پیامدهای وقایع معروف به «بهار عربی» مورد مطالعه قرار گیرد: سقوط دولت‌های تونس، مصر، لیبی، یمن و پاگیری اغتشاشات خونین در بحرین و سوریه، اعلام برکناری رئیس‌جمهورهای سودان (عمرالبشیر) و عراق (نوری المالکی)، ظهور داعش و ادعای تأسیس خلافت شام، سرکوب کردها به دست دولت ترکیه و ... این خطر را به غرب گوشزد کرد که گویا توازن قوا در منطقه در حال تغییر و چه بسا تحول است. اضافه بر این‌ها تحرکات روسیه و چین نیز در منطقه در حال افزایش بود که برای غرب ابداً خوشایند نبود.

تبدیل بهار عربی به «خزان عربی»، آن‌هم با سرکوب جوانه‌های اعتراضی، آزادی‌خواهانه و برابری‌طلب، زمینه را برای نزدیکی دولت‌های مرتجع‌ی - که وارث دستاوردهای این جنبش‌ها شدند- با اسرائیل فراهم‌تر کرد. توافق‌نامه‌ی ابراهیم، محصول همین دوره است.^{۲۰} گسترش دامنه‌ی نفوذ اسرائیل در آذربایجان و نیز تقویت سیاست‌های حمایتی امریکا از موجودیت، امنیت و قدرت نفوذ اسرائیل در منطقه را نیز می‌شود در راستای همین روند دانست.

اسلام‌گرایان منطقه - به‌ویژه اخوان المسلمین و متحدانش^{۲۱} - که سرشان بی‌کلاه مانده بود و از ساختار و نظم سیاسی جدید سهمی در قدرت نبرده بودند، شروع به سازماندهی مجدد خود کردند و حملاتی را به پایگاه‌های نظامی امریکا و مراکز مورد حمایت اسرائیل سازمان دادند تا اتحاد جی.سی.سی با اسرائیل و غرب را ازهم بپاشند. از طرف دیگر، به تکاپو افتادند تا با سوار شدن بر موج احساسات ضدامریکایی، ضدصهیونیستی، ضدوهابی‌گری، جبهه‌ی جدیدی را سازمان دهند و نیز مترصد فرصت بنشینند.

پاگیری اعتراضات بی‌سابقه علیه دولت نتانیاهو، قطع روابط مراکش و الجزایر با جی.سی.سی - کمی بعد از انعقاد توافق‌نامه‌ی ابراهیم - جنگ روسیه با اوکراین، درگیری ارمنستان با آذربایجان، حمله‌ی ترکیه به مناطق گردنشین، بالاگرفتن مناقشه‌ی چین با تایوان، تنش بین صربستان و کوزوو - آلبانی و ... آن فرصت طلایی را در اختیار

حماس قرار داد تا حمله‌ی ۷ اکتبر (۲۰۲۳) به اسرائیل را به اجرا درآورد. به نوبه‌ی خود، این حمله این بهانه را به نیروهای صهیونیستی داد تا در جریان یک حمله‌ی جنایت‌کارانه و بی‌رحمانه، عرب‌زدایی کنند و فلسطینی‌ها را از نوار غزه بیرون برانند و یا برای همیشه مطیع و منقاد کنند.

بهانه‌ی سیاسی

دستاویز قراردادن یک اقدام فردی یا جمعی برای دست‌زدن به یک نسل‌کشی یا پاک‌سازی قومی، ابدأً تازگی ندارد. در دوره‌ی استعمار هند توسط بریتانیا، کمپانی هند شرقی^{۲۲} مردمان محلی را استخدام و مسلح می‌کرد تا به کمک آنها کنترل خود را بر منطقه اعمال کند. یکی از آموزش‌های نظامی که به سربازان محلی داده می‌شد، چرب کردن لوله، گلنگدن و سایر اجزای فلزی تفنگ – به منظور پیش‌گیری از زنگ‌زدگی بود.

بعد از مدتی این شایعه در میان سربازان هندی پیچید که روغن موردنظر از ترکیب چربی خوک و گاو تهیه شده است. این امر خشم هم هندوها و هم مسلمانان را برانگیخت؛ چون برای هندوها گاو مقدس بود و برای مسلمانان، خوک نجس محسوب می‌شد! با جافتادن شایعه، سربازان هندی – که به آنها سپاهیان یا سپوی می‌گفتند – از به‌کاربردن روغن امتناع کردند که به درگیری و نهایتاً اعدام یک سرباز هندی و دستگیری و زندانی شدن خیلی‌های دیگر انجامید. این امر موجب قیام ۱۰ مه شد که طی آن سپاهیان شورشی، افسران انگلیسی را تیرباران کردند و زنان و کودکان‌شان را کشتند. این قیام که به شورش سپوی (Sepoy Mutiny) معروف است، خیلی سریع در سراسر هند گسترش یافت.

دولت بریتانیا به‌منظور سرکوب شورش، حملات انتقام‌جویانه‌ای را سازمان داد که به کشته‌شدن ۸۰۰ هزار نفر هندی انجامید؛ که بخشی از این رقم، قربانیان قحطی و بیماری‌هایی بودند که متعاقب حملات ارتش بریتانیا همه‌گیر شدند.

مارکس ضمن محکوم کردن قتل غیرنظامیان بریتانیایی، درباره‌ی حملات تلافی‌جویانه‌ی ارتش بریتانیا نوشت:

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت امریکا

«هرچقدر هم که رفتار سپوی‌ها بی‌شرمانه باشد، اما صرفاً یک واکنش بود، آن هم به شکل هولناک علیه کنش خود انگلستان در هند؛ آن هم نه فقط در دوره‌ی تأسیس امپراتوری هند شرقی، بلکه در طول یک دهه حاکمیت طولانی و سخت‌گیرانه.»^{۲۳}

شاید اگر مارکس زنده بود، درباره‌ی جنگ غزه هم جملات مشابهی می‌نوشت. یعنی ضمن محکوم کردن کشتار غیرنظامیان اسرائیلی به‌دست نیروهای حماس، آن را واکنشی در برابر بیش از هفت دهه ستم، تبعیض و جنایت توصیف می‌کرد که نه توسط توده‌ها بلکه به‌دست یک جریان ارتجاعی و فرصت‌طلب صورت گرفت؛ آن هم نه به‌منظور دادخواهی و رفع ستم، بلکه به قصد سهم‌خواهی از قدرت!

صهیونیسم یهودی در نزاع با اسلام‌یسم فلسطینی

صهیونیسم اسرائیلی به شهروندانش وعده می‌دهد تا امنیت آنان را در صهیون موعود (کنایه از اسرائیل فعلی) تأمین کند. اسلام‌یسم فلسطینی نیز به آواره‌گان جنگ‌های خونین وعده می‌دهد تا اشغال‌گران را از فلسطین بیرون براند و سرزمین‌شان را پس بگیرد. هر دوی این‌ها برای نیل به اهداف‌شان به راه‌حل‌های خشونت‌آمیز نظامی متوسل شده‌اند و هر دو از مفاهیمی مثل تقدس خاک، هویت قومی، ملی و مذهبی تغذیه می‌کنند تا اهداف واقعی خود را استتار کنند (در ادامه‌ی بحث به آنها پرداخته خواهد شد) و هر دو خواهان استقرار جامعه‌ای هستند که مبتنی بر آموزه‌های دینی عصر پیشامدرن است.

در جریان حمله‌ی ۷ اکتبر، دولت و ارتش اسرائیل نشان دادند که قادر به تأمین امنیت شهروندانش نیستند. شکستن دیوار مرزی اسرائیل توسط نظامیان اسلام‌گرا، بی‌اعتباری ادعاهای طبقه‌ی حاکم، کاپیتالیست‌ها و میلیتاریست‌های اسرائیلی را به اثبات رساند و آنان را چنان بی‌حیثیت کرد که جبرانش سال‌ها زمان خواهد برد. در طرف دیگر، اسلام‌یسم فلسطینی نشان داد که هم‌آورد توانمندی در برابر نیروهای تا چنگ‌و‌دندان مسلح تحت حمایت قدرت‌های غربی نیست؛ بلکه هم‌چون همپالکی جنگی‌اش وحشی، متجاوز و خون‌آشام است.

ناگفته پیداست که سوسیالیست‌های انقلابی در کنار هیچ یک از طرفین این جنگ نمی‌ایستند. هر دو طرف تروریست، آدم‌زُبا و آدم‌گُش هستند، از ارزش‌های کاپیتالیستی دفاع می‌کنند، طرف‌دار مالکیت خصوصی، استثمار و تبعیضات نژادی، قومی، ملی، مذهبی، زبانی - علیه غیرخودی - هستند، شدیداً مواضع ضدکارگری، ضدبرابری طلبی، ضددموکراتیک و زن‌ستیزانه دارند^{۲۴} و هر دو از حمایت دول امپریالیستی و مرتجع منطقه برخوردارند. صهیونیسم اسراییلی و اسلامیسف فلسطینی، دلالتان معامله‌ی خونینی هستند که به نفع ازمابهتران و به ضرر توده‌هاست.

نباید این جنگ را به‌عنوان «مبارزه‌ی رهایی‌بخش» خلق فلسطین جازد. حماس برای آزادی، رهایی و برابری توده‌های فلسطینی نمی‌جنگد. هدف آن استقرار دولت اسلامی است که معنایش برای خوانندگان این سطور آشناست! تازه اگر هم می‌شد این جنگ را - با چشم‌پوشی‌های بسیار- در دایره‌ی مبارزات استقلال طلبی و رهایی‌بخش گنجانند، باز حمایت ما می‌بایست مشروط به این می‌شد که:

«واقعاً انقلابی باشند و رهبران و نمایندگان‌شان بر سرکارمان در رابطه با آموزش و سازمان‌دهی دهقانان و توده‌های استثمارشده - آن هم با یک روحیه‌ی انقلابی - مانعی ایجاد نکنند.»^{۲۵}

سیاست‌ها و عمل‌کرده‌های اسلامیسف‌های منطقه - به‌ویژه حماس - نه تنها جان‌های بسیاری را ستانده، خانه‌های‌شان را ویران کرده و آوارگی‌های میلیونی به توده‌ها تحمیل کرده، بلکه با تبلیغ نفرت‌پراکنی‌های نژادی، قومی، ملی و مذهبی، جنبش‌های طبقاتی و انقلابی منطقه را بسیار تضعیف کرده است.

حمله‌ی حماس در زمانی رخ داد که ششمین کابینه‌ی نتانیاهاو با برخورداری از اکثریت کرسی‌های پارلمانی، به‌عنوان ارتجاعی‌ترین دولت تاریخ ۷۰ ساله‌ی اسراییل ثبت شده بود. پس از ارائه‌ی طرح ۴ ژانویه ۲۰۲۳ - طرحی که به پارلمان حق می‌داد تا تصمیمات دادگاه عالی را وتو کند - بزرگ‌ترین و بی‌سابقه‌ترین تظاهرات خیابانی در اسراییل برپا شدند.^{۲۶} در ۲۷ مارس ۲۰۲۳، شش‌صدهزار مخالف نتانیاهاو با ۲۰۰ هزار نفر از طرف‌داران او در به درگیری خیابانی پرداختند که به دستگیری‌ها و اختلال در سیستم اداری و خدماتی انجامید.

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت امریکا

حمله‌ی حماس نه تنها این اعتراضات ۴۰ هفته‌ای اسرائیلی‌ها را درهم شکست، بلکه نفرت علیه اعراب و فلسطینی‌ها را جایگزین نفرت علیه نتانیاهو و دولت او کرد. به‌علاوه، ده هزار نیروی ذخیره‌ی ارتش اسرائیل را که سال گذشته علیه شخص و دولت نتانیاهو به میدان آمده بود و با انصراف از انجام خدمت نظامی، ناراضیتی‌شان را اعلام کرده و برگه‌ی استعلام به نظام وظیفه‌شان را پاره کرده بودند، با ابراز نفرت از حماس، داوطلبانه به میدان جنگ بفرستد و عملاً بر سر سازمان‌یابی توده‌های تحت‌استثمار منطقه مانع ایجاد کند.

رامی لوی (Rami Levi)، سوپرمارکت زنجیره‌ای اسرائیل، پس از فراخوانده‌شدن نیروهای ذخیره‌ی نظامی، بخش زیادی از کارگران و کارمندان را از دست داده و با کمبود شدید نیروی انسانی روبرو بود، به استخدام نیروی «داوطلب» که مزدشان از طرف دولت پرداخت می‌شد، روی آورد. خیلی از داوطلبان نیز تحت نام خدمت به وطن به کار مجانی مشغول شدند تا سربازان را به ادامه‌ی جنگ و تداوم استثمار خود تشویق کنند! این در حالی بود که این شرکت در ازای کارگران و کارکنانی که به جبهه‌های جنگ می‌فرستد، مبالغ هنگفتی از دولت دریافت می‌کند و در ازای مرگ و مصدومیت جدی آنها نیز کمک‌هزینه‌ی مالی قابل توجهی می‌گیرد! به‌علاوه این شرکت به بهانه‌ی جنگ، نه تنها بر قیمت‌هایش افزود بلکه از حقوق و مزایای کارگرانش کاست و قوانین زمان جنگ را مقرر داشت که به‌موجب آن هرگونه اعتصاب یا اعتراض کارگری با برچسب خیانت به منافع و امنیت ملی مورد مجازات شدید قرار می‌گیرد!^{۲۷} آیا در چنین وضعیتی جا ندارد توده‌های اسرائیلی از خود بپرسند دشمن اصلی آنها کیست؟ آیا مردم بی‌دفاع فلسطینی دشمن آنان‌اند یا کاپیتالیست‌های اسرائیلی و دولتی که منافع آنان را تضمین می‌کند؟ آیا وقت آن فرانسیده که توده‌های فلسطینی نفرت خود را از ارزش‌های ضدانسانی و قرون وسطایی حماس اعلام کنند و برای استقرار دنیایی که شایسته‌ی شأن انسانی‌شان است، به پا خیزند؟

حمله‌ی حماس برکت بود!

واقعیت غیر قابل‌کتمان این است که حمله‌ی حماس جامعه‌ی اسرائیل را که در حال فروپاشی بود از فرورفتن در یک بحران عمیق سیاسی نجات داد.^{۲۸} این امر این تردید را دامن زد که نتانیاهو و کابینه‌اش از ماجرای حمله‌ی حماس باخبر بودند و به‌عمد دست‌روی‌دست گذاشتند تا برکت نازل شود و از این کارت به نفع خود استفاده کنند. در همین رابطه فاینشال تایمز افشا کرد که مقامات اسرائیلی خبر این حمله را چند هفته پیش از اجرای آن دریافت کرده بودند.^{۲۹} سایر خبرگزاری‌های خط رسمی نیز ضمن تأیید این خبر، گزارش‌های مشابهی انتشار دادند.^{۳۰} نیویورک تایمز نوشت که مقامات اسرائیلی از طرح حمله ۷ اکتبر حماس، حتی بیش از یک سال پیش خبر داشتند.^{۳۱} و آسوشیتدپرس نیز با اشاره به ویدیویی که یک ماه قبل از حمله، توسط حماس منتشر شده بود، نوشت که تمرینات نظامی حماس در ملاءعام انجام می‌شده است.^{۳۲}

گفتمنی است «حصار هوشمندی» که حماسی‌ها موفق به عبور از آن شدند، شش متر ارتفاع دارد و مجهز به دوربین‌های دید در شب و سنسورهای لرزش‌نما هستند که قادرند تا هرگونه تحرکاتی را که تا عمق حدود ۶۰ متری زیر خاک صورت می‌گیرد، تشخیص دهند. این دیوار که ساختش در سال ۲۰۲۱ به پایان رسید، ۱.۱ میلیارد دلار هزینه برداشت. بعید به‌نظر می‌رسد که عبور از چنین حصارى بدون همکاری مستقیم یا غیرمستقیم با مقامات اسرائیلی - به‌ویژه شین بت (سزویس امنیت داخلی) - یا چشم‌پوشی عمدی یا سهوی آنان امکان‌پذیر بوده باشد. به‌علاوه نباید از یاد برد که اسرائیل یکی از پیشرفته‌ترین سیستم‌های شنود، جاسوسی و ردیابی را دارد که پنهان‌نگاه‌داشتن تدارکات حمله‌ی ۷ اکتبر از آن ابدأ آسان نبود. مضاف بر این‌ها، ارتش اسرائیل از سیستم‌های جاسوسی، خبرچینی، امنیتی و ماهواره‌ای امریکا و ناتو نیز بهره‌مند بوده و هست که توان فوق‌العاده‌ای برای افشای اقدامات تروریستی دارند. این را هم باید خاطر‌نشان کرد که حماس با حمایت نتانیاهو بر سر کار آمد (۲۰۰۷) و سال‌ها توسط خود او تقویت می‌شد تا بلکه علیه تشکیلات خودگردان فلسطین در کرانه‌ی باختری وارد جنگ شود. البته این به آن معنا نیست که تشکیلات خودگردان

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت امریکا

فلسطین در کرانه‌ی باختری، دشمن اسرائیل است. هر دو جناح فلسطینی دست‌نشانده و به‌درجاتی وابسته به اسرائیل بوده و هستند. نتانیاهو با تکیه بر سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن» صرفاً درصدد بود تا این دو جناح ارتجاعی را به جان هم بیندازد و بهره‌برداری سیاسی خود را بکند.^{۳۳}

راه چاره

در چارچوب «نظم نوین جهانی» - که پیش‌تر توضیحش رفت -^{۳۴} نه تنها نمی‌توان به صلح دل‌خوش کرد بلکه نمی‌توان امید بست که گشایشی در حال‌وروز جنگ‌زدگان و آوارگان فلسطینی صورت گیرد. انتظار مؤاخذه، محاکمه یا مجازات اسرائیل و یا اجبار آن به پرداخت غرامت‌های سنگین نیز به خیال‌پردازی می‌ماند!

امیدی به کشورهای عرب و مسلمان هم نیست. آنها همین که حسن کردند مخالفت‌شان با سیاست‌های اسرائیل می‌تواند تحریم یا بلوکه یا فریز شدن دارایی‌ها و سرمایه‌های‌شان در اروپا و امریکا را - که حدود تریلیون‌ها دلار است - به‌دنبال بیاورد، سکوت اختیار کردند و بره‌وار از اوامر ارباب اطاعت کردند! تا مبادا به سرنوشت صدام، قذافی و دیگران دچار شوند!

راه‌حل این معضل در پشت‌کردن و دوری‌گزیدن از گرایش‌های صهیونیستی، اسلامیستی و ناسیونالیستی فلسطینی-عربی نیز نیست. همان‌طوری که برچیده‌شدن آپارتاید در آفریقای جنوبی تغییری در وضعیت کارگران به‌وجود نیاورد و سیادت سرمایه را از بالای سر توده‌ها برنداشت، رفع آپارتاید قومی و مذهبی در اسرائیل و شکست جنبش‌های اسلامیستی و ناسیونالیستی نیز تغییری در مناسبات کار-سرمایه به‌وجود نخواهد آورد.

حتی اگر فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها موفق شوند به دور از تعصبات و تبعیضات، در کنار هم زندگی کنند و یک دولت واحد سکولار یا دموکرات تشکیل دهند، شکاف طبقاتی به‌قوت خود باقی خواهد ماند! حتی بعید نیست که یک بورژوازی حریص‌تر و مستبدر به‌قدرت برسد که وحشی‌تر، سرکوب‌گرتر و استثمار‌گرتر باشد.

راه‌حل دو «دولت - ملت» - که لیبرال‌های چپ توصیه‌اش می‌کنند- نیز به نفع کارگران دو طرف نیست؛ چرا که تبلیغ علیه‌ی اتحاد طبقاتی با منطق و کارکرد جنبش‌های ناسیونالیستی عجین است! آنها کارگران ملت‌ها را تشویق خواهند کرد تا با کارفرمایان خود برای اقتدار ملیت خودی و منافع ملی مبارزه کنند! به این معنی، دو دولت بهتر از یک دولت نیست. تازه وجود یک ملت فلسطینی اسلامیت - ناسیونالیست، آن‌هم در همسایگی یک دولت صهیونیستی که ارتشی تا دندان مسلح است، کلاهک هسته‌ای دارد و دائماً بنیه‌ی نظامی‌اش توسط غرب تقویت می‌شود تا بزرگترین قدرت نظامی منطقه باشد و نقش ژاندارمی را ایفا کند، چگونه خواهد توانست به منازعات خاتمه دهد؟!

با این حال تردیدی نیست که اسرائیل راه‌حل دو دولت را هرگز نخواهد پذیرفت. کشوری که قطع‌نامه‌ی ۱۹۴ مجمع عمومی سازمان ملل را زیرپا گذاشت و تا به امروز از بازگشت آوارگان جنگ‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۶۷ به خانه‌های‌شان سر باز زده و زمین‌های‌شان را اشغال کرده و در آن‌جا شهرک یهودی تأسیس کرده، کی حاضر می‌شود به اهالی غزه، کشور پیشکش کند؟!

FIGURE 1 Palestinian map – disappearing Palestine.



منبع عکس

اهداف غرب و اسرائیل

آنچه که در ۷ دهه‌ی گذشته رخ داده، محو پیوسته‌ی فلسطین از نقشه‌ی جغرافیا و پاک‌سازی فلسطینی‌ها از منطقه به منظور استقرار دولت اسرائیل و تحکیم موقعیت آن بوده است.^{۳۵} اگر هدف اولیه‌ی بریتانیا - و بعدتر امریکا - اسکان یهودیان در منطقه‌ای خارج از اروپا بود اما مدتی بعد اهداف و امیال به مراتب بزرگتری دنبال شد:

«بسیاری از یهودیانی که به اسرائیل راه یافته‌اند، کارگران بسیار ماهری هستند: آیا آنها توسط تجهیزات و شیوه‌های مدرن تولیدی به آنجا جلب شده‌اند؟ آیا اطمینانی هست که بتوانند مهارت‌های خود را روی مواد خام ارزان به کار بگیرند و کالاهای صادراتی نظیر ابزار دقیق، منسوجات، تولیدات فلزی و شیمیایی تولید کنند؟»

شرکت‌های آمریکایی مستقر در اسرائیل می‌توانند در کشورهای اروپایی شده‌ی خاورمیانه که نرخ ارزششان متوسط است کالاهای‌شان را بفروشند و انتظار می‌رود که اسرائیل از قبل توریست و صادرات به قدری به دلار پُرپها دست پیدا کند تا سرمایه‌گذاران آمریکایی بتوانند [بهره‌ی] ۱۰ درصد سالیانه خود را برداشت کنند.»^{۳۶}

به این معنی اشغال فلسطین با اهداف تجاری - اقتصادی توأم شد: بهره‌برداری از مواد خام کمیاب و ارزان فلسطین و خاورمیانه، استثمار نیروی کار مطیع و ارزان، تولید کالاهای مرغوب و صدور آنها به کشورهای منطقه و سایر نقاط جهان، ایجاد مرکز تجاری در اسرائیل برای شرکت‌های آمریکایی به منظور اشغال بازار خاورمیانه و جلب توریسم.

این سیاست با موفقیت همراه بود. تنها ظرف دو سال پس از تأسیس دولت اسرائیل بسیاری از شرکت‌های بریتانیایی، آمریکایی، آلمانی و افریقای جنوبی شروع به سرمایه‌گذاری در آن‌جا کردند. شرکت تولید لاستیک و تایر جنرال (Genral Tyre and Rubber) در نزدیکی حیفا، دو میلیون دلار سرمایه‌گذاری کرد. شرکت اتومبیل‌سازی Kaiser-Frazer در عکا با دوونیم میلیون دلار سرمایه، شرکت یخچال‌سازی فیلکو (Philco) در نزدیکی تل‌آویو، شرکت تولید کفش (General

(Shoe Moller-Dee Textile Corporation) نزدیک اورشلیم و شرکت نخریسی و بافندگی () با حدود دوونیم میلیون سرمایه‌گذاری در اسراء و غیره شروع به فعالیت اقتصادی کردند.^{۳۷}

توفیق بیشتر این روند مستلزم صلح، آرامش و امنیت سیاسی و اجتماعی بود که نیل به آن آسان نبود. ادامه‌ی اشغال اراضی فلسطینی‌ها، اعطای اعتبارات و وام‌های بانکی کم‌بهره به سرمایه‌گذاران در مناطق اشغالی، اوج‌گیری مقاومت زمین‌باخته‌گان، اعمال تبعیض بین کارگر یهودی و عرب-مسلمان،^{۳۸} تیره‌شدن روابط سیاسی اسرائیل با همسایه‌های عرب و مسلمان و خاصه تحریم خرید کالاهای اسرائیلی از جمله مواردی بودند که فضا را برای رشد و توسعه‌ی اقتصادی مسموم کردند.

با بالا رفتن بازدهی کار و مکانیزه‌تر شدن تولید و پیدا شدن رقبای بیشتر، خیلی از صاحبان صنایع غربی به‌علت بالا بودن هزینه‌های تولید به کشورهای فقیر نقل مکان کردند که معنایش پیدا شدن رقبای جدید برای کالاهای اسرائیلی بود. مثلاً صنعت صیقل الماس که تقریباً بی‌همتا بود، با ورود ژاپن و هند به بازار، عملاً دچار بحران شد. به‌منظور تقویت اقتصاد اسرائیل و ارتقای سود شرکت‌های غربی، اسرائیل به فروش تجهیزات نظامی و خدمات آموزشی به ارتش‌های ارتجاعی‌ای روی کرد که درگیر نبرد نظامی با چریک‌های مردمی بودند. مشتری‌های اولیه‌ی این کالاهای، کشورهای چاد، اتیوپی، کنگو کینشاسا و ایران بودند. مسلسل‌های یوزی (Uzi submachine guns) و صدور مستشاران نظامی اسرائیلی به ایران از جمله‌ی کالاهای خدماتی بودند که وسیعاً توسط محمدرضا پهلوی (شاه وقت ایران) خریداری شدند.^{۳۹}

توسعه‌ی پیوسته‌ی بخش نظامی - صنعتی در اسرائیل، از سال ۱۹۶۷ شتاب بیشتری گرفت و حجم صادرات آن به بیش از یک میلیارد دلار در اواسط دهه‌ی ۸۰ میلادی رسید.^{۴۰}

جنگ «یوم کیپور» (Kippur War) در سال ۱۹۷۳ که به چهارمین جنگ اعراب و اسرائیل نیز معروف است، این فرصت را برای «مجتمع نظامی - صنعتی» فراهم کرد تا به سیر رشد و توسعه‌ی میلیتاریسم در اسرائیل شتاب تازه‌ای ببخشد.

مجتمع نظامی - صنعتی

پیشینه‌ی استفاده از اصطلاح «مجتمع نظامی - صنعتی» (Military-Industrial Complex) به چارلز رایت میلز برمی‌گردد (۱۹۵۶)^{۴۱} اما مرسوم شدن این اصطلاح در ادبیات سیاسی، به سخنرانی خداحافظی رئیس‌جمهور امریکا - آیزنهاور در سال ۱۹۶۱ - نسبت داده می‌شود که در آن نسبت به گسترش هراسناک این مجموعه‌ی نظامی - صنعتی هشدار داده بود.^{۴۲}

«مجتمع نظامی - صنعتی» بر ائتلاف ارگان‌هایی اطلاق می‌شود که منافع اقتصادی، نظامی و سیاسی‌شان به رشد و توسعه‌ی میلیتاریسم و تخصیص بودجه‌ی جنگی (به اصطلاح بودجه‌ی دفاعی) وابسته است. در ایالات متحده‌ی امریکا، اجزای اصلی این مجتمع عبارتند از: افسران نظامی ارشد، صاحبان صنایع تولیدی تسلیحات نظامی، سیاستمدارانی که حرفه و منافع آنها با حوزه‌ی دفاعی مرتبط است و اعضای کنگره که حوزه‌های انتخابی‌شان از حجم بودجه‌ی فدرال به بخش دفاعی متنفع می‌شوند. این مجموعه می‌تواند در سایر کشورها به دلایل مختلف، تغییراتی پیدا کند. مثلاً در رابطه با اسرائیل، این مجتمع از سه جهت با امریکا تفاوت دارد: الف - هیچ یک از صنایع دفاعی اسرائیل در اختیار بخش خصوصی نیست. همگی آنان در مالکیت، اختیار و کنترل دولت است. ب - در اسرائیل تأمین امنیت ملی - برخلاف دول غربی - به عهده‌ی سازمان‌های ویژه نیست. در اسرائیل امنیت ملی یک وظیفه‌ی جمعی است. اکثر شهروندان به‌طور فعال در فعالیت‌های نظامی شرکت می‌کنند. ج - در اسرائیل در طی انتخابات، شهروندان به احزاب و نه افراد رأی می‌دهند. در نتیجه، سیستم لابی‌گری مجتمع نظامی - صنعتی متفاوت عمل می‌کند.

با این همه، مطالعات به‌عمل آمده نشان می‌دهند که بخش اعظم پُست‌های مدیریت و تصمیم‌گیری - در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و نظامی - در اختیار نمایندگان مجتمع نظامی - صنعتی قرار دارند که عموماً از نظامیان بازنشسته هستند.^{۴۳} امروزه، اسرائیل جزو ۱۰ کشور بزرگ تولیدکننده و صادرکننده‌ی تسلیحات نظامی، سلاح‌های بیولوژیک و شیمیایی، و سیستم‌های جاسوسی - اطلاعاتی است.^{۴۴} صنایع نظامی، جاسوسی، اطلاعاتی اسرائیل بخش بزرگی از اقتصاد اسرائیل را تشکیل

می‌دهند و حجم بزرگی از کارمندان و کارگران در همین واحدها مشغول به کار هستند. حتی صنایع تکنولوژیک اسرائیل، عمدتاً نظامی هستند و حدود ۱۸ درصد از تولید ناخالص داخلی و ۵۰ درصد از صادرات اسرائیل را تشکیل می‌دهند. حجم فروش تسلیحات نظامی اسرائیل در سال گذشته معادل ۱۲.۵ میلیارد دلار بود.^{۴۵} جالب اینجاست که حدود ۵۰ درصد از سرمایه‌گذاران و سهام‌داران صنایع اسرائیل شیوخ عرب هستند!^{۴۶}

ناگفته نماند که صنایع نظامی و تسلیحاتی اسرائیل لابی بسیار قدرتمندی در غرب - به‌ویژه امریکا - دارند. دامنه‌ی نفوذ آنها به قدری زیاد است که ادعا می‌شود بسیاری از نمایندگان مجالس قانون‌گذاری امریکا، در واقعیت لابی‌گران و پادوهای صنایع تسلیحاتی اسرائیل هستند. برای مثال «کمیته‌ی امور عمومی اسرائیلی - امریکایی؛ آپیک» (AIPAC)^{۴۷} با تخصیص میلیون‌ها دلار در سال، صرفاً نمایندگانی را به مجالس قانون‌گذاری می‌فرستد که نظر بسیار مساعدی نسبت به منافع و امنیت اسرائیل دارند. اینان نه تنها مایل به صلح میان اسرائیل و فلسطین نیستند بلکه می‌کوشند تا هرگونه تلاش برای صلح را در نطفه خفه کنند. مثلاً وقتی که سازمان «بریرا» - به معنی بدیل - در اواسط دهه‌ی هفتاد میلادی تأسیس شد تا اسرائیل را به خروج از مناطق اشغالی تشویق کند، شدیداً مورد حمله‌ی آپیک - و تشکل‌های مشابه - قرار گرفت.

روشن است که بندگانف مجتمع نظامی - صنعتی اسرائیل به جنگ و فروش تسلیحات نظامی - از جمله به کشورهای منطقه‌ی خاورمیانه - وابسته است. بنابراین نظیر خود امریکا،^{۴۸} بخش بزرگی از سیاست خارجی اسرائیل صرف تنش‌زایی به‌منظور فروش تسلیحات می‌شود. بنا به گزارش موسسه‌ی تحقیقات بین‌المللی استکهلم - سوئد (SIPRI) در طول ۴ سال گذشته (۲۰۱۹-۲۰۲۳)، کشورهای حوزه‌ی خلیج فارس و مصر حدود ۲۵/۸ درصد از کل خرید تسلیحات جهان را به‌خود اختصاص دادند. از این میان، عربستان سعودی و قطر در صف سه خریدار اول تسلیحات قرار گرفتند.^{۴۹} این در حالی است که اقتصاد رژیم سلطنتی - وهابی عربستان با حدود ۳۶ میلیون جمعیت بر دوش و شانه‌ی بردگان^{۵۰} خارجی می‌چرخد.

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت امریکا

در اواخر سال گذشته، مدیران دو شرکت نظامی - تسلیحاتی اسرائیل یعنی Raytheon و General Dynamics اعلام کردند که جنگ غزه به کاروکاسبی‌شان رونق بخشیده است! جیسون آیکن مدیر مالی و معاون اجرایی شرکت جنرال داینامیکس گفت که در دوره‌ی جنگ تولیدات نظامی این شرکت «خیلی سریع از چهارده هزار گلوله‌ی توپ در ماه، به بیست هزار رسید... [امیدواریم] تا ظرفیت تولید را تا هشتاد و پنج هزار - و حتی تا صد هزار در ماه - افزایش دهیم».^{۵۱}

به دنبال این گفته‌ها، تظاهرات صدنفره‌ای در بیرون کارخانه‌ی جنرال داینامیکس صورت گرفت که روی یکی از پلاکاردها نوشته شده بود: «نسل‌کشی: سوغات جنرال داینامیکس برای شما»^{۵۲}

گفتنی است که سهام این شرکت‌ها در طول جنگ غزه ۱۰ درصد بالا رفت و هم‌چنان در حال صعود است.

به این معنی جنگ غزه نه صرفاً بر سر مذهب، سرزمین، ملیت، زبان و فرهنگ و غیره، بلکه علاوه بر آن بر سر سودزایی اجتماعی است که بر حیات جامعه‌ی بشری چنگ انداخته است. سایه‌ی خونین این هیولای خون‌آشام را در حیات اقتصادی ایران نیز می‌توان دید؛ به‌نحوی که وزیر دفاع ایران در ۲۳ اسفند ۱۴۰۲ (۱۳ مارس ۲۰۲۴) اعلام کرد که صادرات تسلیحات نظامی ایران طی یک سال، ۴ تا ۵ برابر افزایش داشته است.^{۵۳}

بحث پیرامون نقش و جایگاه مجتمع نظامی-اقتصادی، به‌رغم اهمیت به‌سزایش اجباراً در همین جا رها و به فرصت دیگری سپرده می‌شود؛ با این یادآوری که آش چنان شور است که صدای نهادها و نمایندگان بورژوازی هم درآمده است!

مجمع جهانی اقتصاد، پس از شش دهه بعد از هشدار آیزنهاور، در «گزارش ریسک‌های جهانی» هشدار داد که جهان با معضل «چندبحرانی» (Polycrisis) روبروست. معنایش این است که بحران‌های فزاینده‌ی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی «در حال همگرایی هستند تا دهه‌ای منحصربه‌فرد، نامطمئن و متلاطم برای آینده ایجاد کنند».^{۵۴}

غارت گاز طبیعی

از بدو تأسیس دولت اسرائیل، در کنار اشغال سرزمین، غارت منابع طبیعی - از جمله آب - وسیعاً جریان داشته است. در جریان جنگ غزه شاهد دزدی‌های اموال فلسطینی‌ها توسط سربازان اسرائیلی هم بودیم که در رسانه‌های رسمی انعکاس چندانی نیافتند. اما آنچه که ابدأ در موردش حرف زده نمی‌شود، غارت ذخایر گاز دریایی فلسطین است!

اسرائیل فاقد خط لوله‌ی زمینی برای دریافت سوخت فسیلی از خارج از کشور است. از این رو شدیداً به واردات نفت از طریق دریا وابسته است. یکی از آرزوهای دیرینه‌ی اسرائیل دسترسی به نفت ارزان بود و هست؛ به‌ویژه آنکه کلیه‌ی صنایع نظامی و صنعتی این کشور از مشتقات نفتی تغذیه می‌کنند.^{۵۵}

دستیابی به مناطق نفت‌خیز فلسطین، یکی از اولویت‌های سیاست اشغال‌گرانه‌ی اسرائیل بود. بر اساس آمار منتشر شده توسط دیوید کوخاو، مشاور اقتصادی وزارت امنیت اسرائیل، در جریان اشغال صحرای سینا در سال ۱۹۷۱، اسرائیل موفق شد از فروش نفت ۹۸ میلیون دلار شِکِل (واحد پول اسرائیل) معادل ۲۸ میلیون دلار آن زمان، سود خالص ببرد. در همین گزارش تصریح شد که سود حاصله از فروش نفت و سایر منابع به‌مراتب بیشتر از هزینه‌هایی بوده که صرف اشغال منطقه شد.^{۵۶}

برآورد می‌شود که نوار آبی در سواحل غزه حاوی حدود یک تریلیون فوت مکعب گاز طبیعی باشد. به ادعای سایت **Offshore Technology** این منابع زیرزمینی در سال ۲۰۰۰ توسط **British Gas (BG)** کشف شد.^{۵۷} همین منبع تخمین می‌زند که تنها واگذاری امتیاز این منابع نفت و گاز طبیعی می‌تواند سودی معادل ۴/۲ میلیارد دلار نصیب فلسطینی‌ها کند.^{۵۸} به‌علاوه اظهار داشته که به‌علت نزدیکی این منابع نفت و گاز به ساحل (۳۰ کیلومتری ساحل، در عمق ۶۰۳ متری)، هزینه‌ی استخراج آن پایین‌تر و سود حاصله بیشتر خواهد بود.^{۵۹}

با شروع جنگ روسیه و اوکراین و قطع صادرات نفت و گاز روسیه به اروپا (۲۰۲۲) اسرائیل قراردادی با اتحادیه‌ی اروپا امضا کرد تا نفت و گاز اروپا را تأمین کند! در اواخر اکتبر ۲۰۲۳، وزارت انرژی و زیرساخت اسرائیل اعلام کرد که حق امتیاز برای اکتشاف

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت امریکا

گاز طبیعی در مرز دریایی با غزه را صادر کرده است. ناگفته نماند که این اقدام اسرائیل بنا به معاهدات «کنوانسیون حقوق دریاها» (UNCLOS) – که فلسطین عضو است – غیرقانونی بود ولی طبق معمول صدایی از جانب قانونمداران دموکرات و لیبرال در نیامد! با این حال شرکت‌هایی نظیر Eni ایتالیا، بریتیش پترولیوم BP امارات متحده عربی و Dana Petroleum کره‌ی جنوبی مشارکت خود را در این پروژه اعلام کردند.^{۶۰}

همان موقع جوزف دانا روزنامه‌نگار حوزه‌ی انرژی و بازار نوشت که کشف این منابع نفت گاز و برنامه‌هایی که بر سر استخراج آن در جریان است، عملاً بر جنگ غزه سایه خواهد انداخت و حمایت بلاشرط اروپاییان از اسرائیل و اغماض از حقوق فلسطینی‌ها را به همراه خواهد آورد.^{۶۱} و دیدیم که چنین شد!

حال اگر این تکه‌های پازل را بر سر جاهای خود بگذاریم، معنای سند ده صفحه‌ای افشاشده توسط ویکی‌لیکس را (که در مقدمه به آن اشاره شد- زیرنویس شماره ۵) بهتر درمی‌یابیم: غزه باید ویران شود، تحت اشغال کامل اسرائیل درآید، مردمان آن باید کشته شوند و یا آن قدر گرسنگی بکشند تا به خروج از آنجا تن دهند. تازه باید با ویرانه‌های به‌جا مانده از بمباران‌ها – که به گوشت و خون کودکان و مردمان فلسطین آغشته است – لنگرگاه و اسکله تأسیس کرد و جاده ساخت تا کار اکتشاف و استخراج نفت و گاز هرچه زودتر و سریع‌تر آغاز شود! و این همه باید تحت پوشش «کمک‌های بشردوستانه» صورت گیرد!^{۶۲}

گفتنی است که در جریان بمباران‌های سنگین اسرائیل یکی از شرکت‌های املاک و مستغلات اسرائیلی که شهرت زیادی در شهرک‌سازی در سرزمین‌های اشغالی فلسطین دارد، در ماه دسامبر ۲۰۲۳ آگهی ساخت خانه‌های لوکس در محله‌های بمباران شده‌ی غزه را منتشر کرد!^{۶۳}

جنگ غزه به‌رغم سود هنگفتی که نصیب مجتمع نظامی- صنعتی کرده و می‌کند، اما ظاهراً پروژه‌ی اکتشاف و غارت گاز فلسطین را به تأخیر انداخت و روی ارزش سهام شش شرکتی که مجوز دولت اسرائیل را دریافت کرده بودند، تأثیر کاهنده گذاشت. اما واقعیت این است که این جنگ را برای اجرای این پروژه لازم بود. به‌همین خاطر

اسرائیل و دول غربی با زمان خریدن برای ارتش، از پاکسازی فلسطینی‌ها از نوار غزه حمایت می‌کنند! تلاش کشورهای حوزه‌ی خلیج فارس - به‌ویژه امارات متحده‌ی عربی - نیز در این میان بی‌طمع نیست! **British BP** که در مالکیت امارات متحده‌ی عربی است که یکی از شش شرکتی است که با سهمی معادل دو میلیارد دلار در این پروژه سهام است! از همین‌روست که به‌عنوان سفیر صلح این‌گونه فعالانه تلاش می‌کند!^{۶۴}

جمع‌بندی

- نسل‌کشی و پاک‌سازی قومی در غزه باید سریعاً خاتمه یابد. توده‌های فلسطینی و اسرائیلی نه‌تنها منافعی در این جنگ ندارند بلکه قربانیان اصلی آن هستند. توده‌های فلسطینی و اسرائیلی چاره‌ای جز این ندارند که دست در دست هم بگذارند و آگاهی طبقاتی‌شان را تا به آن درجه ارتقاء دهند که بازپچه‌ی منافع مالی و مطامع سیاسی امپریالیست‌ها و نمایندگان محلی‌شان نشوند و فریب پروژه‌های «یک دولت» یا «دو دولت» را نخورند.

- پرچمی که توده‌ها زیر آن مبارزه‌ی طبقاتی‌شان را متحدانه به‌پیش می‌برند با پرچمی که در دست کاپیتالیست‌ها، ناسیونالیست‌ها، اسلامیت‌ها است، فرق دارد و یکی نیست! حتی با پرچمی که زینت‌بخش تابوت سربازان این یا آن ملت است یکی نیست!

- شعار توده‌های آگاه و انقلابی نمی‌تواند تاسیس دولت خودی باشد! اینان نمی‌توانند به منظور تاسیس دولت خودی با استثمارگران خود، علیه هم‌طبقاتی‌های‌شان متحد شوند و بجنگند! چنین نبردی صرفاً یک طبقه‌ی حاکم و استثمارگر جدید را جایگزین طبقه‌ی حاکم پیشین می‌کند تا روند استثمار و سرکوب تداوم پیدا کند.

- حقایق برشمرده‌شده در این نوشتار، جای شبهه باقی نمی‌گذارد که آنچه در غزه در جریان است شکلی از انباشت بدوی است. این نسل‌کشی و پاک‌سازی قومی بخشی از الزامات انباشت سرمایه‌ی جهانی و تلاش اسرائیل برای ادغام در این روند است.^{۶۵}

اسرائیل پنجاهویکمین ایالت امریکا

- در پس این منازعات، باید تضاد خونین کار-سرمایه را دید و با تکیه بر یک تحلیل طبقاتی، توازن قوای طبقاتی را دریافت و با تقویت صفوف طبقاتی به تغییر جهان حاضر پرداخت.

شایسته است که جملات رزا لوکزامبورگ خاتمه بخش این نوشتار باشد:

«زمانی فریدریش انگلس گفت: "جامعه‌ی بورژوازی بر سر دوراهی ایستاده است: یا پیش به سوی سوسیالیسم یا پس به سوی بربریت" ... تاکنون ما این کلمات را بارها بی تأمل خوانده و تکرار کرده ایم، بی آنکه روی جدیت دهشت‌ناک آن شک کنیم. در همین لحظه [۱۹۱۵]، یک نگاه به پیرامون مان آشکار می‌کند که پس رفت جامعه‌ی بورژوازی به بربریت چه معنایی دارد. جنگ جهانی حاضر یک پس‌روی به بربریت است. پیروزی امپریالیسم به نابودی تمدن خواهد انجامید. این اتفاق ابتدا به‌طور پراکنده، طی یک جنگ مدرن رخ می‌دهد، اما بعدتر، وقتی که دوره‌ی جنگ‌های نامحدود فرابرسد، [اوضاع] به سمت پیامدهای اجتناب‌ناپذیری پیش خواهد رفت. امروز همانطوری که فریدریش انگلس - یک نسل پیش - پیش‌بینی کرده بود، در برابر یک دوراهی ایستاده‌ایم: یا پیروزی امپریالیسم و فروپاشی کلیه‌ی تمدن‌ها - نظیر آنچه در روم باستان رخ داد - جمعیت‌زدایی، ویرانی، انحطاط - و یک گورستان عظیم. یا پیروزی سوسیالیسم، یعنی مبارزه‌ی فعال آگاهانه پرولتاریای بین‌المللی علیه امپریالیسم و شیوه‌ی جنگی آن. این یک معضل در تاریخ جهان است. چرخیدن شاهین ترازو به این یا آن سو، به تصمیم مبتنی بر آگاهی طبقاتی پرولتاریا بستگی دارد.»^{۶۶}

^۱ [Israel Declared the 51st State of the United States](#) ۳۱ maj 2018

^۲ مثلاً نیویورک تایمز در شماره‌ی ۵ ژوئن ۱۹۷۱ نوشت: «کافی است بگوییم که اکنون... امنیت و رفاه اسرائیل نه تنها برای خود ما حیاتی تلقی می‌شود، بلکه واکنش ما به سازش احتمالی آن نیز بسیار شدیدتر از آن چیزی خواهد بود که در مورد هر یک از متحدان ما در ناتو یا SEATO [سازمان پیمان آسیای جنوب شرقی] نشان می‌دهیم. در اصل، اسرائیل پنجاهویکمین ایالت ما شده است. همان‌طور که یکی از مقامات وزارت امور خارجه می‌گوید: "اگر بقای اسرائیل به طور جدی تهدید شود، ما در دو دقیقه دنیا را به جنگ جهانی سوم خواهیم کشاند، اما اگر برلین تهدید شود، واکنش ما ممکن است تا چند روز طول بکشد!"»

[Israel—The 51st State?](#), The New York Times, June 5, 1971

³ John Rees, Israel's [War on Gaza Has Exposed the Conformism of the Western Media](#), Jacobin

War in Gaza: [Journalists are under attack](#), International Federation of Journalists

^۴ [لینک دسترسی](#) و [لینک ۲](#) به اسناد.

⁵ Explained: [What's Netanyahu's Gaza Plan?](#) Alleged Leaked Document Says..., NDTV, November 01, 2023.

درز کردن این سند توسط سایر خبرگزاری‌ها - از جمله سی.بی.سی نیز تأیید شده است:

[Leaked document fuels concern Israel plans to push Palestinians from Gaza into Egypt](#), 11 Nov. 2023.

^۶ بنا به آخرین سرشماری بریتانیا (۱۹۴۶)، در فلسطین ۱۸۴۵۵۶۰ نفر ساکن بودند. این گزارش که برای سازمان ملل فرستاده شده با این نام در آرشیو در دسترس است: [A/AC.25/W/4](#)

^۷ [لینک دسترسی](#) به قطع‌نامه‌ی ۱۹۴.

^۸ برای اطلاع بیشتر از این تلاش‌های دولت اسرائیل خواندن مقاله‌ی [شیخ نکبه بر فراز اسرائیل](#)، لوموند دیپلماتیک، مه ۲۰۱۸ توصیه می‌شود.

^۹ این جمله را به کارل فون کلاوویتس (۱۸۳۱-۱۷۸۰) (Carl von Clausewitz) نظریه‌پرداز نظامی و ژنرال ارتش پروس نسبت می‌دهند. لنین هم در گزارش خود به هفدهمین کنگره‌ی شوراهای سراسر روسیه (۵ دسامبر ۱۹۱۹) نوشت: «جنگ نه تنها ادامه‌ی سیاست است، بلکه عصاره‌ی سیاست است». اما میشل فوکو و آگامبن عکس این گزاره را طرح کردند و نوشتند «سیاست ادامه‌ی جنگ است. Foucault, Michel 2003, 'Society Must be Defended': Lectures at the Collège de France, 1975-76, edited by Mauro Bertani and Alessandro (Fontana, translated by David Macey, p. 15,

^{۱۰} این حمله به تلافی ۱۱ سپتامبر صورت گرفت.

^{۱۱} به‌دنبال حمله‌ی صدام حسین به کویت (۱۹۹۰)، امریکا و متحدانش به عراق حمله کردند. در سال ۱۹۹۸ باردیگر نیروهای غربی به بهانه‌ی تخریب سلاح‌های کشتار جمعی ارتش صدام، به عراق حمله کردند (عملیات سه روزه‌ی روباه صحرا که به تخریب صنایع تسلیحاتی عراق انجامید) و نهایتاً در سال ۲۰۰۳ حملات وسیع برای براندازی رژیم صدام و به‌اصطلاح آزادسازی عراق آغاز شد که به سقوط صدام و اشغال عراق توسط امریکا انجامید. تخمین زده می‌شود که این جنگ حدود ۳ تریلیون دلار هزینه دربر داشته و جان حدود نیم میلیون نفر را گرفته باشد. به نقل از مقاله‌ی جرمی هاوول در بی‌بی‌سی نیوز، ۲۰ مارس ۲۰۲۳. [لینک دسترسی](#).

^{۱۲} [حمله‌ی امریکا به لیبی در ۱۹۸۶](#) نهایتاً به امضای توافق‌نامه‌ی رفع مخاصمه انجامید (۱۴ آگوست ۲۰۰۸). در سال ۲۰۱۱ به‌دنبال بالاگرفتن خیزش‌های ضدولتی در لیبی، امریکا و متحدانش به بهانه‌ی

اسرائیل پنجاه و یکمین ایالت آمریکا

دفاع از مخالفان رژیم و به اصطلاح آزادسازی لیبی به آنجا حمله کردند که به کشته شدن معمر قذافی و سرنگونی رژیم انجامید. [لینک دسترسی](#) به اطلاعات بیشتر.

^{۱۳} به دنبال خیزش‌های مردمی در سوریه و پاگیری جنگ داخلی (۲۰۱۱)، آمریکا و متحدانش به بهانه‌ی مبارزه با نیروهای داعش، به سوریه حمله کردند (۲۰۱۴). جنگ در سوریه تاکنون بیش از نیم میلیون کشته و بیش از ۸ میلیون خانه‌خراب و آواره‌ی جنگی به ارمغان آورده است.

^{۱۴} The Gulf Cooperation Council (GCC) شورای همکاری خلیج تشکیلاتی است که بین ۶ کشور (عربستان، امارت متحده‌ی عربی، قطر، عمان، کویت و بحرین) در ۲۵ مه ۱۹۸۱ در ریاض پایتخت عربستان، با هدف دفاع از منافع ملی، ارزش‌های اسلامی، موقعیت ژئوپلیتیکی - سیاسی کشورهای عضو و همچنین توسعه‌ی همکاری‌های اقتصادی و نظامی منعقد شد. گفته می‌شود که این شورا به تشویق، حمایت و حتی دستور آمریکا تأسیس شد تا صدور نفت به غرب را تضمین کند.

^{۱۵} تعداد نیروها و پایگاه‌های آمریکایی در منطقه‌ی خاورمیانه دائماً در حال تغییر است. پس از خروج این نیروها از عراق و افغانستان ظاهراً از تعداد آنها کاسته شد ولی بلافاصله پس از نزاع خونین اسرائیل با حماس، بر تعداد این نیروها افزوده شد. با این حال تخمین زده می‌شود که حدود ۵۰ هزار سرباز آمریکایی در سراسر منطقه خاورمیانه، در پایگاه‌های مستقر در کشورهای عضو جی.سی.سی، سوریه، عراق و اسرائیل حضور دارند. اگرچه آمار دقیقی از تعداد این نیروها و پایگاه‌ها در دست نیست اما به [گزارش](#) مجله‌ی *Politic Magazine*، [خبرگزاری الجزیره](#) و [ASP](#) آمریکا حدود ۸۰۰ پایگاه نظامی در سراسر جهان و ده‌ها پایگاه نظامی در خاورمیانه دارد.

^{۱۶} یمن از کشورهای حوزه‌ی «منا» (Middle East and North Africa (Mena)) است. تا سال ۱۹۶۷ در اشغال بریتانیا بود. در این سال به جمهوری عربی یمن (یمن شمالی) و جمهوری دموکراتیک خلق یمن (یمن جنوبی) تقسیم شد. تمایلات سوسیالیستی یمن جنوبی سبب شد تا این کشور به شوروی نزدیک شود. نزدیکی یمن شمالی به کشورهای سرمایه‌داری و شیخ‌نشینان عرب، سبب شد تا منطقه به یکی از کانون‌های تنش تبدیل شود. در آوریل ۱۹۹۰ این دو کشور ادغام شدند و جمهوری یمن را به وجود آوردند. یمن فقیرترین کشور حوزه‌ی خلیج فارس است. اقتصاد آن به صادرات بسیار محدود نفت وابسته است (حدود ۲۵۰ هزار بشکه در روز). به دنبال بهار عربی یمن دستخوش جنگ داخلی شد که به برکناری عبدالله صالح (رئیس‌جمهور) و روی کار آمدن معاونش عبد ربه منصور هادی انجامید. او در سال ۲۰۱۵ به عربستان گریخت که پیامدش حمله‌ی شورای همکاری خلیج به یمن بود. قبایل شیعی حوثی (در شمال) که از جانب دولت جمهوری اسلامی ایران حمایت می‌شوند یکی از عاملان اصلی این منازعات هستند که به نظر می‌رسد در اصل بر سر اعمال کنترل بر منابع نفتی و بندر استراتژیک عدن و تنگه‌ی باب‌المندب است.

^{۱۷} به نقل از [غرش سلاح‌ها، در آزمون انبارهای مهمات](#)، لوموند دیپلماتیک، فوریه ۲۰۲۳

^{۱۸} به نقل از ویکیپدیا. [لینک دسترسی](#).

^{۱۹} جو بایدن: «... ائتلافی با شرکت بیش از ۱۰ کشور ایجاد کردم تا امنیت حمل و نقل دریایی را در منطقه تضمین کنند.»

^{۲۰} در سال ۲۰۲۰، یک توافق‌نامه‌ی تجاری - اقتصادی میان اسرائیل، امارات متحده عربی، بحرین، مراکش و سودان به امضا رسید که توافق‌نامه‌ی ابراهیم نام گرفت.

^{۲۱} منظور کشورها و جریان‌ات موسوم به محور مقاومت است: جمهوری اسلامی ایران، رژیم سوریه، حزب‌الله لبنان، شبه‌نظامیان عراق، انصارالله یمن، جهاد اسلامی و حماس در فلسطین.

^{۲۲} 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.

²³ Karl Marx, [The Indian Revolt, 1857, New-York Tribune](#)

^{۲۴} سیاست‌های ضدکارگری اسرائیل که به‌ویژه علیه کارگران عرب، فیلیپینی، بنگلادشی و غیره اعمال می‌شود نیازی به افشاگری ندارد. ارزش‌های زن‌ستیزانه‌ی یهودیت و رژیم دین‌سالار اسرائیل هم به‌قدری عیان است که نیاز به ارائه‌ی سند و مدرک ندارد. اما در رابطه با بی‌حقوقی‌هایی که حماس در حق شهروندان غزه - به‌ویژه زنان - اعمال کرده، می‌توانید برای نمونه به گزارش‌های عفو بین‌الملل (۲۰۲۲) مراجعه کنید.

²⁵ V. I. Lenin, [The Second Congress Of The Communist International, part III: The Report of the Commission on the National and Colonial Questions, 15 July 26, 1920](#)

^{۲۶} صفوف چند ده‌هزار نفری این تظاهرات را می‌توانید در [این فیلم](#) ببینید.

²⁷ [Israeli grocer Rami Levy gives himself and his daughter major salary raises](#), The Jerusalem Post, MARCH 3, 2024

^{۲۸} روز ۱۲ فوریه ۲۰۲۳، آیزاک هرتزوغ، رئیس‌جمهور اسرائیل هشدار داد که این کشور در آستانه‌ی فروپاشی اجتماعی است. به نقل از [فیس‌بوک بی.بی.سی نیوز ۱۳ فوریه ۲۰۲۳](#).

²⁹ [Israeli intelligence 'dismissed' detailed warning of Hamas raid](#), Financial Times, 2023-07-10

³⁰ [What did Israel know about Hamas' October 7 attack?](#), CNN, 2023-12-01
[Egypt warned Israel days before Hamas struck, US committee chairman says](#), BBC, 2023-10-12

[US confirms Egypt warned Israel days before Hamas attack](#), New York Post, 2023-10-12

³¹ [Israel Knew Hamas's Attack Plan More Than a Year Ago](#), New York Times, 2023-12-02

³² [Hamas practiced in plain sight, posting video of mock attack weeks before border breach](#), AP, 2023-10-13

^{۳۳} حتی «اسناد فلسطین» که در سال ۲۰۱۱ افشا شدند و توسط شبکه‌ی خبری الجزیره منتشر شدند، دامنه‌ی نزدیکی و همکاری اسرائیل و تشکیلات خودگردان را بهتر نشان دادند و همکاری این دو علیه

حماس را برملا کردند. برای آگاهی بیشتر از این روابط مسموم خواندن این مقاله توصیه می‌شود:
[همدستی اسرائیل و تشکیلات خودگردان](#)، رابرت نرای، نقد اقتصاد سیاسی، ۲۰۲۳-۱۱-۱۰

^{۳۴} پیغام جنگ غزه به اردوی کار، نقد اقتصاد سیاسی، ۲۰۲۳-۱۱-۱۶

^{۳۵} این یک ادعا، افترا یا یک برداشت فردی نیست. پیش‌تر به قطع‌نامه‌ی ۱۹۴ مجمع عمومی سازمان ملل (مصوبه‌ی ۱۱ دسامبر ۱۹۴۸) - اشاره شد و در اینجا خاطر نشان می‌شود که این امر توسط قطع‌نامه‌های دیگر از جمله ۲۳۳۴ و نیز تهدادهایی چون سازمان عفو بین‌الملل نیز بارها تأیید شده است.

[Israel's Settlements Have No Legal Validity](#), Constitute Flagrant Violation of International Law, Security Council Reaffirms.

[Israel's Occupation: 50 Years of Dispossession](#), Amnesty International, 2017

³⁶ U.S. Capital in Socialist Israel, FORTUNE June 1950. Taken from: Kalim Siddiqui, [Palestine, Imperialism, and the Settler Colonial Projects](#), p. 5.

^{۳۷} منبع فوق

^{۳۸} کارفرمایان اسرائیل مزد برابر به کارگران پرداخت نمی‌کردند. کارگران عرب ۴۰ درصد یک کارگر یهودی مزد می‌گرفتند.

Computed from MONTHLY BULLETIN OF STATISTICS, (Jan. 1973), Table K2, "Employee Posts, Total Wages and Monthly Average Wage Per Employee Post," figures for Sept. 1972, Taken from: [Palestine, Imperialism, and the Settler Colonial Projects](#), p. 11.

³⁹ Africa Research Group, DAVID AND GOLIATH, available from MERIP, Taken from: [Palestine, Imperialism, and the Settler Colonial Projects](#), p. 6.

⁴⁰ Alex Mintz, [The Military-Industrial Complex](#), JOURNAL OF CONFLICT RESOLUTION, Vol. 29 No. 4, December 1985, pp. 623-639

^{۴۱} Charles Wright Mills (1916 –1962) جامعه‌شناس امریکایی و نویسنده‌ی کتاب معروف «سرمآمدان قدرت» The Power Elite است که به توصیف اتحاد طبقاتی مثلث سرمآمدان سیاسی، نظامی و اقتصادی در ایالات متحده اختصاص دارد. استدلال او این است که قدرت‌گیری این مثلث به تضعیف دموکراسی در آمریکا خواهد انجامید.

⁴² [President Dwight D. Eisenhower's Farewell Address](#) (1961)

⁴³ Alex Mintz, [The Military-Industrial Complex: American Concepts and Israeli Realities](#), The Journal of Conflict Resolution, Vol. 29, No. 4, Dec., 1985, p. 631

⁴⁴ [Arms exports - Country rankings](#), The GlobalEconomy.com

در آخرین گزارش SIPRI (۱۱ مارس ۲۰۲۴) اسرائیل در مقام نهمین صادرکننده‌ی بزرگ تسلیحات قرار داده شده است.

⁴⁵ Kalim Siddiqui, [Palestine, Imperialism, and the Settler Colonial Projects](#), p. 18.

⁴⁶ Fatima Attarwala, [BP, ADNOC Pause \\$2 Billion Stake Offer for Israel's NewMed Energy](#), Investopedia March 13, 2024

⁴⁷ این تشکل در سال ۱۹۵۳ به وجود آمد. تعداد لابی‌های اسرائیلی در آمریکا فراوانند. [دسترسی به فهرست اسامی این تشکل‌ها.](#)

⁴⁸ بودجه‌ی وزارت دفاع آمریکا حدود ۸۰۰ میلیارد دلار در سال است که بیش از ۵۰ درصد آن صرف عقد قرارداد با ده شرکت بزرگ تسلیحاتی آمریکا می‌شود که سودآورترین منابع مالی محسوب می‌شوند و بیشترین کارکنان و کارگران را در استخدام خود دارند. برای نمونه شرکت «ریتیان» ۱۷۴ هزار، شرکت «لاکهد مارتن» ۱۱۴ هزار و شرکت «جنرال داینامیکس» ۱۰۰ هزار مستخدم دارند. تخمین زده می‌شود که مجموعاً بیش از سهونیم میلیون نفر در صنایع نظامی آمریکا مشغول به کارند. حجم فروش سالیانه‌ی صنایع نظامی آمریکا بیش از ۶۱۳ میلیارد دلار است. (همان)

⁴⁹ [European arms imports nearly double, US and French exports rise, and Russian exports fall sharply](#), SIPRI (STOCKHOLM INTERNATIONAL PEACE RESEARCH INSTITUTE), 11 March 2024.

[Saudi Arabia, Qatar, Egypt among world's top arms importers](#), Al-monitor, 11 March

⁵⁰ به کارگران خارجی برده می‌گویند چون برای گرفتن اجازه‌ی کار در عربستان سعودی، علاوه بر داشتن قرارداد کار، قرارداد اجاره‌ی مسکن، ضمانت‌نامه‌ی یک شهروند (کفیل)، رقمی حدود ۴۰۰۰ یورو و نیز پاسپورت خود را گرو بگذارند. آنها در طول مدت اقامت و در محل کار از حمایت هیچ اتحادیه‌ی کارگری برخوردار نیستند. به جای هشت ساعت کار، بین ۱۰ تا ۱۲ ساعت کار می‌کنند؛ بی‌آنکه اضافه‌کاری به آن‌ها پرداخت شود. آنها حق مرخصی ندارند و هر زمان که کارفرما اراده کند می‌تواند به کارشان خاتمه دهد. آنها برای بازپس گرفتن پاسپورت خود مجبورند حدود شش ماه از مزد خود را به دولت بپردازند. منبع: [عربستان سعودی: مذهب در خدمت امپریالیسم / ترجمه‌ی احمد سیف. لینک دسترسی به مقاله‌ی اصلی.](#)

⁵¹ Andrew Perez et al., [Military Contractors Are Framing the Israeli War on Gaza as a Win for Investors](#). Jacobin, October 22, 2023.

⁵² “Genocide: Brought to You by General Dynamics.”

⁵³ [آشتیانی: صادرات محصولات دفاعی ۴ تا ۵ برابر افزایش یافته است](#)، به نقل از مشرق، ۲۳ اسفند ۱۴۰۲

⁵⁴ [Global Risks Report](#), 2023, WEF, 11 January 2023

پیش‌تر در باره WEF و گزارش اخیرش در رابطه با جنگ غزه بحثی داشتیم.
⁵⁵ برای آشنایی با فروشندگان نفت به اسرائیل و حجم وارداتی آن - به‌ویژه در طی جنگ غزه - خوانند مقاله‌ی نسبتاً جدید گاردین توصیه می‌شود: [How the global oil industry is fueling Israel's war on Gaza](#)

⁵⁶ [Palestine, Imperialism, and the Settler Colonial Projects](#), p. 22.

⁵⁷ [Israel gives preliminary approval to develop Gaza Marine field](#), Offshore Technology, June 19, 2003

⁵⁸ Evi Petsangouraki, [Is natural gas the real reason for the genocide in Gaza?](#), 22/01/2024

⁵⁹ [Gaza Marine Gas Field](#), Offshore Technology, October 11 2012

⁶⁰ [The Ministry of Energy and Infrastructure Announces Results for Two Zones in the 4th Offshore Bid Round](#)

⁶¹ Glen Black, [Israel hands out offshore oil exploration licences to BP and ENI to strengthen international relations](#)

⁶² گزارش سارا ویلکینسون در این رابطه شنیدنی است. لینک دسترسی

⁶³ BRETT WILKINS, ['Cashing in on Genocide': Israeli Firm Pitches Beachfront Real Estate in Leveled Gaza](#), Common Dreams, Dec 19, 2023

⁶⁴ [BP and UAE suspend \\$2 billion gas deal in Israel as Gaza war drags on CNN](#), March 13, 2024

⁶⁵ برای آشنایی بیشتر با این بخش از بحث خواندن مقاله‌ی ویلیام رابینسون و هوآی-آن-نگوین توصیه می‌شود:

William I Robinson, Hoai-An Nguyen, [Gaza: A ghastly window into the crisis of global capitalism](#), LINKS, 17 January, 2024

لینک به ترجمه فارسی

⁶⁶ Rosa Luxemburg, [The Crisis of German Social Democracy](#), chapter 1, (the "Junius Pamphlet," 1915)

پرتاب نخستین سنگ:

چه کسی حق دارد تروریسم را محکوم کند و

چه کسی حق ندارد؟

جرالد کوهن



ترجمه‌ی ماهان مباشر



مقدمه‌ی مترجم

روزی مردم به دنبال مریم مجدلیه، زنی زیبا و تن فروش، می‌افتند تا وی را سنگسار کنند. او می‌گریزد تا به عیسی می‌رسد. عیسی داستان را از مردم می‌پرسد و می‌گویند که ما می‌خواهیم او را از برای گناهانش سنگسار کنیم. عیسی می‌گوید بسیار خوب چنین کنید اما نخستین سنگ را کسی پرتاب کند که گناهی نکرده است.

(انجیل یوحنا: باب هشتم)

جرالد کوهن (۱۹۴۱-۲۰۰۹)، فیلسوف سیاسی مارکسیست کانادایی، در خانواده‌ای یهودی و کمونیست به دنیا آمد، در دانشگاه مک‌گیل کانادا فلسفه و علوم سیاسی خواند، و سپس از دانشگاه آکسفورد دکترای فلسفه گرفت. کوهن از شاگردان آیزایا برلین و گیلبرت رایل بود و در دانشگاه‌های آکسفورد و یونیورسیتی کالج لندن نظریه‌ی سیاسی و اجتماعی درس می‌داد.

به‌رغم اهمیت و آوازه‌ی کوهن و آثار برجسته و مهمی که از او منتشر شده، تنها دو کتاب «نظریه‌ی تاریخ مارکس» (ترجمه‌ی محمود راسخ افشار، نشر اختران، ۱۳۹۹) و «چرا سوسیالیسم نه؟» (ترجمه‌ی شاپور اعتماد، نشر هرمس، ۱۳۹۳) از او به فارسی منتشر شده است.

این روزها که منازعه‌ی درازدامن اسرائیل و فلسطین بیش از همیشه محل بحث است و مطالب بسیاری درباره‌ی آن منتشر می‌شود، وقت را غنیمت شمردم که این مقاله‌ی نکته‌سنجانه و راهگشای او را به فارسی برگردانم تا متخصصان و متفنان حوزه‌ی سیاست با موضع ویژه‌ی کوهن درباره‌ی نزاع اسرائیل و فلسطین آشنا شوند. با این امید که آثار ارزشمند کوهن بیش از پیش خوانده شود و مترجمان بیشتری درصد ترجمه‌شان برآیند. (م.)

پرتاب نخستین سنگ: چه کسی حق دارد تروریسم را

محکوم کند و چه کسی حق ندارد؟^۱

مهم نیست به چه معترض‌اند، البته که یقین دارم فلسطینیان اعتراضات مشروعی هم دارند، اما هیچ چیز نمی‌تواند هدف قرار دادن عمدی شهروندان را توجیه کند. اگر آن‌ها به سربازانمان حمله کرده بودند، ماجرا فرق داشت (دکتر زوی اشتاوبر، سفیر اسرائیل در بریتانیا، رادیو ۴ بی‌بی‌سی، ۱ می ۲۰۰۳ میلادی).

مقدمات

در آوریل ۱۹۹۷، گیدئون، پسر من، به همراه نامزدش در رستوران بلو تاپز واقع در مرکز آدیس‌آبابا مشغول غذا خوردن بود. ناگهان یک نارنجک دستی به داخل رستوران پرتاب شد. یک زن بر اثر این انفجار کشته شد و افراد دیگری به شدت مجروح شدند، اما گیدئون و کارول با انداختن میز و خم شدن پشت آن خودشان را نجات دادند. کارول از نظر فیزیکی هیچ آسیبی ندید، درحالی‌که ترکشی به گیج‌گاه راست گیدئون اصابت کرد و واردش شد. این ترکش سه سال و نیم بعد، پس از آن‌که گیدئون سردردهای بدی را تحمل کرد، بیرون آورده شد. نه تنها تا به امروز هویت تروریست‌های «بلو تاپز» احراز نشده، بلکه انگیزه‌ی آن‌ها نیز کماکان ناشناخته است.

یک سال بعد و یک کشور آن‌طرف‌تر، در سودان و در سال ۱۹۹۸، دختر من سارا علنی‌تر تهدید شد، زیرا در فاصله‌ی یک‌مایلی کارخانه‌ی خارطوم بود؛ کارخانه‌ای که بنابه مدعیات کلینتون، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، سلاح‌های شیمیایی تولید می‌کرد و به همین سبب به دستور کلینتون به‌عنوان پاسخی درخور به تروریسم آن موقع نوظهور ضدآمریکایی در آفریقا، بمباران شد. بمباران تأسیسات داروسازی (که شاید صرفاً یک کارخانه‌ی تولید سلاح نیز بوده باشد)، درحالی‌که سارا در نزدیکی آن بوده، فارغ از انگیزه یا مجموعه انگیزه‌های منتج به عمل کلینتون، باعث شد تا من با قربانیان نیروهای نظامی ابرقدرت‌ها بیشتر از آن‌چه یک فرد غربی به‌طور معمول درک می‌کند، ارتباط

برقرار کنم. با وجود این که صدها مایل از سارا دور بودم، احتمال بمباران‌های بیشتر در شهر خارطوم مرا بسیار نگران می‌کرد.

این تجربه‌ها مرا واداشت بیش از همیشه درباره‌ی تفاوت‌ها و شباهت‌های بین بمب‌های کوچک مغلوبان و بمب‌های بزرگ غالبان غور کنم،^۲ و از شما متشکرم که امروز اجازه می‌دهید بخشی از این تأملات را نزدتان ارائه دهم.

در اولین روز ماه مه سال ۲۰۰۳ میلادی، دکتر زوی اشتاور، سفیر وقت اسرائیل در بریتانیا، به رادیوی انگلیس گفت:^۳

«مهم نیست به چه معترض‌اند، البته که یقین دارم فلسطینیان اعتراضات مشروعی هم دارند، اما هیچ چیز نمی‌تواند هدف قرار دادن عمدی شهروندان را توجیه کند. اگر آن‌ها به سربازانمان حمله کرده بودند، ما چرا فرق داشت.»

اظهارات اشتاور مرا عصبانی کرد، و می‌خواهم چرایی عصبانیتم را توضیح دهم. من از سر مخالفت با اظهارات اشتاور خشمگین نیستم و درباره‌ی صحت و سقم آن چه در مصاحبه‌اش گفته است بحث نمی‌کنم. نه بر اظهارات اشتاور صحه می‌گذارم و نه بر آن خط بطلان می‌کشم، و همه‌ی آن چه می‌خواهم بگویم با این ادعا سازگار است که هدف قرار دادن عامدانه‌ی غیرنظامیان هرگز توجیه‌پذیر نیست. با این که اظهارات سفیر اسرائیل را رد نمی‌کنم، خوش دارم حقیقت در بیان این اظهارات را به چالش بکشم؛ با همان آب‌وتابی که داشت و قیافه‌ی حق‌به‌جانبی که می‌گرفت.^۴ بسیاری از افرادی که توجیه تروریسم را ناممکن می‌انگارند محکوم کردن تروریسم از جانب شماری از غربی‌ها و اسرائیلی‌ها را هم متناقض می‌یابند. اما اگر تروریسم توجیه‌پذیر نیست، پس چرا هرکسی اجازه ندارد آن را محکوم کند؟ می‌کوشم در این جا به این پرسش پاسخ دهم. چگونگی تعریف واژه‌ی تروریسم همواره محل بحث بوده است، اما بحث من معطوف به تعریف این واژه نیست. با توجه به اهداف من، می‌توانیم تروریسم را همان چیزی بدانیم که اشتاور به آن معترض بود: هدف قرار دادن عمدی غیرنظامیان بی‌گناه در راستای اهداف نظامی یا سیاسی. شاید این تعریف دقیق‌ترین تعریف تروریسم نباشد اما به‌هرروی وقتی مردم با تروریسم مخالفت می‌کنند، منظورشان دقیقاً همین است: هدف قرار دادن عمدی غیر نظامیان بی‌گناه در راستای اهداف نظامی و سیاسی. و

همان‌طور که اشتاوبر نیز آشکارا خاطرنشان می‌کند و من نیز با آن هم‌داستانم، اکثر مردم فکر می‌کنند هدف قرار دادن عامدانه‌ی غیرنظامیان بی‌گناه از لحاظ اخلاقی بدتر از هدف قرار دادن عامدانه‌ی سربازان است.^۵

آخرین نکته‌ی مقدماتی: من فرض می‌کنم به‌طور کلی تروریسم، یا حداقل تروریسمی که مد نظر ماست، به‌طور مؤثر در جهت اهداف تروریست‌ها عمل می‌کند. چنانچه تروریسم یا هر موردی از آن به هر نحوی مغایر با اهداف خود تروریست‌ها باشد، در عمل، هیچ پرسش اساسی‌ای به وجود نمی‌آید، زیرا هیچ فرد عاقل یا هیچ فرد دیگری که با هم قصد بحث داشته باشیم، نخواهد گفت اصولی هست که تروریسم مغایر با اهداف خود را توجیه کند. اما این نکته را مطمح نظر قرار دهید که اگر کسی تروریسم را صرفاً به دلیل مغایرت با مقاصدش محکوم کند، امتیاز اصولی بزرگی را به تروریست‌ها واگذار کرده است. نقد ترور به‌خاطر مغایرت با اهدافش نقد خود ترور نیست.^۶ آشکال پذیرفته‌شده‌تری از خشونت نیز گاهی با اهداف خود مغایرند. اشتاوبر^۷ نیز در شکوائیه‌ی خود کاری به ناکام ماندن احتمالی اقدامات تروریستی فلسطین و عدم تسهیل پذیرش شرایط صلح توسط اسرائیل ندارد، هرچند که اگر در این باره از او می‌پرسیدند طبعاً چنین می‌گفت. ارزیابی اشتاوبر براساس اصول اخلاقی بود و من هم در این جا مسائل اصولی و نه مسائل پیچیده‌ی دیگر را زیر ذره‌بین می‌برم.

مابقی بحث‌هایم ناظر بر درگیری اسرائیل با فلسطین است؛ اگرچه برخی از آن‌ها در بررسی درگیری ایالات متحده و القاعده نیز به کار می‌آیند. به‌عنوان یک یهودی چپ‌گرا که یهودی‌بودنش برایش دغدغه است، نگرانم و رنج می‌برم، درست مانند بسیاری از یهودیان چپ‌گرایی که یهودی‌بودنشان برایشان اهمیت دارد و از درگیری میان اسرائیل و فلسطین رنج می‌برند. اما اگرچه چیزی که می‌گویم واکنشی است به درگیری اسرائیل و فلسطین، هیچ نتیجه‌ای درمورد این درگیری فراپیش نمی‌نهم: افرادی که با ملاحظات من موافق‌اند، با توجه به عقاید متفاوتشان، آن‌ها را به روش‌های مختلف به کار می‌گیرند. من برای اینکه درباره‌ی این موضوع بحث فلسفی کنم، جنبه‌های خاصی از این درگیری را -به‌ویژه جنبه‌هایی از گفتمانی را که بر آن سایه افکنده- صورت‌بندی می‌کنم. اما اهمیت بیشتر حرف‌هایم به پاسخ‌های سؤالات

مناقشه‌انگیز اصولی و حقیقت‌محوری بستگی دارد که خود درباره‌شان چیزی نخواهم گفت. من سؤال‌های بحث‌برانگیزی را راجع به آنچه در سال‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۶۷ و قبل از آن رخ داده است، و نیز درباره‌ی اهداف گروه‌های مختلف در درگیری کنونی در ذهن دارم. همچنین سؤالات اساسی و دشواری در ذهن دارم، مانند این که آیا مردم، یا به‌هرحال، مردمی که با آن‌ها به شکل گسترده‌ای بدرفتاری شده است، از حق داشتن حکومت برخوردارند؟ و اگر چنین است، به چه قیمت؟ و چه کسی باید این هزینه را بپردازد؟ در این مقاله، از همه‌ی این سؤالات صرف نظر می‌کنیم. اما نکته‌ای که حتماً مد نظر قرار خواهیم داد این است که درست و غلط مسائل مربوط به درگیری اسرائیل و فلسطین بسیار بحث‌برانگیز است. اگر با این ارزیابی مخالفید، یا اگر به‌طور خاص گمان می‌کنید که موضع اسرائیل در مورد همه‌ی موضوعات عمده بدون تردید صحیح است، احتمالاً نتوانید با مواضع من کنار بیایید.

چه کسی می‌تواند از چه کسی انتقاد کند؟: دیگ به دیگ می‌گه روت سیاه!

قبل از آن که درباره‌ی معانی چیزهایی که می‌گوییم دقیق‌تر بیندیشیم، باید روی این مورد به توافق برسیم که برخی از بی‌عدالتی‌ها نباید تحمل شوند و برای همین است که مردم هر کاری که از دست‌شان برمی‌آید به‌منظور از بین بردن این اوضاع انجام می‌دهند یا به‌هرحال قربانیان این بی‌عدالتی بی‌حدو حصر ممکن است خودشان هر کاری که می‌توانند برای نابودی بی‌عدالتی انجام دهند.^۸ اما همچنین بر این باوریم که تحت هیچ شرایطی نباید از ابزارهای خاصی برای مبارزه با بی‌عدالتی استفاده کرد. حال اگر در شرایطی قرار بگیریم که دو باور مورد توافق مان روبه‌روی هم قرار گیرند، تکلیف‌مان چیست؟ اگر موقعیتی وجود داشته باشد که در آن قربانیان ظلم بی‌حدو حصر فقط و فقط آن ابزارهای ممنوعه را در اختیار داشته باشند چه حکمی می‌توانیم صادر کنیم؟ وقتی اذعان می‌کنیم که چنین شرایطی امکان‌پذیر است، مجبور می‌شویم برخی از اعتقادات خود را در مورد آنچه اخلاق حکم می‌کند بازنگری کنیم.

پرتاب نخستین سنگ

و در نتیجه‌ی پیش‌فرض‌هایی که در نظر گرفتیم، ممکن است اخلاق به برخی از قربانیان این‌طور حکم کند: «متأسفم. اهداف شما برحق است، اما آن‌که بر شما ستم می‌کند شما را عملاً از همه‌ی ابزارهای درست مقاومت محروم کرده است، به‌طوری که تنها وسایلی که برایتان می‌ماند از نظر اخلاقی ممنوع محسوب می‌شوند.» شاید اخلاق این را بگوید، زیرا ممکن است حقیقت اخلاقی غم‌انگیز همین موضوع باشد. اما آیا اصلاً کسی اجازه دارد این را به‌نیابت از اخلاق و به‌عنوان پند و اندرز اخلاقی بیان کند؟ آیا خود ستمگر حق دارد چنین حرفی بزند؟ آیا ستمگر، هر کسی که باشد، و من درباره‌ی این‌که این‌جا ستمگر به چه کسی اطلاق می‌شود هیچ پیش‌فرضی ندارم، می‌تواند با گفتن این جمله از زیر بار پاسخ دربرود: «متأسفم. هدف شما برحق است، اما شما عملاً (توسط من!) از همه‌ی ابزارهای درست مقاومت محروم شده‌اید و تنها وسایلی که برایتان مانده از نظر اخلاقی ممنوع محسوب می‌شود.»

همان‌طور که مثال ستمگر نشان می‌دهد، قدرت و تأثیر یک توصیه‌ی اخلاقی برحسب این‌که چه کسی آن را بیان می‌کند و چه کسی به آن گوش می‌دهد متفاوت است.^۹ توصیه ممکن است صحیح و به‌جا باشد، اما شاید برخی افراد برای بیان آن توصیه مناسب نباشند. وقتی شخصی به منتقدی می‌گوید: «به چه حقی از من انتقاد می‌کنی؟»، او درستی انتقاد آن منتقد را منکر نمی‌شود (و البته آن را تأیید هم نمی‌کند)، بلکه او درباره‌ی این‌که منتقدش در جایگاه بیان این قضاوت و انتقاد هست یا نه مناقشه می‌کند. این پاسخ او بدون این‌که لزوماً اصل قضاوت منتقدش را به چالش بکشد تأثیر خودش را می‌گذارد. او، در عوض، حق منتقد خود را برای قضاوت و نشستن در جایگاه قضاوت به‌چالش می‌کشد. او نمی‌تواند به‌طور مشابه منتقدی را به‌چالش بکشد که شنیده بود به شخص سومی می‌گفت: «البته من موافقم که آنچه او انجام داد از لحاظ اخلاقی اشتباه بوده است، اما خودم در موقعیتی نیستم که بتوانم از او انتقاد کنم.» من در جایگاهی نیستم که نخستین سنگ را پرتاب کنم.

اجازه دهید گامی عقب برگردم. ما می‌توانیم سه روش را از هم متمایز کنیم که فرد از طریق آن‌ها دهان منتقد را می‌بندد یا از اعتبار نقد او می‌کاهد: نخست، فرد ممکن است به دنبال این باشد که نشان دهد اصلاً این عمل نقدشده را انجام نداده

است؛ دوم، و بدون انکار این که او آن عمل را انجام داده است، ممکن است ادعا کند که این عمل از لحاظ اخلاقی محکوم نیست، زیرا توجیه کافی برای آن وجود داشته است، یا حداقل بهانه‌ای مشروع برای انجام دادن آن در دست بوده است؛ سوم، انکار نمی‌کند که عمل انجام شده است و این عمل محکوم است (که به این معنا نیست: موافق است که باید محکوم شود)، اما می‌تواند نشان دهد که منتقد در نقدی که انجام داده حسن نیت نداشته و این‌گونه از اعتبار نقد او بکاهد.

وقتی می‌گویم منتقدی در جایگاهی نیست که عملی را محکوم کند (یعنی عملاً نمی‌تواند این کار را انجام دهد) مقصودم این نیست که مضمون انتقادش نمی‌تواند درست باشد و یا حتی اجازه‌ی گفتنش را ندارد. این‌که شاید دارد درباره‌ی پدیده‌ی بررسی‌شده حقیقت را می‌گوید بسیار مهم است. همچنین منظور من این نیست که منتقد باید از اظهار نظر راجع به مورد مربوطه منع شود. این‌که آیا باید ممنوعیت قانونی اعمال شود یا حتی منع اخلاقی وجود داشته باشد موضوعی دیگر است.^{۱۰} منظور من این است که حقایقی در مورد منتقد وجود دارد که به امکان محسوب کردن گفته‌های او به‌عنوان محکومیت، که هدفش بوده، لطمه می‌زند: تمرکز بر نقش مد نظر یا کنش غیربیبانی^{۱۱} سخن اوست. اگر اشتاوبر می‌گفت: «راستی، من فکر می‌کنم آنچه فلسطینی‌ها می‌کنند از نظر اخلاقی وحشتناک است»، نقدی که در این مقاله به حرف و لحنش می‌کنم، وارد نبود. در بحث من مهم است که اشتاوبر صرفاً به دنبال بیان حقیقت اخلاقی نبوده، بلکه دقیقاً محکوم کرده است، و سؤال این است: آیا او، به‌عنوان سخن‌گوی اسرائیل، در جایگاهی بود که در آن کنش گفتاری محکومیت مشارکت کند؟ آیا او از حق لازم برخوردار بود تا تروریست‌های فلسطینی را بدان شکل محکوم کند؟

سومین راه منحرف کردن انتقاد، یعنی سلب حق محکوم کردن منتقد، از اهمیت بالایی در جهان سیاسی برخوردار است؛ جایی که بسیار مهم است چه کسی چه چیزی را می‌تواند به‌طور معتبر و صادقانه به چه کسی بگوید: این ملاحظه به تعیین سرنوشت مداخلات سیاسی مهم در دنیای سیاست کمک می‌کند. دنیای سیاست را قدیسانی با پیشینه‌ی بی‌عیب و نقص اشغال نکرده‌اند. دنیای سیاست دست غیرقدیسانی است که

امید دارند انگشت اتهام را نه با تلاش برای توجیه عمل خودشان، بلکه با متهم کردن منتقدان ناقدیس خود به انجام همان عمل یا عملی مشابه منحرف کنند.

ما اغلب ناخودآگاه نیروی سومین شکل پاسخ به انتقاد را قبول داریم. وقتی شخصی می‌گوید «من در موقعیتی نیستم که بتوانم او را نقد کنم» و برخی نکات ناتوان‌کننده‌ی مربوط به خود را ذکر می‌کند، مردم نمی‌گویند: «اما هرکسی می‌تواند بدون توجه به سابقه‌ی خود از دیگری انتقاد کند.» اگر شمای خواننده واقعاً تمایل به گفتن دومی دارید، پس اساساً با من مخالف هستید. اگر بین صرفاً «غیر اخلاقی دیدن» یک چیز و «محکوم کردن» آن تفاوت قائل نیستید، چگونه تأثیر نیروی ویژه‌ی نفی مسئولیت را که با جمله‌ی «من در جایگاهی نیستم که از او انتقاد کنم» بیان می‌شود توجیه می‌کنید؟^{۱۲}

ابهامی که در خود کلمه‌ی «نقد» وجود دارد ممکن است باعث شود که این تفاوت را به درستی نبینید. «نقد» به تعبیری عبارت است از صرفاً بیان این نظر که «یک عمل غیر اخلاقی است». در این تعبیر «نقد» صرفاً یک عقیده است اما «نقد» می‌تواند به یک کنش گفتاری اطلاق شود که به وسیله‌ی آن فردی دیگر را محکوم می‌کند. اگر این تفاوت وجود نداشت، این که بگوییم «فکر می‌کنم» (یا حتی) 'مطمئنم' کاری که انجام داد غلط است اما من در جایگاهی نیستم که قضاوتش کنم»، کاملاً بی‌معنی می‌شد. نکته این است که وقتی می‌گوییم «کسی در جایگاه انتقاد نیست» بدان معنا نیست که «حرف او نمی‌تواند درست باشد»، چون وقتی جایگاه منتقد تضعیف می‌شود، امکان حقیقت داشتن گزاره‌ی وی از بین نمی‌رود. در همین راستا می‌توان گفت (این جمله را می‌توان کمابیش مکمل جمله قبل دانست) این که برای فردی حق انتقاد از فرد دیگر را قائل باشیم به این معنا نیست که لزوماً نقدی که او انجام می‌دهد وارد است. «من در موقعیت انتقاد نیستم» دقیقاً به این معنی است که (هنوز) نمی‌دانم. من تا به امروز توضیحی ارائه نکرده‌ام که به‌طور کلی و با دقتی رضایت‌بخش ماهیت نقص در کنش گفتاری مربوط به محکوم کردن، که موضوع من است، را مشخص کند، اما اطمینان دارم که کلمات ذکر شده دلالت بر امر توضیح‌لازمی دارد که می‌ارزد توضیح داده شود.^{۱۳}

دو راه بی‌اعتبار کردن جایگاه منتقد محکوم‌کننده در اینجا به من مربوط می‌شود. هر دوی آن‌ها به‌طور گسترده در گفتمان اخلاقی ظاهر می‌شوند و در محکوم کردن به تروریست بودن و به‌ویژه در بین اسرائیلی‌ها و حامیان آن‌ها از یک سو و فلسطینی‌ها و حامیان آن‌ها از سوی دیگر، به‌طور برجسته ظاهر می‌شوند.

اولین مورد از شگردهایی را که برای تضعیف صدای منتقد استفاده می‌شود در کودکی‌ام شنیدم: «ببین کی داره به کی می‌گه!». شاپیرو ممکن است بگوید: «سلام گلدشتاین، چرا دیشب باشگاه نیومدی؟ همه‌ی بچه‌ها منتظرت بودن.» و گلدشتاین ممکن است پاسخ دهد: «ببین کی داره به کی می‌گه! خودت هفته‌ی پیش دو بار نیومدی.» مگر این‌که شاپیرو اکنون بتواند به تفاوت‌های مربوط اشاره کند، وگر نه قدرت وی برای محکوم کردن دیگران به‌خطر افتاده است - چه انتقادی که او در ابتدا از گلدشتاین کرده بود درست بوده باشد و چه نباشد.^{۱۴} در مکان‌هایی که از خیابان‌های مهاجرپذیر مونترال پس از جنگ که من در آن‌ها بزرگ شده‌ام ملایم‌تر هستند، مردم نمی‌گویند «ببین کی داره به کی می‌گه!»، بلکه می‌گویند: «دیگ به دیگ می‌گه روت سیاه!» اگر من، دیگ سیاه فرضی، آن انتقاد را به دیگ سیاه فرضی دومی نسبت بدهم، سیاهی خود را انکار نمی‌کنم (یا لزوماً نمی‌پذیرم). من می‌گویم، از آنجا که انتقاد دیگ دوم بیش از اینکه به من وارد باشد به خودش وارد است، با توجه به دیدگاه صریح خود درباره‌ی این موضوع، باید بیش‌تر به رنگ خودش نگاه کند تا به من.^{۱۵}

و اصطلاح پرکاربردتری که در دسته‌ی اندیشه‌های اجتناب‌دهنده از نقد قرار دارد اصطلاحی لاتینی است. منظوم عبارت «Tu quoque» به معنی «تو هم چینی» است.

وقتی عیسی گفت: «قضاوت نکنید تا قضاوت نشوید» و هنگامی که فقط به بی‌گناهان اجازه داد نخستین سنگ را بیندازند،^{۱۶} به شکل افراطی «تو هم چینی» استناد می‌کرد. اما او نمی‌گفت که قضاوت وارده اشتباه خواهد بود، برعکس، آن را تصریح می‌کرد اما در عین حال تأکید داشت که «شما» در جایگاهی نیستید که این کار را انجام دهید زیرا درمورد شما و علیه شما نیز صدق می‌کند. «قضاوت نکنید تا قضاوت نشوید» بسیار افراطی است، زیرا تا زمانی که کاملاً بی‌گناه نباشم، من را در نقد کردن ناتوان می‌کند. این را با گفته‌ی دیگر عیسی مقایسه کنید که وقتی تیر در

پرتاب نخستین سنگ

چشم خودم هست به خار در چشم برادرم اشاره نمی‌کنم. تیرها بزرگ‌تر از خارها هستند، بنابراین اگر تا حدی غیرواقعی عبارت تیر/خار را در معنای لفظی در نظر بگیریم، ممکن است بگوییم که عبارت تیر/خار دیدگاه عیسی را کمی تعدیل می‌کند، زیرا فقط قضاوت قضاتی را محکوم می‌کند که گناهانشان بدتر از گناهان کسانی است که قرار است قضاوت شوند.^{۱۷}

برای اولین نوع پاسخ‌گویی بی‌اعتبارکننده، سه عنوان خوب دارم: «ببین کی داره به کی می‌گه»، «دیگ به دیگ می‌گه روت سیاه» و «تو هم چینی». برای نوع دوم تضاد، من عنوان بومی یا لاتین خوبی سراغ ندارم. اما من با یادآوری پاسخ‌هایی به انتقادات مانند «تو مرا مجبور کردی این کار را انجام دهم» و «تو آن را شروع کردی»، شما را به جهت درست رهنمون می‌شوم، حتی اگر این عبارات همه‌ی صورت‌های نوع دوم را شامل نشوند. من نوع دوم را «پای خودتان هم گیر است» نام‌گذاری می‌کنم، اما اگر نام بهتری به ذهن کسی می‌رسد، از پیشنهادهایش استقبال خواهم کرد.

در دومین مورد از انواع پاسخ‌هایی که جایگاه منتقد را هدف قرار می‌دهند شما نمی‌توانید مرا محکوم کنید، نه برای این که خودتان مسئول چیزی مشابه یا بدتر از آن هستید، بلکه چون بخشی از مسئولیت کاری را بر عهده دارید که می‌خواهید از آن انتقاد کنید. مافوق نازی من نمی‌تواند مرا به‌خاطر کاری محکوم کند که با تهدید به مرگ از من خواسته است انجام دهم، حتی اگر باید نافرمانی کنم و مرگ را بپذیرم. در بخش بعد، به نوع دوم خاموش کردن منتقد برمی‌گردم.

نوع اول، «تو هم چینی»، به‌وضوح نقش مهمی در واکنش فلسطینیان به انتقادات اسرائیلی‌ها از تروریسم فلسطینی دارد و همچنین در واکنش‌های اسرائیلی‌ها به انتقادات فلسطینی‌ها از آن‌ها نقش مهمی ایفا می‌کند. آیا من از اظهارات اشتاوبر عصبانی شدم زیرا در برابر واکنش «ببین کی داره به کی می‌گه» آسیب‌پذیر است؟ تا حدی بله، نه از این جهت که مطمئنم آنچه اسرائیل انجام می‌دهد به‌اندازه‌ی تروریسم بد است، بلکه چون اسرائیل به‌وضوح موردی از پاسخ «تو هم چینی» است و صرف‌نظر کردن از مقایسه‌های احتمالی با رفتار اسرائیل، کاری که اشتاوبر در صدش بود، پذیرفتنی نیست. او به ما می‌گفت: «با من^{۱۸} در محکوم کردن آنان همداستان

باشید، صرف‌نظر از اینکه آیا ما به همان اندازه یا بیشتر از آن‌ها بد هستیم» و این دعوت‌نامه‌ای نیست که کسی آن را بپذیرد.

اسرائیلی‌ها باید به این «تو هم چینی» پاسخ بدهند، زیرا آن‌ها بیش از تروریست‌های فلسطینی افراد را می‌کشند و زخمی می‌کنند و بسیاری را از خانه و وسایل معاش خود محروم می‌سازند. مطمئناً اسرائیلی‌هایی هستند که به‌خاطر این حقیقت مظلوم واقع شده‌اند و از دولت خود بسیار انتقاد می‌کنند، اما معتقدند که این دولت می‌تواند تروریسم فلسطین را به‌طور مؤثری محکوم کند، زیرا تروریسم از نظر اخلاقی بسیار بدتر از هرگونه خشونت است که دولت اسرائیل انجام می‌دهد. برخی ادعا می‌کنند از آنجایی که تلفات فلسطینی‌ها بیشتر از تلفات اسرائیلی‌ها است و اسرائیل کودکان بیشتری می‌کشد، انتقادات اسرائیل از تروریسم فلسطینی محلی از اعراب ندارد. در پاسخ به این ادعا، این دسته از اسرائیلی‌ها معتقدند که کشتارهایی که اسرائیل انجام می‌دهد به بدی کشتارهای فلسطین نیست. برخی از این دسته از اسرائیلی‌ها به اصل «اثر دوگانه» استناد می‌کنند. این اصل بین کشتار افراد بی‌گناه به عنوان عوارض جانبی ناخواسته اما پیش‌بینی‌پذیر اقدامات غیرقانونی و کشتار افراد بی‌گناهی که هدف شما هستند، یعنی امیدوارید آن‌ها را بکشید، تمایز قائل می‌شود. این اسرائیلی‌ها احتمالاً می‌گویند: «دولت ما می‌تواند آن‌ها را محکوم کند، زیرا اگرچه دولت ما بیش از آن‌ها مردم بی‌گناه را می‌کشد، هدف دولت ما کشتن مردم بی‌گناه نیست.»

جا دارد بگویم که من اساساً به اثر دوگانه معتقدم، یا دست‌کم مواردی را که این اثر در آن‌ها تعمیم‌پذیر است قبول دارم. اما همچنین معتقدم که تنها شکل منطقی اصل اثر دوگانه، نه مطلق، که نسبی است.^{۱۹} با فرض برابر بودن سایر موارد، مثلاً میزان عدالت موجود در اهداف انگیزشی، کشتن دویست بی‌گناه به‌عنوان یک پیامد جانبی پیش‌بینی‌پذیر به‌مراتب بدتر از کشتن فرد بی‌گناهی است که هدف اصلیتان به‌شمار می‌رود. به‌نظرم برای ما مضحک است که بگوئیم وقتی شما خشمگین شده و یک غیرنظامی را با بمب بنزین خود کشته‌اید، مرتکب جنایت شده‌اید، در عین حال ما مرتکب جنایت نشده‌ایم وقتی نه‌تنها رهبر حماس، که هدف ما بوده، بلکه ۱۵ نفر را در نزدیکی او نابود کرده‌ایم، زیرا قصد نداشته‌ایم آن‌ها را بکشیم و فقط برای کشتن یک

پرتاب نخستین سنگ

نفر برنامه‌ریزی کرده بوده‌ایم. همچنین باید در نظر بگیریم که رزمندگان چقدر مراقبند که از کشتن غیرنظامیان اجتناب کنند. ممکن است هدف ما کشتار غیرنظامیان نباشد، اما درعین حال در قبال امنیت آن‌ها کاملاً بی‌پروا باشیم و کاملاً روشن است که سربازان اسرائیلی به موازات تشدید تعارض و درگیری، بی‌پروا تر و در برخی موارد تعمداً بی‌پروا تر شده‌اند.^{۲۰} حتی بدتر از (صرفاً) کشتار جانبی بی‌ملاحظه این است که از تعمدی که در این اثر جانبی بوده صرف نظر کنیم. همین باعث می‌شود این «صرفاً» یک اثر جانبی تلقی شود، درحالی که پیش‌بینی می‌شده و از آن استقبال شده، چراکه تروریست‌های بالقوه‌ای را که به خانواده‌ی خود و همسایگانشان اهمیت می‌دهند به ترس می‌اندازد.

بنابراین، نمی‌توان به سادگی گفت که پناه بردن به اثر دوگانه می‌تواند انتقاد اسرائیلی‌ها از تروریسم فلسطینی را توجیه کند و پاسخی باشد برای «تو هم چینی». اما یک «تو هم چینی» بزرگ هم گریبانگیر تروریست‌های فلسطینی و حامیان آن‌ها است.

فلسطینی‌ها از نداشتن دولت شکایت دارند. آن‌ها از نقض حقوق خود شکایت دارند، اما چگونه می‌توانند تروری که حق زندگی دیگر بی‌گناهان را نفی می‌کند، توجیه کنند؟ آیا حق زندگی، ارزشمندتر از حق داشتن یک دولت نیست؟

فلسطینی‌ها ممکن است اعتراض کنند که هدف آن‌ها بی‌گناهان نیست، بلکه فقط اسرائیلی‌هایی را هدف قرار می‌دهند که هم‌دست ستمگرند، اما هیچ‌یک از نظریات قابل دفاع درباره‌ی شریک‌جرم بودن - مهم نیست چه تعریفی از هم‌دستی را در نظر می‌گیریم و این تعریف چقدر گسترده است - همه‌ی افراد در کافه‌های تل‌آویو را شامل نخواهد شد؛ افرادی از جمله کودکان و کسانی که اصلاً اهل اسرائیل نبودند. آیا فلسطینی‌ها می‌توانند ادعا کنند که فقط شهروندانی را که شریک‌جرم بوده‌اند در بارهای تل‌آویو هدف قرار می‌دهند و سایر کشته‌ها خسارات جانبی‌اند؟ اولاً، من آن ژست را معتبر نمی‌دانم. تفاوت ژست گروه‌های ترور اسرائیلی با ژست گروه‌های ترور فلسطینی چیست؟ گروه‌هایی که خانه‌ها را منفجر می‌کنند به دلیل این که حامیان حماس آنجا

سکونت دارند، با این که می‌دانند افراد بی‌گناهی خانه‌ها و وسایل معاش و حتی جان خود را از دست خواهند داد؟

در مجموع مطمئن نیستم چه کسی می‌تواند در این جا انگشت اتهام را به سوی چه کسی دراز کند، اما اطمینان دارم که با توجه به حقایق مسلم، این کار بیهوده است، زیرا هر دوی آن‌ها بدون هیچ عطف توجهی به ایرادات خود به دیگری اتهام می‌زنند. و بی‌شک این یکی از دلایلی بود که باعث شد از بیانیه‌ی اشتاوبر عصبانی شوم (همچنین من باید عصبانی می‌شدم اگر یکی از رهبران حماس، سربازقاتلان اسراییلی را به نادیده گرفتن بی‌رحمانه‌ی جان انسان‌ها متهم می‌کرد، اما این موضوع اکنون مد نظر من نیست).

چه کسی حق دارد چه کسی را نقد کند؟ «پای خودتان هم گیر است»

به اندازه‌ی کافی درباره‌ی ارتباط سخن اشتاوبر با «تو هم چینی» سخن گفتیم: توضیحات داده‌شده حق او برای محکوم کردن را زیر سؤال می‌برد. اما او باید به دو مورد دیگر هم در مواجهه با چالش «پای خودتان هم گیر است» پاسخ دهد. ابتدا اجازه دهید مطلبی کلی درباره‌ی «پای خودتان هم گیر است» بگویم. پس از آن به اشتاوبر و دو نوع فرعی این شکل دوم خاموش کردن منتقد، که قصد دارم از هم تمییزشان دهم، بازخواهم گشت.

پیش‌تر درباره‌ی نوع دوم طفره رفتن (نوع اول «تو هم چینی» بود) گفتم که «تو شروع کردی» و «تو مجبورم کردی» جزء آن بودند؛ علاوه بر آن، انواع دیگری از این روش وجود دارد، مثل «تقصیر توست که انجامش می‌دهم». و واکنش‌ها انواع مختلفی دارد: «تقصیر توست که من انجامش دادم» یک گونه‌ی افراطی از آن است و «تو به من کمک کردی تا آن کار را انجام دهم» نوع دیگری از آن. توجه داشته باشید که اگر به‌طور کلی یا جزئی تقصیر شما باشد که من این کار را انجام داده‌ام، ممکن است به‌علل ساختاری متفاوتی تقصیر شما باشد. در این جا بخشی از گستره‌ی ساختارهای مربوط آمده است: شما به من دستور دادید که این کار را انجام دهم؛ از من خواستید آن را

انجام دهم؛ مرا مجبور به انجام آن کردید؛ هیچ جایگزین معقولی برایم باقی نگذاشتید؛ شما ابزار انجام آن را به من دادید (شاید با فروش سلاح‌هایی به من که نیاز داشتیم). کنش‌گری که به او انتقاد شد این‌گونه حق انتقاد کردن منتقدش را زیر سؤال می‌برد اما همان انتقاد از زبان اشخاص ثالث مورد قبول است. وقتی کارمندی دستورات نازی‌ها را گردن می‌گذارد، نمی‌شود خود مافوق‌هایش که دستورها را صادر کرده‌اند^{۲۱} او را به سبب اطاعت از آن فرمان‌ها محکوم کنند، اما ما می‌توانیم او را خطاکار بدانیم. زمانی که در کودکی سعی می‌کردم عملی را با این استدلال توجیه کنم که شخص دیگری به من گفته است انجام دهم، مادرم، شخص ثالث، می‌توانست پاسخ دهد و پاسخ می‌داد: «اگر به تو می‌گفتند از ساختمان امپایر استیت بپر، می‌پردی؟»

اکنون توجه داشته باشید که این نوع دوم چالش، «پای خودتان هم گیر است»، با «ببین کی داره به کی می‌گه» تفاوت دارد. «ببین کی داره به کی می‌گه» می‌گوید: «چطور می‌توانی من را محکوم کنی، وقتی که خودت مسئول چیزی مشابه یا بدتر از آن هستی؟» در «پای خودتان هم گیر است» شخص انتقادشونده نیازی ندارد قضاوت کند که آیا منتقدش کاری مشابه یا بدتر^{۲۲} انجام داده‌است یا نه. در عوض «پای خودتان هم گیر است» می‌گوید: «چطور می‌توانی من را محکوم کنی، وقتی که خودت مسئول جرمی که محکوم می‌کنی هستی یا دست‌کم در آن سهمی؟» این مسئولیت ممکن است از وادارسازی فیزیکی در یک سرطیف تا همدستی محض در سمت دیگر طیف امتداد داشته باشد. «شما مرا به‌خاطر سرقت از بانک سرزنش می‌کنید، اما چرا رمز قفل گاوصندوق را با کمال میل به من دادید؟»^{۲۳}

شکل کلی «پای خودتان هم گیر است» به این صورت است: شما در ارتکاب همین عمل دخیل هستید، به‌منزله‌ی محرک، فرمانده، اجبارکننده، نگهبان، دستیار یا هر چیز دیگری (چه آن چیزی که مرتکب شده‌اید اشتباه بوده باشد، چه مشابه کار من بوده باشد و چه بدتر از آن).

اجازه دهید اکنون در بیانیه‌ی اشتاوبر در چارچوب «پای خودتان هم گیر است» غور کنیم. من ابتدا روی اعترافی تمرکز می‌کنم که در آغاز بیانیه‌ی اشتاوبر بدان اشاره رفته‌است؛ اعترافی که می‌گوید «شکایت شما ممکن است درست باشد». این اعتراف

اغلب از زبان اسراییلی‌هایی شنیده می‌شود که درباره‌ی کشتن فلسطینی‌ها صحبت می‌کنند. اما من معتقدم پس از ابراز تمایل شما به پذیرش درستی شکایت، در صورتی که شما، که منتقد هستید، منبع شکایت باشید، ممکن است مشکلی درباره‌ی اقدام برای محکوم کردن ابزار تروریستی وجود داشته باشد. من معتقدم چه فلسطینی‌ها شکایت مشروعی داشته باشند چه نه، و چه آن‌ها فرضاً از تروریسم برای پیگیری یک ناراضیتی استفاده کنند چه نه، این اظهارات اشتاوبر غیرقابل دفاع است، زیرا از زبان یک سخن‌گوی اسراییلی بیان می‌شود: هیچ سخنگوی اسراییلی‌ای از نظر اخلاقی صلاحیت این را ندارد که اعتراف «بدون توجه به شکایت» را مطرح کند، آن هم در زمانی که به دنبالش مصدربه‌مطلوب «هیچ چیز نمی‌تواند آن را توجیه کند» آمده باشد، زیرا اگر شما باعث شکایت مشروعی شده‌اید که این عمل پاسخی به آن است، کم‌وبیش در عملی که می‌خواهید محکومش کنید، دخیلید. بنابراین چگونه می‌توانید به‌طور منطقی انتظار داشته باشید این که این عمل را محکوم می‌کنید با حسن نیت دریافت شود، مگر وقتی که به شکایت کسانی که محکوم می‌کنید رسیدگی کنید؟ چگونه می‌توانید خود را رها فرض کنید که میزان و ماهیت آن شکایت و نقش فرضی خود را در ایجاد آن کنار بگذارید و اقدام تروریستی واکنشی را طوری محکوم کنید که یک شخص ثالث آزادانه ممکن است محکوم کند؟ اگر ناراضیتی فلسطینی‌ها بزرگ است و فلسطینی‌ها راه مؤثری برای پیگیری آن ندارند مگر از طریق راهبردی که شامل ترور می‌شود، پس -حتی اگر این اسراییل نباشد که گزینه‌های عملی آن‌ها را محدود می‌کند- مسئولیت اسراییل در قبال این شکایت، باعث می‌شود آنچه اشتاوبر گفت موجه نباشد.

ممکن است کسی به آنچه من ادعا کرده‌ام اعتراض کند. کسی که شکایتی را طرح می‌کند و در نتیجه واکنش خشونت‌آمیزی را ایجاد می‌کند، ممکن است نتواند از وجود نوعی واکنش تهاجمی شکایت کند، اما باز هم می‌تواند یک واکنش به‌خصوص را به‌عنوان واکنشی نامتناسب محکوم کند. اگر در پاسخ به فحاشی سنگدلانه‌ی من به پایم تیراندازی کنی، این که تیراندازی تو پاسخ به سنگدلی من است مرا از ناروا انگاشتن کار تو منع نمی‌کند. پر بیراه نیست اگر بگوییم تروریسم از آن‌جایی که همواره اشتباه است به‌راستی همیشه ناصواب است و بنابراین همه آن را محکوم می‌کنند.

به این اعتراض دو پاسخ داریم: اول اینکه اعتراض بیش از حد کلی است، زیرا اگر شکایتی که طرح کردم غیرعادی باشد، به طوری که کاملاً به همان اندازه‌ی واکنش تروریستی محکوم باشد، به نظر من این واقعیت که این دومی از نظر اخلاقی کنار گذاشته شده است نشان‌دهنده‌ی این نیست که در این مورد خاص هم پاسخی ناصواب است (برای مثال، فرض کنید که ستم فعلی خود پاسخی ناصواب به یک توهین قبلی باشد: سپس قدرت «تو هم چینی» به واقعیت ناتوان‌کننده‌ی متفاوت فعلی می‌پیوندد تا محکومیت را ناروا بشناسد).

و پاسخ دیگر به اعتراض این است که نوعی نرخ تنزیل در این‌جا اعمال می‌شود. فرض کنید بتوان واکنش‌ها را از نظر شدت با مقیاسی از ۱ تا ۱۰ اندازه‌گیری کرد، و در یک مورد خاص، هر چیزی بیش از ۵ ناصواب باشد، و واکنش مورد بررسی ۶ یا ۷ باشد. سپس شخص ثالث می‌تواند طبق فرضیات، آن واکنش را محکوم کند، اما ممکن است کسی معتقد باشد که برای آن که خود تحریک‌کننده‌ی آن عمل را محکوم کند لازم است که واکنش فرضاً ۸ باشد. برای همین، توجیه پیشنهادی برای حق اشتاوبر بر آنچه دو پاراگراف پیش‌تر گفتم که انجام داده را نمی‌پذیرم.

اما راه دوم و متمایز دیگری هم وجود دارد که به‌موجب آن می‌توان تصور کرد اسراییلی‌ها در تروریسمی که می‌خواهند آن را محکوم کنند دخیل‌اند، زیرا هنگامی که شاکای‌ای داریم که مطالبه‌اش برحق است (صرف نظر از اینکه موضوع شکایت تا چه حد مهم است) و فردی می‌آید، و بدون توجیه درست، گزینه‌های عملی شاکای را محدود می‌کند، در این شرایط، فرد محدود‌کننده دیگر در جایگاهی نیست که انتخاب شاکای را محکوم کند (انتخاب شاکای اینجا تروریسم است). در شرایط موجود، فردی که محدودیت را ایجاد کرده باعث شده تروریسم انتخاب مناسبی به‌نظر بیاید چراکه با هدف مورد نظر شاکای هماهنگ است (به یاد بیاورید که در صفحات قبل به‌درستی فرض کردیم که گزینه‌ی تروریستی برای فلسطینی‌ها، به‌طور خاص، مناسب است).

یک غرب وحشی موازی را در نظر بگیرید. درحالی‌که ممکن است هر کسی اسلحه‌ی خودش را داشته باشد، یکی از آن‌ها از داشتن اسلحه محروم می‌شود. اسلحه وسیله‌ای استاندارد برای اهالی غرب وحشی است. فرض کنید کال بوده که تفنگ

ورمینت را برداشته است. اگر کال اکنون بخواهد توسل ورمینت را به هر چیزی که بدتر از اسلحه است، شاید یک نارنجک دستی، محکوم کند، کال باید یا برداشتن تفنگ ورمینت را توجیه کند یا نشان دهد که حذف آن، حتی اگر توجیه‌ناپذیر باشد، عملاً این دشمن را به مسیر جایگزین خود سوق نداده است. اگر کسی را چسبانید به دیوار و به شما لگد زد، شکایت نکنید، مگر این که آماده باشید درمورد عمل خودتان که او را به دیوار چسبانده‌اید، چیزی بگویید (می‌توانید اعتراض کنید که یک جنایتکار قاتل که خلع سلاح کرده‌اید خواسته است شما را خفه کند، اما این به این دلیل است که خلع سلاح او موجه بوده است. بالاخره اوست که شما را به انجام این کار واداشته است). اجازه دهید اکنون این را در نظر بگیریم که اجزای فرضیه‌ی ایجادشده بین کال و ورمینت از یک سو و اسرائیل و فلسطینیان از سوی دیگر به اندازه‌ی کافی متناظر هم هستند. اگر بر مردمی حکومت می‌کنید که هیچ تابعیتی در کشور شما ندارند و بنابراین، از راه‌های مدنی دموکراتیک برای جبران خسارت جلوگیری می‌کنید، و علاوه بر این، آن‌ها را خلع سلاح کرده‌اید و از داشتن سلاح‌های مؤثر در برابر سربازان خود محروم‌شان ساخته‌اید، یا حداقل اطمینان حاصل کرده‌اید که دیگر نمی‌توانند چنین تسلیحاتی را به دست بیاورند، به‌خصوص اگر از سلاح‌های نامتعارف علیه غیرنظامیان استفاده کنید، نمی‌توانید شکایت کنید، مگر اینکه بتوانید اقدامات محدودکننده‌ی خود را توجیه کنید یا نشان دهید که این محدودیت به‌اندازه‌ی کافی قابل توجه و اساسی نبوده است که اقدامات آن‌ها را قابل‌درک سازد. اسرائیلی‌ها، که خود مانع دسترسی فلسطینی‌ها به ابزارهای مشروع مقابله می‌شوند، نمی‌توانند از این که فلسطینی‌ها به سایر ابزارها متوسل شده‌اند شکایت کنند. اما فلسطینیان شکایتی مشروع و به‌اندازه‌ی کافی اساسی دارند. اگر ب‌ادعا می‌کند که دارای یک شکایت مشروع است و آ‌ که ممکن است باعث این شکایت نشده باشد، هیچ راه دیگری جز خشونت وحشتناک برای ب‌ باقی نمی‌گذارد یا حتی اگر آ‌ چنین خشونت‌ی را به یک راهبرد چشمگیر تبدیل کند، پس چگونه آ‌ می‌تواند به‌طور خاص این عمل را، بدون اشاره به توجیه‌پذیری محدودسازی گزینه‌های ب‌، ناروا بشمارد؟ از آن‌جا که افراد دیگر به‌طور معمول اسلحه حمل می‌کنند، کال، در صورتی که بخواهد استفاده‌ی ب‌ از نارنجک دستی را محکوم کند. باید توضیح دهد که چرا مال ورمینت را ازش گرفت. و هنگامی که سایر مردم، اسرائیلی‌ها، آمریکایی‌ها، انگلیسی‌ها

پرتاب نخستین سنگ

و غیره دارای «سوپرسلح»، ابزارهای واقعی کشتار جمعی، هستند، آن‌گاه کسانی که امکان دستیابی به تسلیحات مشابه را از مردم فلسطین سلب می‌کنند باید در صورت ناروا شمردن استفاده‌ی فلسطینی‌ها از سلاح‌های نامتعارف، توضیح دهند که چرا این کار را انجام داده‌اند.

بنابراین و به دو دلیل حتی اگر این حقیقتی اخلاقی باشد که هرگز نباید به غیرنظامیان به شیوه‌ی تروریستی حمله کرد، اسراییلی‌ها، به‌ویژه، نمی‌توانند فلسطینی‌ها را بدون توجه به عادلانه‌بودن شکایت آن‌ها درباره‌ی حمله به غیرنظامیان محکوم کنند. حتی اگر تروریسم همیشه اشتباه باشد، موضع اشتاوبر در محکوم کردن ترور فلسطین، بدون مورد یادشده علیه شکایت فلسطین، قابل قبول نیست؛ نه از آن جهت که شکایت آن‌ها ممکن است تروریسم را توجیه کند (که در مقدمه بر این استدلال خط بطلان کشیده شده است). اگر فلسطینیان شکایت مشروعی دارند، این علیه اسراییلی است که هم شکایت را ایجاد کرده و هم گزینه‌های عملی واکنش آن‌ها را محدود کرده است.^{۲۴} بر اساس همین، نمی‌شود مسئله‌ی عدالت درباره‌ی شکایت فلسطین به دست کسانی کنار گذاشته شود که آن‌ها را از روش‌های متعارف جبران خسارت بازداشته‌اند. به‌خصوص، اما نه فقط، در بحث ابزارهای نامتعارف خاصی که برای پیگیری شکایات خود استفاده می‌کنند، کسانی که آن‌ها را از وسایل متعارف محروم کرده‌اند نیز از عوامل عادلانه‌نبودن این شکایات هستند.

دو اتهام مطرح‌شده علیه اشتاوبر در زیرمجموعه‌ی «پای خودتان هم گیر است» - «شما باعث نارضایتی ما شدید» و «شما ما را مجبور به استفاده از ابزارهای تروریستی کردید» - به‌سادگی کنار هم نمی‌نشینند. اگرچه در حالت کلی^{۲۵} از نظر منطقی و عملی از هم جدا هستند، آن‌ها به روش خاصی در اینجا ادغام شده‌اند. اگر فلسطینیان دارای حاکمیت دموکراتیک عادی و آزادی مدنی عادی بودند، ارتش عادی‌ای می‌داشتند که منحصر به پلیس برای مردم خود نبود.^{۲۶} مهم‌ترین شکایت آن‌ها این است که دولت ندارند^{۲۷} و بنابراین، فاقد وسایل مورد تأیید خشونت‌اند که هر دولتی از آن برخوردار است، اما توجه به آنچه آن‌ها برای داشتن وضعیت مناسب و داشتن چنین ارتشی ندارند، می‌تواند به‌شدت به توضیح روش آن‌ها در پیگیری نارضایتی‌شان کمک کند. وقتی

وسایل متعارف را برای پیگیری شکایات خود ندارید، تنها با روش‌های نامتعارف می‌توانید هرگونه شکایتی را که شامل نارضایتی است پیگیری کنید.^{۲۸}

اجازه دهید دو ادعای مفهومی را آشکار و از آن‌ها دفاع کنم که مربوط است به تفکر من درباره‌ی «انتخاب خوبی کردی» که اشتاوبر باید به آن پاسخ دهد. هرکدام از این ادعاهای مفهومی کمی شگفت‌آور است، اما به نظر من صحیح و انکارناپذیر هم هست.

اولین حقیقت این است که «شما بدون هیچ راه‌حل منطقی‌ای مرا رها کرده‌اید» بدین معنا نیست که من مجبورم همان را که برایم باقی گذاشته‌اید انتخاب کنم حتی اگر به‌خاطر آن باشد که با این همه شاید آن کار را نکرده باشم. اگر عجیب به‌نظر می‌رسد، به مثال زیر توجه کنید. فرض کنید یک راهنم با قیافه‌ی حق‌به‌جانبی می‌گوید «یا پولت یا زندگی‌ات» و بدین ترتیب در برابر قربانی هیچ گزینه‌ی منطقی دیگری جز چشم‌پوشی از پول باقی نمی‌گذارد. چنین نیست که قربانی الزاماً پول‌های خود را تحویل دهد؛ شاید او در عوض از باب سرپیچی مرگ را انتخاب کند. اگر فرد از پول‌های خود صرف‌نظر نماید، این کار را تنها به این دلیل انجام داده که مجبور شده، زیرا هیچ گزینه‌ی منطقی دیگری پیش روی خود نمی‌بیند. اما اگر به‌راستی چنین نکند، نمی‌توان گفت که وی مجبور به این کار بوده است. بنابراین فقدان جایگزین معقول برای انجام کاری لزوماً به‌معنی مجبور شدن به انجام آن کار نیست.

دومین حقیقت این است که فقدان جایگزین معقول برای انجام یک کار خاص انجام آن کار را توجیه نمی‌کند،^{۲۹} البته با این فرض که فرد آن کار را انجام داده باشد. این که در میان گزینه‌های غیر از تروریسم گزینه‌ی معقولی وجود ندارد به این معنا نیست که تروریسم توجیه‌پذیر است، چراکه ممکن است در میان گزینه‌های موجود (که هیچ‌یک لزوماً معقول نیستند)، تروریسم بدتر از بقیه باشد. چون ممکن است این گزاره درست باشد، مثالی می‌زنم: ممکن است من در شرایط فوق‌العاده خطیری باشم و طی آن هیچ راه‌حل قابل‌قبولی مگر توسل به تروریسم پیش چشمم نبینم، اما با وجود این، گزینه‌ی توسل به تروریسم همچنان از یک یا تعداد بیشتری از دیگر گزینه‌های غیرقابل‌قبول من غیرقابل‌قبول‌تر باشد (انتخاب بین بد و بدتر). شاید مجبور شوم بین فاجعه‌ای برای خودم و مسیری به‌لحاظ اخلاقی به‌غایت وحشتناک یکی را انتخاب کنم،

و برگزیدن فاجعه برای خودم تنها کار شایسته‌ای است که می‌توانم انجام دهم. اما اگر از انتخاب فاجعه برای خود سر باز زنم، آن هم در شرایطی که شما مرا از تمام گزینه‌های قابل قبول محروم کرده‌اید، مگر اینکه توجیه کنید چاره‌ای جز این کار نداشته‌اید، چه طور می‌توانید مرا محکوم کنید؟ اگر فردی هیچ جایگزین منطقی دیگری در اختیار نداشته باشد، در این صورت می‌توان علیه به‌وجودآورنده‌ی چنین وضعیتی به مخالفت برخاست. اگر حقیقت اخلاقی تلخ پیش روی ما این باشد که: هرچند تمام راه‌هایی که می‌توانم به‌جای تروریسم برگزینم غیرقابل قبول به‌شمار می‌روند، و به هر روی توسل من به تروریسم نیز غیرموجه است حتی در این صورت، چگونه کسی که مرا از تمام گزینه‌های قابل قبول محروم کرده می‌تواند بدون توجیه عملی که به عجز من منجر شده، رفتاری را که از سر ناچاری رخ داده محکوم کند؟ آن شخص باید در مواجهه با شکایتم که چرا مرا بدون هیچ جایگزین قابل قبولی در برابر اقدامی اخلاقاً فجیع و ممنوعه رها کرده، پاسخگو باشد. این که تنها راه پیش روی من یک راه ممنوعه است حق انتقاد را از مسبب محدودیت‌هایم می‌گیرد.

اشتاوبر تصور می‌کند محق به محکوم‌دانستن روش‌های تروریستی است، حتی اگر اسرائیل خود روش‌های تروریستی را به بهترین شیوه‌ی مبارزه‌ی مردم به‌غایت ستم‌دیده‌ای که دلیل اصلی خشمشان خود اسرائیل است بدل کرده باشد. اما اگر به‌راستی چنین است، او دیگر نمی‌تواند آن‌ها (فلسطینیان) را محکوم بداند. بنابراین او نمی‌تواند طی تلاش خود برای محکوم ساختن‌شان، این سؤال را که آیا آن‌ها جایگزین دیگری هم دارند یا نه، نادیده انگارد.

تروریست‌ها می‌گویند: «اشغال وحشیانه‌ی شما باعث می‌شود که ما از این روش‌ها استفاده کنیم.» اسرائیلی‌ها می‌گویند: «روش‌های تروریستی شما چاره‌ای به‌جز تداوم اشغال ما باقی نمی‌گذارد.» و هرکدام به‌جای محکوم دانستن عملی که خود مرتکب شده‌اند، دیگری را به بدترین اقدامات متهم می‌کنند. این ادعاها به اتهام‌های «پای خودتان هم گیر است» و «تو هم چینی» منجر می‌شود که قضاوت درباره‌ی این اتهامات در غیاب برخی دیدگاه‌ها در این باب که چه کسی شکایات موجهی دارد ممکن نیست. اما اشتاوبر حق محکوم‌سازی را از تمام این مسائل بحث‌برانگیز فوق منفک کرده

بود، بنابراین من به دنبال این بودم که شما را متقاعد کنم این حقی نیست که او نیز از آن برخوردار باشد.

مؤخره

دو سخن دیگر.

۱) برای روشن ساختن بخشی از اصول اخلاقی، فرض می‌کنم تروریسم فلسطینی‌ها استراتژی مؤثری است. با این حال، برخی استراتژی‌های غیر تروریستی خاص احتمالاً به مراتب مؤثرتر خواهند بود. انتحار از آن جا که تنها خود معترضین را می‌کشد ممکن است به دلیل برانگیختن واکنش افکار جهانی بسیار مؤثرتر باشد.^{۳۰} اما اشتاوبر نمی‌تواند اخلاقاً خودکشی محض را به عنوان یک جایگزین توصیه کند، حتی اگر اشخاص ثالث قادر به بیان چنین توصیه‌ای باشند. یا فرض کنید که فلسطینی‌ها از جنگ مسلحانه علیه اسرائیل عقب بنشینند و در ابعاد وسیع در برابر وضعیت نیمه‌آپارتایدی و نیمه‌استعماری‌ای که تحت حاکمیت اسرائیل به آن تن می‌دهند، به صورت کاملاً صلح‌آمیز تظاهرات کنند. آیا این روند دیر یا زود به اعتراض بین‌المللی و اسرائیلی علیه حاکمیت اسرائیل منجر نمی‌شود؟ آیا سفیر اشتاوبر باید چنین شیوه‌ی گانده‌ی گونه‌ای را توصیه کند؟

۲) از نکات اصلی این مقاله یکی هم این‌که نتیجه‌ی منطقی تمایز برقرار میان بیان یک عقیده‌ی اخلاقی و محکوم کردن چیزی، در آن است که هم تروریسم باید محکوم شود (نظر اخلاقی) و هم این‌که برخی افراد در جایگاه محکوم کردنش نیستند. به‌طور مشابه، این‌که فردی حق محکوم دانستن چیزی را ندارد، به این معنا نیست که آن چیز نباید محکوم شود. بنابراین اگر فرد چپ‌گرایی گمان می‌کند دولت وقت اسرائیل نمی‌تواند تروریسم اسرائیلی را محکوم بشمارد، در این صورت احتمالاً با او موافقم. اما اگر ایضاً فکر می‌کند نمی‌توان پاسخ تروریستی فلسطینیان را محکوم دانست، همان‌طور که ظاهراً برخی چپ‌گرایان بر این باورند، در این صورت در این نقطه مسیر خود را از او جدا می‌سازم.

پرتاب نخستین سنگ

هم اشتاوبر و هم چپ‌گرای مفروض به‌غلط بر این باورند که اگر تروریست مذکور مستحق سرزنش باشد، پس اشتاوبر می‌تواند او را سرزنش کند. اشتاوبر نتیجه می‌گیرد که می‌تواند تروریست مذکور را شمت‌ت کند. چپ‌گرای مفروض نتیجه می‌گیرد که تروریست سزاوار شمت‌ت نیست. هر دو استنتاج نادرستی دارند.^{۳۱}

ضمیمه - اسرائیل و من

من می‌توانم چیزهای واقعاً زیادی از نگرش خود درباره‌ی اسرائیل را به‌واسطه‌ی برخی از سوابق شخصی‌ام برای شما توضیح دهم.

اسرائیل در سال ۱۹۴۸ در هنگامی که من هفت‌ساله بودم تأسیس شد. سن و سال من به‌اندازه‌ای بود که درک کنم اسرائیل در حال تأسیس است، و آن قدر نوباوه^{۳۲} بودم که با تلقی کودکانه‌ای شیفته‌ی آن شوم. والدین من کمونیست‌های حامی استالین بودند، اما اتحاد جماهیر شوروی، اسرائیل را در زمان تأسیس و شکل‌گیری‌اش مبارک خواند، و من بدون این‌که هیچ‌گونه تردیدی در دل خود داشته باشم در تابستان سال ۱۹۴۸ دست در دست پدرم به انجمن مونترال رفتم، که در آن حدود ۱۵ هزار نفر از مونترالی‌ها، در آن زمان که احتمالاً حدود صد هزار نفر از یهودیان همگرا و همسو شده بودند، برای جشن گرفتن رویدادی باشکوه گرد هم آمده بودند. هاتیکوا، سرود ملی اسرائیل، در این انجمن خوانده شد. این موضوع عمیقاً مرا تحت تأثیر قرار داد.

حال ما به سال ۱۹۸۳ سفر می‌کنیم، وقتی که اولین دیدار من از اسرائیل، با پسرم گیدئون، که در آن زمان شانزده سال داشت، صورت پذیرفت. ما فقط چند روز پس از قتل امیل گرونزویگ به اسرائیل رسیدیم. او اولین یهودی‌ای بود که به دست یهودی دیگری کشته می‌شد (دومین یهودی اسحاق رابین بود)، زیرا قاتل و قربانی دیدگاه‌های متفاوتی در مورد درگیری‌های فلسطین و اسرائیل داشتند. دیدگاه گرونزویگ نسبت به دیدگاه ضاربش چپ‌گرایانه بود. من توسط مؤسسه‌ی وِن‌لیر برای ایراد یک سخنرانی دعوت شده بودم و هنگام ورود به اسرائیل کاملاً از این موضوع بی‌اطلاع بودم و ایضاً نمی‌دانستم که گرونزویگ عضو فعال این مؤسسه بوده است. من و گیدئون با تاکسی به ساختمان خودمان، آپارتمانی در نزدیکی رامبان، رفتیم. ما در آن آپارتمان توسط

یک مرد جوان به نام «ادیب» مورد استقبال و خوش آمدگویی قرار گرفتیم. او یادداشتی از مدیر مؤسسه‌ی ون لیر به ما داد که با گرمی راستینی در آن نوشته شده بود خوش آمدید و این که بسیار متأسف بود که ما در چنین روزگار وحشتناکی به آنجا وارد شده‌ایم.

ما شروع به صحبت با ادیب کردیم. من به واسطه‌ی جهل خودم، حتی شاید بتوان گفت به واسطه‌ی حماقت خودم، متوجه نشدم که ادیب عرب بود: هر چند از اسمش باید این را می‌فهمیدم. ادیب ته‌ریش داشت. او توضیح داد که ریشش را نتراشیده چون عزادار است و امیل گرونزویگ بهترین دوست او بود. به‌نحوی این امر بر ما مکشوف شد، یا شاید مکالمات بیشتر باعث شد پی به این ببریم که ادیب فلسطینی بود. این امر به‌تمامی فحوای دیدار ما را بسیار پربارتر و مؤثرتر ساخت.

روز بعد جلسه‌ی یادبودی در فضای بازی نزدیک به کنسبت [پارلمان اسرائیل] برای امیل گرونزویگ برگزار شد. من و گیدئون همراه با ادیب در جلسه‌ی یادبود شرکت کردیم. در پایان جلسه، وقت آن رسید که هاتیکوا یعنی سرود ملی اسرائیل را، که من روزگاری در سال ۱۹۴۸ با خوشحالی شنیده بودم، بخوانیم. در کش‌مکش بودم. اگر ادیب کنارم نبود، من سرود را همراه با رفقای یهودی‌ام می‌خواندم، و می‌خواستم آن را بخوانم، ولی در عین حال فکر می‌کردم که نباید این کار را انجام دهم، زیرا ادیب چگونه می‌توانست ترانه‌خوانی ما را جشنی به پای رویدادهایی که مردمش را بی‌خانه‌و‌کاشانه کرد تلقی نکند؟ با این حال، به این نتیجه رسیدم که سرود نخواندم کاری فریبکارانه است و خواندم.

ما به ماه ژوئن در سال ۱۹۹۸ می‌رویم، زمانی که من در یک ماشین با دوستانم دانی عطاس و آوانر د-شالیت از اورشلیم به حیفا سفر می‌کردیم. ما در تمام طول مسیر تا رسیدن به حیفا درباره‌ی منازعه‌ی بین فلسطینیان و اسرائیلی‌ها حرف زدیم و به من پیشروی‌های بی‌شمار اسرائیلیان و بسیاری از مکان‌های تحت کنترل اعراب که با شتاب در حال مصادره بودند نشان داده شد. من چیزهای زیادی در مورد عملکرد اعراب در زمان مرزهای پیش از سال ۱۹۶۷ یاد گرفتم که قبلاً در خصوص آن‌ها اطلاعی نداشتم. همان‌طور که به حیفا سفر می‌کردیم، امواج غرور و شرم و گاهی چیزی پیرامون همان موارد را احساس می‌کردم.

اگر امروز در اسرائیل بودم و تظاهراتی از سوی یهودیان ترقی خواه برگزار می‌شد و ادیب و من هم پهلو به پهلو ی یکدیگر در آن تظاهرات شرکت می‌کردیم و باید هاتیکاوا خوانده می‌شد، من دیگر آن کار را تکرار نمی‌کردم. من نمی‌توانستم آن را بخوانم، من نمی‌توانستم رؤیای خواندن آن سرود را در سر بپرورانم.

من سعی نکرده‌ام در اینجا چیزی را توجیه کنم، نه نگرش گذشته و نه نگرش فعلی خود را. با این حال معتقدم که نگرش فعلی من به‌طور کامل توجیه شده است.

پیوند با منبع اصلی:

http://journals.cambridge.org/abstract_S1358246106058061

یادداشت‌ها

۱. من از مارشال برمن، آکل بیل گرامی، پائولا کازال، کلر چمبرز، میریام کریستوفیدیس، آونر دی شالیت، مارکوس دراکوس، جان الستر، نیر ایال، سسیل فابر، دیه‌گو گامبتا، سامیا هرست، کیث هیامز، ناتالی ژاکوت و کاترینا مک‌کینون، جان مک‌مورتی، آویشی مارگالیت، دیوید میلر، مایکل نویمان، مایکل اوتسوکا، مارک فیلیپ، جوزف رز، مایکل روزن، جان رومر، ویلیام سایمون، سائول اسمیلانسکی، سارا سانگ، هیلل اشتاینر، اندرو ویلیامز و آرنولد زوبوف به‌خاطر نظرات روشن‌گرانه‌شان و از گیدئون و سارا کوهن برای اطلاعاتی که در اختیارم گذاشتند، و از اعضای گروه مارکسیسم یاوه‌پرهیز به‌سبب بحث‌های چالش‌برانگیزی که با هم داشتیم مراتب سپاس‌گزاری را به‌جا می‌آورم.

۲. شاید باید کلمه‌ی غالبان *Overdog* را تعریف کنم. در چهارم سپتامبر سال ۲۰۰۳ میلادی، کمی قبل از ساعت ۱:۳۰ بعدازظهر به‌وقت بریتانیا، برنامه‌ی خبری بریتانیایی «جهان در ساعت یک»، با سخن‌گوی صنعت تسلیحات بریتانیا، که نامش را متوجه نشدم، درباره‌ی نمایش‌گاه بین‌المللی سلاح در لندن مصاحبه کرد. از سخن‌گو پرسیدند: «علی‌رغم این‌که صادرات تسلیحات نظامی موجب ورود سرمایه به کشور می‌شود و مردم بریتانیا از ورود این سرمایه به کشور رضایت دارند، آیا با این گزاره موافق نیست که اگر همین مقدار سرمایه را از طریق صادرات تجهیزات غیرنظامی وارد کشور کنند مردم خوشحال‌تر می‌شوند؟» او تقریباً چنین پاسخ داد: «اصلاً مردم بریتانیا مفتخر می‌شوند وقتی می‌بینند تورنادوها (Tornadoes) و هرپررها (Harriers) در مکان‌های دوردست استفاده می‌شوند. البته اگر ما در حال فروختن سلاح‌های کوچکی مانند کلاشینکف بودیم، موضوع فرق می‌کرد!» آن مرد سخن‌گوی سلاح‌های بزرگ بود.

۳. به مصاحبه‌گر برنامه‌ی امروزش، جان هامفریس، به ساعت ۱۵:۸ صبح، به وقت بریتانیا.

۴. ولتر می‌گوید: «من با آنچه شما می‌گویید مخالفم، اما تا پای جان از حقّ شما در بیان آن دفاع خواهم کرد». حرف من چیزی است شبیه: «من با آنچه می‌گویید موافقم، اما به حق شما در بیان آن حمله می‌کنم. خوب، شاید نه تا پای جان!»

۵. با وجود این ممکن است از من بخواهید بگویم تعریفم از تروریسم چیست. اما به یک معنا هیچ چیزی وجود ندارد که من فکر کنم معنای تروریسم است، آن هم در جایی که «است» به معنی همسانی است: من هیچ جمله‌ی انگلیسی‌ای را که به شکل «تروریسم ... است» آن قدر قبول ندارم که از آن به عنوان یک معیار استفاده کنم و با استفاده از آن بگویم اگر شما با این موافق نیستید در اشتباهید. رفتار واژه‌ی تروریسم آن قدر بی‌نظم است که نمی‌توانیم برای همه کاربردهای آن یک طیف تعیین کنیم و با استفاده از آن طیف، تعاریف پیشنهادی را مورد قضاوت قرار دهیم.

۶. علاوه بر این، دروغ است که تروریسم هرگز اثربخش نیست، همان طور که مایکل ایگناتیف از نظر اقتصادی نشان می‌دهد: «در مورد بیهودگی خود تروریسم، چه کسی می‌تواند با اطمینان بگوید که تروریسم یهودی (ترور لرد موین و سپس کنت برنادوت، بمباران هتل کینگ دیوید، و به دنبال آن کشتارهای گزینشی در چند روستای فلسطینی به منظور اطمینان از فرار همه‌ی فلسطینیان) موفق نشد انگلیسی‌ها را بیرون کند و کنترل یهودیان بر دولت جدید را تقویت کند؟ اگرچه ترور به تنهایی دولت اسرائیل را ایجاد نکرد (مشروعیت اخلاقی ادعای بازماندگان هولوکاست اهمیت بیشتری داشت) ترور وسیله بود و مؤثر واقع شد (نک: «درس‌های ترور: همه‌ی جنگ‌ها علیه غیرنظامیان برابر است»، مرور کتاب نیورک تایمز، ۱۷ فوریه ۲۰۰۲).

۷. توجه‌تان را معطوف بدارید به این دقیقه که موضوع اصلی بحث ما تروریسم نبوده، بلکه اقداماتی است که شامل تروریسم و همین‌طور مذاکره می‌شود. مذاکره‌ی محض تنها جانشین ممکن برای تروریسم نیست: کارایی راهبرد پلیس خوب-پلیس بد ثابت شده است.

۸. دلالت این پیشنهاد باعث می‌شود اکثر مردم از آن عقب‌نشینی کنند. اندرو ویلیامز آن‌ها را چنین بیان می‌کند: «به نظر می‌رسد دیدگاه موردنظر در اینجا به این معناست که ستم موجود سنگین است و اگر تنها راهی که بتوانم از آن فرار کنم تحمیل آن به دیگران باشد، پس مجازم. برای من این مهم نیست که چند نفر را باید قربانی کنم و چه تهدیدی از جانب آنان متوجه من است.» (گفت‌وگوی خصوصی).

۹. این سؤال «چه کسی حق دارد به چه کسی چه چیزی بگوید»، در فلسفه‌ی اخلاق معاصر تا حد زیادی مغفول مانده است. بدون شک، اگر تمام آن فلسفه‌ی اخلاق به این علاقه داشت که کدام اعمال صحیح است و کدام اشتباه، پس این پدیده ممکن است مستلزم کمی توجه باشد («ممکن است»: من خودم باور ندارم که این پدیده در مورد آنچه از نظر اخلاقی درست است حامل هیچ پندی نباشد، زیرا معتقدم چیزی که من آن را «آزمون بین‌فردی» می‌نامم («انگیزه‌ها، نابرابری و اجتماع» در درس گفتارهای تانر درباره‌ی ارزش‌های انسانی، جلد سیزدهم، ویرایش گرت پترسون. سالت‌لیک سیتی: انتشارات دانشگاه یوتا، ۱۹۹۲: ص ۲۸۰ به بعد) و در مقاله‌ی حاضر مطرح‌ش نکرده‌ام، پیامدهای اخلاقی غیرفردی دارد). اما تا آنجا که فلسفه‌ی اخلاق به دنبال بازسازی گفتمان اخلاق واقعی است، غفلت

گسترده‌ی فلسفه‌ی اخلاق از این پدیده در جمله‌ای که این پاورقی به آن ضمیمه شده توجیه‌ناپذیر است، زیرا در گفتمان اخلاقی مسئله‌ی مهمی است.

من خودم بررسی ابعاد بین‌فردی اظهارات اخلاقی را در «انگیزه‌ها» شروع کردم. جری دورکورین این موضوع را در مقاله‌ای تحت عنوان «سخن‌گفتن اخلاقی» (در استدلال عملی، ویرایش اورمان-مارگالیت، انتشارات دانشگاه آکسفورد: ۲۰۰۰) بیشتر بررسی کرد. همان‌طور که گفتیم: «هر بحث [اخلاقی] اغلب به سبب این که چه کسی آن را ارائه می‌دهد و یا خطاب به چه کسی بیان می‌شود، صورت خاصی می‌گیرد. اگر دلایل برای انجام عمل یا تأیید سیاست‌گذاری یا اتخاذ نگرشی بیان شود، پاسخ مناسب فرد (یا افراد) برای انجام یا تأییدکردن یا احساس کردن و همچنین واکنش ناظران مختلف مرتبط ممکن است به این بستگی داشته باشد که چه کسی صحبت می‌کند و چه کسی گوش می‌دهد. شکل و توضیح این وابستگی مورد به مورد متفاوت است. اما نکته‌ی کلی این است که راه‌های زیادی وجود دارد که برخی از بقیه جالب‌تر است، که در آن قانع‌کنندگی استدلال ممکن است به گوینده یا مخاطب وابسته باشد، و باز عوامل فراوانی وجود دارد که چرا چنین است (انگیزه‌ها، ص: ۲۲۷). تعدادی از موارد «نکته‌ی کلی» در ادامه‌ی پاراگراف ذکرشده آورده شده است). امیدوارم در مقاله‌ای با عنوان «راه‌های خاموش کردن منتقدان» درباره‌ی این موضوعات بیشتر توضیح دهم.

^{۱۰} موضوع من این نیست که محکوم کردن از نظر اخلاقی مجاز است یا الزامی، و این بخشی از دیدگاه من نیست که محکوم کردن همیشه بد یا اشتباه است برای کسی که در جایگاه محکوم کردن نیست. ممکن است با آن شخصی موافق باشم که می‌گوید: «من واقعاً در موقعیتی نبودم که او را محکوم کنم، اما صدور آن محکومیت وحشیانه تنها راه جلب نظر دیگران و/یا متوقف کردن او بود، و این مهم‌تر از این بود که مطمئن شوم کنش گفتاری‌ام با "جایگاه" من مطابقت داشته باشد.»

معتقدم دروغ‌گفتن به‌خودی‌خود اشتباه است، و بر این اساس این باور در مقابل عملی قرار می‌گیرد که دروغ تلقی می‌شود، یعنی دروغ به‌خاطر ذاتش ایراد دارد، هر جایی که باشد و هر مورد غیرمعمول و پیامدی که به‌همراه داشته باشد. اما گاهی این پیامدها ممکن است دروغ‌گفتن را درست یا حتی ضروری کند. بنابراین، به همین ترتیب، در اینجا معتقدم در محکوم کردن مشکلی وجود دارد مگر اینکه پیش‌فرض‌های خاصی برآورده شوند، اما اگر محکوم کردن ناچوانمردانه کودکان را نجات دهد، می‌گویم: «محکوم کن!» شاید بهتر باشد که ابرقدرت‌های شرور یکدیگر را محکوم کنند تا این که سکوت کنند، زیرا به این ترتیب با شرارت‌های هر دو طرف آشنا می‌شویم (و علاوه‌براین معلوم می‌شود که ابرقدرت‌ها در چه جایگاه اشتباهی برای محکوم کردن یکدیگر قرار گرفته‌اند). من فکر می‌کنم می‌توان گفت: «او حق ندارد محکوم کند، اما امیدواریم او محکوم کند»، و شاید حتی می‌توان گفت: «اما باید این کار را بکنند...»

^{۱۱} عبارت «نیروی غیربیانی» از جی ال استاین است (در «چگونه کارها را با کلمات انجام دهیم» (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۲) و به سخنرانی‌های VII-XII مراجعه کنید).

^{۱۲} شاید بتوان راه‌های متمایزی را برای مقاومت در برابر ادعاهای این مقاله فرآپیش نهاد. اگر همان‌طور که گفتیم، وجود تخلفی را که من اشتاوبر را به آن متهم می‌کنم انکار کنید، اساساً با من مخالفید؛ یعنی اگر شما پتانسیل محکوم کردن با حسن نیت را بی‌ارتباط به سابقه و/یا وضعیت محکوم‌کننده‌ی احتمالی می‌دانید. اما ممکن است شما این نظریه‌ی نسبی بودن را بپذیرید، اما بر خلاف آنچه گفتیم، اصرار داشته باشید که سزاوار است هر کسی اعمال کاملاً مردود را محکوم کند: اشتاوبر ممکن است از نقد من مصون بماند. و ممکن است به‌دلایل دیگر از آن مصون بماند، حتی اگر موقعیت شخص هیچ تأثیری بر حق محکوم کردن او نداشته باشد.

^{۱۳} جهت اتمام مضاعف برای تبیین موضوع، نک: «راه‌های خاموش کردن منتقدان» از نگارنده؛ نک: پاورقی.

^{۱۴} با این حال، گلدشتاین و شاپیرو هر دو ممکن است از سوی هوکنشتاین، شرکت‌کننده‌ی وظیفه‌شناس، محکوم شوند.

^{۱۵} این بدان معنا نیست که آنچه دیگ اول می‌گوید درست است و در برخی زمینه‌ها، حقیقت آن چیزی است که اهمیت دارد. اگر دیگ دوم گفته بود که تمیز است، آنچه دیگ اول به او می‌گوید ممکن بود بلا‌موضوع شود. اما در زمینه‌های سیاسی، در زمینه‌ی دشمنی سیاسی، آنچه دیگ اول می‌گوید اغلب حرف دیگ دوم را بی‌اعتبار می‌کند، حتی اگر دیگ دوم ارزیابی آذین‌شده‌ی دروغینی درباره‌ی خودش منتشر کند.

مقایسه‌ی سخنان کریستوفر ریکس در مورد تی اس الیوت: «ریکس اظهار داشت که مبراکردن ویندهام لوئیس توسط الیوت از داشتن همدلی‌های فاشیستی مانند دیگی بود که دیگی دیگر را سفید بخواند.» ریکس می‌گوید: «شوخی من هم درست و هم غلط بود، اما شوخی خوبی بود.» «اگر حرف او را دنبال کنید، نشان می‌دهد که الیوت یک فاشیست بوده است، که گمان نمی‌کنم باشد. اما او همچنین در موقعیتی نبود که دیگران را از این اتهام تبرئه کند. الیوت خیلی زیاد با فاشیسم ارتباط داشت بدون اینکه پیوندی با آن داشته باشد» («معرفی کریستوفر ریکس توسط نیکلاس ورو»، بخش مرور روزنامه‌ی گاردین، ۲۹ ژانویه ۲۰۰۵، ص ۲۳).

در این‌جا شوخی زیر شایان ذکر است: خاخام از کنیسه خارج شده است تا خریدهایی انجام دهد، و شماها به نیابت از خاخانم آنجا را می‌گردانید. خاخام به‌طور دور از انتظاری زود برمی‌گردد و با ورودش به کنیسه، شماها را روی زمین می‌بیند، در حال دعا: «آه! خداوند، تو همه چیز هستی و من هیچ!» خاخام می‌گوید: «هاه! بین چه کسی می‌گوید هیچ نیست!»

نیچه قبل‌تر گفت: «کسی که خود را تحقیر می‌کند، همچنان حقیرکننده‌ی درون خود را می‌ستاید.»^{۱۶} من در اینجا فرض می‌کنم که به‌رغم زمینه‌ی آن تعبیر، عیسی آن را نه تنها درباره‌ی سنگ‌های واقعی بلکه درباره‌ی پرتاب سنگ‌های استعاری نیز توصیه کرده است.

^{۱۷} آیا اگر می‌پذیرفتید که قربانی بعدی سنگسار شوید، عیسی به شما اجازه می‌داد سنگ بزنید؟ راهبان را در نظر بگیرید که همدیگر را تازیانه می‌زنند. چرا این واقعیت که همه‌ی ما گناهکار هستیم نباید

به این معنا باشد که همه‌ی ما باید از یکدیگر انتقاد کنیم، نه اینکه چنان که عیسی می‌گوید هیچ کس نباید از دیگری انتقاد کند؟ (از مارشال برمن بابت این پیشنهاد به‌دربخور تشکر می‌کنم) مقایسه کنید با بحث «توضیح ناسازگاری» تو هم چینی در «راه‌های خاموش کردن منتقدان»: نک: پاورقی (۹)

بررسی‌های بیشتری درباره‌ی «تو هم چینی» در «راه‌های خاموش کردن منتقدان» من وجود دارد (نک: پاورقی ۹ در بالا)، و ما همچنین باید به آنچه *quoque tu counterfactual* نامیده می‌شود توجه کنیم: «شما اگر به‌جای من بودید همین کار را می‌کردید یا بدتر از آن را.» آیا نومحافظه‌کاران آمریکایی می‌توانند سوگند بخورند که اگر سلاح‌های کشتار جمعی از کار بیفتد، فرضاً توسط هکرهای کامپیوتری، کماکان از استفاده از ابزارهای تروریستی علیه مخالفان خود خودداری می‌کنند، حتی اگر آن‌ها را مؤثر بدانند؟ (من این ادعا را که آن‌ها واقعاً از چنین وسایلی در آمریکای لاتین استفاده کرده و آن را تشویق کرده‌اند، کنار گذاشتم). آیا آن‌ها می‌توانند انکار کنند که تروریست‌های کنونی ترجیح می‌دهند از سلاح‌های کشتار جمعی تأییدشده، به‌شیوه‌های پذیرفته، استفاده کنند چنان که تصور می‌شود ایالات متحده در هیروشیما و ناکازاکی انجام داده است (در بحث با آمریکایی‌هایی که تروریسم را محکوم می‌کنند و ایالات متحده را محکوم نمی‌کنند)؟

^{۱۸} من آن کلمات را ایتالیایی می‌کنم، زیرا آن‌ها به موضوعی اشاره می‌کنند که در اواخر کارم روی این مقاله به ذهنم رسید و نیاز به پروراندن بیشتری دارد. گاهی محکوم‌کنندگان از اشخاص ثالث دعوت می‌کنند تا در محکوم کردن محکومان به آن‌ها بپیوندند، اما وقتی «تو هم چینی» بر محکوم‌کنندگان اعمال می‌شود، دلایلی برای خودداری اشخاص ثالث از پیوستن به آن‌ها وجود دارد.

^{۱۹} تشخیص این قضاوت‌ها و این‌که آیا واقعا از اثر دوگانه پشتیبانی می‌کنند یا خیر، بحث‌آفرین است.
^{۲۰} اگر کشتار ناخواسته‌ی تعدادی از افراد (n) همان‌قدر بد باشد که کشتار عمدی تعداد کمتری از افراد (m)، آن‌گاه کشتار بی‌ملاحظه‌ی تعداد دیگری از افراد (p) که دربرگیرنده‌ی کشتار ناخواسته‌ی تعداد نفرات کمتری [نسبت به مقدار مفروض اولیه برای کشتار ناخواسته: n] هم هست ($m < n < p$)، باید همان‌قدر قبیح در نظر گرفته که کشتار عمدی افراد (m). (مترجم: m تعداد نفرات کشته‌شده عمدی، n تعداد نفرات کشته‌شده غیرعمدی و p تعداد نفرات کشته‌شده در اقدام بی‌ملاحظه که تعدادی کشته غیرعمدی را نیز دربرمی‌گیرد.)

^{۲۱} به زمان حال توجه کنید: من نمی‌گویم که یک مافوق اصلاح‌شده‌ی نازی نمی‌تواند یک زیردست اصلاح‌نشده را به‌سبب اطاعت از خود محکوم کند.

^{۲۲} درباره‌ی «مشابه یا بدتر»، بخش اول «راه‌های خاموش کردن منتقدان» را ببینید.

^{۲۳} همچنین شایسته‌ی بررسی است که چگونه و تحت چه شرایطی مشارکت شما وظیفه‌ی محکوم کردن را بر شما تحمیل می‌کند. ممکن است مواردی وجود داشته باشد که شما هم وظیفه‌ی محکوم کردن را داشته باشید، ولی حق انجام چنین کاری را نداشته باشید.

^{۲۴} فرض کنید برخی از مخالفان مظلوم یک کشور با حمله به سربازان، مبارزه برای آزادی را آغاز کرده‌اند، اما بعد دولت به سربازان خود زره ضدگلوله داده است و نیازی به گفتن نیست که چنین زرهی را به مخالفان مظلوم خود نمی‌دهد. فرض کنید که در نتیجه‌ی این اقدام، مظلومان اکنون فقط با حمله به غیرنظامیان می‌توانند تأثیری بگذارند. آیا نمی‌توانند به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای بگویند که ستمگران با اتخاذ سیاست زره‌پوشی، هیچ راه دیگری برایشان باقی نگذاشته‌اند؟ ممکن است ما، تماشاچیان، بتوانیم هر دو طرف مسئول، یعنی دولت را به‌سبب سیاست زرهی خود و مظلومانی را که در حال حاضر به غیرنظامیان حمله می‌کنند، محکوم کنیم، اما چگونه دولت می‌تواند مظلومان را محکوم کند، مگر این که بتواند شکایت آن‌ها را زیر سؤال ببرد؟

^{۲۵} منظور من این است که کسی که مورد اعتراض قرار گرفته است لازم نیست همان کسی باشد که گزینه‌های شاکلی را محدود می‌کند. و همین‌طور برعکس: منظور من این نیست که گزاره‌ی «شما مسبب ایجاد شکایت ما هستید»، گزاره‌ی استواری است حتی اگر گزینه‌های خوب غیرتروریستی زیادی داشته باشیم. و همین‌طور منظورم این نیست که گزاره‌ی «شما ترور را به راه‌حل خوبی تبدیل کرده‌اید» استوار است حتی اگر شکایت موجهی نداشته باشیم. در واقع، هر گزاره در صورتی استوار است که شرایط کلی به نفع آن باشد.

^{۲۶} البته ارتشی که نیازی ندارند برای دستیابی به استقلالی که فاقد آن هستند از آن استفاده کنند!
^{۲۷} عمده‌ی اسرائیلی‌ها ادعا دارند که هم در قرارداد اسلو و هم در کمپ‌دیوید، پیشنهاد ایجاد دولت به فلسطینی‌ها داده شد، اما آزمندی و بی‌کفایتی عرفات باعث شد این امتیاز را از دست بدهند. در مقابل، فلسطینیان دعوی آن را دارند که پیشنهادهای ارائه‌شده از جنبه‌ی ساختاری و نیز جغرافیایی برایشان نامناسب بود: مجموعه‌ای از اختیارات که حاکمیت کامل و مشروع را اعطا نمی‌کند؛ تمهیداتی مشابه آنچه بانوستان‌ها داشتند و ادعای ارضی کامل و قانونی را برایشان برآورده نمی‌کرد. اینجا، موضعی در این زمینه اتخاذ نمی‌کنم؛ اما دعوی اسرائیل -حتی اگر منطقی باشد- نمی‌تواند به انتقادات من از اشتاوبر لطمه‌ای بزند. زیرا مطرح کردن آن، رهگشای جریان دادخواهی فلسطین است و این همان چیزی است که اشتاوبر می‌خواست از آن اجتناب کند.

^{۲۸} مطمئناً وسایل نامتعرف و غیرخشونت‌آمیزی وجود دارد که گاهی مؤثرتر از تروریسم است، اما تصمیم ما (صفحات پیشین را ببینید) برای مواجهه با چالش تروریسمی که به‌طور مشخص مؤثر است را به خاطر بسپارید. در هر صورت اشتاوبر خشونت را منع نمی‌کرد، فقط خشونت علیه غیرنظامیان را منع می‌کرد، اما دست‌زدن به خشونت، با اثری مشابه، علیه سربازان برای فلسطینیان سخت‌تر است.

^{۲۹} گمان می‌کنم یکی از عللی که موجب می‌شود تروریسم گسترده در پاسخ به بی‌عدالتی‌های گسترده سردرگم‌مان کند این است که معمولاً این را که فرد در کنار عمل الف هیچ جایگزین منطقی دیگری ندارد توجیهی برای انجام عمل الف می‌دانیم. معمولاً چنین است، اما همیشه چنین نیست. درک این موضوع به ما کمک می‌کند واضح‌تر درباره‌ی تروریسم بیندیشیم.

^{۳۰} خودکشی در اسلام حرام است، اما عمل انتحاری‌ای که کافران یا دیگر معارضان مشخص را می‌کشد شهادت افتخارآمیز است. در این مورد، این اعتقادات مذهبی است، نه اسراییل، که این کنش پذیرفتنی‌تر و مؤثرتر و غیراسلامی را مسدود می‌کند (ایده‌ی خودکشی بدون دیگرکشی و توضیحات این پاورقی را مدیون دیگو گامبتا هستم).

^{۳۱} پس از نوشتن این مقاله از خواندن مقاله‌ی تیم اسکائلون با عنوان «سرزنش» بهره‌مند شدم. اثری هم‌چنان در حال نگارش که سه مورد را متمایز می‌کند: سزاوار سرزنش بودن، نگرش سرزنش‌گرانه و عمل سرزنش کردن. من بالاتر تمایز میان اولی و سومی را بررسی‌دم. حال لازم است به این نکته اشاره کنم که به نظر من بیشتر آنچه شایسته‌ی عمل سرزنش نیست شایسته‌ی نگرش سرزنش‌گرانه هم نیست. در موارد مرتبط، اصلی‌ترین عاملی که عمل سرزنش کردن را مردود می‌کند مردود بودن نگرش سرزنش‌گرانه است.

^{۳۲} پایان دوره‌ی سنی‌ای که یسوعیان آن را تاثیرپذیرترین دوره‌ی سنی هر فردی می‌دانند.

کارشکنی و خودسازمان دهی

گفت و گو با فرانکو براردی (بیفو)



ترجمه‌ی عرفان آقایی



مصاحبه‌ی حاضر در یکم ماه مه ۲۰۲۴ توسط چندلر دندریج، روان‌درمانگر، نویسنده و عضو هیئت علمی دانشکده‌ی تحصیلات تکمیلی آموزش و روان‌شناسی در دانشگاه پردین انجام شد. فرانکو براردی (بیفو)، متفکر اتونومیست ایتالیایی، کنشگر و نویسنده‌ی کتاب‌ها و مقالات متعدد درباره‌ی جامعه‌ی پسا صنعتی است.

چندلر دندریج: بیست‌وچهار ساعت پیش از آن‌که پلیس نیویورک به پردیس دانشگاه حمله کند، دانشجویان دانشگاه کلمبیا سالن همیلتون را اشغال کردند و اعتراضاتشان را محکم‌تر از هر زمانی به اعتراضات ضد جنگ ۱۹۶۸ پیوند زدند. به‌عنوان فعال اعتراضات دانشجویی ۱۹۶۸ بولونیا، ارتباطات میان امروز و آن زمان را چگونه می‌بینید؟

شباهت‌های قابل توجهی میان موج اعتراضات اخیر در حمایت از فلسطین و آن‌چه در ۱۹۶۸ رخ داد، وجود دارد. گرچه شباهت رفتاری این دو موج اعتراضی تنها نکته‌ی مهم نیست، بستر و انتظارات متفاوت دانشجویان درگیر در این اعتراضات نیز مهم است. اکثر جوانان از آغاز نسل‌کشی انتقامی اسرائیل آشکارا کنار قربانیان فلسطینی ایستاده‌اند. همه‌جا، در شبکه‌های اجتماعی، خیابان‌ها، دانشگاه‌ها و درودیوار شهرهای سراسر جهان، عبارت «فلسطین آزاد» میلیون‌ها بار تکرار شده است. این پاسخی اخلاقی به استعمار و نژادپرستی صهیونیستی است. وضعیت فعلی نوعی نقطه‌عطف اخلاقی است: جدایی میان نیروهای خودبرترپندار سفیدپوست (امپریالیست‌های شمال جهان) و الباقی بشر اجتناب‌ناپذیر است. اما اکثریت اخلاق‌مدار تاکنون موفق نشده‌اند به نیرویی سیاسی بدل شوند.

از این منظر، امروزه اوضاع با سال ۱۹۶۸ فرق دارد. جنبش ضد جنگ ۱۹۶۸ به نیرویی سیاسی تبدیل شد که تا اندازه‌ای روابط اجتماعی را دگرگون ساخت. هنگامی که دانشجویان علیه جنگ ویتنام اعتراض کردند، انتظار داشتند توازن قوای میان جبهه‌ی امپریالیست و جبهه‌ی ضد استعمار واژگون شود. هم‌ذات‌پنداری با ویت‌کونگ‌ها به معنای هم‌ذات‌پنداری با سوسیالیسم، رهایی و... بود. صدالبته که درست از آب

درنیامد، اما با امکان تغییر روابط اجتماعی به سمت‌وسویی مثبت و شکست دادن امپریالیسم همدل بودیم.

آیا در خصوص هم‌ذات‌پنداری با فلسطین نیز می‌توان چنین گفت؟ این‌طور فکر نمی‌کنم. آشکار است که دانشجویان بست‌نشین و معترض به نسل‌کشی آمریکا-اسرائیل با حماس هم‌ذات‌پنداری نمی‌کنند. آنان از مقاومت فلسطین آینده‌ی درخشان، آینده‌ای سوسیالیستی و رهایی اجتماعی نمی‌خواهند. پس در این موج اعتراضی، چه نوع هم‌ذات‌پنداری یا انتظاراتی را شاهد هستیم؟

به‌نظرم، دانشجویان در ناامیدی هم‌دل‌اند. ناامیدی خصیصه‌ای روانی و همچنین فرهنگی است که عامل همدلی گسترده‌ی جوانان با فلسطینیان است. فکر می‌کنم اکثر دانشجویان امروزه آگاهانه یا ناآگاهانه بدتر شدن مدام شرایط زندگی، تغییرات برگشت‌ناپذیر اقلیمی، یک دوره‌ی جنگ طولانی‌مدت و خطر هولناک منجر شدن درگیری‌های جاری در بسیاری از نقاط نقشه‌ی ژئولتیک به جنگ اتمی را پیش روی خود می‌بیند. هدف جنبش کنونی واژگونی توازن قوا نیست و آن را ممکن نمی‌داند؛ تفاوت اصلی آن با جنبش ۱۹۶۸ همین است.

بیش‌تر اعتراضات دانشجویی حول رویگردانی اقتصادی^۱ برپا شده که به‌نظر پتانسیل انقلابی و ضدامپریالیستی دارد. آیا نظم و مطالبات دانشجویان شما را تحت تأثیر قرار داده است؟

این نکته بی‌نهایت جذاب است. فحوای پیکار رویگردانی اقتصادی می‌تواند در بازه‌ی پیش‌رو کاملاً رادیکال شود. گرچه تا جایی که می‌توانم بفهمم - و ممکن است اشتباه کنم، زیرا از بحث‌های درونی که منجر به خیزش فعلی شدند، اطلاع کافی ندارم - در حال حاضر واژه‌ی رویگردانی اقتصادی به مورد به‌خصوص اسرائیل اشاره دارد: دولتی سرکش که در پی اجرای پاکسازی قومی، آپارتاید و نسل‌کشی است. هنوز یک پروژه‌ی رویگردانی عام نیست (و تکرار می‌کنم، تا جایی که می‌دانم و امیدوارم خلاف وقایع پیش‌رو باشد)، که هدفش کنار گذاشتن سیاست اقتصادی رشدمدار باشد.

در فرهنگ ۱۹۶۸، ایده‌ی رویگردانی اقتصادی وجود نداشت و درک ضعیفی از فاجعه‌ی محیط‌زیستی داشتیم. امروزه، این نگرانی‌ها ممکن است مسیر را برای جنبشی

همواره کند که در پی دگرگونی رابطه‌ی میان دانش، تولید، مصرف و انتخاب اقتصادی است. در پنجاه سال گذشته، دانشجویان جذاب‌ترین بازیگران سیاسی بوده‌اند، زیرا تنها دانشجو نیستند، بلکه کارگران شناختی آتی هستند. اما نتوانسته‌ایم بسیج سیاسی دانشجویان را به سوژه‌ای اجتماعی بدل سازیم. یعنی نتوانسته‌ایم آن را به فرایندی دائمی بدل کنیم که روابط میان دانش، تکنولوژی و تولید را دگرگون می‌سازد. آیا سخنرانی ماریو ساویو برای دانشجویان برکلی در دوم دسامبر ۱۹۶۴ را به یاد دارید؟ ماریو ساویو در آن زمان گفت:

زمانی فرامی‌رسد که عمل ماشین چنان نفرت‌انگیز می‌شود و شما را عمیقاً غمگین می‌کند که نمی‌توانید در آن مشارکت کنید! حتی نمی‌توانید مشارکتی منفعل داشته باشید! و مجبور می‌شوید بدن‌های خود را لای چرخ‌دنده‌هایش... اهرم‌هایش و کل دم‌دستگاهش بگذارید و به هر قیمتی آن را متوقف سازید! و مجبور می‌شوید به متصدیان و مالکان آن نشان دهید که تا آزاد نشوید، از کار کردن ماشین به‌کلی خبری نخواهد بود!

در این کلمات امتناعی اخلاقی را تشخیص می‌دهیم، امتناع از آن که ابزار خشونت امپراتوری باشیم. اما در این گفته فرایندی نیز پیش‌بینی شده که خودسازماندهی کارگران شناختی را ممکن می‌کند. این امکان هرگز به قامت عمل درنیامد. دانشجویان نتوانستند بسیج خود را (که اساساً ناشی از شرایطی موقت است) به سازماندهی دائمی کارگران شناختی بدل کنند. ضعف اصلی جنبش دانشجویی این بوده: جنبش دانشجویی جبهه‌ی اصلی مخالفت بود و کماکان نیز هست، اما نمی‌تواند روابط اجتماعی را در سطح تولید و بازتولید دگرگون کند. منظورم این است که دانشجویان در دوران دانشگاه می‌توانند بسیج شوند، اما (تاکنون) نتوانسته‌اند اشکال دائمی خودآیینی را در چرخه‌ی کار شناختی ایجاد کنند.

در اروپا دانشگاه‌های ایالات متحده را چطور می‌بینند؟ آیا در دانشگاه‌های اروپا نیز چنین شوقی وجود دارد؟ آیا دانشگاه‌ها واقعاً در طرف اسرائیلی سرمایه‌گذاری می‌کنند و از جنگ به طرقی مشابه سود می‌برند؟

دو روز پیش برای سخنرانی در سالن اصلی دانشگاه بولونیا دعوت شدم. موضوع سخنرانی من جنگ در اروپا، نسل‌کشی در فلسطین و اعتراضات دانشگاه‌های آمریکا

کارشکنی و خودسازمان‌دهی

بود. سالن غلغله بود، دانشجویان شور و شوق عجیبی داشتند و فعالیت‌هایشان با مواضع دانشجویان دانشگاه کلمبیا هم‌سو بود. اما وقتی گفتم «زمان اشغال دانشگاه‌های ایتالیا فرارسیده» واکنشی نشان ندادند؛ متوجه شدم هنوز آماده‌ی پیوستن به جنبش دانشگاه کلمبیا نیستند.^۲

حس نبود اعتمادبه‌نفس در فرهنگ دانشجویان ایتالیا ریشه‌ای عمیق دوانده و افسردگی احساس غالب است، گرچه باور دارم افسردگی می‌تواند به جنبشی گسترده برای گریز فعال از جنگ تبدیل شود. امیدوارم حسم غلط از آب درآید، اما انتظار زیادی از دانشگاه‌های اروپا ندارم.

امروز روز کارگر است و فدراسیون عمومی اتحادیه‌های کارگری فلسطین در غزه فراخوان اعتصاب داد. گروه آمریکایی نویسندگان ضد جنگ غزه صدای آنان را بازتاب دادند. پیوند زدن کنش جمعی کارگری این‌چنینی به نسل‌کشی در غزه چه معنایی دارد؟

این کنشی ریتوریک است. روز کارگر، حداقل در اروپا، تنها یک روز شعاری است. ضرورت پیوند میان اعتراض اخلاقی علیه امپریالیسم و جنبش کارگری باید بسیار عمیق‌تر شود. نیاز ما یک روز اعتراضی یا یک روز اعتصاب نمادین نیست. ما باید از نقش حیاتی کارگران شناختی در فرایند فعلی تولید سرمایه‌داری و از امکان برهم‌زدن روند اصلی توسعه‌ی تکنولوژیک آگاه شویم.

بسیج تعداد اندکی از کارگران گوگل علیه مشارکت آن در نسل‌کشی اسرائیل بسیار مهم‌تر از یک روز همبستگی نمادین است. نیازی به همبستگی نمادین نداریم. ما به نوعی فرایند خودسازمان‌دهی کارگران شناختی علیه جنگ غزه نیاز داریم. کارگران شناختی ناخواسته هم‌زمان همدست قدرت نشان سرمایه‌داری^۳ و قربانیان آن (بی‌ثباتی، رنج روحی و تنهایی) هستند. به‌نظرم، این مهم‌ترین تناقض عصر ماست. برای فراروی از نوعی بسیج اخلاقی نمادین (که با این حال مهم و ضروری است)، باید توان موجود برای براندازی اجتماعی را، که در زندگی پس از دانشگاه مستتر است، در فعالیت کارگران شناختی آزاد کنیم.

۱۹۶۸ چه درس‌هایی برای ما دارد؟ با توجه به تجربیاتتان در این مبارزات، نصیحتی برای دانشجویان معترض آمریکا دارید؟

نصیحتی ندارم. هرگز به ناصحان سیاسی که در اعتراضات حضور ندارند، اعتماد نداشته‌ام. گرچه، درسی از جنبش‌های ۱۹۶۸ گرفته‌ام و می‌خواهم آن را به زمان حال بسط دهم: دانشگاه (و نظام آموزشی به‌طور کلی) مکانیست برای دسترسی به دانش و همچنین تولید آن. اما همچنین نهادی است که می‌تواند تأثیری مستقیم و غیرمستقیم بر نشان‌کارخانه‌ها^۴ داشته باشد؛ منظورم شرکت‌های بزرگی است که مولد تکنولوژی و مروج ارتباطات هستند. اکنون و در آینده‌ی پیش رو، مهم‌ترین چیز بسط امتناع دانشگاه‌ها به نشان‌کارخانه‌هاست (امتناع از انسانیت‌زدایی مطلق که سرمایه‌داری شرکتی و سیستم نظامی بانی آن است).

کارشکنی (سابوتاژ) در زنجیره‌ی تولید فرهنگ توده‌ای، کارشکنی در تولید هوش مصنوعی نظامی. کارشکنی و خودسازماندهی. کارشکنی در استفاده‌ی نظامی از دانش. و سرانجام، سازماندهی قوای شناختی در پروژه‌ای که مقصودش رهایی‌ی زندگی اجتماعی از سرمایه‌داری و خودآیینی آن است. می‌دانم، این‌ها پروژه‌های بزرگی هستند... حتی شاید خیلی بزرگ. باین حال، اشغال دانشگاه‌ها بهترین بستر برای راه‌اندازی پروژه‌های بزرگ و خودآموزی اتکاب‌نفس و خودآیینی برای مردم است.

پیوند با منبع انگلیسی:

<https://illwill.com/sabotage-and-self-organization>

1. divestment

۲. طی یک هفته‌ای که از مصاحبه گذشته، در بسیاری از شهرهای اروپا، از جمله بولونیا، رم، آمستردام، بارسلونا، برلین و پاریس، کمپ‌های بسیاری در دانشگاه‌ها و مکان‌های عمومی برپا شده و هر روز بر شمار این شهرها افزوده می‌شود.

3. Semiocapitalist

نشان سرمایه‌داری تزی است که ابتدا بودریار و بعدتر بیفو مطرح ساختند. این تزی مبتنی بر آن است که سرمایه‌داری به همه‌ی اشکال وجود نفوذ کرده است. در حقیقت نشان سرمایه‌داری نه تنها مربوط به تولید کالاها، بلکه به ایجاد تحریک روانی مربوط است. -م

4. semio-factories

www.pecritiue.com

عبدالرضا ساسی

رویارویی نظامی برندهای در میان فلسطینی‌ها ندارد

گفت‌وگوی هایده مغیثی و مصطفی عبدالمجید حمدان



هایده مغیثی و مصطفی عبدالمجید حمدان

اشاره

متن حاضر حاصل دیدار و گفت‌وگوی هایده مغیثی با مصطفی عبدالمجید حمدان، دبیرکل پیشین حزب کمونیست فلسطین، در سال ۱۳۸۵ در محل زندگی وی در روستایی نزدیکی رام‌الله است. با گذشت حدود دو دهه از این گفت‌وگو هشدارهای عبدالمجید حمدان نادیده گرفته شد. از سویی، اسرائیل موفق شد فلسطینی‌ها را به درگیری نظامی بکشاند و از سوی دیگر نیروهای مترقی و چپ فلسطینی خطی مستقل از نیروهای قدرتمند بنیادگرا دنبال نکردند. اهمیت این گفت‌وگو در شنیدن این صدا از درون فلسطین و از سوی یکی از مبارزان کارکشته‌ی چپ فلسطینی است. با این توضیح که نخستین بار این گزارش در شماره‌ی ۹۲-۹۳ نشریه‌ی آرش منتشر شد و متن حاضر بازنشر آن با اندکی حذف و ویرایش است.

مصطفی عبدالمجید حمدان، دبیرکل پیشین حزب کمونیست فلسطین و عضو کمیته‌ی مرکزی حزب الشعب (حزب کمونیست پیشین) است که هنوز در روستای اجدادی خود زندگی می‌کند و تلاش‌های نوشتاری و گفتاری روشنگرانه خود برای تغییر این سیاست‌ها را امیدوارانه ادامه می‌داد. به قول محمود درویش، شاعر محبوب فلسطین، «فلسطینی‌ها به امیدواری معتادند».

در سفر بهار گذشته به فلسطین فرصتی دست داد تا با مصطفی عبدالمجید حمدان دبیرکل پیشین و عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست فلسطین که اکنون به حزب مردم (الشعب) تغییر نام داده است گفت‌وگویی داشته باشم. سعید رهنما که به علت بیماری نتوانست از اورشلیم خارج شود در این دیدار حضور نداشت اما در تهیه‌ی گزارش این گفت‌وگو، از جمله تاریخچه‌ی حزب کمونیست فلسطین که در زیر آمده، یاری کرده است.

حزب کمونیست فلسطین در طی تاریخ طولانی و پرفراز و نشیب خود دستاوردها و خطاهای فراوانی داشته، و با تنوع وسیعی از تناقض‌ها و درگیری‌ها دست به گریبان بوده، از آن جمله درگیری بین سیاست داخلی و سیاست شوروی، درگیری بین اشغالگران اسرائیلی و نیز اردنی، درگیری بین ناسیونالیسم عرب و انترناسیونالیسم،

رویارویی نظامی برنده‌ای در میان فلسطینی‌ها ندارد

درگیری بین گرایش‌های مذهبی اسلامی، مسیحی و یهودی از یک طرف و جنبش مذهبی و سکولار از سوی دیگر، درگیری بین فلسطینی‌های آواره و پراکنده در کشورهای مختلف و فلسطینی‌های ساکن اسراییل و مناطق اشغالی، درگیری بین رادیکالیسم افراطی و سازش‌کاری افراطی، درگیری بین تاکتیک مبارزه‌ی سیاسی و نظامی، و غیره.

اما علی‌رغم این درگیری‌ها، حزب دستاوردهای مهمی در جهت سازماندهی اتحادیه‌های نوپا و جنبش‌های دانشجویی داشته است. حزب کمونیست اولین جریان سیاسی فلسطینی بود که مناطق اشغالی و نه کشورهای عرب همجوار را محور مبارزه علیه اشغال اسراییل قرار داد، سیاستی که سازمان آزادیبخش فلسطین «ساف» سرانجام به آن رسید. نیز این حزب اولین جریانی بود که با واقع‌بینی امکان شکست نظامی و برچیدن اسراییل را که در آغاز تمامی جریانات فلسطینی بر آن باور داشتند - و هنوز هم برخی جریانات بر آن تاکید دارند- غیرواقعی دانست و بر مبارزه‌ی سیاسی و مذاکره‌ی قاطعانه با اسراییل، تأکید نمود. حزب، سیاست «جبهه امتناع» با سه «نه»ی آن- «نه»ی مذاکره با اسراییل، «نه»ی به رسمیت شناختن آن، و «نه»ی مصالحه- را سیاستی غیرواقعی بینانه قلمداد کرد.

با وجود این درک واقع‌بینانه نظیر بسیاری از دیگر احزاب کمونیست، اغلب تحت نفوذ گرایش‌های پوپولیستی قرار داشته که این شاید علت عمده‌ی شکست آن در مقابله با دو جریان دیگر فلسطینی، یعنی جنبش ناسیونالیستی «ساف» و جنبش مذهبی حماس و جهاد اسلامی باشد. این ضعف اما تنها مشکل حزب کمونیست نبوده و گرفتاری جریانات چپ رادیکال فلسطین نیز بوده است؛ از جمله جبهه خلق، و جبهه دموکراتیک (به جز بخش منشعب آن، سازمان فدا) که هم اکنون متأسفانه در کنار و هم‌جهت با بنیادگرایان مذهبی قرار گرفته‌اند. اختلاف‌نظری که به استعفای عبدالمجید حمدان از سمت دبیرکلی حزب کمونیست در سال ۲۰۰۱ انجامید نیز نتیجه‌ی غلبه‌ی گرایش‌های پوپولیستی در حزب بود.

حزب کمونیست فلسطین سابقه‌ای طولانی و بسیار پیچیده دارد. گذشته‌ی آن به اوایل دهه‌ی دوم قرن گذشته و قبل از پیدایش دولت اسراییل و زمانی بازمی‌گردد که

جمعی از یهودیان مهاجر سوسیالیست دست به ایجاد یک حزب سوسیالیست زدند. اما تناقض‌های این «صهیونیسم کارگری» به ازهم‌پاشیدن این تلاش انجامید و عناصر کمونیست طرفدار کمینترن در ۱۹۲۱ «حزب کمونیست فلسطین» را تشکیل داده و پس از تصفیه‌ی صهیونیست‌ها، در سال ۱۹۲۴ به کمینترن پیوستند. در سومین کنگره‌ی حزب در همین سال برای اولین بار یک عرب حضور داشت. کمینترن بر ضرورت «عربی شدن» حزب تأکید می‌کرد.

حزب کمونیست از آغاز تحت فشار انگلیس، که در آن زمان قیومیت فلسطین را در اختیار داشت و حزب را ممنوع اعلام کرده بود، و نیز با دشمنی جنبش جهانی صهیونیستی روبه‌رو بود و تا سال ۱۹۴۲ که شوروی به متحدین در جنگ جهانی دوم پیوست، به‌طور زیرزمینی فعالیت داشت. در سال ۱۹۴۳ اختلافات بین یهودیان و اعراب بر اثر افزایش مهاجرین یهودی بالا گرفت و سرانجام به انشعاب در حزب انجامید. شاخه‌ی عربی نام «اتحاد آزادی‌بخش ملی» را برگزید، و شاخه‌ی یهودی که تعدادی عضو عرب نیز داشت، پس از چندی سرانجام تبدیل به «حزب کمونیست اسراییل» شد.

«اتحاد ملی» از همان آغاز با مسئله‌ی رابطه‌ی پیچیده‌ی اعراب و یهودیان روبه‌رو بود. سیاست اولیه‌ی آن حول ایجاد یک دولت دموکراتیک واحد برای هر دو ملت دور می‌زد، اما با صدور قطعنامه‌ی سازمان ملل در سال ۱۹۴۷ مبنی بر تفکیک سرزمین فلسطین و ایجاد دو دولت یهود و فلسطینی و حمایت قاطعانه‌ی شوروی از آن، دستخوش تغییر شد. «اتحاد ملی» تنها حزب عرب و فلسطینی بود که رسماً قطعنامه‌ی ۱۸۱ سازمان ملل در مورد تقسیم سرزمین فلسطین و تشکیل دو دولت جداگانه را پذیرفت.

با ایجاد دولت اسراییل در ۱۹۴۸ که با آوارگی و اخراج صدها هزار فلسطینی از سرزمین مادری همراه بود، اعضای «اتحاد ملی» به‌ناچار در دو سوی مرزهای جدید قرار گرفتند. کرانه‌ی باختری رود اردن که در جریان جنگ اول اعراب و اسراییل به اشغال کشور تازه‌تاسیس اردن درآمده بود، پایگاه اصلی اتحاد ملی بود که سیاست ایجاد یک دولت مستقل فلسطین را دنبال می‌کرد. اما الحاق کرانه‌ی باختری به اردن مشکل جدیدی را ایجاد کرد که به اختلاف نظر و سرانجام به انحلال اتحاد ملی انجامید.

رویارویی نظامی برنده‌ای در میان فلسطینی‌ها ندارد

کمیته‌ی مرکزی به الحاق کرانه‌ی باختری به اردن رأی مثبت داد و در ۱۹۵۱ به «حزب کمونیست اردن» تغییر نام داد.

حزب کمونیست اردن از همان سال اول ممنوعه اعلام شد و به‌طور زیرزمینی عمل می‌کرد. در این سال‌ها دو جریان در این حزب شکل گرفتند، جناح راست که سازشکاری آشکار با دولت اردن را در پیش گرفت، و جناح دیگر که برخورد مقابله‌جویانه‌ای با رژیم سلطنتی اردن را دنبال می‌کرد و بعد از جنگ شش روزه در ۱۹۶۷ که اسرائیل کرانه‌ی باختری را به اشغال خود درآورد، شاخه‌ی نظامی «الانصار» را با هدف عملیات نظامی بر علیه اسرائیل ایجاد نمود.

پس از اشغال کرانه‌ی باختری توسط اسرائیل، کمونیست‌های فلسطینی ساکن این کرانه ابتدا سیاست نزدیکی به حزب کمونیست اردن را در پیش گرفتند، اما با ایجاد سازمان آزادی‌بخش فلسطین و بالا گرفتن مبارزات بر علیه اسرائیل، به سیاست ایجاد حزب مستقل کمونیست در کرانه‌ی باختری و نوار غزه روی آوردند. آنها «ساف» را به‌مثابه تنها نماینده‌ی مردم فلسطین به رسمیت شناختند و در سال ۱۹۷۳ هم جهت با «ساف» نقش تعیین‌کننده‌ای در ایجاد جبهه‌ی ملی فلسطین ایفا کردند.

در اذهان بسیاری از کمونیست‌ها، همسوسدن با «ساف» و دور شدن از حزب کمونیست اردن، سیاستی متناقض و به معنای ترجیح همبستگی ملی در مقابل همبستگی بین‌المللی بود. سرکوب سراسری فلسطینی‌ها توسط حکومت اردن در سال ۱۹۷۰، که به سپتامبر سیاه معروف شد، توهمات حزب کمونیست اردن را در هم ریخت، اما این حزب کماکان بیش از پیش سیاست‌های سازشکارانه‌ای را در رابطه با رژیم سلطنتی اردن پیش می‌برد، و همین امر کمونیست‌های کرانه‌ی باختری را به ایجاد حزب مستقل متمایل‌تر می‌کرد.

در سال ۱۹۷۵ کمونیست‌های کرانه‌ی باختری بی‌آن که کاملاً از حزب کمونیست اردن جدا شوند «سازمان کمونیست فلسطین» را به مثابه‌ی شعبه‌ای از حزب کمونیست اردن ایجاد کردند. این سازمان با کمونیست‌های نوار غزه نیز رابطه برقرار کرد و آنها را به پیوستن به سازمان دعوت کرد، اما کمونیست‌های غزه به خاطر رابطه‌ی سازمان با

حزب کمونیست اردن این پیشنهاد را رد کردند، و پیش‌شرط پیوستن را ایجاد یک حزب مستقل فلسطینی اعلام نمودند.

در ۱۹۸۱ سازمان خواستار حمایت حزب کمونیست اردن و دیگر احزاب کمونیست عرب از سیاست ایجاد حزب مستقل فلسطینی شد. به نظر سازمان، چنین حزب مستقلی می‌توانست تمام کمونیست‌های فلسطینی را در داخل و خارج از سرزمین‌های اشغالی متحد سازد و به سازماندهی کارگرانی بپردازد که با موج پرولتریزه شدن دهقانان فلسطینی رانده شده از زمین به‌طور روزافزونی در مؤسسات اسرائیلی کار می‌کردند. این درخواست با مخالفت حزب کمونیست اردن و نیز کمونیست‌های لبنان و سوریه روبه‌رو شد. در سال ۱۹۸۲ سازمان کمونیست فلسطین اقدام به تشکیل «حزب کمونیست فلسطین» کرد و به تدریج از سوی دیگر جریان‌های کمونیستی به رسمیت شناخته شد و نقش مهمی در سازماندهی اتحادیه‌های کارگری و سازمان‌های دانشجویی ایفا نمود. با آغاز فروپاشی شوروی، و پس از انتفاضه‌ی اول، رهبری، نام حزب را در سال ۱۹۸۹ به حزب الشعب (مردم) تغییر داد.

عبدالمجید حمدان در سال ۲۰۰۱ در اعتراض به گرایش‌های غالب در کمیته‌ی مرکزی، که او آن را اراده‌گرایی و دنباله‌روی از پوپولیسم سازمان‌الفتح و تمایلات توجیه‌گرایانه در رابطه با حماس و جهاد اسلامی می‌داند از سمت دبیر کلی حزب استعفا داد و با آنکه هنوز عضو کمیته‌ی مرکزی است در ده اجدادی به کار کشاورزی و نویسندگی مشغول است.

دهکده‌ی کوهستانی «ارورا» در شمال رام‌الله قرار دارد و به قول «سلام» دختر عبدالمجید از هیچ اهمیت خاصی برخوردار نیست. با این حال از استقرار پاسگاه بازرسی که نماد قدرت دولت اسرائیل است بی‌نصیب نمانده. درست قبل از ورود به ده درخت بزرگی را به من نشان می‌دهند که در جریان انتفاضه اول، برادرزاده عبدالمجید در کنار آن کشته شده است. گویا تراژدی سرنوشت این خانواده را رقم زده است. در سال‌های ۱۹۷۴ تا ۱۹۷۶ هنگامی که عبدالمجید حمدان در زندان اسرائیل به سر می‌برد، دختر بزرگ‌اش به مرض سرطان دچار می‌شود. مقامات اسرائیلی او را که از بیماری فرزندش به کلی بی‌اطلاع بوده با دستبند و چشم‌بند به بیمارستان می‌برند و به او می‌گویند که

رویارویی نظامی برنده‌ای در میان فلسطینی‌ها ندارد

در صورت همکاری با سازمان امنیت اسرائیل همه‌ی امکانات معالجه‌ی فرزندش را فراهم خواهند کرد. عبدالمجید حمدان از مرگ دختر نوجوانش، که به دنبال خودداری وی از همکاری با پلیس اسرائیل روی داده، به تلخی یاد می‌کند.

سرنوشت پدر و مادرش، داستان اندوهبار دیگری است. توضیح آن که پس از جنگ ۱۹۶۷ و اشغال سرزمین‌های کرانه‌ی باختری توسط اسرائیل، دولت اسرائیل از بازگشت فلسطینی‌هایی که به دلیلی خارج از کشور بودند، از جمله جوانانی که در کشورهای عربی به کار یا تحصیل اشتغال داشتند، و پدر و مادرانی که به قصد دیدار آنان موطن خود را ترک کرده بودند، جلوگیری کرد. پدر و مادر عبدالمجید حمدان نیز که برای دیدار پسرشان به کویت رفته بودند در مراجعت از بازگشت به خانه‌ی خود محروم شدند. آنها نیز مانند صدها فلسطینی دیگر به جای پذیرش آوارگی و بی‌خانمانی، عبور مخفیانه از رودخانه‌ی اردن را برای بازگشت به سرزمین‌های مادری برگزیدند اما، هر دو با گلوله‌های سربازان اسرائیلی کشته می‌شوند. بی‌شک این تاریخ مشترک بسیاری از فرزندان فلسطین است. در همین رابطه است که «مرید برقوتی»، شاعر فلسطینی، می‌نویسد: «تفنگی که سرباز اسرائیلی در دست دارد تاریخ ماست، او زمین را در دست دارد و ما سراب را».

عبدالمجید حمدان در ورودی خانه از من به گرمی استقبال می‌کند. آنچه بلافاصله جلب توجه می‌کند رفتار بسیار مؤدبانه، شخصیت قاطع و اعتماد به نفس عاری از تفاخر اوست. خانه را او و همسرش در بلندی تپه‌ای با سلیقه‌ی بسیار اما با سادگی دلنشین و گوشه‌ی چشمی به بافت بومی منطقه ساخته و تزئین کرده‌اند. از تراس طبقه‌ی دوم تا چشم کار می‌کند تپه‌های سنگلاخی اما سرسبز مقابل دیده می‌شود. ولی این سکوت دلپذیر و آرام‌بخش و حرکت ملایم شاخه‌های درختان زیتون در وزش باد و زیر نور آفتاب، تنها لحظه‌ایست گذرا در زندگی پرتلاطم و پرهیاهوی فرزندان فلسطین که خشونت، ظلم و توحش استعمار اسرائیل و ستم و تحقیر اشغالگر، بخشی از تجربه‌ی روزمره‌ی آنها شده است.

زمین سنگلاخی کوچک جلو خانه را با زحمت بسیار هموار کرده و در کرنده‌های منظم آن را سبزیکاری کرده‌اند. عبدالمجید حمدان با خنده تعریف می‌کرد که چگونه

تلاش او برای نوآوری و کاشتن درختان میوه به جای درختان زیتون با اعتراض دوستانه ولی جدی اهل ده روبه‌رو شده و سرانجام نهال‌های درختان میوه را کنده و به جای آنها زیتون کاشته‌اند. بطری روغن زیتونی که به من هدیه می‌دهد گواه آن است که درختان زیتون‌اش به ثمر رسیده‌اند، هرچند ممنوعیت‌های تحمیلی دولت اشغالگر به او و حتی به زیتون‌کاران عمده، اجازه‌ی صدور محصولات زیتون به خارج جز از طریق اسرائیل را نمی‌دهد.

ویرانی اقتصاد فلسطین و وابسته نگاهداشتن آن، چه از نظر اشتغال نیروی کار فلسطین و چه محصولات کشاورزی و صنعتی آن، یکی از سیاست‌های پیگیر و حساب‌شده دولت اشغالگر برای درهم شکستن مقاومت فلسطین و بیرون راندن فلسطینی‌ها از سرزمین مادری است. ساختن خانه‌های بزرگ، یا در حقیقت شبه‌قصرهایی که چون وصله ناجوری در بافت سنتی دهات از جمله در جلیله و در حومه رام‌الله به چشم می‌خورند نیز در همین رابطه توضیح داده می‌شود. این خانه‌ها اغلب با سرمایه‌های فلسطینی‌هایی ساخته شده که پس از قرارداد صلح اسلو از اوایل دهه‌ی نود به فلسطین آمدند. اما به خاطر ممنوعیت سرمایه‌گذاری در صنایع (به جز تعداد محدودی در غزه و پاره‌ای مناطق دیگر که بسیاری از آنها در انتفاضه‌ی دوم به کلی نابود شدند) و نیز موانع بوروکراتیک و مالیات چندلایه‌ی اسرائیل و دولت فلسطین، سرمایه‌ها به ناچار در ساختمان‌های مجللی متمرکز شده که اغلب جز بخشی از سال خالی از سکنه‌اند و هیچ فایده اقتصادی نیز برای فلسطین ندارند.

پس از بحث‌های مفصلی درباره‌ی حزب، مسائل فلسطین، و تجارب شخصی عبدالمجید حمدان که به پاره‌ای از آنها در بالا اشاره شد، گفت‌وگوی‌مان را با این سؤال کلی ادامه می‌دهم:

ارزیابی شما از انتفاضه‌ی دوم و سیاست حزب در این باره چیست؟

به نظر من نظامی‌شدن انتفاضه‌ی دوم یک سیاست کاملاً غلط و زیان‌آور برای فلسطین بوده است. اسرائیل موفق شد ما را به درگیری نظامی بکشاند و ما با سر در این چاله فرو رفتیم. من از همان ابتدا به عرفات و دیگران گفتم، نگذارید مبارزه‌ی مسلحانه به شما تحمیل شود. اسرائیل مسلح به همه نوع تجهیزات و سلاح‌های مدرن

رویارویی نظامی برنده‌ای در میان فلسطینی‌ها ندارد

کشنده است و از حمایت‌های بی‌قیدوشرط آمریکا بهره‌مند است. تسلیحات فلسطین در مقایسه با آنها هیچ است و کاملاً هم در محاصره‌ی نظامی دشمن قرار دارد. تمام سران عرب هم دشمن ما هستند، مبارک، عبدالله، فهد. بنابراین برادری و حمایت اعراب توهم محض است. همانطور که صدام حامی فلسطین نبود و اسد هم نیست. در چنین شرایطی چطور می‌توان اسراییل را از لحاظ نظامی شکست داد؟ به‌علاوه وسایل ارتباط جمعی اسراییل را هم باید در نظر گرفت که از وسایل ارتباط جمعی در تمام کشورهای عربی در تأثیر گذاشتن بر افکار عمومی جهان به سود اسراییل کارآمدتر و بانفوذتر هستند. مسئله‌ی دیگر، شهرک‌های یهودی است که مثل قطره‌ی روغن روی کاغذ در سرزمین‌های فلسطینی پخش شده‌اند. در انتفاضه‌ی اول بسیاری از یهودیان ساکن این شهرک‌ها مجبور به ترک آنها شدند اما تعداد آنها در چند سال گذشته به‌مراتب افزایش یافته است. هم اکنون حدود دویست و پنجاه هزار مهاجر یهودی در شهرک‌های ایجاد شده در کرانه‌ی باختری ساکن‌اند و همگی جاده‌های مستقل خود را دارند. بدین ترتیب قدرت مانور ما بی‌اندازه محدود است. منظور این است که شکست نظامی اسراییل امر محالی است. پس راه ما توافق و مصالحه به‌طور مثال براساس «توافق‌نامه‌ی ژنو»^۱ است. یعنی حتی اگر تعداد محدودی از پناهندگان فلسطینی پراکنده در سرزمین‌های دیگر به فلسطین بازگردند و در شهرک‌های یهودی که تخلیه می‌شوند جای بگیرند بالاخره پس از گذشت بیست سال، اوضاع کم‌کم بهبود پیدا خواهد کرد. رودرویی نظامی چه حاصلی برای ما دارد، جز نابودی تأسیسات محدود فلسطینی، بیمارستان‌ها، مدارس و مناطق مسکونی، ویرانی اقتصادی، تصرف بیشتر زمین‌های فلسطین به بهانه‌ی ایجاد حریم امنیتی (دیوار جداسازی) و فقر و مذلت بیشتر مردم و کشتار جوانان.

قطعاً همه این نکات در کمیته‌ی مرکزی به بحث گذاشته شده.

بله، هنوز هم بحث ادامه دارد. من هنوز هم می‌گویم بگذارید یک ارزیابی کنیم و ببینیم چه دادیم و چه گرفتیم! هنوز هم می‌گویند حالا وقت این حرف‌ها نیست. برقوتی (مصطفی) هم مخالف نظامی کردن انتفاضه بود و رفت سازمان خودش را درست کرد. جالب اینکه اکثریت اعضای حزب هم مخالف نظامی‌گری و عملیات انتحاری بودند اما همه دست به عصا راه می‌روند. من در همان سال اول نظرم این بود که راه ما مقاومت

توده‌ای مسالمت‌آمیز است، مشابه مبارزه‌ی ما در انتفاضه‌ی اول. من حتی پیش‌بینی کردم که نیروهای اسرائیل سرزمین‌های کرانه‌ی باختری را اشغال خواهند کرد و تمام تاسیسات نوپدید فلسطین را از بین خواهند برد. اما گوش کسی بدهکار نبود. حتی به من اتهام ترسو بودن زدند. از بقیه‌ی کادر رهبری حزب پرسیدم آیا درگیری نظامی ما را به موفقیت خواهد رساند؟ گفتند نه. خب پس چرا باید چنین راهی را انتخاب کنیم. در مبارزه‌ی سیاسی، اول باید محاسبه کرد در هر قدم مهم بررسی کرد که چه از دست می‌دهیم و چه به دست می‌آوریم و بعد باید وارد عمل شد. در کتابی که در مورد شکست رهبری حزب با عنوان «تلاش برای ارزیابی» نوشته‌ام، به این مسائل اشاره کرده‌ام.

(دختر عبدالمجید حمدان، سلام، که در این گفت‌وگو شرکت داشت نکته‌ی جالبی را مطرح کرد. او گفت: آنچه در انتفاضه‌ی دوم روی داده تقلیدی است از اتفاقات لبنان. گروه شهدای الاقصی کسانی بودند که از لبنان همراه الفتح آمدند و معتقد بودند چون اسرائیل به سربازانش اهمیت می‌دهد حاضر به کشته شدن آنها نیست پس وزنه نهایتاً به نفع فلسطین خواهد چرخید. این نظر فوق‌العاده خطرناک و نادرستی است چنان که در چند سال گذشته دیده‌ایم. تاکتیک نظامی که در لبنان استفاده شد به درد کرانه‌ی باختری نمی‌خورد. در انتفاضه‌ی اول چون مبارزه‌ی ما نظامی نبود اسرائیل از ماشین‌های آب‌پاش علیه ما استفاده می‌کرد. در این دور از اف ۱۶ استفاده می‌کنند. آنها ۲۵۰ تانک به رام‌الله آورده‌اند و همه چیز را نابود کردند. اسرائیل نه فقط سرزمین ما بلکه ذهن ما را هم کلنیزه کرده است. آیا حمایت عرفات از صدام حسین قابل توجیه است؟ تمام هزینه‌ی بیمارستان «المقاصد» در اورشلیم را کویت داده بود. پس از موضع‌گیری عرفات همه‌ی کمک‌هایشان را قطع کردند تا پس از مرگ عرفات که ابوماذن به کویت رفت و عذرخواهی کرد).

نظر شما در مورد سازمان حماس چیست؟

من همیشه در حزب روی این مسئله با بسیاری از رفقا از جمله با «جبهه خلق» که حال متحد حماس است اختلاف نظر داشتیم. حماس را بسیار خطرناک می‌دانم. در حقیقت با اشغال اسرائیل می‌شود زندگی کرد اما با حماس نمی‌توان. من در اینجا هم تنها کسی هستم که به مسجد نمی‌روم و همسرم تنها زنی است که بدون روسری در

رویارویی نظامی برنده‌ای در میان فلسطینی‌ها ندارد

ده رفت‌وآمد می‌کند. چون معتقدم احترام به اعتقادات مذهبی به معنی دنباله‌روی از آنها و تظاهر به کردار و گفتاری نیست که به اعتقاد ما مغایر با اصول دموکراسی و حقوق بشر است. مشکل چپ فلسطین این است که نمی‌خواهد از اشتباه ایران درس بگیرد.

همین‌جا باید در مورد حقوق زنان و اسلام نظر شما را بپرسم.

[...] این مشکل تمام کشورهای خاورمیانه است و بخش مهمی از مبارزه برای استقلال و دموکراسی باید در همه‌جا مبارزه برای برابری حقوق اجتماعی زنان و تدوین قوانین مدرن و سکولار باشد. من درباره‌ی اسلام و حقوق زنان کتابی نوشته‌ام که امکان چاپ نیافته است. حالا در نظر بگیرید که اگر در این دوره چنین تعصباتی وجود دارد که مانع از برخورد انتقادی می‌شود، اگر بر فرض نیروهای اسلامی در قدرت باشند چه خواهد شد.

امکان صلح را چطور ارزیابی می‌کنید؟

اسرائیل خواهان صلح نیست و خروج از غزه هم ربطی به صلح ندارد. وسعت غزه حدود ۶۳۰ مایل مربع است با جمعیتی معادل یک میلیون و دویست هزار نفر. جمعیت شهرک‌های یهودی‌نشین ۷۰۰۰ نفر است اما ۴۰ درصد زمین و ۸۰ درصد منابع آب غزه را در کنترل دارند. با این حال نگهداشتن این شهرک‌ها به صرف اسرائیل نیست. اینها را خارج خواهند کرد اما در اطراف بتل‌هام و سایر نقاط کرانه‌ی باختری مسکن خواهند داد. از سوی دیگر جناح‌های مختلفی از الفتح نیز خواهان صلح نیستند. حماس و جبهه‌ی خلق هم مخالف صلح هستند. بنابراین ابوماذن با موانع متعددی روبه‌رو است.

وقایع عراق را چگونه ارزیابی می‌کنید و تأثیر این وقایع بر خاورمیانه چه خواهد بود؟

من به آینده‌ی عراق امیدوارم چون نهایتاً اشغال عراق توسط نیروهای خارجی تمام می‌شود. ضمناً تمام شیعه‌های عراق تندرو نیستند و لزوماً حکومتی مشابه ایران در عراق ایجاد نخواهد شد. دموکراسی ضرورت مبرم تمام جوامع خاورمیانه از جمله عراق است. فراموش نکنید که اگر در عراق دموکراسی وجود می‌داشت جایی برای قدرت گرفتن نیروهای بنیادگرا نبود. به هر حال نوعی دموکراسی در آینده‌ی عراق تحقق

خواهد یافت و به همین دلیل در آینده تأثیر عراق بر ایران بیش از تأثیر ایران بر عراق خواهد بود... [پیش‌بینی‌های عبدالمجید حمدان در این بخش تاکنون به شکل کاملاً وارونه تحقق یافته و امروز عملاً عراق به حوزه‌ی نفوذ ایران بدل شده است]

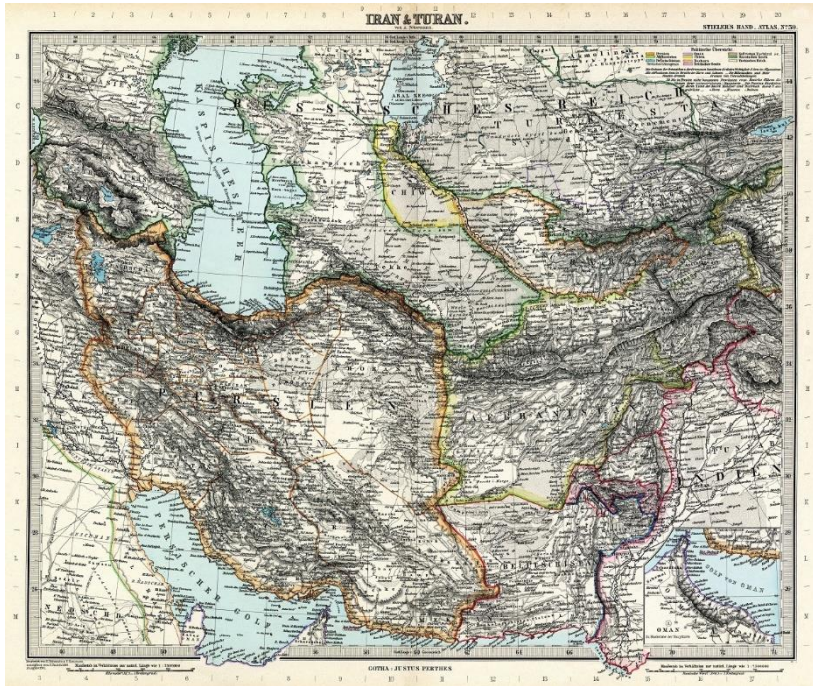
گفت‌وگو را برای صرف نهار سخاوتمندانه‌ای که تدارک دیده‌اند خاتمه می‌دهم. وقت خداحافظی متوجه می‌شوم که همراهان فلسطینی اطلاعات مربوط به ساعات مجاز عبور از ایستگاه‌های بازرسی اسرائیلی و بهترین راه و مطمئن‌ترین ساعت خروج از رام‌الله برای راحت‌تر گذشتن از ایستگاه‌های بازرسی اسرائیلی را از عبدالمجید حمدان می‌گیرند. به‌وضوح پیدا است که انتخاب زندگی در ده برای او به معنی انزوای وی از جریان روزمره زندگی در فلسطین و بی‌اطلاعی از جزئیات عملی زندگی تحت اشغال اسرائیل نیست چه رسد به کناره‌گیری از مبارزه سیاسی. ادامه‌ی فعالیت به‌عنوان عضو کمیته‌ی مرکزی بی‌تردید انتخاب سنجیده‌ای است که نشان از اعتقاد او به‌ی ادامه مبارزه‌ی نظری برای اصلاح سیاستی دارد که او آن را برای آینده حزب و آینده فلسطین زیان‌بار می‌داند. وقایع آینده چه در فلسطین و چه در جهان درستی نظرات عبدالمجید حمدان یا مخالفین او را به آزمایش خواهد گذاشت.

^۱ در میان تمامی تلاش‌های صلح بین اسرائیل و فلسطین، توافقنامه‌ی ژنو را می‌توان مهم‌ترین قلمداد نمود، چرا که اسرائیل را کمابیش به مرزهای قبل از جنگ شش روزه بازمی‌گرداند. با آنکه این توافق جنبه رسمی ندارد و در ۲۰۰۳ از سوی نمایندگان غیردولتی اسرائیلی و فلسطینی در ژنو اعلام شد، به خاطر میزان توافقات و سازش‌های دو طرف در زمینه‌هایی که قبلاً (و هنوز) جنبه تابو داشته و دارد، از اهمیت بسزایی برخوردار است. براساس این توافقنامه کرانه‌ی باختری و باریکه‌ی غزه با تغییراتی در مرزهای قبلی (خط سبز جنگ اول) به فلسطین داده می‌شود، بخش‌هایی از کرانه‌ی باختری در جوار اسرائیل که جمعیت یهودی‌نشین زیادی دارد به اسرائیل فعلی ضمیمه می‌شود، و در مقابل بخش‌هایی از اسرائیل فعلی در نزدیکی کرانه‌ی باختری و به ویژه در جوار باریکه غزه به سرزمین فلسطین ضمیمه می‌گردد، دولت رسمی فلسطین به وجود می‌آید، بخش‌های عمده‌ای از اورشلیم شرقی به فلسطین بازمی‌گردد، فلسطین و اسرائیل یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند، بخشی از پناهندگان فلسطینی اجازه می‌یابند که به مناطق فلسطینی بازگردند، جمع محدودی می‌توانند به اسرائیل بازگردند، و مابقی غرامت دریافت می‌کنند. واضح است که این توافقنامه مسائل زیادی دارد، اما به نسبت توافقنامه‌های دیگر اسلو، کمپ دیوید، شرم‌الشیخ و غیره امکانات بهتری را برای فلسطین آزاد به همراه دارد.

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

وطن، تمثیل‌های خانوادگی و بدیل‌های مکانی در عصر مشروطه

محمد جوانمرد



نقشه‌ی ایران و توران آدولف اشتیلر ۱۸۹۱

امروز بیش از قبل مرئی شده است که چطور درک‌های خاص از «وطن» و نسبت‌اش با «ملت» یا «مردم»، پیامدهای سیاسی مشخصی دارند؛ مثلاً اگر «وطن» را به‌عنوان «خانه» یا «مادر» فرزندان هم «نژاد» و هم‌زبان درک کنیم، جای تعجب نیست که چندان راهی برای پذیرش تکثرهای زبانی و ملی، و مسائلی مثل حق آموزش به زبان مادری درون مرزهای «وطن» باقی نماند. یا از طرف دیگر، شکلی که «وطن» بر پایه‌ی فیگور زنانه‌ای خاص (که بیمار، تعرض‌دیده، منتظر «پسران» منجی، و در عین حال متعالی است) درونی‌سازی می‌شود، رابطه‌ی نزدیکی دارد با فرایند خشونت‌باری که طی آن حکومت‌ها می‌کوشند تصویر ایده‌آل‌شان از زن را بر زنان تحمیل کنند. ساخته‌شدن «وطن» بر پایه‌ی تمثیل «زن-وطن» و «مادر-وطن» به‌طور متقابل «زن» را به‌عنوان «ناموس» برمی‌سازد و جایگاه «پدر»، و نقش‌های جنسیتی را تثبیت می‌کند. در عین حال، در همین وضعیت امروز می‌شود شکل‌های بدیلی از درک تمثیلی وطن دید که طلایه‌ی ظهور «مردم»ی متفاوت است؛ تمثیل بدن و تن به مثابه‌ی وطن، بدن واقعی من و تو و تن بی‌جان‌شده و گور کشته‌شدگان اعتراضات؛ تمثیل خود-خیابانی که در آن «ما» شکل می‌گیرد، سرکوب می‌شود و مقاومت می‌کند، به‌مثابه‌ی وطن؛ تمثیل ژینا، زندگی و مرگ او، و گورستان آبیچی سقز به مثابه‌ی وطن. من در این جستار (که بیش‌تر آن بخشی از کتابی در حال انتشار درباره‌ی سازوکارهای ساخت سوژگی مدرن در ایران از خلال شعر معاصر است)،^۱ عمدتاً از طریق گفتارهای شعری مشروطه، و گفت‌وگو با پژوهش‌های افسانه‌نجم‌آبادی و محمد توکلی‌طرقی در این موضوع، درباره‌ی خاستگاه‌های تمثیل‌های «وطن-ملت»-ساز در آن عصر بحث می‌کنم. اول، هم‌سو با نجم‌آبادی، به این بحث می‌پردازم که تمثیل‌های پدرمحور و مادرمحوری که توکلی‌طرقی در برابر هم قرار می‌دهد، چطور در واقع هر دو به‌واسطه‌ی وجه مشترک خانوادگی‌شان، ژرف‌ساختی مشابه دارند و احساسات و عواطف افراد نسبت به «خانه»، «زن»، «مادر»، و «پدر» را به امر جمعی «وطن» گره می‌زند (و برعکس). در ادامه، درباره‌ی رقابت «معشوق-وطن» و «مادر-وطن» بحث می‌کنم و این‌که چطور در این فرایند، رابطه‌ی تعالی‌یافته و غیرجنسی‌شده‌ی «مادر-وطن» است که درنهایت میل مردانه‌ی «برادران وطنی» را شکل می‌دهد؛ فرایندی که طی آن تصویر

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

زن (برای میل مردانه) به یک فیگور تعالی‌یافته‌ی غیرجنسی‌شده («مادر» و «زن اثیری») و یک فیگور مشخصاً جنسی اما خالی از عشق و احترام («معشوقه»، «لکاته»، و غیره) تقسیم می‌شود. در نهایت به این می‌پردازم که چطور تمثیل‌های مکانی و موقعیت‌مند در این عصر، بالاتر از همه وطن به مثابه‌ی کشتزار، برآمده از جایگاه‌های حاشیه‌ای میدان‌های ادبی و سیاسی (مشخصاً از جبهه‌ی تجدد و از کسانی مثل تقی رفعت، شمس کسمایی، و بعدتر نیما)، در برابر تمثیل‌های درزمانی، ذات‌گرا و خلوص‌گرای «مادر-وطن» و «خانه-پدر-وطن» قرار می‌گیرند، و تخیلی همزمانی، مبتنی بر درک هم‌سرنوشتی، با وجوهی فراملی و رو به سوی آینده از «وطن» و «ملت» ارائه می‌کنند؛ تمثیل‌هایی که بار عاطفی حول فضای کاری جمعی و کم‌تر حصارکشی‌شده و رازآمیز را به «وطن» منتقل می‌کنند که برخلاف تمثیل‌های غالب این دوره، (دست‌کم به‌طور بی‌واسطه) بر فضای محصور خانوادگی و جایگاه‌های جنسیتی بنا نشده است. در بخش آخر این جستار، جهت‌هایی را طرح می‌کنم که می‌شود از طریق آن‌ها این خاستگاه را از هر دو طرف، یعنی هم در نسبت با تمثیل‌های خانوادگی غالب و هم تمثیل‌های بدیل، به وضعیت امروز ربط داد.

ساخت تمثیلی وطن/ملت

«وطن»-و البته مکمل گفتمانی‌اش، یعنی «ملت»- نشانه‌ی مرکزی فضای گفتار شعر مشروطه، در میان جریان‌های مختلف و حتی متضاد، است. با این حال، هر کدام از آثار و جریان‌ها این نشانه را به‌شیوه‌ی خاص خود با مدلولی متفاوت پُر می‌کنند. و البته اغلب اوقات در شعرهای یک شاعر یا حتی گاهی درون یک شعر مشخص با ملغمه‌ای از اشکال مختلف بازنمایی «وطن» سروکار داریم. در عصری که منطقه‌ی جغرافیایی «ایران» در حال ادغام در نظام-جهان مدرن است و دولت-ملت ایران در حال شکل‌گیری است، «وطن» نقطه‌ای مرکزی است که کنش‌های گفتمانی نیروهای اجتماعی معارض در آن با یکدیگر برخورد می‌کنند. به بیان دیگر، هر شکل خاصی از درونی‌سازی و درک «وطن» و «ملت» راه نیروهای سیاسی خاصی را هموار می‌کند. بنابراین، در شعر این دوره، نه با «بازتاب» منفعلانه‌ی شیوه‌ای که شاعران و روشنفکران

«وطن» را درک می‌کنند، بلکه با فرایندهای برساخته‌شدن فعالانه‌ی آن از طریق کنش‌های گفتاری روبه‌روایم. و این کنش‌ها، همان‌طور که عارف قزوینی درباره‌ی تصنیف‌های وطنی خود می‌گوید، اغلب جنبه‌ای خودآگاهانه دارد: «من هیچ خدمتی دیگر به موسیقی و ادبیات ایران نکرده باشم وقتی تصنیف وطنی ساخته‌ام که ایرانی از هر ده هزار نفر، یک نفرش نمی‌دانست وطن یعنی چه؟ تنها تصور می‌کردند وطن شهر یا دهی است که انسان در آن جا زاییده شده باشد؛ چنان‌که اگر مثلاً یک کرمانی به اصفهان می‌رفت و در آنجا بر وی خوش نمی‌گذشت با کمال دل‌تنگی می‌خواند:

نه در غربت دلم شاد و نه رویی در وطن دارم
 الهی بخت برگردد از این طالع که من دارم»^۲

افسانه نجم‌آبادی، از بین خیل کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند، توضیح می‌دهد که چطور «وطن» تا پیش از قرن سیزدهم عمدتاً یا به معنای روستا و شهر زادگاه فرد به کار می‌رفته، یا در گفتار عرفانی-صوفیانه برای اشاره به خاکِ گور و زمین که به عنوان زهدانِ مادری تصور می‌شد که فرد پس از مرگ به آن بازمی‌گشت: «بازگشت به زمین، به سرچشمه‌ی جوهر خود، که نشان‌گر آغاز بازگشت به ساحت آسمانی بود».^۳ در نسبت با این پس‌زمینه می‌شود به فهمی ملموس‌تر از این رسید که چرا عارف خود را «بی‌وطن» می‌نامد.^۴ او برسازنده‌ی همان چیزی است که خود به طبع جای خالی‌اش را احساس می‌کند. مدلول «وطن»، به بیان دیگر، نه ذاتی آن است و نه -آن‌طور که فردینان دو سوسور معتقد است- مثل روی دیگر سکه به آن چسبیده است،^۵ بلکه از شبکه‌ای تاریخی از نشانه‌ها و قلمروهای نمادین ساخته می‌شود که فعالانه به آن ربط داده می‌شوند.

وطن (یا نشانه‌های نزدیک به آن مثل «ایران» و «کشور») در اشعار این دوره به چند شیوه‌ی کلی با قلمروهای نشانه‌ای دیگر پیوند می‌خورد: تشبیه به مکان («خانه»، «کاشانه»، «ویرانه»، «آشیانه»، «کشتی»، «باغ»، «دشت» و «دمن»، «چمن‌زار»، «کشتگاه»، جان‌دار انگاری -که خود به مفهوم عام‌تر کلمه نوعی تشبیه است- («عقاب»، «کبک زخمی»، «شیر»، «درخت»، و انسان‌انگاری («مادر»، «مظلوم»، «بی‌کس»، «یار»، «معشوق»). نسیم شمال درباره‌ی «وطن» می‌نویسد: «زد خزان آفت به این باغ و چمن / خون‌گریه کن»، فرخی یزدی آن را «خانهٔ خراب» می‌نامد،^۶ دهخدا

در «یاد آر ز شمع مرده یاد آر»، دوباره خرم شدن این «باغ» را آرزو می‌کند، و بهار در مستزاد با ترجیع «کار ایران با خداست»، آن را همچون «کشتی» ای گرفتار در گرداب بلا به تصویر می‌کشد.^۷ عارف قزوینی در شعر «کوی میکده»، «ایران» را به کبکی زخمی تشبیه می‌کند،^۸ بهار در «یا مرگ یا تجدد»، «ایران» را همچون بیماری در حال احتضار بازنمایی می‌کند که «درمانش به جز تازه شدن نیست»،^۹ جعفر خامنه‌ای در شعر «به وطن» آن را مثل جنگ‌جویی با صورتی مجروح و خونین در میانه‌ی «آماج سیوف ستم» به تصویر می‌کشد،^{۱۰} و عشقی آن را مثل درختی از ریشه کنده شده می‌بیند.^{۱۱} و در نهایت، موارد بسیاری در شعر اغلب شاعران این دوره از تشبیه «وطن» به «معشوق» و مهم‌تر از آن به «مادر» وجود دارد: فرخی یزدی می‌نویسد «مادر ایران نشد از مرد زاییدن عقیم/ زان زن فرخنده را فرزانه فرزندیم ما»،^{۱۲} عارف قزوینی در یکی از تصنیف‌هایش «وطن» را «لیلای» خود می‌نامد،^{۱۳} و نسیم شمال در شعری با ترجیع «بی‌کس وطن غریب وطن بینوا وطن» آن را به مادری تشبیه می‌کند که عریانش کرده‌اند و ثروت‌هایش را از او ربوده‌اند.^{۱۴} از آن‌جا که این مثال آخر ملغمه و فهرستی از شیوه‌های مختلف درک تمثیلی «وطن» درون یک شعر ارائه می‌کند، بخشی از آن را این‌جا می‌آورم:

ایغرقه در هزار غم و ابتلا وطن ای در دهان گرگ اجل مبتلا وطن

ای یوسف عزیز دیار بلا وطن قربانیان تو همه گلگون قبا وطن

بیکس وطن غریب وطن بینوا وطن

....

ای باغ پر شکوفه گل و یاسمن چه شد آن نزهت و طراوت سرو و سمن چه شد

بر عاشقان کشته مزار و کفن چه شد گریان به حال زار تو مرغ هوا وطن

بیکس وطن غریب وطن بینوا وطن

عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز کو لعل و گنج و گوهرت ای مادر عزیز

شد خاک تیره بسترت ای مادر عزیز نوباوگان تو ز غمت در عزا وطن

بیکس وطن غریب وطن بینوا وطن

ای دخمه فریدون تاج کیان چه شد کشمیر و بلخ و کابل و هندوستان چه شد

دریای نور و تخت جواهرنشان چه شد ای تخت و بخت داده به باد فنا وطن

بیکس وطن غریب وطن بینوا وطن...

نسبت دادن هر کدام از این قلمروهای نمادین به «وطن» و «ملت» شکل ویژه‌ای از تمثیلی کردن و درونی‌سازی این امور جمعی را به دنبال دارد. از آن جا که «ملت»، «وطن» و «ایران» پدیده‌هایی نیستند که به تجربه‌ی مستقیم درآیند، یعنی برای مثال نمی‌شود به آن مکان مشخص که کاملاً به تجربه‌ی دیداری درمی‌آید اشاره کرد و گفت این «وطن» است یا به آن جمعیت اشاره کرد و گفت این «ملت» است،^{۱۵} تمثیل نقش مهمی در «ملی» کردن سوژه بازی می‌کند. این پدیده‌های جمعی را به بیان فردریک جیمسون «می‌توانیم به مثابه‌ی ذهن‌هایی انتزاعی درک کنیم»، اما «نمی‌توانیم در زندگی‌ها و تجارب فردی‌مان مستقیماً زندگی‌شان کنیم».^{۱۶}

اما درک انتزاعی امور جمعی‌ای مثل «وطن» و «ملت» نمی‌تواند راه‌حل باشد؛ زیرا امور جمعی، بنا به ماهیت‌شان، نمی‌توانند مفاهیمی انتزاعی باقی بمانند و اگر بنا

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

است واقعاً جمعی باشند باید توسط جمع حس‌پذیر باشند (برخلاف آنچه که در تفکر فلسفی، مثلاً درباره‌ی مفاهیمی همچون وجود، جوهر، و علت، صدق می‌کند). به بیان دیگر، درک «باطنی»^{۱۷} وطن، امکان برقراری نسبتی عاطفی بین سوژه و «وطن» یا «ملت» را فراهم نمی‌کند؛ حال آن‌که درک خود به‌عنوان عضوی از یک کل جمعی، اگر قرار باشد به تغییرِ متناظر و معناداری در شیوه‌ی درک سوژه‌ها از جهان‌شان، و به دنبال آن رفتار و کنش آن‌ها منجر شود، بدون پیوندی عاطفی-لیبیدویی، یعنی بدون بازآرایی ساختار احساسات ممکن نیست. بازآرایی ساختار احساسات ضروری است تا بین اعضای این کل واحد پیوندی عاطفی حول امری مشترک برقرار شود. تنها راه‌حل این وضعیت بغرنج - یعنی دسترس‌ناپذیری «ملت» و «وطن» برای تجربه‌ی مستقیم از یک سو، و ضرورت بازنمایی حس‌پذیر آن‌ها از دیگر سو- راه‌حلی تخیلی است که ادبیات زمین حاصل‌خیزی برای آن است؛ زیرا «یکی از خصلت‌های متن ادبی هم‌نشینی غریب امر "انتزاعی" و "انضمامی" در آن است. [متن ادبی] در تراکم بافت‌اش به تاریخ‌نگاری شبیه است، در عین حال که از نظر "عمومیت" ایزه‌اش همانند گفتمان فلسفی است. تمایزش با این دو آن‌جا است که ایزه‌ی "انتزاعی" اش را انضمامی در نظر می‌گیرد»^{۱۸}. نام دیگر این راه‌حل تخیلی، که امور انتزاعی را انضمامی (و در نتیجه محسوس) می‌کند، «تمثیل» است. بازنمایی امر جمعی ناتجربی همچون چیزی محسوس و قابل تجربه از طریق پیوند زدن آن به ایزه‌های انضمامی و برقراری ارتباط میان آن‌ها برای ساختن یک روایت، بیش از هر چیز، بیانی از درک تمثیلی است. هرچند نمی‌شود خیلی ساده به جایی اشاره کرد و گفت آن‌جا «وطن» است یا این «ملت» است، می‌شود به خانه اشاره کرد و گفت «وطن» مثل «خانه» است که باید بیگانگان را از آن بیرون نگه داریم، یا می‌شود گفت «وطن» مثل «مادر»ی است که ما را در دامان خودش نگه داشته و باید از آن در برابر «تجاوز» بیگانگان دفاع کرد. تمثیل همین فرایند بازنویسی یک پدیده به رمزگان پدیده‌ای دیگر است.^{۱۹}

این پیوند زدن دو پدیده و دو رمزگان به یکدیگر، به معنای پیوند خوردن بار عاطفی-لیبیدویی حول یک پدیده (این‌جا پدیده‌ی نسبتاً تجربه‌پذیرتر) به پدیده‌ای دیگر است: در این مثال، که به‌طور مفصل به آن برمی‌گردم، درهم‌آمیزی و ساخت

دوسویه‌ی پیوند عاطفی با «مادر»، «خانه» و «خانواده» از یک طرف، و «وطن» و «ملت» از طرف دیگر. نجم‌آبادی به نقل از لورا مالوی توضیح می‌دهد که این پیوند چطور با محوریت «کلید»هایی میانجی (برای مثال «تمامیت ارضی/قلمرویی»، «تجاوز»، «ناموس»، «غیرت» و غیره در نسبت با «مادر-وطن» و تا حدی هم «خانه-وطن») ممکن می‌شود «که می‌توانند بین امر روان‌کاوانه و امر اجتماعی، به هر دو سو جابه‌جا شوند».^{۲۰} با این مقدمه، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً برای این درهم‌آمیزی عاطفی-لیبیدویی امر مستقیماً تجربه‌پذیر با امر جمعی و ایجاد پیوندی عاطفی بین افراد حول امری مشترک، همه‌ی پدیده‌ها و قلمروهای نشانه‌ای ظرفیت‌های یکسانی ندارند. در ثانی توزیع این علقه‌ی عاطفی به نسبت پدیده‌ها در همه‌ی گروه‌های اجتماعی و وضعیت‌های مادی یکسان نیست. یعنی تمثیل‌هایی ممکن است در یک وضعیت مادی ممکن یا محتمل‌تر باشند و در یک وضعیت مادی دیگر، در نسبت با گروهی دیگر نه. مثلاً، همان‌طور که بعدتر به این تفکیک برمی‌گردم، «مادر» نسبت عاطفی یکسانی با «پسران» و «دختران» (برادران و خواهران یا همان «ابناء» و «بنات» «وطن») ندارد، یا پیوند عاطفی و علقه‌ی لیبیدویی‌ای که زندگی در جامعه‌ی روستایی بین گروه و کشتزار و باغ، و به‌طور کلی فرایند کاشتن و درویدن می‌آفریند، در فضای تجربه‌ی شهری امکان‌پذیر نیست. حتی دال‌ها و پدیده‌هایی مثل «مادر» و «خانه/خانواده» که بین این جوامع مشترک فرض می‌شوند، نسبتی نزدیک‌تر با خانواده‌های نسبتاً هسته‌ای‌تر شده‌ی شهری (که در این دوره کم‌کم به‌عنوان واحد بازتولید اقتصادی جای‌گیر می‌شود) و خانه‌های نسبتاً جداتر و محصورتر آن (که مکانی برای آن واحد بازتولید اقتصادی و بیش‌تر تحت سیطره‌ی مالکیت خصوصی است) برقرار می‌کنند. در واقع بحث از پیوند و انباشت عاطفی، امکانی فراهم می‌کند برای فهم همزمان پیش‌شرط‌های این تمثیل‌ها، از یک طرف، و ظرفیت‌های آن‌ها برای تولید «ملت»ها یا «مردم»هایی متفاوت.

تقابل‌ها و مکمل‌بودگی تمثیل‌های خانوادگی

اگر به شیوه‌های مختلف تمثیلی کردن «وطن» در شعر مشروطه برگردیم، از باب مقایسه‌ی پیامدها برای شیوه‌ی درونی‌سازی «وطن» و نسبت فرد با آن، در یک طرح ابتدایی می‌شود ادعا کرد که تمثیل‌های مکانی حول «وطن»، که غالب‌ترین‌شان «خانه» است، درکی نسبتاً موقعیت‌مندتر، عینی‌تر، و جمعی‌تر در برابر جان‌دارانگاری و انسان‌انگاری آن، و در رأس همه تشبیه وطن به «معشوق» و «مادر» ایجاد می‌کنند. اما این تقسیم‌بندی خطی با دوگانه‌سازی سطحی خود از توضیح پیچیدگی موضوع بازمی‌ماند؛ به‌خصوص از این بابت که هر کدام از این تمثیل‌ها، با وجود تفاوت‌هایشان، در واقع گوشه‌ها و رأس‌های مختلفی از یک منظومه‌ی تمثیلی کلی را می‌سازند که در بسیاری از موارد بیش از آن‌که در برابر هم قرار بگیرند، مکمل هم‌اند. این رابطه‌ی درونی و البته همچنان پرتنش را بیش‌تر از همه می‌شود بین تمثیل‌های «خانه» و «مادر» دید.

محمد توکلی طرقي همین دو، یعنی «خانه/خانواده» و «مادر» را به‌عنوان شیوه‌های اصلی استفاده‌ی «استعاری و مجازی» از «وطن» در برابر هم قرار می‌دهد و یکی را به «گفتار ناسیونالیستی رسمی»^{۲۱} (که پدرمحور^{۲۲} بود) و دیگری را به «گفتار مادرمحور ضد-رسمی»^{۲۳} در دوره‌ی مشروطه نسبت می‌دهد:

در گفتار رسمی ناسیونالیستی، وطن به عنوان «خانه‌ای به ریاست یک پدر تاجدار» تخیل می‌شد. این [گفتار] توسط گفتار ضد-رسمی مادرمحوری به چالش کشیده می‌شد که وطن را به‌عنوان مادری شش‌هزارساله و در حال احتضار تصور می‌کرد. تولید بدن ملی به‌عنوان یک مادر، به‌شکلی نمادین پدر-شاه را از مقام پاسدار ملت حذف کرد و به ظهور فضای عمومی و سلطنت مردمی - شرکت «فرزندان ملت» (مذکر و مؤنث هر دو) در تعیین آینده‌ی «سرزمین مادری» (مادرامام وطن).^{۲۴}

او در *تجدد بومی و بازانديشي تاريخ* (۲۰۱۶) این موضوع را بسط می‌دهد. در گفتار رسمی «وطن خانه‌ای به بزرگی ایران شناخته شد. به مثل، عبدالحسین حریری زاده بر آن بود که "ایران وطن و خانه‌ی ماست". روزنامه‌ی *الحدید* نیز ملت را همچون خانواده‌ای

تصور کرده و بر آن بود که "مسکن ملت وطن است". در این نگرش، شاه همچون پدر خانواده ایرانی تلقی شد.^{۲۵} این جا تشبیه «وطن» به «خانواده و طایفه و عشیره»، تشبیه ایران به خانه و شاه به پدر خانواده، که همه اموری ملموس و نزدیک به تجربه‌ی فرد بودند، آن امر ملموسِ مشترکی است که «وطن» را انضمامی می‌کند و انباشت عاطفی حول این دو زمینه را به هم پیوند می‌زند. این همان چیزی است که نجم‌آبادی یکی از جلوه‌های «رمانس خانوادگی ملت‌بودن ایرانی» می‌نامد.^{۲۶} این تمثیل خانوادگی از تمثیل پیشامدرن «شبان و رمه» برای نسبت بین «شاه و رعیت» فاصله می‌گیرد و از «رعیت» «شهروندانی» می‌سازد، با «مسئولیت و حقوق متقابل فرزندان و رئیس خانواده».^{۲۷} یا به بیان نجم‌آبادی، این به معنای گذاری است از درک پیشامدرن و «سلطنتی» از «هالی ایران» که سوژه‌هایی منقاد پادشاه بودند، به درک قرن نوزدهمی و ناسیونالیستی از آن، به عنوان «شهروندان ایران». پیش از ناسیونالیسم قرن نوزدهم «رابطه‌ی فرد با خاک/ایران به میانجی دولت، که حاکم/شاه تجسد آن بود، برقرار می‌شد و یک فرد ایرانی (درون یا بیرون از مرزهای قلمروی پادشاهی) خود را سوژه‌ی شاه می‌دانست. نسخه‌ی قرن نوزدهمی از ایران، تعریف ایرانی‌ها از خود و وفاداری را به‌طور اساسی از شخص شاه به ادعای حقوقی در نسبت با خاک/ایران تغییر داد».^{۲۸} همین تغییر است که شاه را از «شبان سوژه‌هایش به فردی که مسئول دفاع از حقوق وطنی است» تبدیل می‌کند.^{۲۹} توکلی طرقي توضیح می‌دهد که این به آن معنا بود که شاه مشروعیت‌اش را دیگر نه از امری فرازمینی بلکه در نسبت با فرزندان کسب می‌کرد: و سیاست از معنای قدیمی‌اش به معنای مجازات کردن آنان که از حدود فراتر می‌روند جایز را به نسبتی مبتنی بر حقوق متقابل با فرزندان داد.^{۳۰}

«وطن» در نقطه‌ی مقابل، بنا به روایت توکلی طرقي، به‌عنوان مادری شش‌هزارساله و بیمار درک می‌شد که اکنون در وضعیتی وخیم به سر می‌برد و این وظیفه‌ی فرزندان است که از او مراقبت کنند و او را از این وضعیت نجات دهند.^{۳۱} این تمثیل، این امکان را فراهم می‌کرد که «وطن» به‌شکلی نوستالژیک به‌عنوان ذاتی در گذشته‌های دور تخیل شود که به مرور با هر برخورد با «بیگانگان» از جمله یونانیان و بعد اعراب و مغول‌ها دچار بیماری‌های مختلفی شده و رو به زوال رفته است.^{۳۲} اما بیماری وطن در لحظه‌ی حال بیش از هر چیز «استبداد» است.^{۳۳} در واقع برای معکوس

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

کردن این روند زوال، یعنی برای چرخش از «واترکیدن» به «ترقی» و «پروقره»، «وطن» باید از این بیماری زده شود؛ این همان جایی است که دو تمثیل، در خوانش توکلی طرقی، با هم روبه‌رو می‌شوند. رفع این بیماری «فقط با اجماع و هماهنگی و مسئولیت‌پذیری تمامی فرزندانش ممکن است. بنابراین، "پدر تاجدار" دیگر نمی‌توانست ولی و وکیل و قیم "فرزندان وطن" باشد».^{۳۴} از همین جا است که توکلی طرقی نتیجه می‌گیرد که این دو تمثیل پدرمحور و مادرمحور در تضاد با هم‌اند؛ به‌طوری که «با درک وطن به‌مثابه‌ی "پیکری مادرانه" به جای "خانه" شاه از مقام استعاری پدر وطن برکنار شد».^{۳۵} او برای مثال به دستخط محمدعلی شاه علیه مجلس و انجمن‌ها به‌عنوان تجلی این درک پدرسالارانه اشاره می‌کند که در آن محمدعلی شاه امنیت و حفاظت از «اهالی» «ملک» (که مثل «فرزندان» او هستند) را وظیفه‌ی خود می‌داند، اما خود این وظیفه، نه از طرف این فرزندان بلکه از «طرف حضرت باری تعالی جل شأنه به کف کفایت...» [و] تفویض شده است».^{۳۶} می‌شود کاملاً با توکلی طرقی درباره‌ی تضاد گفتاری که این مثال نماینده‌ی آن است با گفتار «وطن-مادر» موافق بود. اما اگر روایت خود او از تمثیل وطن به‌عنوان خانه و شاه به‌عنوان «پدر تاجدار» (از این‌جا به بعد به اختصار «خانه-پدر-وطن») را به یاد آوریم، برای ما تعجب‌آور خواهد بود که این مثال اخیر از دست‌خط محمدعلی شاه چقدر از روایت خود توکلی طرقی از تمثیل «حق‌آفرین» ملت به‌عنوان فرزندان شاه دور است. در آن تمثیل پدرمحور، «فر» نه متعلق به پادشاه بلکه متعلق به وطن، و شاه به «حمایت مردم» نیازمند دانسته می‌شد؛^{۳۷} چیزی که توکلی طرقی در همان فصل نمودش را در اصل سی و پنجم متمم قانون اساسی می‌بیند: «سلطنت ودیعه‌ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده».^{۳۸} در واقع این‌جا خود توکلی طرقی از تمثیل «خانه-پدر-وطن» به تمثیل «شبان-رمه» می‌نگزد، بدون آن‌که این لغزش در تحلیل او خودآگاه شود. به بیان دیگر، او برای استدلال در دفاع از تمایز مسئله‌داری که بین تمثیل‌های خانوادگی پدرمحور و مادرمحور (معادل گفتارهای رسمی و ضد-رسمی ناسیونالیستی در تحلیل او) قائل می‌شود، رابطه‌ای «شبان-رمه» وار (شاه به عنوان «ظل‌الله» «اهالی ملک» به‌عنوان «رعیت») در لباس مبدل پدر-فرزند را به جای پدرمحوری‌ای می‌نشانند

که خود قبل‌تر درباره‌اش می‌گوید «مسئولیت و حقوق متقابل فرزندان و رئیس خانواده را در پی داشت»؛^{۳۹} همان چیزی که خود او بعدتر درباره‌ی نسبت «مادر-فرزندان» (که در واقع «مادر-پسران» است^{۴۰}) در تمثیل «مادر-وطن» هم می‌گوید.

نجم‌آبادی دقیقاً روی همین شباهت ژرف‌ساختی بین این دو تمثیل، یعنی «خانه-پدر-وطن» و «مادر-وطن» تأکید می‌کند و آن را ضعف اساسی تحلیل توکلی طرقي می‌داند. به باور او، هر دو گفتاری که توکلی طرقي در برابر هم قرار می‌دهد «در باور به یک خانواده‌ی ملی مشترک‌اند که در آن شاه به عنوان پدر محافظ صورت‌بندی می‌شود، وطن به عنوان مادر، و ملت به عنوان فرزندان، مخصوصاً و مکرراً به عنوان پسران».^{۴۱} به همین خاطر، این دو گفتار به‌ظاهر متضاداً مکمل یکدیگرند، چه در ساخت تمثیلی خانوادگی از «وطن» در سطح جمعی و چه در کانالیزه کردن میل مردانه در جهت پیکری زنانه که بنیان ساخت سوژه‌ی متناظر با خانواده‌ی هسته‌ای اودیپی در سطح امر فردی است.^{۴۲} توکلی طرقي وجود رابطه‌ای بین فرزندان و پدر و مادر که مبتنی بر حقوق و مسئولیت‌های متقابل است را پیش‌فرض می‌گیرد، رابطه‌ای که سپس تمثیل ملی خانوادگی بر پایه‌ی آن بنا می‌شود. نجم‌آبادی از طرف دیگر، دوسویه بودن و همزمان بودن ساخته شدن این دو سطح (خود خانواده، و خانوادگی فهمیدن امر ملی) را برجسته می‌کند و توضیح می‌دهد که «در گفتار اخلاقی پیشامدرن، حقوق فرزندی به معنای تحقق انتظارات والدین توسط فرزند بود»؛ در حالی که در بازآرایی مدرن آن این حقوق به‌طور همزمان به حقوق پسران نسبت والدین، و به‌طور خاص نسبت به مادر-وطن ترجمه شد.^{۴۳}

همین بازآرایی در کنار کلیدهای میانجی‌ای مثل «خاک پاک وطن» که از مفهوم عرفانی زمین به‌مثابه‌ی مادر بهره می‌برد، پیش‌زمینه‌ی این بود تا مرزهای «وطن» به‌عنوان خطوط بیرونی بدنی زنانه تخیل شود: «[بدنی] برای عشق ورزیدن، و برای خود را وقف آن کردن، برای تصاحب و برای حفاظت از آن، برای کشتن و مردن در راه آن».^{۴۴} نجم‌آبادی برای مثال درباره‌ی رمان عروسی مهرانگیز^{۴۵} بحث می‌کند که چطور هوشنگ، سوژه‌ی مرد داستان «وطن» را مثل مهرانگیز، و با همان شکل و شمایل رابطه‌ی عاشقانه، معشوق خود می‌داند و آن‌ها را کنار هم قرار می‌دهد، طوری که عواطفی و میلی که در نسبت با هر یک دارد به دیگری سرایت می‌کند: قلب هوشنگ

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

«دو عشق زمینی را در خود داشت، که از طریق رقابت بین میل‌های قیاساً شبیه به هم، جنسیت و سکسوالیته‌ی یکدیگر را رمزنگاری می‌کنند: زنانگی معشوق انسانی نشان زن بودن به وطن می‌زند؛ و در مقابل، زنانگی وطن عشق و عاطفه‌ی مرد برای زن را تثبیت می‌کند».^{۴۶} این همان دوسویگی‌ای است که نجم‌آبادی آن را برجسته می‌کند: این نه فقط «ملت» و «وطن» اند که با استعاره‌ی خانواده به شکلی تمثیلی برساخته می‌شوند، بلکه عکس آن هم صادق است؛ یعنی خود خانواده‌ی هسته‌ای در حال شکل‌گیری با ترجمه‌ی متقابل مقوله‌های مربوط به «وطن» به شکلی تمثیلی درونی سوژه می‌شود. کرمانی در سه مکتوب درهم‌آمیختگی این دو سطح را این‌طور به بیان درمی‌آورد:

... در انسان دو طبقه و دسته از قوای طبیعیه گذارده شده که هر دو از یک

مقصد حاکی و به یک مقصود خادمنند. مانند غیرت، حب ملیت، میل به رفع ظلم

و وضع قانون عدالت و دوستی اعانت به یکدیگر و عصمت و عفت که حافظ فامیلیا

و خانواده و قومیت و عائله است و همت و طلب شرافت و خواستن عزت و شوکت

و داشتن رحم و مروت و شوق و شهوت و محبت به فرزند و زن و حب وطن...^{۴۷}

«حب ملیت» و حفاظت از «فامیلیا»، «محبت به فرزند و زن» و «حب وطن» درون

یک مجموعه و در کنار هم می‌آیند و به‌راحتی به یکدیگر ترجمه می‌شوند. علاوه بر

«خاک پاک»، «غیرت» و «ناموس» در کنار ترسیم «زن/مادر-وطن» به‌عنوان بیماری

منفعل و نیازمند به مراقبت از سوی فرزندان (که همان پسران‌اند) کلیدهای میانجی‌ای

هستند که این ترجمه‌پذیری و جابه‌جایی بین «امر روان‌کاوانه و امر سیاسی» را ممکن

می‌کنند. «غیرت» همان «دارو»ی مورد نیاز برای علاج این بیماری دانسته می‌شود.

توکلی طریقی از لایحه‌های از/انجمن محمدی نقل می‌کند که این‌گونه «غیرت» را تعریف

کرده، آن را مستقیماً به «ناموس» پیوند زده و هر دو را به شکلی یکسان درباره‌ی امر

شخصی و جمعی به کار برده است:

غیرت صفتی است که فاقد آن را بی‌عار و بی‌ناموس گویند. در نهاد کسی که

غیرت است، بدی‌ها و آنچه معایر و مخل نام و ناموس است باید بدانند و از آنها به هر

طوری که ممکن است بپرهیزد؛ و سهل است، مرد غیور تکلیف دیگری در بالای این

مراتب دارد و آن هم حفظ ناموس هیئت مجموعه و شرایط نیک‌نامی جمعیتی است

که آن را هم غیرت ملی و وطن پرستی و امثال آنها گفته‌اند. و فرموده‌اند حُبّ وطن از ایمان است. در این مقام شخص غیور باید اکمال ناموس خود و وطن و ابنای وطن را منتها آمال و مقاصد خود سازد.^{۴۸}

یا در مثالی دیگر، مساوات پیوند درونی و مکمل بودن تمثیل‌های «خانه-پدر-وطن» و «زن/مادر-وطن» را برجسته می‌کند و می‌نویسد: «امروز هر ایرانی با حسی، هر وطن‌خواه با غیرت، هر عاقل ملت‌پرستی باید راحت را بر خود حرام کرده آسوده ننشیند تا آنکه دست تپاول دشمن را از ناموس وطن کوتاه و پای بیگانگان را از خانه خویش قطع نماید [تأکیدها از من است].»^{۴۹}

غلبه‌ی «مادر» بر «معشوق» و شکوه جمع نژادی

در فرایند برساخته شدن وطن به‌عنوان یک فیگور زنانه (و متقابلاً زن به عنوان وطن) در گفتار مشروطه، دو فیگور معشوق و مادر کنار هم قرار می‌گیرند، گاهی تضادشان برجسته می‌شود و گاهی درهم می‌لغزند. البته در نهایت، همان‌طور که نجم‌آبادی توضیح می‌دهد، «مادر-وطن» مزایایی برای گفتار ناسیونالیستی غالب دارد که باعث می‌شود بر «معشوق-وطن» پیروز شود. در حالی که «معشوق-وطن» نسبت عاطفی و لیبیدویی یک به یکی را پیش‌فرض می‌گیرد و مبتنی بر نوعی انحصار عمل می‌کند، «مادر-وطن» رابطه‌ی سه‌گانه‌ای بین دو مرد و یک معشوق واحد شکل می‌دهد «که در آن عشق دو مرد به یک فیگور زنانه‌ی واحد بین آن‌ها علقه‌ای وطن‌پرستانه می‌آفریند».^{۵۰} از طریق این جابه‌جایی، «فیگور مادر نه‌تنها احساسات ابرازشده برای معشوق را منتقل می‌کند، بلکه امکانی برای رابطه‌ای برادرانه بین خیل عاشقان وطن به عنوان برادران یکدیگر فراهم می‌کند، به‌عنوان پسران یک فیگور زنانه‌ی واحد».^{۵۱} اما اروتیسم‌زدایی از ابژه‌ی میل پیش‌زمینه‌ی این فرایند، یعنی تبدیل همزمان مادر به ابژه‌ی میل، درهم شکسته شدن انحصار یک-به-یکی و برساخته شدن متقابل مادر-وطن است؛ یعنی همان فرایند تبدیل «معشوق» به «مادر». به بیان دیگر، هرچند همان‌طور که نجم‌آبادی می‌گوید فیگور مادر احساسات حول معشوق را هم منتقل می‌کند، اما میل جنسی‌ای که به معشوق وجود دارد در این فرایند پشت سد سرکوب می‌ماند. این میل باید سرکوب شود تا از یک طرف امکان «اتحاد برادران» ایجاد شود

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

و از طرف دیگر رابطه‌ی بین افراد (مردان) و وطن به شکلی ناگسستنی و پایدارتر دربیاید. این را می‌شود به کمک بازخوانی هربرت مارکوزه در *اروس و تمدن* (۱۹۹۸) از تحلیلی که فروید از فرایند روانی شکل‌گیری «تمدن» ارائه می‌دهد، بهتر تبیین کرد. اتحاد برادران، که هم‌بسته‌ی درونی کردن قانون و تمدن است، پس از طغیان علیه پدر (که انحصار لذت را در رابطه‌ای یک-به-یکی با ابژه‌ی میل در اختیار داشت) با تحمیل سرکوب بر خود ممکن می‌شود: «... تمدن فقط در قبیله‌ی برادران آغاز می‌شود، وقتی که تابو، اینک به-خود-تحمیل شده توسط برادران حاکم، سرکوب را در خدمت حفظ گروه به‌عنوان یک کل به کار می‌گیرد».^{۵۲} در حالی که در گفتار مشروطه وطن گاهی هم معشوق است و هم مادر (یا در واقع فیگور زنانه‌ای است که هر دوی این‌ها است، از جمله در مثال *سیاحتنامه/براهیم‌بیگ* که نجم‌آبادی به آن ارجاع می‌دهد)،^{۵۳} فیگور غیرجنسی‌شده‌ی مادر به‌مرور از فیگور به‌طور بالقوه جنسی و اروتیکِ معشوق جدا می‌شود و در برابر آن قرار می‌گیرد. «زن اثیری» و «لکاته»^{۵۴} از هم جدا می‌شوند و اولی به‌طور هم‌زمان مبنایی می‌شود برای تبدیل «مادر» و «وطن» به‌عنوان آن ابژه‌ی میلِ والایش یافته (یعنی غیرجنسی‌شده).^{۵۵} رابطه‌ی با معشوق سروکاری با (اصل) لذت دارد، که می‌تواند ناپایدار و غیر «عقلانی» باشد. اما رابطه با مادر در سیطره‌ی فراموش (این‌جا بیش از هر چیز اصول نهادینه شده‌ی اخلاقی) قرار می‌گیرد که بر لذتِ چموش مهار می‌زند و پیوندِ عاطفی-اجتماعیِ پایدارتری بین فرد و «مادر» از یک طرف، و بین افراد با علاقه‌ی مشابه (یعنی پسران) ایجاد می‌کند. شعر آشنای «قلب مادر» ایرج میرزا که او آن را در جواب اقتراحی برای ترجمه‌ی شعری از آلمانی نوشته است و در کتاب‌های درسی آموزش و پرورش هم تدریس می‌شود، بیانی سرحدی از این تقابل است. در این شعر معشوق (یا در واقع «معشوقه») به‌عنوان موجودی پلید و عشق به او به‌عنوان عشقی «بی‌خرد»^{انه} و «ناهنجار» که ممکن است آدم را از سر جستن لذت به انجام زشت‌ترین کارها بکشاند ترسیم می‌شوند. و در طرف مقابل، عشق مادر، حتی پس از آن‌که پسر بنا به خواسته‌ی معشوق سینه‌ی او را می‌درد و قلب او را درمی‌آورد، پایدار است.^{۵۶} و این پایداری و والایی دقیقاً در تقابل با عشق «پسر» به «معشوقه» قرار گرفته است. و جایی دیگر در کتاب‌های درسی «فارسی»، در بخشی با عنوان «همزیستی با

مام میهن»، در همان جمله‌ی اول می‌خوانیم: «مادران، دل به مهر فرزندان، گرم و پندیده می‌دارند و فرزندان در پرتو گرم و گوارای مادر، جان می‌گیرند و می‌پرورند و می‌بالند». و بعد ادامه می‌دهد که «میهن، با همه هم‌پیوندان و باشندگان خویش، مادرانه رفتار می‌کند».^{۵۷}

علاوه بر این تمایزها، «مادر-وطن» همچنین امکان تصور امتدادی تاریخی و تثبیت گفتاری نژادی را هم فراهم می‌کند و آن را بر مبنای تمثیل روابط مادر-فرزند/پسری به ساختار احساسات افراد گره می‌زند. همین شعر «بی کس وطن...» از نسیم شمال مثالی از این حرکت از «مادر-وطن» به سمت گذشته‌ای نوستالژیک است: درست بعد از بندی که وطن به مادر تشبیه شده است، وطن به «دخمه فریدون» تشبیه شده است و از آن شکوه خیالی جمع نژادی^{۵۸} یاد می‌شود. این تمثیل اشتراکی زبانی و خونی را بین فرزندان معیار قرار می‌دهد که بنا است آن‌ها را به‌عنوان یک کل واحد از «دیگری»‌های بیرونی متمایز کند. صور/سرافیل در نوشته‌ای با عنوان «یا مرگ با شرف یا زندگانی با افتخار» خطاب به وطن می‌نویسد: «نه! سر بردار، تو هنوز غریب نیستی. تو هنوز بی‌معین نمانده‌ای. تو هنوز بیست کرور از فرزندان دارای اول و پسران زال و اولاد کاوه در آغوش داری. تو هنوز به پاکی نژاد و صفای خون آنها معتقدی».^{۵۹} به این ترتیب، وطن به‌عنوان مادر، نه تنها تخیل امتداد تاریخی خودِ وطن را فراهم می‌کند، بلکه بین پسران امروز وطن و پسران و مردان دیروز هم پیوندی «وطن-مادر» پرستانه ایجاد می‌کند. و همان‌طور که نجم‌آبادی می‌نویسد، این تمثیل

زبان مادری را با زبان ملی یکی کرد. [زبان مادری] دیگر نه زبانی که مادر کسی او را از طریق آن به «نظم نمادین» وارد می‌کرد، بلکه تبدیل به زبانی شد که برادری ملی ایرانی قرار بود از طریق آن خود را از گذشته‌ی اسلامی، [یعنی] وقتی که زبان مذهب و علم عربی بود، جدا کند. فارسی به‌عنوان زبان مادری برتری یافته‌ی ملت، همزمان هم ایران را از فرم‌های ملی ترک‌زبان و عرب‌زبان در همسایگی خود جدا می‌کرد، و هم گونه‌گونی داخلی را سرکوب می‌کرد.^{۶۰}

قبل از تمام کردن این بحث و حرکت به سمت بحث درباره‌ی تمثیل‌های مکانی بدیل از وطن در این دوره، لازم است یک بار دیگر به تمایزی که توکلی طرفی بین

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

تمثیل «خانه-پدر-وطن» و «مادر-وطن» می‌گذارد، و شباهت ژرف‌ساختی‌ای که نجم‌آبادی بین آن‌ها می‌بیند برگردیم. همچنین به تمایزی که می‌شود بین دو نوع درک پدرمحور از وطن در روایت توکلی طرقي دید: بین آن که برای «مردم»، «مسئولیت‌زا و حقوق‌زا» است، و از این بابت کارکردش همان کارکرد تمثیل مادرمحور است (که در متمم قانون اساسی نمود می‌یابد)، و آن که ضمن استفاده از تمثیل خانوادگی (مردم یا «اهالی مملکت» به‌عنوان فرزند)، جایگاه پدر/شاه را بی‌نیاز از هر گونه نسبتی با این فرزندان می‌بیند و از این بابت شبیه بازآرایی «شبان-رمه» است (همان که در نامه‌ی محمدعلی‌شاه نمود می‌یابد). روایت اتحاد برادران در نسبت اروتیس‌م‌زدایی‌شده با مادر و ضدیت با پدر راهی باز می‌کند تا بشود این شباهت و تفاوت را هم‌زمان در یک چارچوب مفهومی فهمید. توکلی طرقي درباره‌ی تنش و تضاد بین گفتار مادرمحور و پدرمحور حول وطن و غلبه‌ی اولی بر دومی در گفتار «ضد-رسمی» مشروطه، همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، از نامه‌ی محمدعلی‌شاه در ضدیت با انجمن‌های مشروطه نقل می‌کند که در آن محمدعلی‌شاه حقی را برای «اهالی مملکت» یعنی همان «فرزندان» او، برای تصمیم‌گیری در نسبت با «وطن» قائل نیست. او جایی دیگر هم برای نشان دادن عمق این تضاد از مساوات نقل می‌کند که می‌نویسد «ایران پدر و مددکار ندارد. . . ایران شاه ندارد».^{۶۱} نجم‌آبادی در جواب، به این جنبه از سخنان محمدعلی‌شاه اشاره می‌کند که «خود را پدر ملت می‌داند و وظایفش نسبت به مردم را به‌عنوان وظایف پدری نسبت به فرزندان عزیزش؛ و به ایران به عنوان "وطن عزیز ما،... این مادر مهربان" اشاره می‌کند».^{۶۲} اما این‌جا مازاد دلالت و تنشی وجود دارد که لازم است معنا شود. چطور می‌شود که وطنِ مادر همه، از جمله خودِ شاه، باشد و در عین حال شاه به‌طور هم‌زمان پدر ملت؟ به‌علاوه، با وجود پذیرش این که ژرف‌ساخت این دو گفتار مادرمحور و پدرمحور یکی است و هر دو ذیل تمثیلی خانوادگی می‌گنجد، چطور می‌شود کاربست سیاسی متفاوت آن‌ها در دوره مشروطه را، از سوی مشروطه‌خواهان و ضدمشروطه‌ها مثل خود محمدعلی‌شاه فهمید؟

این‌جا باید آن دو تمثیل پدرانه را بار دیگر از هم جدا کرد، اما این بار حول محوری متفاوت. تمثیل خانه/پدرانه‌ای که مبنایش نسبتی حقوق‌زا با «فرزندان» یعنی اتحاد

پسران، و عدم انحصاری بودن لذت-قدرت است، نه تنها تنشی با تمثیل «مادر-وطن» ندارد، بلکه تعیین سیاسی آن است. این جا «شاه-پدر» خود عضوی از اتحاد برادران و نماینده‌ی آن است: در این تخیل خانوادگی، از «سیروس کبیر» تا «داریوش»، «آل بویه»، «محمود»، «شاه اسماعیل»، «نادر»، و «آقامحمدخان»، همه پسرانِ مادر-وطن در نظر گرفته می‌شوند.^{۶۳} از طرف دیگر، تمثیل پدرا نه‌ی انحصارگرا، برای مثال در نامه‌ی محمدعلی‌شاه، می‌خواهد آن پدر نخستین باشد، و رای سرکوبِ توافقی اتحاد برادران برای «حفظ گروه به‌عنوان یک کل». اما پدر نخستین، اگر آن را به‌طور تاریخی و سیاسی بفهمیم و نه محدود به گفتار روان‌کاوانه، نه یک واقعیت تاریخی در گذشته، بلکه جایگاهی است که اتفاقاً با شکل‌گیری اتحاد برادران تخیل‌اش ممکن می‌شود: اتحاد برادران، دیگری خود در قدرت را با فرافکنی همزمان ترس و فانتزی به‌عنوان پدر نخستین، به عنوان قدرتی مطلق که انحصار لذت-قدرت را در اختیار دارد برمی‌سازد.^{۶۴} در سطحی عام‌تر، نوید نادری از خلال بازخوانی نامه‌های ایرانی منتسکیو و بازنمایی آن از حرمسراه‌های ایرانی توضیح می‌دهد که «دسپوتیم»، و بعدتر معادل فارسی آن «استبداد»، نه واقعیتی عینی و تاریخی در گذشته، بلکه «فانتزی قدرتی [است] که به‌ویژه از نیمه‌ی دوم قرن هفدهم و در سراسر قرن هجدهم در آثار نوشتاری و تصویری متفاوتی پرورده می‌شود».^{۶۵} این یعنی ضمن آن ضدیت بین اتحاد برادران و این جایگاه پدر نخستین در لحظه‌ی حال، برای مثال در آغاز مشروطه، همواره این احتمال هست که امر سرکوب‌شده (که همان فانتزی لذت و قدرت انحصاری است) بازگردد و عضوی از اتحاد برادران، فانتزی جمعی را محقق کند. از این مسیر بهتر می‌شود گرایش جمعی روشنفکرانِ مرکز‌گرا از جمله بهار در سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۲۹۰ به سوی پدر-منجی را هم بهتر درک کرد، چیزی که فضا را برای بازگشت خودکامه در قالب رضاشاه مهیا می‌کرد.

تمثیل‌های مکانی بدیل

اما به جز تمثیل‌های خانوادگی تمثیل‌های بدیلی هم در شعر مشروطه وجود دارد که درکی بدیل از «وطن» و نسبت «ملت» با آن می‌سازند. این جنبه‌ای است که از حوزه‌ی پژوهش توکلی‌طرقی و نجم‌آبادی بیرون مانده است. تمثیل‌های مکانی مثل «کشتی»، «چمنزار»، «باغ»، و به‌خصوص «کشتزار» مثال‌هایی از این تمثیل‌های بدیل‌اند. این‌جا در یک طرح اولیه می‌شود ادعا کرد که تمثیل‌های مکانی امکان‌پذیرتری برای درک موقعیت‌مند «وطن» و نسبت «ملت» با آن ایجاد می‌کنند، و از این بابت کم‌تر به تصویری پس‌افکنانه و نوستالژیک از «وطن» تن می‌دهند؛ حال آن‌که تشبیه «وطن» به «معشوق»، خانواده و «مادر» راه را برای این باز می‌کند که بشود «وطن» را به شکلی ذات‌گرایانه و در امتداد گذشته‌ای خیالی فهمید.^{۶۶} به‌علاوه، همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، این تمثیل‌ها با خود بارگذاری و انتقال عواطفی غیر از عواطف خانوادگی به «وطن» را ممکن می‌کنند: پیوندی بین اعضای یک گروه اجتماعی (در این‌جا «ملت») که براساس روابطی غیر از نسبت والد-فرزندی فهمیده می‌شود. و از طرف دیگر، در حالی که در تمثیل‌های انسان‌انگار، و در رأس آن‌ها «مادر-وطن»، وجه در زمانی (برای مثال وطن به‌عنوان مادری شش‌هزارساله و اکنون بیمار و زار و نزار، که نیازمند مراقبت است) غالب است، تمثیل‌هایی مثل گروهی که با هم درون یک کشتی در گرداب حوادث سیر می‌کنند، یا جمعی که روی کشتزاری کار می‌کنند، وجه هم‌زمانی و موقعیت‌مند را برجسته‌تر می‌کنند.

اما، این‌ها نه مکان‌هایی انتزاعی، بلکه حامل‌هاله‌ی روابطی اجتماعی‌اند که با این مکان‌ها در پیوندند. این را قبل‌تر درباره‌ی «خانه» دیدیم که چطور «خانه» بیش‌تر از آن‌که موقعیت‌مندی و نسبت فضایی را برجسته کند، از طریق روابط خانوادگی درون آن «وطن» را تمثیلی می‌کند؛ این‌که «خانه» برای مثال چطور به جایگاه «خانه‌خدا»، یا «صاحب» خانه‌گره خورده است. به همین ترتیب، «کشتی»، هم‌بسته‌ی «ناخدا» و «باغ» هم‌بسته‌ی «باغبان» است. به همین خاطر، در این تمثیل‌ها با وجود وجه مکانی‌شان، روابط (شبه)خانوادگی همچنان حضوری پررنگ دارد (برای مثال، ناخدای کشتی به‌عنوان پدر خانواده). البته هاله‌ی حول این مکان‌ها هم امری تاریخی است و

طی فرایندهای تاریخی متحول می‌شود. برای مثال، «خانه» در شعر دهه‌ی ۱۳۲۰ به طور کلی و در شعر نیما به طور خاص، وجه نسبت مکانی و جدایی فضای فردی از جمعی را بیش‌تر برجسته می‌کند تا روابط خانوادگی. و از همین بابت در شعر آن دهه در کنار خانه، نه با پدر و فرزندان و غیره، بلکه با پنجره، دیوار، دیالکتیک درون و بیرون خانه، و آن‌طور که فضای بیرون از خانه بر چشم داخل خانه پدیدار می‌شود سروکار داریم.^{۶۷}

در این بین، تمثیل «کشتزار»، که بعدتر در دهه‌ی ۱۳۲۰ در شعر نیما هم ظاهر می‌شود،^{۶۸} نه جدای از روابط اجتماعی‌ای که با خود حمل می‌کند، بلکه دقیقاً به خاطر آن، روابط بدیلی واقعی در برابر «رمانس خانوادگی ملت‌بودن ایرانی» ارائه می‌کند. در برابر تمثیل خانوادگی غالب که پس‌افکنانه، نوستالژیک، منشأجو و سره‌گرا است، «کشتزار» وطن را به‌عنوان هستی‌ای موقعیت‌مند درون کلیت اکنونی جهان، به‌شکلی هم‌زمانی و با سویه‌ای زمانی که روبه‌آینده دارد بازنمایی می‌کند. این شیوه مخصوصاً خودش را در شعر شاعران حاشیه‌ای‌تر میدان ادبی این دوره (و درون استیگی نو و هنوز مرکزیت‌نیافته) نشان می‌دهد؛ در شعرهای تقی رفعت، جعفر خامنه‌ای، و شمس کسمایی که با نام جبهه‌ی تجدد شناخته می‌شوند و بیش‌تر اشعارشان در نشریه‌های تجدد یا آزادیستان منتشر شده است. هرچند رفعت در «ای جوان ایرانی»، جوان ایرانی را خطاب قرار می‌دهد و با یادآوری «قد تهمتن» و «شست زال» خاطره‌ی گذشته‌ای طلائی و تخیلی را در او زنده می‌کند،^{۶۹} اما این خاطره را در جبهتی رو به آینده به کار می‌گیرد و وضعیت جمعی را به بهاری تازه، و تلویحاً کشتزاری که آماده‌ی درو است تشبیه می‌کند.^{۷۰} جعفر خامنه‌ای هم هرچند «وطن» را به «گلستان» و «مملکت» را به «باغ» تشبیه می‌کند، اما – برخلاف عشقی در شعر «نعش وطن» که «درخت وطن» را به عنوان امتدادی از گذشته و در نسبت با «ملک» و «تاج» و «تخت» بازنمایی می‌کند^{۷۱} – آن را در نسبت با حال، با «آزادی» و «حریت» و «خون پاک احرار حقیقت» که این گلستان را آبیاری می‌کنند قرار می‌دهد و امید دارد که این باغ و گلستان در آینده از این فداکاری‌ها بار و بر دهد.^{۷۲} و در نهایت، شعر شمس کسمایی در «فلسفه امید» از جایگاه سوژگی‌ای جمعی حرف می‌زند که سویه‌ای فراملی دارد و در عین حال محتوامند است و مادی، در نسبت با «کشتزاری» جمعی؛^{۷۳} یعنی سخن از «ما»یی

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

جهانی است، اما نه، برای مثال، آن «ما»ی «باطنی»^{۷۴} گفتار عرفانی، بلکه مایی که بازتولیدکننده‌ی جامعه و پیش‌برنده‌ی تاریخ است: «زارعین گذشته ما بودیم/ باز ما راست کشت آینده».^{۷۵} این گوناگونی و تنش بین شیوه‌های مختلف تمثیلی شدن «وطن» بیانی است از این که فرایند انباشت نمادین نه فرایندی خطی، بلکه فرایندی از درون متکثر است؛ حتی گاهی درون شعرهای یک شاعر، یا حتی درون یک شعر خاص.^{۷۶}

ماهیت «کشتزار» با گسست و تغییرات دوره‌ای گره خورده و از این بابت در پیوندش با «وطن»، کم‌تر قابل امتداد به گذشته‌ای طلایی است؛ مقاومتی که به‌طور بالقوه کم‌تر در «باغ» و «گلستان» وجود دارد. اما مهم‌تر این که در تمثیل «کشتزار» فضای کاری جمعی در محیطی کم‌تر حصارکشی شده - به نسبت دیوارهای خانه، حصارهای باغ یا آستانه‌های کشتی - برجسته می‌شود؛ فضایی که، برخلاف «باغ» و «خانه»، تکیه‌اش کم‌تر روی مالکیت و «صاحب» داشتن و بیش‌تر روی خود عمل جمعی است. هر کدام از این تمثیل‌ها، مثل تمثیل «مادر» که درباره‌ی آن بحث کردم، ساختاری از معنا، یعنی مجموعه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ای از دال‌ها و جایگاه‌های دلالت‌گرانه، را به‌طور بالقوه در خود حمل می‌کنند. این مسئله تقابل بین زندگی و سوژه‌ی شهری و روستایی را هم برجسته می‌کند: تمایز بین سوژگی آشنا با فضای تجربه‌ی روستایی که کار و زندگی‌ای نسبتاً جمعی‌تر را تجربه می‌کند، و سوژگی رو به فردی شدن شهری در «خانه»ها که کم‌کم از فضای مشترک خانواده‌ی گسترده یا «خاندان» بودن (همان‌طور که دهخدا ذیل مدخل خانواده می‌نویسد) فاصله می‌گیرد و، به‌ویژه در طبقه‌ی متوسط شهری در حال تأسیس، رو به فضایی می‌رود که مکانی است برای زندگی «کوچک‌ترین واحد اجتماعی که شامل پدر، مادر، و فرزندان آنها است»، همان‌طور که فرهنگ عمید (۱۳۳۵) چند دهه بعد از دهخدا می‌نویسد. تمثیل «کشتزار-وطن» از یک فضای عینی و جمعی محدود که مبتنی بر کار جمعی رو به آینده است، به فضای جمعی و گسترده‌تری که همان «وطن» است حرکت می‌کند و یکی را به کمک دیگری درک‌پذیر می‌کند. اما برای این که احساسات هم‌بسته‌ی «کشتزار» و کار جمعی روی آن به «وطن» و «ملت» منتقل شود، باید از قبل بارگذاری

عاطفی‌ای حول آن وجود داشته باشد: چنین چیزی را می‌شود از گروه‌هایی که زندگی و فضای تجربه‌یشان با اقتصاد کشاورزی (هرچند در این دوره برای فروش در بازار و به عنوان تعینی از اقتصاد-جهان مدرن) گره خورده است انتظار داشت، اما از طبقه‌ی متوسط و کارگر شهری، کنده شده از زمین و بیگانه(تر) شده با طبیعت، نه. این را از تقی رفعت و شمس کسمایی و نیمای همواره بینابین فضا‌های شهری و روستایی می‌شود انتظار داشت (نیمایی که «وطن» برای او همواره معنای محلی‌اش را هم حفظ کرد)، اما از بهار و فرخی یزدی، و بعدتر خانلری و دیگران، نه.

از طرف دیگر، این تقابل، هم‌بسته‌ی شیوه‌های متفاوت نامیده شدن «ایران» در نسبتی سلبی با «دیگری»ها است. در شعر مشروطه مکان‌ها و شهرهای درون «ایران»، و دیگری‌های بیرونی مکرراً نامیده می‌شوند: «روس»، «آلمان»، «انگلیس»، «خصم»، «اجنبی»، «کاشان»، «تبریز»، «طهران».^{۷۷} نامیدن درون «ایران» در کنار نامیدن آنچه بیرون از «ایران» و در مقابل آن قرار دارد- نام کشورها، «غرب»، «یوروپا»، «فرنگستان»- سازوکار بازنمایانه و ایدئولوژیکی است که «ایران» را به‌مثابه‌ی واحدی منسجم برمی‌سازد؛ سازوکاری که هم وجهی ایجابی دارد (نامیدن اجزاء درون «ایران» به‌مثابه‌ی یک کلیت و پُر کردن آن از درون)، و هم وجهی سلبی (تعیین کردن حدود همان کلیت واحد از بیرون با نامیدن آنچه که «ایران» نیست و در تقابل با آن تعریف می‌شود). نامیدن درون و بیرون موقعیت ملی، در واقع، مکمل همان فرایند تمثیلی محسوس کردن هستی‌های (مستقیماً) تجربه‌ناپذیری مثل ملت و وطن است. «خصم»، «عدو»، «اجنبی»، «بیگانه» و «دشمن» همه نام‌های متفاوت هستی‌هایی هستند که «وطن»، «ما»، و «ایران» در برابر آن شکل می‌گیرند- موقعیت‌های ملی^{۷۸} و جمعیت‌ها، یا به عبارتی «دیگری»هایی، که «خود» در برابر آن‌ها به شکلی سلبی تعریف می‌شود.^{۷۹} این تقابل‌ها به شکلی تخیلی مرزها یا حدود موقعیت‌مندی ملی «ما» را تعیین می‌کنند، یا، به تعبیر اتیین بالیبار، «مرزهای بیرونی دولت را درونی می‌کنند».^{۸۰} اما این فرایند دو سویه‌ی همزمانی (یعنی موقعیت‌مند) و درزمانی دارد که اولی هم‌بسته‌ی تمثیل‌های مکانی بدیل مثل «کشتزار-وطن» و دومی هم‌بسته‌ی تمثیل‌های درزمانی خانوادگی‌اند (هرچند، مثل خود آن تمثیل‌ها، این وجوه هم اغلب اوقات از هم کاملاً جداشدنی نیستند). در سویه‌ی همزمانی، «اجنبی» و «بیگانه»، در

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

شعر این دوره، نه مناطق هم‌جوار قلمروی حاکمیت قاجار، یعنی عثمانی و هند و اعراب - که همگی در گفتمان شرق‌شناسی زیرمجموعه‌ی «شرق» محسوب می‌شوند - بلکه اروپا («یورپ»، «فرنگ») و «انگلیس» و «روس» اند، یعنی عناصر اصلی میدان جهانی نیرویی که حدود مرزهای «وطن» را از بیرون مشخص می‌کند. اما در سویه‌ی دوم، تقابل «ترک‌ها» و «اعراب» با موقعیت ملی در حال شکل‌گیری به گونه‌ای هم‌زمانی (یا در قالب صحنه‌ی «دراماتیک» برخورد نیروهای متخاصم) صورت‌بندی نمی‌شود، بلکه عموماً وجهی در زمانی پیدا می‌کند و به شکل گذشته‌ای آمیخته با تراژدی و حماسه، در قالب دشمنی ایران و توران، شکست «ایران» از چنگیز، یا شکست «ایرانیان» از اعراب، به گذشته‌ی شرق‌شناختی پس‌افکنده می‌شود.^{۸۱} نمونه‌ی بارز این پس‌افکنی و گذشته‌گرایی در نسبت با «اعراب» و «ترک‌ها» را می‌شود در همان بیماری‌ها و ناخالصی‌هایی دید که رهنما به مادر چند هزارساله‌ی وطن نسبت می‌دهد و قبلاً به نقل از توکلی طرقی درباره‌ی آن بحث کردم. آنچه که این «ملت»‌ها را در موقعیتی «متناسب» با آن‌ها در یک نظم روایی، یعنی همان داستانی که «جمعیت ملی» درباره‌ی «خود»ش می‌گوید، قرار می‌دهد، همکاری ویژه‌ی میان دو محور تقابل است: محور ایدئولوژیک (یا دقیق‌تر فیلولوژیک) و در زمانی ملت‌سازی (که روایت‌ها را با تمرکز بر مفاهیم مدرن نژاد، زبان، و دین سامان می‌دهد) و محور هم‌زمانی تقابل‌های سیاسی - اقتصادی که می‌توانیم، به تبع جیمسون، «جغرافیا» بنامیم‌اش؛^{۸۲} همکاری‌ای که طی آن روایت ملی «خود» هر بار، بسته به موقعیت، به سوی یکی از این دو محور، و داستان‌گویی با تمرکز بر تقابل‌های متناظر با آن، میل می‌کند. در حالی که جغرافیا، یا به بیان بهتر جغرافیای سیاسی، نقش اساسی‌تری در بازنمایی «انگلیس»، «روس» و «غرب» بازی می‌کند، نژاد محوری است برای تمایزگذاری میان «ایرانیان»، «اعراب/تازیان» و «ترکان». به بیان دیگر، تقابل با «غرب» بیشتر ماهیتی فضایی و دراماتیک دارد و تقابل با «اعراب» و «ترک‌ها» ماهیتی زمانی و حماسی. و این چندان عجیب نیست، زیرا، از یک طرف، افرادی که در ایران آن زمان زندگی می‌کردند مواجهه‌ی «دراماتیک» خود با «بیگانگان» - به‌طور خاص بریتانیایی‌ها و روس‌ها، یا همان استعمارگران - را در زندگی هرروزه‌ی خود تجربه می‌کردند،^{۸۳} و از طرف دیگر،

زیر سلطه‌ی گفتار شرق‌شناختی، هویت ملی خودشان را با بازآرایی سره‌گرایانه‌ی روایت‌های تاریخی از هویت «اعراب» و «ترک‌ها» متمایز می‌کردند. هرچند، این وجوه، یعنی تقابل همزمانی با «روس و انگلیس»، و تقابل درزمانی با «اعراب»، «ترک‌ها» و غیره، در ساختن «وطن» و «ملت» با یکدیگر همکاری هم می‌کنند، اما تنش‌ی هم میان این سویه‌ها هست که در تنش بین ناسیونالیسم‌های متناظر آن‌ها بروز پیدا می‌کند: و در تنش بین تمثیل‌های درزمانی و تمثیل‌های بدیل موقعیت‌مند.

ناسیونالیسم همزمانی در برابر ناسیونالیسم گذشته‌گرا

این موقعیت‌محوری و مکان‌مندی «کشتزار-وطن» در برابر وجه درزمانی تمثیل‌های خانوادگی، خصلت دراماتیک و «تئاتری»‌ای را که کامران سپهران در *تئاترکراسی* در عصر مشروطه (۱۳۸۸) در فضای اجتماعی-سیاسی مشروطه می‌بیند به یاد می‌آورد: فضایی که در آن وجه همزمانی روی صحنه، در نسبت با هم قرار گرفتن، و به سخن درآمدن جایگاه‌های پیش از این مسکوت برجسته می‌شود. البته این نه به معنای «برابری» (آن‌طور که سپهران خصلت «تئاتری» مشروطه را می‌فهمد) بلکه بیش‌تر به معنای غلبه‌ی عنصر مکانی، همزمانی، و موقعیت‌مند در نسبت با متن ادبی (در مقابل عمق روایی/درزمانی)، و «در برابر هم قرار گرفتن» و «تقابل» همزمانی در سطح میدان‌های ادبی و سیاسی است. تمثیل موقعیت‌مند و تئاتری «کشتزار» در برابر تمثیل درزمانی، خطی، و غایت‌گرایانه‌ی خانوادگی یادآور تمایزی است که فیروزه کاشانی ثابت در *افسانه‌های مرزی* میان نقش «زمین و جغرافیا» و «یکسان‌سازی تحمیلی» در برساختن هویت ملی تفاوت قائل می‌شود. حرکت به سمت «ملت‌شدن»، به باور او، با جنگ روس و ایران در ۱۸۰۴، یعنی بر مبنای تقابلی عینی و همزمانی با «دیگری»‌ای بیرون از «قلمروی ملی» آغاز شد و در ادامه بود که به سوی «اسطوره‌ی یگانگی» چرخش کرد.^{۸۴} تمثیل خانوادگی، با وجود کارکردهای سیاسی متکثر و گاه متناقض‌اش، «بی‌جاساز»ست، و از این بابت، هم‌بسته‌ی گفتاری است که رضا ضیاءابراهیمی در *پیدایش ناسیونالیسم/ ایرانی* (۱۳۹۸) آن را «ناسیونالیسم بی‌جاساز» می‌نامد و در برابر شکل‌های دیگر ناسیونالیسم، از جمله «ناسیونالیسم مشروطه» قرار

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

می‌دهد.^{۸۵} در یکی موقعیت‌مندی و در-جهان-بودن چیره است و در دیگری موقعیت‌زدایی، کنده شده از جهان، و تحویل مکان به زمانی اسطوره‌ای؛ در یکی - آن‌طور که تورج اتابکی هم در «پان‌ترکیسم و ملی‌گرایی ایرانی» (۱۳۸۹) توضیح می‌دهد - درک هم‌سرنوشتی غالب است و در دیگری «خالص‌سازی» سلبی مبتنی بر دیگری‌سازی از «ترک» و «عرب».^{۸۶}

این تقابل را می‌شود در دهه‌ی ۱۲۹۰ هم در میدان سیاسی و هم در میدان ادبی بین جایگاه حاشیه‌ای‌یی که این تمثیل آن‌جا ممکن می‌شود، و جایگاه مرکزی باستان‌گرایی دید که با افتخار به گذشته و حسرت به خاطر از دست رفتن شکوه آن، به‌دنبال ادغام مرکزگرایی‌های «ایران» درون نظم جهانی دولت-ملت‌های متمرکز بود: هم در تقابل بین حزب دموکرات آذربایجان و حکومت مرکزی، و هم در تقابل بین جبهه‌ی تجدد به نمایندگی رفعت و دانشکده به نمایندگی بهار. این را می‌شود در تقابل بین مجلس مشروطه و دولت مرکزی و ثوق‌الدوله، در تقابل بین «دموکراسی خواهان» و «شارلاتان‌های دولتی»، و در تقابل بین «تبریز» و «تهران» دید، وقتی که محمد خیابانی می‌گوید:

تبریز می‌خواهد حاکمیت به دست ملت باشد. تمام ایران فعلاً با زبان حال خود این تقاضا را می‌نماید. هر گاه تهران از قبول این نظریه سرپیچی کند، ما با اصول رادیکالیسم ایران را تجدید خواهیم نمود. ما می‌گوییم حاکمیت دموکراسی باید در سراسر ایران جاری باشد. اهالی ایالات و ولایات باید رأی خود را آزادانه اظهار دارند. برای مدافعه این حق، آخرین مرحله مردن است و مردن در این راه را به زندگی بیش‌رفانه ترجیح می‌دهیم.^{۸۷}

متناظر این تقابل را می‌شود در تأکید دانشکده بر «یک تجدد آرام‌آرام و نرم‌نرم» و خودداری‌اش از تیشه‌زدن بر «عمارت تاریخی پدران شاعر و نیاکان ادیب» دید. دانشکده به جای ویران کردن می‌خواهد «فعلاً آن را مرمت نموده و در پهلوی آن عمارت به ریختن بنیان‌های نوآیین‌تری، که با سیر تکامل دیوارها و جرزهایش بالا می‌روند مشغول» شود.^{۸۸} دانشکده به‌خاطر ضرورت همگامی با «احساسات عمومی و اخلاق ملیه و افکار هیئت اجتماعی»، تغییر در فرم بیان را، طوری که مفهوم‌اش برای مخاطب عام «نامعین» باشد «بیفایده» می‌بیند. در نقطه‌ی مقابل، تجدد ادعای ریختن

«بنیان‌های نوآیین‌تر» همزمان با حفظ «عمارت پدران» را فکری خام می‌بیند و می‌نویسد: «می‌ترسید و در عمارت پدرانتان بسر خواهید برد... با ساروج عصر بیستم شکاف‌های تخت جمشید را وصله خواهید زد؟»^{۸۹} و بعد مشخصاً درباره‌ی سعدی می‌گوید «امروز می‌بینید که سعدی مانع از موجودیت شماس‌ت. تابوت سعدی گاهواره شما را خفه می‌کند!»^{۹۰} تجدد در تعبیری که ماهیت آمرانه (و پدران‌ه) گفتار دانشکده را نشانه می‌رود (و شباهت‌اش به گفتار توسعه‌ی آمرانه را به یاد می‌آورد)، تجدد ادبی «آرام آرام و نرم نرم» مورد نظر آن‌ها را به تصور خرید «دفتری» از «یک کتابخانه بزرگ فرنگی» تشبیه می‌کند که می‌توان از آن «هر دفعه که ملت احتیاج خود را احساس کرد «به اندازه امکان یک و یا چند ورق از آن کتاب را پاره کرد و به دهان ملت انداخت».^{۹۱} در نقطه‌ی مقابل، به نظر تجدد، «تجدد به مثابه انقلاب است و انقلاب را نمی‌شود با "قطره‌شمار" مانند دارو به چشم جماعت ریخت».^{۹۲} نوید نادری دقیقاً از خلال درگیری با همین جدال، و البته متونی قدیمی‌تر مثل بحث آخوندزاده درباره‌ی کریتیکا در مقدمه‌ی تمثیلات، بحث می‌کند که چطور مسئله‌ی دانشکده مسئله‌ای در زمانی است، و آن حفظ «عمارت پدری» یعنی نقد کردن ارزش و سرمایه‌ی ادبی‌ای است که از طریق نظام دانش فیلولوژی (و شرق‌شناسی به عنوان زیرمجموعه‌ای از آن)، در فضای جهانی ادبیات به متون کلاسیک‌شده‌ی فارسی اعطا شده است. در مقابل، نادری بحث می‌کند که مسئله‌ی تجدد، دیدن و استتیک است؛ مسئله‌ی ثبت و بازنمایی همزمانی احساسات، هیجانات، و تأثرات «ما»ی «معاصر» است. رفعت می‌نویسد:

وقتی می‌خواهیم آلام امروزی، احساسات معاصر، و احتیاجات نوآنو خودمان را تجدید، تسکین، و تأمین کنیم، آواره و سرگردان خواهیم ماند، در این زمین ملجأ و مأوایی نداریم. شعرای هم‌عصر و هم‌عهد ما جز یک عده سعدی‌های ناقص و یا فردوسی‌های بارد و حافظ‌های بی‌مزه، چیز دیگری نیستند. نه روح گرسنه ما را، مانند نظم و نثر سحر سعدی تسخیر می‌کنند، نه با تسلیت‌های صمیمی، زخم‌های آن را التیام و نه با ترجمه‌های مطابق، انطباعات نوآنوی آن را سکونت می‌بخشند. وقتی می‌خواهیم پیشوایی برای فکر متحیر و قدم‌گمراه خود در میان مسائل غامضه دوره زندگی خودمان پیدا کنیم، معطل و محروم می‌مانیم! و این است که عصیان می‌کنیم. از جماعت گرسنه‌ای که مشغول یغما و غارت است و با هر چه مصادف

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

می‌شود آن را هدم و تخریب می‌کند، بپرسید: «ای رفیق، آیا تخیل می‌کنی که این شورش دیوانه‌وار، شکمت را سیر خواهد نمود؟» جماعت - شیفتهٔ رب‌النوع عصیان - ذره‌ای از شدت خودش نخواهد کاست؛ یا انبار ذخیره را به دست خواهد آورد یا در هدم و تخریب، مداومت خواهد داشت.^{۹۳}

در حالی که «ارزش ادبی برای دانشکده از اساس ارزشی در زمانی بود، ارزشی که از اهمیت فیلولوژیک تاریخت درون یک زبان ناشی می‌شد که صدای مرموز "ملت" از آن شنیده می‌شد»، «مسئله‌ی تجدد که صراحتاً از فقر و گرسنگی ادبی سخن می‌گفت»، نه «زبان» در معنای فیلولوژیک کلمه، بلکه «ادبیات» بود، و برای ادبیات نیاز به زبانی ادبی بود که بتواند به گونه‌ای همزمانی بر جهان دلالت کند و مشاهدات "ما" از جهان را بازنمایی کند؛^{۹۴} مایی که هم معاصر است و هم تنها در نسبتی با «ما»ی جهانی، تنها در دیالکتیکی با امر فراملی قابل درک است. این نه تمثیل‌های در زمانی خانوادگی بلکه تمثیل‌های موقعیت‌مند و همزمانی‌ای مثل «کشتزار-وطن» اند که بازنمایی این «ما»ی معاصر و نسبت‌مندی امر ملی و فراملی را همزمان ممکن می‌کنند. شیخ محمد خیابانی در حین بحث از لزوم برقراری «عدالت، مساوات، و آزادی» می‌گوید «در یک کلمهٔ مختصر و مفید، ما می‌خواهیم فرزندان قرن خودمان باشیم»^{۹۵}، رفعت مدام به مسئله‌ی تجربه‌ی انسان معاصر ارجاع می‌دهد، و بعدتر، نیما اهمیت تاریخی این تجربه و «احساسات» را در *ارزش/احساسات* برجسته می‌کند و خودش را مدام در نسبتی همزمانی با نویسندگان هم‌عصر بین‌المللی می‌فهمد. تا آن‌جا که به بحث این‌جا مربوط است، این یعنی تمثیل‌های موقعیت‌مند و ناسیونالیسم متناظر آن‌ها (ناسیونالیسم موقعیت‌مند و همزمانی مبتنی بر «زمین و جغرافیا» و تقابل با دیگری‌های هم‌زمان یعنی روس و انگلیس و نه ناسیونالیسم بی‌جاساز مبتنی بر «یکسان‌سازی تحمیلی» زبانی، نژادی، و غیره)، خود هم‌بسته‌ی نوعی انترناسیونالیسم‌اند و بدون آن ناممکن. ناسیونالیسم بدون انترناسیونالیسم، تبدیل به همان ناسیونالیسم ذات‌گرا، در زمانی، و در خودخزنده‌ی دانشکده می‌شود.

اما لحظه‌ی مهمی از جواب تجدد به دانشکده و ارزش‌گذاری‌اش روی مسئله‌ی عادت و همگامی با «احساسات عمومی» هست که توازی و درهم‌تنیدگی دو میدان

ادبی و سیاسی را بیش‌تر از قبل برجسته می‌کند. تجدد یادآوری می‌کند که همین اخلاق محافظه‌کارانه، یعنی «همین احساسات عمومی و اخلاق ملیه»، بود که در مقابل «مشروطه و آزادی» هم مقاومت کرد و از خود «این بیگانگی و لاقیدی را به خرج داد».^{۹۶} قیام حزب دموکرات آذربایجان که نام آذربایجان را به آزادیستان تغییر داده بود (نام همان مجله‌ای که بعضی از مقالات رفعت و شعرهای او و دیگران شاعران جبهه‌ی تجدد در آن منتشر می‌شد) و محمد خیابانی به دست دولت مرکزی به ضرب گلوله در بیست و دو شهریور ۱۲۹۹ سرکوب شد. رفعت هم که عضو فعال این قیام و مسئول نشریه‌ی آن بود یک روز بعد در سی و یک سالگی قبل از این که دست دولت مرکزی به او برسد خودکشی کرد. به این معنا، در تقابل تجدد و دانشکده، در تقابل رفعت و بهار (همان‌طور که در تقابل تمثیل‌های منشأجو، خلوص‌گرا و باستان‌گرا با تمثیل‌های موقعیت‌مندتر مثل «کشتزار-وطن»)، از همان آغاز و حتی پیش از تأسیس آمرانه‌ی دانشکده ادبیات در دوره‌ی پهلوی اول، این تفنگ است که حکم می‌کند. انجمن و مجله‌ی دانشکده، همان‌طور که نادری می‌نویسد، نماینده‌ی یک «کودتای ادبی» در برابر «انقلاب ادبی» تجدد است؛ کودتا در معنای ادغام شدن در قدرت سیاسی‌ای مرکزگرا - این‌جا همان دولت وثوق‌الدوله و بعدتر پهلوی اول و دوم - برای ایجاد تغییرات قطره‌چکانی و آمرانه در «ادبیات ملی» (بدون آسیب زدن به «عمارت پدری»)، دقیقاً برای جلوگیری از انقلابی که در حال وقوع است؛ کودتایی «که با تأسیس دانشکده‌ی ادبیات در دانشگاه تهران قدرتش را نهادینه کرد، اکثر اعضایش در دانشکده‌ی ادبیات استاد شدند، و نوگرایان را به‌تمامی و برای همیشه (حداقل تا حالا) از نهاد رسمی تولید دانش ادبی کنار گذاشتند».^{۹۷} اما حتی این کودتا هم نتوانست در نهایت جلوی انقلابی را در دهه‌ی ۱۳۲۰، در پنجره‌ی تاریخی‌ای که بین استقرار دو شرّ باز شده بود، بگیرد.

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

تمثیل‌های غالب ملی و بدیل آن‌ها در افق امروز

من این‌جا، عمدتاً از خلال گفتارهای شعری، به خاستگاه تمثیل‌های ملی خانوادگی و بدیل‌های آن در عصر مشروطه پرداختم، اما این موضوع، با وجود تحولات و بازآرایی‌های تاریخی، تا امروز هم امتداد دارد و محل نزاع گفتارها و نیروهای سیاسی است. طبعاً شکل امتداد و بازآرایی این گفتار و تمثیل‌های «وطن-ملت» ساز در لحظه‌ی حال موضوع پژوهشی جداگانه است. بنابراین در این بخش پایانی فقط می‌خواهم طرحی کلی و جهت‌هایی برای فکر کردن به این مسئله در افق امروز ارائه کنم.

پیوند بین ناسیونالیسم و گفتارهای حول «وطن»، و نسبت‌شان با تولید «مردم» به‌عنوان سوژه‌ی سیاسی، به‌خصوص پس از قیام ژینا با شعار محوری «زن، زندگی، آزادی» برجسته‌تر از قبل شده است. امروز، هنوز از یک طرف، امتداد گفتار «مادر/زن-وطن» را در ناسیونالیسم شیعی حکومت می‌بینیم که بر مبنای تحمیل فیگوری ایده‌آل از زن بر زنان عمل می‌کند. از طرف دیگر، به محض فورانِ گفتار «زن، زندگی، آزادی»، گفتار «پدرشاهی» بخش مرتجع اپوزیسیون در مقابل آن ظاهر شد: «مرد، میهن، آبادی»، گفتاری که تکیه بودن «زن» در این شعار را بر نمی‌تابد و آن نظم جنسیتی دوتایی سابق را بی‌درنگ بازتولید می‌کند، و «مرد» را بار دیگر بر جایگاه فاعلیت می‌نشاند؛ مردی که می‌آید تا زن ستم‌دیده را از این وضعیت نجات دهد. همین را می‌شود به‌شکلی کم‌رنگ‌تر در بازتولید نسبت «برادر-خواهرانگی»، و لزوم حفاظت از «ناموس» در مقابل نیروهای سرکوب هم دید. اما هسته‌ی اولیه‌ی قیام ژینا، خود بدیلی برای این تمثیل خانوادگی بود. جمعیت‌های سرکوب‌شده در ایران، از جمله مردان به‌حاشیه‌رانده‌شده، در وهله‌ی اول خود را نه (فقط) به‌عنوان کسی که باید از ژینا (مهسا) امینی دفاع می‌کرد، بلکه با خود او همانندسازی کردند: «ما همه مهسا هستیم». و بعدتر با کسانی دیگر مثل محمدمهدی کرمی و سیدمحمد حسینی. این همان اتفاقی بود که در مصر (ما همه خالد سعید هستیم) و تونس (ما همه بوعزیزی هستیم)، و بعدتر در اعتراضات به کشته‌شدن جورج فلوید در آمریکا و ناهل مرزوق در فرانسه افتاد. این‌جا بین «وطن» آن‌طور که «ما» می‌خویم‌اش، و «وطن» آن‌طور که بر ما تحمیل می‌شود شکاف عمیقی افتاد. برای «ما»، گورستان آپچی سقز، و خود گور و تن ژینا

(مهسا) امینی تبدیل به تمثیلی برای همه‌ی «وطن» شد؛ خاک و تنی که می‌شد از طریق آن به خاک گورهای دیگر «مردگان آن سال»، و بدن سرکوب‌شده و مقاومت‌کننده‌ی زنان و دیگر گروه‌های تحت ستم متصل شد. به بیان دیگر، این‌جا همین همانندسازی از طریق این تن‌های بی‌جان‌شده، نقش انتقال آن بار عاطفی از امر مستقیماً تجربه‌پذیر به امر جمعی (این‌جا «وطن» و «مردم») را برعهده گرفت. این‌گونه است که «مرز، حاشیه‌ی بدن او بی می‌شود، که هیچ‌وقت ندیده‌ایم».^{۹۸}

علاوه بر این، جنبش مادران دادخواه به‌طور مستمر در برابر آن تصویر منفعل مادر ایده‌آل و تن‌زدایی شده مقاومت می‌کند. این جنبش، که حضورش در ساحت سیاسی به دهه‌ی شصت و حتی قبل‌تر، دهه‌ی پنجاه برمی‌گردد، حالا در مقاومت‌های مادران دادخواه آبان و قیام ژینا امتداد یافته است.^{۹۹} پیش‌شرط ساخته‌شدن «مادر-وطن» این بود که «زن» به‌عنوان «مادر» از ساحت عمومی به ساحت خصوصی رانده شود (همان چیزی که هم‌پسته‌ی تقسیم کار جنسیتی و استثمار مضاعف زنان هم هست). به بیان دیگر، برای این‌که «مادر-وطن» ساخته شود، و فانتزی‌ها و امیال مردانه حول «مادر-وطن» تنیده شود، لازم بود که خود «زن» و «مادر» از صحنه‌ی عمومی غایب باشد و به پستوها رانده شود. این غیاب است که فرافکنی‌ها و فانتزی‌های مردانه را ممکن می‌کند؛ انگار به این ترتیب «دالی» به وجود می‌آید، که مدلول آن سرکوب شده و در زبان وجود ندارد، و می‌شود آن را با مدلول‌های دل‌خواه پُر کرد. اما تا این تلاش برای غایب کردن بوده، مقاومتِ زنان در برابر آن هم بوده است. امروز هم با اوج‌گیری و برجسته‌تر شدن جنبش مادران دادخواه پس از آبان ۹۸ و به‌خصوص پس از قیام ژینا، حضور این «مادران» در ساحت عمومی، در خیابان‌ها و میدان‌ها مرئی‌تر شده است (آن‌ها از قیل بودند، ما نمی‌دیدیم). این نه «مادر»ی که منتظر باشد «پسران وطنی» نجات‌اش دهند، بلکه مادرانی هستند که یکی از تعیناتِ همان تمثیل‌های خانوادگی (و ناسیونالیسمِ هم‌پسته‌ی آن) جان‌فرزندان‌شان، دختران و پسران، را گرفته است، و آن‌ها حالا فعالانه برای فرزندان‌شان دادخواهی می‌کنند. چنین «مادر»ی دالی تهی نیست که بشود راحت حول‌اش تمثیل‌های خانوادگیِ غالب را ساخت. این فیگوری از «مادر» است که در برابر رانده شدن به پستوها مقاومت می‌کند، و اگر کسی به حقوق او تعرض کند (و آن متعرض کسی است که می‌خواهد او را حذف کند تا امتداد فیگور مادر

ایده‌آل را ممکن کند)، او با ابراز شدت فاصله‌اش از آن «مادر» ایده‌آل، رنجور، و منتظر منجی، متعزّض را وحشت‌زده می‌کند.

خود حضور عینی در خیابان‌ها، تمثیل بدیل مکملی برای درونی‌سازی «وطن» فراهم کرد. در مصر، بعد از این‌که معترضان میدان تحریر را به اشغال درآوردند، بسیاری می‌نوشتند «حالا تحریر، همه‌ی مصر است»؛ یعنی حالا این نه یک «خانه»ی محصور در پیوندش با روابط خانوادگی جنسیتی و پدرسالارانه، بلکه یک فضای باز، که در آن مرز خانه و بیرون خانه (مرز بین فضای خصوصی و عمومی، کار بازتولیدی و تولیدی)، ناپدید یا کم‌رنگ شده بود، به وجه مکانی تمثیل مردم‌ساز تبدیل می‌شد. در اعتراضات ماه‌های بعد از شروع قیام ژینا هم، بعد از گورستان آیچی، خود «خیابان» چنین کارکردی پیدا کرد. در آن روزها که آدم‌ها در خیابان کنار هم با نیروهای سرکوب مواجه بودند، خود «خیابان» و سرکوب و مقاومتی که در آن مستقیماً به تجربه درمی‌آمد، بنیانی شد برای درک کل «وطن» به‌عنوان همان «خیابان»، و درک جمعیتی که آن‌طور به عنوان بدنی جمعی عمل می‌کرد، به عنوان «مردم». این‌جا، مثل «کشتزار» مشروطه، تمثیلی از «وطن» ممکن شده بود که نه برپایه‌ی پس‌افکنی نوستالژیک و درزمانی وطن، که بر پایه‌ی درک هم‌سرنوشتی هم‌زمانی عمل می‌کرد، و گسترش مکانی آن به عمق زمانی‌اش می‌چربید.^{۱۰} در این لحظه، «وطن» نه با افتخارات و حسرت‌های برآمده از تاریخ تخیلی «چندهزارساله»، بلکه با هم‌زمانی عینی وضعیت خیابان‌ها در سقز، سنندج، مهاباد، تبریز، کرج، تهران، رشت، اهواز، زاهدان، و جاهای دیگر درک می‌شد. همین تمثیل‌های بدیل از «وطن» بود که (موقتاً) روابط قدرت نهفته در ناسیونالیسم مرکزگرای پدرسالارانه را واژگون کرد: حالا این مردان بودند که از تجربه‌ی سرکوب و مقاومت زنان می‌شنیدند، و از طریق همانندسازی با آن‌ها و ادغام در بدن جمعی (و البته جای‌یابی خود در نسبت با تجربه‌ی سرکوب آن‌ها) به دنبال کسب عاملیت بودند؛ و به شیوه‌ای مشابه، حالا این «تهران» بود که سعی می‌کرد مقاومت و عاملیت را از کردستان، تبریز، خوزستان، بلوچستان و جاهای دیگر ترجمه کند (همان‌طور که «زن، زندگی، آزادی» را از «زن، ژینا، نژادی»).

اما اگر درک موقعیت‌مند از وطن به عنوان «کشتزار» در مشروطه نیازمند نوعی انترناسیونالیسم بود، در افق امروز بیش از هر چیز این جنبش زنان، و تا حدی درک هم‌سرنوشتی بین مردم پیرامونی است که چنین سویی فراملی‌ای را فراهم می‌کند. سقز، آن‌جا که جرقه (نهایی) قیام ژینا زده شد (مثل موقعیت تقی رفعت در نسبت با قفقاز و استانبول)، نه فقط در نسبت با تهران، بلکه همزمان در نسبتی با دیگر مردم سرکوب‌شده و مقاومت‌کننده‌ی کورد در ترکیه، عراق، و سوریه قرار دارد. از طرف دیگر، به‌واسطه‌ی زیستن تحت حکومتی توتالیتر در پیرامون جهانی، نوعی درک هم‌سرنوشتی با مردم دیگر کشورهای خاورمیانه، مثل افغانستان و مصر، و کشورهای پیرامونی دیگر مثل شیلی در آمریکای جنوبی نمود پیدا کرد. در طول اعتراضات، خشونت‌ها علیه زن‌های معترض در خیابان‌های شهرهای مختلف ایران تصویر زنی در میدان تحریر را به یاد می‌آورد که پلیس تن نیمه برهنه‌شده‌اش را روی زمین می‌کشید. این را می‌شود در تولیدات هنری اعتراضی هم دید؛ مثل سرود «برپاخیز برای زن، زندگی، آزادی» ساخته‌ی دانشجویان دانشکده موسیقی دانشگاه هنر تهران که از یک طرف با سرودهای انقلابی دهه‌ی ۱۳۵۰ در ایران فعالانه ارتباط برقرار می‌کند و از طرف دیگر از آن‌جا که برمبنای سرود «مردم متحد» ساخته شده، با شیلی دوره‌ی آئنده و قیام مردم شیلی در ۲۰۱۹ علیه نابرابری‌ها، ستم‌های جنسیتی، و ستم‌های ملی به اقلیت‌های بومی، با شعار «[مسئله] ۳۰ پرو نیست، [مسئله] ۳۰ سال است». و شاید مهم‌تر از همه، محوریت ستم مضاعف علیه زنان در این قیام، آن را بی‌واسطه به جنبش فراملی زنان و فمینیسم جهانی پیوند می‌زند. به جنگی جهانی علیه زنان و «بدن‌های زنانه‌شده»، و مقاومت جهانی آن‌ها.^{۱۰۱}

به بیانی ساختاری، که شامل همه‌ی این گروه‌ها می‌شود و در عین حال نابرابری‌های بین همین گروه‌ها و ستم مضاعف به برخی را نادیده نمی‌گیرد، این درک موقعیت‌مندی فراملی، به‌طور بالقوه همه‌ی جمعیت‌هایی را دربرمی‌گیرد که از کار، بدن، و جان‌شان ارزش‌زدایی شده و در برابر چرخ‌های بازتولید سیستم (چه انباشت بی‌واسطه‌ی سرمایه، چه بازتولید نظم سیاسی)، به انسان‌عاری از حق تبدیل شده‌اند: همه‌ی آن‌ها که در مرزهای تولید مرگ زندگی می‌کنند: زنان و دخترانی که در شهر مرزی سیوداد خوارز مکزیک (که محل «شکوفایی» کارخانه‌هایی بود که پس از

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

معاهده‌ی «نفتا» برای نیروی کار ارزان به آن‌جا سرازیر شدند) به قتل رسیدند، کولبرهای کورد که در مرزهای ایران هدف گلوله‌ی مرزبان‌ها قرار می‌گیرند، زنانی که در ایران هدف هرروزه‌ی خشونت سیستمی‌اند، خود ژینا، محمد بوعزیزی، دست‌فروش تونس‌ی که یک روز جان‌اش به لب‌اش رسید و خودش را جلوی شهرداری به آتش کشید، جورج فلویید که زیر زانوی پلیس نفس‌اش بند آمد، خالد سعید که سر و صورت‌اش زیر باتوم‌های پلیس مصر له شده بود، و البته در روزهای اعتراضات، همه‌ی جمعیتِ معترض در خیابان در ایران، مصر، شیلی و جاهای دیگر که چشم‌ها و تن‌شان هدف ساچمه و گلوله‌های جنگی (بسته به این‌که چقدر به مرزهای تولید مرگ سیستمی نزدیک باشیم) قرار گرفتند.^{۱۰۲} در چنین موقعیتی و در برابر این فرایندها است که دال «مردم»، «الشعب»، «El Pueblo»، و «People» که به‌طور بالقوه می‌تواند فراملی باشد و سویه‌ی همزمانی و موقعیت‌مند آن غالب‌تر است، نسبت به «ملت» (که بیش‌تر در زمانی و مبتنی بر تمثیل خانوادگی «مادر-وطن» و «پدر-شاهی» است) برجسته‌تر شده است، و می‌شود نموده‌های سوژه‌ای سیاسی با سویه‌های فراملی را دید که حول نفی مرگ و سیستمی که تولیدش می‌کند، و بازپس‌گیری زندگی شکل می‌یابد و منتشر می‌شود.

با وجود این در مصر «پدر-شاهی» در قامت سیسی برگشت، در شیلی، همه‌پرسی قانون اساسی جدید که قانون دوره‌ی پینوشه را ملغی می‌کرد رأی نیاورد و اکثر هیئت مؤسسان جدید مشکلی با پینوشه و قانون اساسی‌اش ندارند. و در ایران، از یک طرف حکومت با به‌کار بستن خشونتِ دولتی، و از طرف دیگر، اپوزیسیون مرتجع به‌پشتوانه‌ی سرمایه و نهادینگیِ ایدئولوژی ناسیونالیسم مرکزگرا، راه را بر تحقق سیاسی کامل این درک جدید از «مردم» و «وطن» بسته‌اند. این یعنی، حتی اگر در پذیرش تحول بنیادی در آگاهی و سوژگی جمعی از زمان شروع قیام موافق باشیم، نباید رمانتیک‌وار این تغییر را مترادفِ تحولِ عینیتِ مادی بدانیم؛ اما در عین حال، این تغییر به‌شکلی (دست‌کم در آینده‌ی میان‌مدت) برگشت‌ناپذیر رخ داده است، و خود بخشی از واقعیت مادی است و نموده‌هایی کاملاً مادی و هرروزه دارد، هرچند هنوز موفق به تغییر سیستمی نشده باشد.

یادداشت‌ها

- ^۱ محمد جوانمرد، تاریخ در هیئت فرم؛ شعر معاصر فارسی از گسست تا انقلاب (گام نو، ۱۴۰۳).
- ^۲ ابوالقاسم عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی (تهران: نشر سخن، ۱۳۸۹)، ۲۵۲.
- ^۳ Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005), 119.
- ^۴ نک. عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی، ۲۵۳.
- ^۵ نک. فردینان دو سوسور، دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی، ترجمه‌ی کوروش صفوی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ۹۷.
- ^۶ «خانه خدایا به فکر خانه خود نیست/ یا خبر از خانه خراب ندارد». محمد فرخی یزدی، دیوان فرخی یزدی: غزلیات و قصاید و قطعات و رباعیات و فتحنامه (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ۱۲۳.
- ^۷ «زین تلاطم کشتی ملت به گرداب بلاست/ کار ایران با خداست». محمدتقی بهار، مرغ سحر: منتخب اشعار ملک‌الشعرا بهار (تهران: نشر سخن: ۱۳۸۴)، ۳۶.
- ^۸ «هزار شکر که ایران چو کبک زخمی باز/ برون ز پنجه شاهین و شاهباز آمد». عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی، ۶۶.
- ^۹ نک. بهار، منتخب اشعار، ۵۴.
- ^{۱۰} نک. میرزاجعفر خامنه‌ای، اشعار و آثار میرزاجعفر خامنه‌ای، تدوین محمدرضا ترابی (تبریز: انتشارات قالان یورد، ۱۳۹۸)، ۵۱.
- ^{۱۱} نک. میرزاده عشقی، کلیات مصور میرزاده عشقی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۰)، ۳۰۹.
- ^{۱۲} فرخی یزدی، دیوان فرخی یزدی، ۴.
- ^{۱۳} نک. عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی، ۳۱۲.
- ^{۱۴} سید اشرف‌الدین حسینی، دیوان کامل نسیم شمال (تهران: انتشارات سعدی، ۱۳۶۸)، ۵۰.
- ^{۱۵} ممکن است کسی این کار را بکند، اما او در حال انجام این کار نه به همه‌ی «وطن» و نه به همه‌ی «ملت» بلکه فقط به بخشی از آن که برای او نماینده‌ی کل آن است اشاره می‌کند: در واقع او همچنان درون تمثیل سیر می‌کند.
- ^{۱۶} Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1974), 169.
- ^{۱۷} این‌جا «باطنی» را به همان معنایی به کار می‌برم که نیما در نامه‌ها و مقالات‌اش از این مفهوم اراده می‌کند. «باطنی»، در این معنا به نوعی ایده‌آلیسم غیرفردی نزدیک است (و نه امر سوپژکتیو فردیت‌یافته).
- ^{۱۸} Terry Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory* (London: Verso, 2006), 75.

^{۱۹} به همین خاطر هم هست که در هر تلاشی برای تبیین یک پدیده‌ی تاریخی-از آن‌جا که چنین تلاشی در نهایت نوعی بازنویسی است- «تمثیل همیشه با ماست».

Fredric Jameson, *Allegory and Ideology* (London & New York: Verso, 2019), 207.

²⁰ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 119.

²¹ Official nationalist discourse

²² Patriotic

²³ Counter-official matriotic discourse

²⁴ Mohamad Tavakoli-Targhi, "Going Public: Patriotic and Matriotic Homeland in Iranian Nationalist Discourses," *Strategies*, no. 13 (2000): 175.

²⁵ محمد توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ویراست دوم (تورنتو: ایران‌نامگ، ۲۰۱۶)، ۸۸.

²⁶ See Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 120

²⁷ توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۹۱

²⁸ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 103

²⁹ See Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 104

^{۳۰} نک. توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۶-۹۳

^{۳۱} نک. توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۸-۱۰۷

^{۳۲} توکلی طرقي از نوشته‌ای با عنوان «تشخیص امراض وطن یا دیاگنوستیک ایران» - به‌طور غیرمستقیم

- نقل می‌کند که «پس از بیماری مالیخولیا، که بر اساس دردشناسی تاریخی مادر وطن از حمله یونانیان به ایران آغاز شده بود، وطن ایرانی گرفتار سکنه‌ای شد که او را از "حس و حرکت" انداخت. این بیماری با "هجوم عرب بر عجم" آغاز و "این رنجور را صعب‌العلاج نمود". توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی

تاریخی، ۱۱۲

^{۳۳} نک. توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۱۱۰

^{۳۴} توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۱۱۱

^{۳۵} توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۹۹

^{۳۶} توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۱۲۲

^{۳۷} توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۸۸

^{۳۸} توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۹۳

^{۳۹} توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی، ۹۱

^{۴۰} نجم‌آبادی توضیح می‌دهد که «استعاره‌ی خانوادگی غالب [برای توصیف وطن] ابناء وطن است و نه فرزندان وطن. ملت به‌طور گسترده‌ای به‌عنوان ابناء ایران توصیف می‌شود، همچون انجمن اخوت برادران وطنی». هنگامی که تقابل «ابناء» و «بنات» در متن ظاهر می‌شود این مسئله روشن‌تر جلوه می‌کند: «ابناء» وظیفه دارند «بنات ملت» را، که «امهات و مریبات [آینده‌ی] ابناء مملکت» اند، «تربیت» کنند.

Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 119.

در یک نمونه از شعرهای این دوره، فرخی یزدی در غزلی که در آن به سرخی خون، سیه‌بختی ایران و دوخته‌شدن دهان در راه مشروطه اشاره می‌کند، می‌نویسد: «فرخی کاین ادبیات سروده‌ست خشن/ عذرخواه است صمیمانه ز ابناء وطن». محمد فرخی یزدی، *مجموعه اشعار فرخی یزدی* (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۴)، ۱۸.

یا در شعری دیگر که در سال ۱۲۹۸ در زندان خطاب به وثوق‌الدوله نوشته است، از جایگاه «ما»ی «وطن‌خواهان ایران»، «توده ملت» و «ملت ایران»، او را به «برادر» کشی و «مادر» فروشی متهم می‌کند: «گیرم اندر محو ما گشتی موفق بایدت/ خویشتن را تعزیت گوئی، گه تبریک نیست/ بی‌گمان هر کس برادر کشت و مادر را فروخت/ کیفر او هست در پی، دیر اگر نزدیک نیست...» فرخی یزدی، *مجموعه اشعار فرخی یزدی*، ۲۴.

⁴¹ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 119

⁴² این‌جا بسیار مهم است که این خانه را از خانه‌ای که بعدتر در شعر دهه‌ی ۱۳۲۰ و تا حد زیادی در واکنش به شکاف بین امر فردی و جمعی ظهور می‌کند جدا کنیم. «خانه»ی مشروطه، بیش از آن که وجه مکانی آن برجسته باشد، همان «خانواده» است؛ در حالی که «خانه»ی شعر دهه‌ی ۱۳۲۰، (همزمان) بازنماینده‌ی فاصله‌ای است که سوژه‌ای اینک (نسبتاً) محصورشده و فردی‌شده‌ی طبقه‌ی متوسط جدید شهری از دیگری، از بیرون، از امر جمعی حس می‌کند و به این همین خاطر خصلت مکانی آن غالب است. این را می‌شود در اهمیت پنجره‌ها و دیوارها در بازنمایی خانه‌ی شعر دهه‌ی ۱۳۲۰، و غیاب این عناصر در «خانه»ی مشروطه دید.

⁴³ See Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 122-3

⁴⁴ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 98

⁴⁵ یحیی میرزا اسکندری، که مشروطه‌خواه و خود از شاهزادگان قاجار بود، این رمان را در سال ۱۲۸۶ نوشت. او هم، مثل میرزا جهانگیرخان شیرازی، از کسانی است که پس از آن‌که محمدعلی شاه مجلس مشروطه و مشروطه‌خواهان را سرکوب کرد، در زندان کشته شد.

⁴⁶ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 113

⁴⁷ میرزا آقاخان کرمانی، سه مکتوب (اسن: نشر نیما، ۲۰۰۰)، ۲۸۶.

⁴⁸ به نقل از توکلی طرقي، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، ۱۲۹

⁴⁹ به نقل از توکلی طرقي، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، ۱۳۵

⁵⁰ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 108

⁵¹ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 109

⁵² Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (London: Routledge, 1998), 67.

⁵³ See Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 109

⁵⁴ اشاره دارد به دو فیگور و شخصیت متضاد زنانه در بوف کور صادق هدایت.

⁵⁵ از همین‌جا می‌شود این سویه‌ی اروتیسم غالب مردانه را بهتر فهمید که در آن، جایی که احترام و محبت به معشوق هست، آن‌جا که «زن اثیری» را می‌شود در معشوق یافت، امر جنسی به مرور سرکوب

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

می‌شود، و آن‌جا که رابطه تنها سویی‌جنسی دارد (و اروتیسم مردانه «لکاته» را به ابژه‌ی میل‌اش فرا می‌افکند)، ارضا (در همه‌ی اشکال آن) همواره ناکامل است. به همین خاطر است که سوژه‌ی مردانه به‌خصوص در سطح ملی، همواره تمایل دارد «زنان خودی» را (چه این خودی در تمایز بین دو «ملت» باشد، چه بین گروه‌های سرکوب‌گر و سرکوب‌شونده درون مرزهای ملی) متعالی و «ائیری» درک کند، و زنان گروه دیگر را «لکاته»، «هرزه» و غیره. برای سوژه‌ی غالب مردانه اضطراب‌آور است وقتی زنان می‌گویند ما هم «این» هستیم و هم «آن» (و این یعنی، نه این و نه آن). باز از همین جا است که می‌شود فهمید چرا وقتی زنان از همانندسازی خود با «زن متعالی» تن می‌زنند و به جای آن با «لکاته» («سلیطه» و مشابه آن) همانندسازی می‌کنند (و از این طریق دلالت‌اش را هم تغییر می‌دهند)، هویت‌یابی سوژه‌ی مردانه، ساختار میل او، و از همه مهم‌تر، درک او از «وطن» همه به هم می‌ریزند.^{۵۴} در شعر بعد از این‌که پسر قلب مادر را برمی‌دارد تا برای «معشوقه» ببرد، پایش به سنگی می‌گیرد و زمین می‌خورد. در همین وقت صدادی آرام از قلب که هنوز گرم است شنیده می‌شود که می‌گوید: «آه دست پسرم یافت خراش! / وای پای پسرم خورد به سنگ!». محمد پارسانسب، حسن ذوالفقاری، و محمدرضا سنگری، *زبان و ادبیات فارسی عمومی (دوره پیش‌دانشگاهی)*، چاپ نوزدهم (تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران، ۱۳۹۳)، ۴۲.

^{۵۷} دفتر تألیف کتاب‌های درسی عمومی و متوسطه نظری، *فارسی (پایه نهم/دوره اول متوسطه)*، چاپ نهم (تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران، ۱۴۰۲)، ۵۸.
^{۵۸} خیالی نه الزاماً از منظر واقعیت‌های تاریخی (که البته در این مورد آشکارا بر ساخته‌اند)، بلکه از بابت فهمیدن وضعیت «ملی» و دولت-ملت کنونی به عنوان امتداد آن گذشته‌ی تخیلی.
^{۵۹} «با مرگ باشر یا زندگی بافتخار»، *صور اسرافیل*، سال ۱، شماره ۱۸، صفحه ۳، در علی‌اکبر دهخدا و جهانگیرخان شیرازی، *صور اسرافیل: دوره‌ی کامل*، چاپ اول (تهران: نشر تاریخ ما، ۱۳۶۱)، ۱۵۱.

⁶⁰ Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 124

^{۶۱} توکل‌ی طرقي، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، ۹۹

⁶² Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards*, 119

^{۶۳} نک. توکل‌ی طرقي، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، ۱۲۴

^{۶۴} این البته به معنای نادیده گرفتن عینیت مشروطه و مشروط‌سازی قدرت شاه به قانون و مجلس نیست. بحث درباره‌ی فانتزی بودن تصویر «پدر نخستین»، «خودکامه» و «دسپوت» (که البته بعدتر می‌شود تحقق‌های نسبی آن را چه در ایران چه جاهای دیگر سراغ گرفت)، نقدی به تصویر حاکم مطلق پیشامدرن است؛ زیرا هرچند قدرت حاکم پیش از مشروطه به «حاکمیت قانون» و مجلس مشروط نبود، اما به قیود و نیروهای تاریخی خاص خود مقید می‌شد. برای مثال تصویر شاهان قاجار، با همه‌ی بحران‌های درون مرزهای حاکمیت‌شان و به‌خصوص با فشاری که از بیرون به آن‌ها متحمل می‌شد، بسیار دور از فانتزی حاکم/پدری است که لذت و قدرت را به انحصار درآورده و اصل لذت برای او بر اصل واقعیت منطبق است. نمونه‌ای از این قیود را (که اتفاقاً در همه‌ی دوره‌های پیشامدرن نه یکسان و

یک‌شکل بلکه وابسته به شیوهی خاص بازتولید سیستم‌اند) می‌شود در تحلیل عباس ولی در *ایران پیش‌سرمایه‌داری* (۱۹۹۳) از حکومت‌های سلجوقیان تا عصر مشروطه دید. به بیان دیگر، هرچند تصویر «ظل‌الله»، تمثیل «شبان-رمه»، و «فرّ ایزدی» با تفاوت‌هایی، بخشی از واقعیت تاریخی این دوره‌ها بوده‌اند، اما در تحلیل تاریخی نباید فراموش کرد که این سازوکارهای ایدئولوژیک، نه آینه‌ی واقعیت قدرت پیشامردن، بلکه بخشی فعال از ساختن آن‌اند.

^{۶۵} نوید نادری، «رازهای آدم‌های بی‌راز (انسان جغرافیایی و استبداد حرمسرای در نامه‌های ایرانی)»،

پروپلماتیکا (۱۴۰۰)، ۱۶. <https://problematica-archive.com/montesquieu/>

^{۶۶} البته این شکل از انتزاع، ممکن است به نادیده گرفتن شکل خاص جای‌گیری هر کدام از این استعاره‌ها درون بافت و تمامیت اثر بینجامد. برای نمونه در شعری از جعفر خامنه‌ای (۱۳۶۲-۱۳۶۶)، از شاعران «جبهه‌ی تجدد»، با آن‌که برای وصف وطن، تشبیهات «گلستان وطن» و «باغ وطن» به کار رفته‌اند، اما در متن اثر، تمرکز نه روی گذشته‌ی این «باغ» یا «گلستان» بلکه روی «بار» و میوه‌ای است که امید است در آینده بدهد. نک. خامنه‌ای، *شاعر و آثار*، ۴۹.

هرچند، این مسئله در مواردی که در دو سوی طیف ایستاده‌اند چندان مشکل‌زا نیست. تشبیهاتی که «کشتزار» و «مادر» نمایندگی‌شان می‌کنند، خود آن‌قدر قدرت دارند که کم‌تر امکان دارد اثری بتواند با تمامیت خود، مدلولی برخلاف نیرویشان در آن‌ها بگنجانند.

^{۶۷} برای مثال می‌شود این شعر نیما را در نظر گرفت: «هنوز از شب دمی باقی است، می‌خواند در او شبگیر و شب‌تاب، از نهانجایش، به ساحل می‌زند سوسو/ به مانند چراغ من که سوسو می‌زند در پنجره‌ی من/ به مانند دل من که هنوز از حوصله وز صبر من باقی‌ست در او/ به مانند خیال عشق تلخ من که می‌خواند/ و مانند چراغ من که سوسو می‌زند در پنجره‌ی من/ نگاه چشم سوزانش - امیدانگیز - با من/ در این تاریک منزل می‌زند سوسو». نیما یوشیج، *مجموعه‌ی کامل اشعار نیما یوشیج*، گردآوری سیروس طاهباز (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۶)، ۷۳۸.

^{۶۸} شعر «داروگ» نیما با این سطر شروع می‌شود: «خشک آمد کشتگاه من/ در جوار کشت همسایه». البته شبیه به آنچه درباره‌ی تحول تاریخی «خانه» از مشروطه تا دهه‌ی ۱۳۲۰ گفتم، این‌جا هم «کشتگاه» هرچند در امتداد «کشتزار» مشروطه است، اما دچار تحولاتی شده. مثلاً، در همین شعر نیما، تفکیکی بین فضاهای بیرونی و درونی، بین فضای محصور کومه و فضای بیرونی کشتگاه به وجود آمده است؛ به همین خاطر است که وقتی راوی شعر به درون کومه می‌رود و دیوارهای کومه او را از جهان جدا می‌کنند، این‌ها مشاهده و حضور مستقیم راوی در بطن فرایند جمعی بلکه صدای داروگ است که می‌تواند ارتباط او را با بیرون، امر جمعی، و امید برقرار کند: «خشک آمد کشتگاه من/ در جوار کشت همسایه/ گرچه می‌گویند: «می‌گریند روی ساحل نزدیک/ سوگواران در میان سوگواران.» / قاصد روزان ابری، داروگ! کی می‌رسد باران؟/ بر بساطی که بساطی نیست/ در درون کومه‌ی تاریک من که ذره‌ای با

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

آن نشاطی نیست/ و جدار دنده‌های نی به دیوار اتاقم دارد از خشکیش می‌ترکد/ چون دل یاران که در هجران یاران/ قاصد روزان ابری داروگ! کی می‌رسد باران؟». نیما پوشیچ، مجموعه‌ی کامل اشعار، ۷۶۰.
 ۶۹ «برخیز و باز راست کن آن قد تهمتن/ برخیز و چون کمان که بزه کرد شست زال/ پرتاب کن به جانب فردات جان و تن». میرزاتقی رفعت، آثار و اشعاری از میرزاتقی رفعت، تدوین محمدرضا ترابی (تبریز: انتشارات قالان یورد، ۱۳۹۸)، ۴۹.

۷۰ «یک فصل تازه می‌دمد از بهر نسل نو/ یک نوبهار بارور آماده‌ی درو/ برخیز و حرز جان بکن این عهد نیکفال». رفعت، آثار و اشعاری از میرزاتقی رفعت، ۴۹.

۷۱ نک. عشقی، کلیات مصور، ۳۰۹

۷۲ «بخون پاک احرار حقیقت آبیاری شد/ گلستان وطن بشکفد ازهار حریت» و «به باغ مملکت از اشگ خونین آب می‌پاشم/ مگر حاصل شود از شاخ غیرت بار حریت». خامنه‌ای، اشعار و آثار، ۴۹

۷۳ «ما در این چند روزه نوبت خویش/ چه بسا کشتزارها دیدیم/ نیکبختانه خوشه‌ها چیدیم/ که ز جان کشتند مردم پیش». شمس کسمایی، شمس کسمایی؛ شاعره‌ای بدون دفتر و دیوان، تدوین محمدرضا ترابی (تبریز: انتشارات قالان یورد، ۱۳۹۸)، ۸۹.

۷۴ این‌جا صفت «باطنی»، آن‌طور که نیما در حرف‌های همسایه و ارزش احساسات در زندگی هنرمندان از آن استفاده می‌کند، را مناسب‌تر از مفاهیم نزدیک دیگر مثل ذهنی یا سوپزکتیو دیدم.

۷۵ کسمایی، شاعره‌ای بدون دفتر و دیوان، ۸۹

۷۶ برای مثال می‌شود همان شعر با ترجیع «بی‌کس وطن...» از نسیم شمال را در نظر گرفت، یا شعر «نعش وطن» از عشقی را. نک. عشقی، کلیات مصور، ۳۰۹

۷۷ برای نمونه‌های دیگر نک. عشقی، کلیات مصور، ۲۹۵؛ عارف قزوینی، دیوان، ۵۷، ۷۷ و ۲۲۳.

78 National situations

۷۹ برای نمونه‌های بیش‌تر نگاه کنید به شعر «باور مکن» با مطلع «جان پسر گوش به هر خر مکن»، منظومه‌ی «ای کلاه نم‌دیاها»، و «مخالفت با قرارداد ایران و انگلیس» همه از عشقی. عشقی، کلیات مصور، ۲۹۷، ۳۱۷ و ۳۳۴؛ «عاقبت ایران» با ترجیع «باز این چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است» از نسیم شمال. حسینی، دیوان کامل نسیم شمال، ۲؛ «نالۀ مرغ» با مطلع «نالۀ مرغ اسیر این همه بهر وطن است»، «کوی میکده»، و «باز یاد از کلنل محمدتقی خان» از عارف قزوینی. عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی، ۵۰، ۶۶ و ۹۰؛ «یا مرگ یا تجدد» و «کیک‌نامه» از بهار. منتخبات اشعار، ۵۴ و ۷۱.

80 Étienne Balibar, "Nation Form: History and Ideology," in *Race, Nation, Class; Ambiguous Identities*, trans. Chris Turner (London; New York: Verso, 1991), 95.

81 برای نمونه: نک. عارف قزوینی، دیوان عارف قزوینی، ۲۸۴.

82 See Jameson, *Allegory and Ideology*, 199.

^{۸۳} آن طور که پرواند آبراهامیان در *ایران بین دو انقلاب* توضیح می‌دهد، از آغاز قرن هجدهم، تأثیر روسیه و بریتانیا بر ایران - که هنوز دولت-ملت نبود - با فشار نظامی به حکومت قاجار و معاهدات متعاقب آن (۱۱۹۲، ۱۲۰۷ و ۱۲۳۶ ه.ش) شروع شد؛ معاهداتی که در نتیجه‌ی آن‌ها حکومت قاجار بخش‌های قابل توجهی از قلمروی خود را از دست داد. این معاهدات، زنجیره‌ای از اعطای امتیازات تجاری به روسیه و بریتانیا را به دنبال داشتند: «با این گونه امتیازات، دو قدرت توانستند هر جا که بخواهند مراکز کنسولی و تجاری دایر کنند و تجار خود را از مشکلاتی مانند پرداخت‌های زیاد گمرکی، تعرفه‌های داخلی، محدودیت‌های مسافرت داخلی و قضاوت دادگاه‌های شرعی آسوده کنند». پرواند آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی ولیلایی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۹)، ۶۷. این مسئله به نوبه‌ی خود، آن طور که آبراهامیان توضیح می‌دهد، به شکل‌گیری طبقه‌ی متوسطی انجامید که این نیروی بیرونی، منافع و حیات اجتماعی‌اش را تهدید و متأثر می‌کرد؛ هر چند از آن جا که اغلب گروه‌های اجتماعی در آن دوره، حضور «بیگانگان» ممتاز را در زندگی هر روزه‌ی خود تجربه می‌کردند، این تقابل صرفاً محدود به طبقه‌ی متوسط سنتی نیست.

⁸⁴ See Firoozeh Kashani-Sabet, *Frontier Fictions: Shaping the Iranian Nation* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 4-5.

^{۸۵} نک. رضا ضیاء‌ابراهیمی، *پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی*، ترجمه‌ی حسن افشار (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۸)، ۱۱.

^{۸۶} او ملی‌گرایی «سرزمینی»، (همان ناسیونالیسم موقعیت‌مند و مکان‌محور) را در برابر ملی‌گرایی «زبانی» (که گذشته‌گرا و به دنبال خالص‌سازی است) قرار می‌دهد و اولی را در دوره‌ی مشروطه و همزمان با جنگ جهانی اول غالب می‌داند؛ شکلی از ملی‌گرایی که به واسطه‌ی آن «اقوام ترک‌زبان آذربایجان ایران» و «روشنفکران آذری»، با وجود تمایز زبانی، «سرسخت‌ترین مدافعان تمامیت ارضی و استقلال سیاسی ایران» شدند. در نقطه‌ی مقابل، پس از سرکوب قیام‌های تبریز، گیلان، و خراسان، شکل متفاوتی از ملی‌گرایی مبتنی بر «یکپارچه‌سازی» و «حذف اختلافات محلی از حیث زبان و لباس و اخلاق و غیره»، به عبارت دیگر، مبتنی بر «خالص‌سازی ایران» غالب شد: «با بازنویسی تاریخ، یک "ایران خالص" با هویت تاریخی دیرینه خلق شد، ایرانی که هیچ عنصر بیگانه و غیرمتمدن در درون مرزهایش نداشت. این هویت نهایتاً مبتنی بر قالب‌های منفی از غیرایرانیان بود. ترک‌ها و بعدها عرب‌ها که در این گفتمان ملی از آن‌ها تعبیر به "خطرهای سیاه و زرد" می‌شد، آن "دیگران" لازم برای ساخت هویت جدید ایرانی بودند». تورج اتابکی، «پان‌ترکیسم و ملی‌گرایی ایرانی»، در *ایران و جنگ جهانی اول*، ترجمه‌ی حسن افشار (تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۹)، ۱۶۵-۱۶۴.

البته همان‌طور که در متن بحث کردم، این دو گونه ناسیونالیسم از همان دوره‌ی مشروطه دوشادوش هم وجود دارند و با هم درگیر می‌شوند. به علاوه، این گونه ناسیونالیسم‌ها را دشوار می‌توان به عنوان پدیده‌هایی تماماً جدا از هم در دو سر طیف پیدا کرد و بیش‌تر اوقات ما با ملغمه‌ای از هر دو در گروه‌های سیاسی و گفتارهای مختلف روبه‌روایم. برای مثال در همان گفتاری که اتابکی ناسیونالیسم زبانی می‌نامد،

«عریان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز»

می‌شود هم‌دستی «جغرافیا» و «تاریخ»، «سرزمین» و «زبان» و «نژاد» در برساختن «وطن» و «ملت» را دید، همان‌طور که در گفتارهای متضاد آن دوره. در واقع بحث بیش از آن‌که بر سر «چه» باشد، بر سر «چگونگی» درک، کاربست، بازنمایی، و قرار گرفتن این وجوه در کنار هم در کلیتی مشخص است؛ چیزی شبیه به کاربرد شیوه‌های تمثیل‌ساز گذشته‌گرا و انسان‌انگار در شعرهای شاعران جنبه‌ی تجدد.^{۸۷} به نقل از یحیی آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲ (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه‌ی فرانکلین، ۱۳۵۱)، ۲۱۱.

^{۸۸} به نقل از آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۴۴۶

^{۸۹} به نقل از آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۴۴۷

^{۹۰} به نقل از آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۴۴۹

^{۹۱} به نقل از آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۴۴۸

^{۹۲} به نقل از آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۴۴۸

^{۹۳} امیر حکیمی، ویراستار، *دوره کامل مجله دانشکده (به اضافه مکتب سعدی، یک عصیان ادبی، و مسئله*

تجدد در ادبیات) (نشر الکترونیکی دو-ال، ۱۴۰۲)، ۳۴۲.

^{۹۴} نادری، "درباره فصاحت عامیانه و عینیت «ادبیات»"

^{۹۵} به نقل از آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۲۱۱

^{۹۶} به نقل از آراین‌پور، *از صبا تا نیما*، ج ۲، ۴۴۹

^{۹۷} نادری، "درباره فصاحت عامیانه و عینیت «ادبیات»"

^{۹۸} سطری از یک شعر بلند که در نسبت با همین لحظه‌ی تاریخی و خاطره‌ای که احیا شده است نوشته‌ام.

^{۹۹} سما اورباد، در مقاله‌ای با عنوان «مادران دادخواه ایران از خاوران تا آبان؛ دادخواهی مجازی و ائتلاف

فراملی مادرانگی» که طه رادمنش آن را ترجمه کرده است، به این پیوند و تأثیر سیاسی جنبش مادران دادخواه پرداخته‌است.

^{۱۰۰} هیوا اصغری در «نقشه‌هایی برای آینده ایران»، که در نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده، به این برجسته شدن درک هم‌سرنوشتی هم‌زمانی در مقابل «روح ملی» و «ملت ازلی ابدی» طی جنبش «زن، زندگی، آزادی» پرداخته است. او در همین جستار درباره‌ی مسئله‌ی ترجمه‌پذیری شرایط متفاوت به یکدیگر، و نقش ترجمه از زبان‌های پیرامون به یکدیگر و به فارسی به عنوان زبان میانجی، در شکل‌دهی به «ما» پی بدیل بحث می‌کند.

^{۱۰۱} مهسا اسدالله نژاد، در «بحرانی شدن مرز؛ نسبتی ممکن میان فمینیسم و مهاجرت»، جستاری که سال ۱۴۰۰ در شماره ۴۴ *زبان امروز* نوشته منتشر شده است، از خلال گفت‌وگو با دولت و دیوار (افول حاکمیت) از وندی بروان، درباره‌ی نقش فانتزی‌های مردانه در برساختن مرزها از یک طرف، و مقاومت فراملی فمینیسم در برابر آن بحث می‌کند. نک. مهسا اسدالله نژاد، «بحرانی شدن مرز؛ نسبتی ممکن میان فمینیسم و مهاجرت»، س. هشتم، ش. ۴۴ (۱۴۰۰)، ۴۷-۵۵.

^{۱۰۲} قبلاً در جستاری در نقد اقتصاد سیاسی با عنوان «فصل توفان: انباشت بهمد تولید مرگ، "بدن-قلمرو"ی زنانه، و وضعیت دوگانه‌ی مردان به‌حاشیه‌رانده شده» به این بحث پرداخته‌ام.

www.pecritiue.com

تخیل حضور در جهان

نگاهی به بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

تدوین اقتصادی

محمدرفیع محمودیان



چه بخواهیم توضیحی یکسره اخلاقی و متافیزیکی داشته باشیم و چه توضیحی اجتماعی و هنجاری، در زیست روزمره‌ی خود مدام با وظیفه‌ی اخلاقی به‌صورت یک «بایست» روبرو هستیم. وظیفه‌ی اخلاقی^۱ نهیب یا فرمانی است که ما را به در نظر گرفتن اصولی و در پیش گرفتن رفتاری معین فرامی‌خواند. فرمان وظیفه را اعلام کرده ما را متوجه دستوری می‌سازد که مخاطبش خود ما هستیم. چون فرمان از درون، از آنچه که گاه وجدان نام گرفته، سرچشمه می‌گیرد، بیشتر شکل یک فراخوان را دارد و هیچ لازم نیست آن را جدی گرفت و به‌حتم و به‌قطعیت آن را عملی ساخت. به‌خود می‌گوییم تو باید مهربان باشی، تو باید راست بگویی، تو باید مبارزه کنی، تو باید فداکاری کنی. ندای بایست را می‌شنویم و درک می‌کنیم ولی بسا اوقات آن را نادیده/ناشنیده می‌گیریم. پشتوانه‌ای از نیرو یا زور آن را موضوعیت و توان نمی‌بخشد. از ندای آن نمی‌توان خلاصی جست ولی ضرورتی یا اجباری نیز آن را از قاطعیت برخوردار نمی‌سازد. تنها آن‌دسته از احکام اخلاقی که شکل هنجارهای مشخص بازتعریف‌شده‌ی اجتماعی یا قانون پیدا کرده‌اند و آنگاه باید به‌حتم آنها را محترم شمرد. کسی را نمی‌توان کشت، به اداره‌ی مالیات نمی‌توان دروغ گفت، از بقالی محله یا منزل همسایه نمی‌توان دزدی کرد. ولی آن‌گاه ما با نه با وظیفه‌ی اخلاقی که با فرمان رسمی روبرو هستیم، فرمانی که برخوردار از پشتوانه‌ی نظام حقوقی و تهدید مجازات است. وظیفه‌ی اخلاقی در قلمروهای گوناگونی با مضمون‌های متفاوتی مطرح می‌شوند. در موردهایی ما را راستگویی و درستکاری یا پاکیزگی (معصومیت) فرامی‌خوانند، در عرصه‌هایی به کار منظم منضبط و در زمینه‌هایی به مقدم شمردن دیگری یا جهان در گستردگی سحرآمیزش بر خود. من در این نوشته این قلمروها و موردها را تا آنجا که حساسیت و دانشم اجازه می‌دهد برخواهم شمرد. ولی مسئله و غایت اصلی‌ام شناخت و معرفی بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی است، آن بنیادی که بتوان بر مبنای آن وظیفه‌ی اخلاقی را در تمامی گونه‌های آن بازشناخت و اهمیت آنها را فهمید. وظیفه‌ی اخلاقی را، در شکل بنیادین خود، من تخیل وضعیت ترفرازانده‌ی (transcendental) حضور در جهان می‌دانم. در هر موقعیتی، به‌گاه کنش، ما فراخوانده می‌شویم که خود را به تخیل در موقعیت تجریدی ترفرازانده‌ای قرار دهیم و کنش خود را بر آن مبنا بسنجیم. هستی‌مندی، محدودیت می‌آفریند. صیانت نفس، امرار معاش، پیشبرد پروژه‌های

بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

گوناگون روزمره ضرورت را بر زندگی تحمیل می‌کنند. انسان اما دلبسته‌ی فراروی از تنگنای وجود خویش و حضور در جهان است، حضور در جهان به‌شکل زیست در برون از خود، در کناکنش (interaction) با دیگر انسان‌ها و دیگر اجزاء جهان و مهم‌تر از هر چیز بازشناختن خود به آنها. هستی‌مندی برایش همچون قفسی است، محدود کننده‌ی وجود، افق دید و زیستش. به این خاطر نیز او نمی‌تواند خود را کسی شایسته‌ی بازشناخته شدن احساس کند. گرفتار گستره‌ی زیست و ضرورت‌های آن است. برای برون‌جستن از قفس هستی‌مندی، او به تخیل وظیفه‌ی اخلاقی روی می‌آورد. وظیفه‌ی اخلاقی جهان را گاه به‌صورت جامعه و گاه تمامی گستره‌ی هستی پیشاروی او قرار می‌دهد و به این‌صورت او را از محدودیت هستی‌مندی می‌رهاند.

هستی‌مندی با درگیری‌هایش، سهمگین و فراگیر، انسان را از پیگیری حضور در جهان بازمی‌دارد. تخیل حضور در جهان امری نیست که در میانه‌ی دغدغه‌های برخاسته از هستی‌مندی بتوان ساده و خودانگیخته از عهده‌ی آن برآمد. گفتگوی دوستانه با دیگر انسان‌ها، مهرورزی، عشق و رابطه‌ی باز متقابل با طبیعت و عناصر جهان زیست، همه، اموری کم‌وبیش ناممکن هستند. حضور بی‌دغدغه و از سر همدلی در جهان دشوار است. ضرورت‌های زندگی مدام خود را بر درگیری‌های انسان تحمیل می‌کنند. حضور در جهان را باید به‌صورت وظیفه پیشاروی خود گذاشت تا بتوان با نادیده گرفتن ضرورت‌ها در حد تخیل بدان دست یافت.

مثالی شاید تمایز بین حضور در جهان و هستی‌مندی را روشن‌تر سازد. در زندگی روزمره پی‌درپی با مردم سخن می‌گوییم. به شکل‌های گوناگون. برای ابراز آشنایی، برای صرف‌گفت‌وگو، برای ابراز وجود یا برای هماهنگی کنش خود با دیگران. در چارچوب هستی‌مندی، گاه به‌گزاره‌گویی روی می‌آوریم، گاه اطلاعاتی را از دیگران دریغ می‌کنیم، گاه دیگری را سر راست فریب می‌دهیم و گاه احساسات خود را با سخن گفتن از چیزهای دیگر پنهان می‌کنیم. گاه نیز در شتاب زندگی بدون لحظه‌ای بازاندیشی آنچه را که می‌دانیم و در دل داریم بیان می‌کنیم. وظیفه‌ی اخلاقی اینجا دستور به گسست از هستی‌مندی در راستای حضور در جهان می‌دهد. فرد را فرامی‌خواند که به تخیل وضعیتی ترفرازانده روی آورد که به‌صورت ناب در جهان حضور دارد و بر آن مبنا

سخن بگوید. مهم در این چارچوب آن نیست که راست بگوید، در راستای غایتی دروغی جعل کند یا نکات جالبی را بازگوید بلکه آن است که بر مبنای حضور در جهان راهکاری را برگزیند. حضور در جهان به شکل‌های گوناگون تجلی می‌یابد و فرد خود می‌تواند وجهی معین به تخیل خویش دهد. دوستی و عشق به کسی یا برعکس همبستگی اجتماعی با دیگر اعضای جامعه و در ورای آن دلبستگی به نوع بشر یا جهان هستی را مبنای رویکرد خویش قرار دهد. این‌ها همه در تمایز با ضرورت‌های هستی‌مندی. به‌هررو، پیش از معرفی دقیق‌تر این درک از وظیفه‌ی اخلاقی لازم است با انگاره‌ی وظیفه‌ی اخلاقی و موردهای آن آشنایی بیشتری پیدا کنیم.

انگاره‌ی وظیفه‌ی اخلاقی

وظیفه‌ی اخلاقی جزء جدایی‌ناپذیر زندگی روزمره است. در تأملات و گفت‌وگوهای روزمره به آن می‌اندیشیم و از آن سخن می‌گوییم. مدام به خود و نزدیکان خویش یادآوری می‌کنیم که مراقبت از مادر سالخورده‌ی خویش، مبارزه برای ارزش‌هایی که به آنها باور داریم و راست‌گویی به‌صورت ارائه‌ی اطلاعات درست به دوستان خویش یک وظیفه‌ی مهم اخلاقی است. تعریف دقیقی از آن نداریم ولی از آن به‌سادگی یاد می‌کنیم. مفهوم وظیفه‌ی اخلاقی در فلسفه و علوم اجتماعی را با توضیح کانت می‌شناسیم.^۱ کانت وظیفه‌ی اخلاقی را فرمانی عقلایی می‌داند. حکم عقل، به استدلالی درونی و برونی این دستور است که آن‌گونه عمل/رفتار کن که از رفتار تو بتوان قانون ساخت و آن را فرمانی جهانشمول برشمرد. آنچه که شخص انجام می‌دهد باید هر کس دیگری در موقعیت او نیز بتواند انجام دهد. استدلال ساده است. اگر کسی می‌خواهد دروغ بگوید یا دزدی کند باید بپذیرد که هر کسی دیگری نیز در موقعیت مشابه او دروغ بگوید و دزدی کند، خود او را فریب دهد و مالش را بدزدد. معلوم که دیگر نه می‌توان با کسی سخن گفت و نه ادعای مالکیت بر چیزی داشت. بنابراین باید بپذیریم که وظیفه داریم راستگویی پیشه کنیم و از دست درازی به دارایی دیگران بپرهیزیم. کانت همچنین در این زمینه به وظیفه‌ی همسان دیگری اشاره می‌کند. هیچ‌کس اجازه ندارد از خود یا دیگری به‌سان ابزاری برای دستیابی به غایتی (یا غایت دیگری)

بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

استفاده کند چرا که هر انسانی غایتی در خود است. باز این‌جا ما با استدلالی عقلایی روبرو هستیم. به این‌صورت که اگر اجازه دهیم که انسان به‌صورت ابزار دیده شود آنگاه باید به خواست و میل به برده‌داری، استثمار، بهره‌کشی جنسی و هر لطمه به تن و شخصیت افراد، هم خود و هم دیگران، تن در دهیم.

وظیفه‌ی اخلاقی نزد کانت به‌گونه‌ای پیشینی درست و بایسته‌ی انجام (لازم‌الاجرا) است. نه تجربه که استدلالی عقلایی ضامن درستی است. استدلال نیز در ازل عقلانیت، در خود عقلانیت، انجام شده است. بنابراین هیچ لازم نیست کسی درباره‌ی آن خود به استدلال بپردازد. وظیفه‌ی اخلاقی همچنین در خود درست و بایسته‌انجام است. پیامدگرایی امری بیگانه با آن است. در چنین چارچوبی، نمی‌توان استدلال کرد که چون راست‌گویی در مورد خاصی پرهزینه است (به‌طور مثال زندگی کسی را زیرورو می‌کند یا به آدمکشی اجازه می‌دهد تا به محل اختفای کسی پی ببرد که از دست او فراری است) باید از آن دست کشید. وظیفه اساساً برای آن وضع شده است، که همه جا برای ما به‌گونه‌ای قاطعانه مشخص سازد چه کنشی درست و بایسته‌ی انجام است. کانت وظیفه‌ی اخلاقی را از تعقل و استدلال استنتاج می‌کند ولی آیا ساده‌تر و دقیق‌تر نیست که آن‌را هم‌سنخ هنجار اجتماعی بشماریم؟ ساده بیان کنیم، بگوییم وظیفه‌ی اخلاقی هنجار اجتماعی است. هنجار اجتماعی محکم و مشخص رفتار معینی را به‌صورت یک بایست تجویز می‌کند. فراخوانی است در حد فرمان. دورکهایم جامعه‌شناس این نکته را بهتر از اندیشمندی دیگر توضیح داده است. او وظیفه را در چارچوب اجتماعی آن به‌سان یک واقعیت اجتماعی می‌بیند.^۲ واقعیت اجتماعی شیوه‌ی رفتاری تعیین‌یافته‌ای است که اجباری بیرونی را بر فرد اعمال می‌کند. واقعیت اجتماعی هنجار، ارزش یا سبک رفتاری است که مشخص می‌سازد فرد چگونه باید عمل کند. دارای بعدی اخلاقی است و هویت یا وجود اجتماعی خود را زیر پوشش اخلاقی پنهان می‌سازد. فرد نمی‌تواند برداشت فردی خود را از آن داشته باشد. جامعه تخطی از آن‌را مجاز نشمرده، فرد را با تنبیه و پاداش مجبور می‌کند که آن‌را رعایت کند. واقعیت اجتماعی، آن‌گونه که دورکهایم آن‌را می‌بیند، خودانگیخته است. خاستگاه آن، جامعه با شکل همبستگی ویژه‌ی خود است. جامعه آیین‌های خود را برای ژرفا و شکوفایی

بخشیدن به همبستگی بین اعضای خود در جامعه و ادغام هر چه بیشتر فرد در بدنه‌ی خویش دارد ولی همزمان هیچ‌سختی از سرپیچی از هنجارها و ارزش‌ها را نمی‌پذیرد. در زیست‌اندامی و مادی‌خود نیز فرد وابسته به جامعه است. انسان نمی‌تواند به‌شکل فردی بدون وابستگی به جامعه زندگی کند. از این‌رو گردن‌نهادن به واقعیت اجتماعی ضرورت زیست است.

نزد کانت و دورکهایم، هر دو، ما با وظیفه، یا بایستی با بُعد اخلاقی، هر چند با دو خاستگاه متفاوت، سروکار داریم. نزد کانت بایستی عقلایی و ترافرازنده، و نزد دورکهایم بایستی اجتماعی با پشتوانه‌ی اجبار. توضیح هر دو آنها نکات مهمی را طرح می‌کند ولی همزمان هر دو توضیح ایرادهای خود را دارند.

مشکل وظیفه‌ی اخلاقی کانتی بی‌بنیادی آن است. هیچ معلوم نیست بایست اخلاقی چگونه برای فرد مطرح می‌شوند. اگر بگوییم استدلال درونی، به آن شکل که فرد در درون خود می‌اندیشد که بایست اخلاقی در این‌مورد معین چه رویکردی را تجویز می‌کند، مشکل آن است که کم‌تر کسی به‌گاه کنش «در گرمای حادثه»، سر خود، رو به استدلالی عقلایی می‌آورد. نمی‌توان نیز گفت که بایست به‌سان ندا در وجود انسان می‌پیچد، چه آن‌گاه بایست اخلاقی را باید هنجار اجتماعی بشماریم. نزد انسان خاطره یا یاد عقلایی وجود ندارد که بپنداریم بایست اخلاقی آنجا ذخیره شده است. برای همین به‌سادگی می‌توان اندیشید که وظیفه‌ی اخلاقی مد نظر کانت دارای پشتوانه‌ای قدرتمند نیست و بیشتر شکل یک آرزو یا میل اخلاقی پسینی دارد. به این شکل که کاش می‌توانستیم این‌گونه (بر مبنای اصولی) رفتار کنم.

دورکهایم مشکل را حل می‌کند. او به‌ما می‌گوید که بایست اخلاقی همان هنجار اخلاقی است. آموزش داده شده به فرد و جای‌گرفته در وجود اجتماعی فرد، با پشتوانه‌ی قدرت جامعه در تنبیه و پاداش. ولی سستی نظریه‌ی دورکهایم جای دیگری بروز می‌یابد. هنجار اجتماعی از آن یک جامعه، در دوره‌ی معینی از وجود خویش با ساختار و نگرشی معین است. جامعه تحول پیدا می‌کند و همراه با آن دیدگاه‌ها و هنجارها، ولی همه چیز همزمان و هماهنگ تغییر پیدا نمی‌کند. هنجارها به‌ندرت بُعدی جهان‌شمول دارند و همه‌ی جامعه را دربر می‌گیرند. افراد می‌توانند بنا به موقعیت خود سرستیز با آنها داشته باشند، بپندارند که آنها تضمین‌کننده‌ی منافع گروهی انسان‌هایی قدرتمند

بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

یا ضعیف هستند و اراده‌ی خود را بر آن نهند که آنها را نادیده انگارند یا هدفمند درهم شکنند. خاستگاه اجتماعی وظیفه‌ی اخلاقی عملاً قطعیت و جهان‌شمولی آن را درهم می‌شکند.

هر گونه نقدی که متوجه کانت و دورکهایم سازیم باز باید بپذیریم که آن‌ها نکته‌ی مهمی را طرح کرده‌اند. وظیفه‌ی اخلاقی به شکلی جهانشمول، به‌صورت اخلاقی و هنجاری، برای انسان‌ها موضوعیت دارند. احکامی مشخص این وظیفه را پی‌درپی به انسان‌ها یادآوری می‌کند و آنها را به فرمانبرداری فرامی‌خواند. قاطعیت و جهان‌شمولی آنها مطلق نیست و مورد به مورد متفاوت است اما در حد توصیه یا یادآوری نیستند که بتوان به‌سادگی نادیده‌شان گرفت. برای بازشناسی میزان جهان‌شمولی و قاطعیت آنها باید حوزه‌های موضوعیت آنها را بررسی کرد. این درست کاری است که اکنون در این مقاله قصد دارم انجام دهم. از راستگویی و درستکاری آغاز می‌کنم. با کار ادامه می‌دهم و با دیگری و «خود» به پایان می‌رسانم.

راست‌گویی

به‌جرات می‌توان راست‌گویی را شناخته‌شده‌ترین و معتبرترین بایست اخلاقی جهان برشمرد. همه جا انسان‌ها به آن فراخوانده می‌شوند که حقیقت را بگویند. فراخوان بسیاری از اوقات به‌شکل یک بایست متوجه افراد می‌گردد. خیانت به فراخوان و دروغ‌گویی، در صورت کشف، به‌طور معمول واکنش تند دیگران را به‌همراه دارد. افراد از بجزگی آموزش می‌بینند که از دروغ بپرهیزند و حقیقت را بگویند. جست‌وجو و کشف حقیقت نیز امری مهم و نیکو به‌شمار می‌آید ولی اهمیت ابراز آنرا ندارد. مهم سر باز نزدن از بیان حقیقت شناخته‌شده است. در موردهایی وظیفه‌ی اخلاقی آشکارا اعلام می‌شود. در دادگاه و به‌هنگام ارائه‌ی اطلاعات شخصی به نهادهای رسمی تأکید می‌شود که حقیقت و فقط حقیقت بیان شود. در گستره‌ی زندگی روزمره نیز از یکدیگر انتظار داریم حقیقت را به‌زبان آوریم. پندار عمومی آن است که دروغ اعتماد متقابل انسان‌ها به یکدیگر و در آن فرایند ساختار زندگی روزمره و اجتماعی را دچار فروپاشی می‌کند. این پندار به‌شکل تلویحی و مبهم در جامعه و جهان وجود ندارد، مدام از اهمیت حقیقت

و جایگاه آن به صورت یک آرمان، در فلسفه، ادبیات، بحث‌های سیاسی و ردوبدل اطلاعات سخن به میان می‌آید.^۳

یک امتیاز بزرگ راست‌گویی تشخیص آن است. کم و بیش همه می‌توانند ادعا کنند که تعریف حقیقت چیست و قطب متضاد آن، دروغ، دارای چه ویژگی‌ای است. حقیقت تطابق یک گفته (یا نوشته) با واقعیت مورد اشاره آن است. دروغ را نیز روایتی دلخواهانه از واقعیت و جعل آن می‌شمیریم. دروغ درهم شکستن یگانگی ساده‌ی اولیه و سنخی از انحراف از آن به شمار می‌آید. این درک شفاف به بایست اخلاقی سنگینی بیشتری می‌بخشد. در پس‌زمینه‌ی آن راست‌گویی نه تنها امری اخلاقی که کار ساده‌ای نیز جلوه می‌کند. وظیفه‌ی اخلاقی‌ای که از همه، در همه‌ی موقعیت‌ها، بر می‌آید.

باین‌همه، راست‌گویی کار دشواری است. کم‌تر کسی درکی شفاف از واقعیت‌های پیش‌روی خود دارد که بخواهد یا بتواند آنها را آن‌گونه که ادراک و تجربه کرده بازگوید. همان‌گونه که کانت و سپس پدیدارگرایان به آن اشاره کرده‌اند تخیل نقشی مهمی در ادراک و شناخت رخدادها و موقعیت‌ها دارند. نقش تخیل در بازگویی امور باز بیشتر است. یاد در گذر زمان دقت خود را از دست می‌دهد و تخیل باید گسسته‌ها و حفره‌ها را پر کند. روایتی نیز که گوینده (یا نویسنده) ارائه می‌دهد معطوف به مخاطب است. بسا اوقات گوینده ذوق خویش را به کار می‌گیرد تا روایت را جذاب و شنیدنی سازد. خطر آن همواره وجود دارد که مخاطب علاقه‌ی خویش را به گفته‌های گوینده از دست بدهد. بنابراین گوینده همواره به فکر جالب و جذاب ساختن روایت خویش است. هم‌زمان انسان‌ها در رقابت با یکدیگر در دسترسی به منابع گوناگون مادی، اجتماعی و روانی-اجتماعی هستند. رقابت گاه برای صرف زیستن و ماندگاری است. در این چارچوب مجبور هستند کسانی را با خود همراه سازند و کسانی دیگر را بفریند و گمراه سازند. دروغ به شکل‌های گوناگون نه یک راه‌کنش که یک راه‌برد در زندگی است. انسان‌ها دربارهِی احساسات، تجربه‌ها، برداشت‌ها و گرایش‌های خود، آنجا که ضروری است یا می‌پسندند دروغ می‌گویند.

هیچ‌کدام از این‌ها به معنای آن نیست که راست‌گویی یک وظیفه‌ی اخلاقی نیست. که فراخوانی به آن در جهان و جامعه وجود ندارد. بلکه نشان می‌دهد که وظیفه‌ای نیست که بار سنگین و قاطع آن از سوی همگان احساس شود. حتی می‌توان گفت که

بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

در تضاد و تناقض با آن، دروغ‌گویی نیز یک وظیفه است. دروغ‌گویی را می‌توان وظیفه‌ای برای ماندگاری، هوشیاری و پیشبرد کناکنش گفتاری دانست. در موقعیت‌هایی، فرد خود را از نظر اخلاقی مجبور به دروغ‌گویی می‌بیند. نه این‌که خود را فریب دهد و خیانت خویش به امر اخلاقی را فرمانبری از بایست اخلاقی وانمود سازد، بلکه چون وظیفه را به شکل دیگری احساس می‌کند. خود و منافع شخصی خویش را نیز محور وظیفه‌ی اخلاقی قرار نمی‌دهد، برای ارائه‌ی اطلاعات (به دیگران)، گفت‌وگو و ماندگاری (شاید در خدمت خانواده، نزدیکان و هموعان خویش) آن کار را می‌کند.

درست‌کاری

درست‌کاری به معنای انجام درست و دقیق مأموریت‌های محول شده به فرد است. هر چند به مفهوم کار اشاره دارد ولی تمامی مأموریت‌های زندگی را در بر می‌گیرد. گاه تمامی گستره‌ی زندگی را در بر می‌گیرد. در این چارچوب است که معنای شرافت پیدا می‌کند. این‌که فرد زندگی خود را در پاکیزگی و سلامت نفس، در دوری جویی از فساد پیش برد. ولی گاه درست‌کاری متمرکز بر مأموریتی معین است. مأموریت‌ها گوناگون‌اند و در هر مورد مسئله‌ای مهم است. مأموریت‌هایی به حرفه ربط دارند، مأموریت‌هایی به نقش و مأموریت‌هایی به موقعیت یا صحنه‌ی کناکنش. در زمینه‌ی حرفه، نمونه‌ی شاخص آن‌را در پزشکی و معلمی داریم ولی حرفه‌های تعیین‌نیافته‌تری همچون کارگری و دانش‌پژوهی در آن پهنه جای می‌گیرند.^۴ شاید به این خاطر نیز به کارگر حرفه‌ای به شکلی دیگر و جز یک کارگر ساده نگریسته می‌شود. وظیفه‌ی اخلاقی در این زمینه پرهیز از تقلب، جعل و سستی و انجام کار به شکل مرتب و دقیق آن است. در زمینه‌ی نقش ابهام وجود دارد. نقش‌ها در جامعه‌ی مدرن زیادند. از نقش پدر و مادر گرفته تا نقش دوست، همکار، رئیس و ورزشکار. چون نقش در رابطه با انتظاری که از آن در جامعه وجود دارد تعریف می‌شود به‌سختی می‌توان از وظیفه‌ای معطوف به آن سخن گفت. ولی، باز، وظیفه‌ی اخلاقی معینی متوجه آن است.^۵ صمیمیت به‌سان ترکیبی از یکدلی (خلوص) و همدلی در ایفای نقش این وظیفه‌ی اخلاقی هر کنشگری است. این‌که فرد نقش را نه همچون وظیفه‌ی محول شده یا بایست بلکه از صمیم قلب، در

همدلی محض با مأموریت خویش ایفا کند. وظیفه اینجا با خود به ستیز برمی خیزد. وظیفه‌ی اخلاقی این‌جا بگونه‌ای شگرف آن است که فرد وظیفه را چیزی بیش از یک وظیفه بداند. در موقعیت یا صحنه‌ی کناکنش، وظیفه متمرکز بر کناکنش و نمایش در حال رخداد در صحنه است. وظیفه دریافتن موقعیت است، با توجه به تمامی جنبه‌های موقعیت، تمامی شرکت‌کنندگان یا دست‌کم شرکت‌کنندگان اصلی در نمایش. اجرای نقش از همه بر می‌آید و انتظار همه آن است که هر کس در آن موقعیتی که قرار گرفته نقش خود را بر مبنای پویایی رخداد ایفا کند. وظیفه‌ی اخلاقی تأکید را بر هوشیاری و دقت هر چه بیشتر می‌نهد. (وظیفه‌ای اخلاقی نیز دال بر توجه به دیگران، احترام به دیگران و ارج‌گذاری آنها وجود دارد ولی این‌را در بخش مربوط به وظیفه نسبت به دیگری پی می‌گیریم.)

در دفاع از درست‌کاری استدلال قدرتمند ارجاع به اعتماد را داریم. ساختار زندگی اجتماعی و هر سنخی از هم‌بودگی متکی به اعتماد است. بدون اعتماد نمی‌توانیم همراه دوست است، مادر مادر و پزشک پزشک، و می‌توان در جوار آنها دوست، فرزند و بیمار و در پی دوستی، مهربانی و معالجه بود. و این آنگاه ممکن است که آنها نقش، حرفه و بازی خود را به‌خوبی، به‌دقت و درستی، پیش ببرند. مهم حتی آن نیست که همه چیز را به دقت کامل و با تمرکز بر تمامی جنبه‌های مأموریت خود انجام دهند بلکه مهم آن است که به جنبه‌ی اصلی مأموریت وفادار بمانند و آن‌را فدای کاری یا مأموریتی دیگر نسازند. مهربانی، مراقبت و توجه (به فرزند، بیمار و دیگر بازیگران صحنه) را مهم بشمرند و با آن سرسری یا همچون ابزاری برای رسیدن به هدفی دیگر برخورد نکنند.

آنچه انجام وظیفه را در مورد درست‌کاری مشکل می‌سازد نامشخص بودن معیار سنجش آن است. در مورد راست‌گویی معیار تطابق را داشتیم ولی در این مورد مشخص نیست معیار چیست. درست‌کاری وابسته به چه میزانی از دقت و توجه است و اساساً دقت و توجه را چگونه می‌توان تعریف کرد و سنجید. آیا پزشکی که کار خود را در حدی عادی، بدون ذره‌ای تقلب ولی بدون شور و پشتکاری خاص و بیشتر به هدف کسب درآمد انجام می‌دهد درست‌کار نیست؟ شاید پاسخ دهیم که او درست‌کار است، ولی آن‌گاه باید مشخص سازیم که وظیفه چه چیزی را به‌صورت بایست طرح می‌کند،

بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

فقط پرهیز از تقلب که بسیاری خودبه‌خود از آن اجتناب می‌ورزند یا بلکه بیشتر از آن انجام کار و مأموریت به‌درستی تمام، با همه‌ی دقت و ظرافتی که می‌توان در انجام آنها به‌کار برد. نه‌تنها هیچ مشخص نیست چگونه باید بین این دو بدیل دست به انتخاب زد، بلکه همچنین هیچ مشخص نیست چه حد از دقت و ظرافت امری ضروری است.

کار

کار امروز پدیده‌ای یکسره انتظام‌یافته است. دقیق مشخص است چگونه باید انجام شود، چند ساعت، چند روز در هفته یا ماه، با چه شتابی و در چه شرایطی. کار برای امرار معاش انجام می‌گیرد و دستمزد آن مبلغی، عددی معین است. اگر آن‌گونه که مشخص شده انجام نگیرد دستمزدی نیز (به تمامی یا تا حدی) به آن تعلق نمی‌گیرد. باین‌حال، برخی کار را با سخت‌کوشی و دقت تمام در انجام آن به‌صورت وظیفه، صرف‌نظر از شرایط کار و میزان دستمزد، انجام می‌دهند. آنها کار را یک ارزش، امر اعتقادی می‌بینند.

ماکس وبر این انگاره را در علوم اجتماعی و در تمامی جهان‌جا انداخته که پروتستان‌تیسیم به‌صورت یک باور دینی کار را بسان یک وظیفه‌ی اخلاقی معرفی کرده است. وبر بر آن است که پروتستان‌تیسیم با این باور و دیگر باورهای این‌چنینی نقش مهمی در استقرار سرمایه‌داری داشته است.^۶ خود وبر البته بدان اشاره می‌کند که در دوران مدرن کار جنبه‌ی اخلاقی خود را از دست داده است و بیش از هر چیز وسیله‌ای برای امرار معاش در چارچوب نظامی استقرار یافته است. باین‌همه هنوز در جای‌جای جهان، برخی کار را یک وظیفه می‌بینند. نه آنکه آنها به آن خاطر هر روز سر کار حاضر شوند و هیچ در فکر جنبه‌ی اصلی آن همچون وسیله‌ی امرار معاش نباشند. بلکه بیشتر به آن صورت که وظیفه‌ی خود را انجام کار با تمام هوشیاری، دقت و توانی می‌دانند که در خود سراغ دارند. مشخص است که این درک از وظیفه امروز دیگر امری دینی نیست، پدیده‌ای امروزی و سکولار است. تا حدی برجای مانده از رویکرد سنتی ولی استوار بر بنیاد استدلالی عقلایی، این استدلال که کار سنگ‌بنای زندگی و جامعه‌ی

مدرن است و اگر با سخت‌کوشی و دقت و از سر اعتقاد انجام نگیرد زندگی (فرد کارکن) و جامعه را مختل می‌سازد.

کار در باور رمانتیست‌ها و مارکس تجلی توان آفرینندگی انسان است. آفرینندگی در دو وجه برونی و درونی، جهان و خود. با کار، انسان هم جهان را با ابژه‌های گوناگونش و ساختارش برمی‌سازد و هم به‌سان آفریدگار جهان، هوشمند، هدفمند و توانمند، سکان هستی را به‌دست می‌گیرد. در برداشتی نه به آن حد رادیکال می‌تواند از کار به‌عنوان عاملی ساختارساز و نظم‌آفرین در زندگی یاد کرد. ساعت مشخصی باید سرکار بود، در کار باید از حد معینی از هوشیاری برخوردار بود و به شکلی معین رفتار کرد. در آن رابطه در وقت فراغت، در زندگی شخصی، باید نظم خاصی را رعایت کرد تا بتوان از عهده‌ی کار برآمد. بی‌نظمی و هرج‌ومرج در زندگی با کار سازمان‌یافته‌ی مدرن خوانایی ندارد. کار خودبه‌خود شوری را ایجاد می‌کند که راه را بر سستی و افسردگی می‌بندد. از سوی دیگر، کار درآمد ایجاد می‌کند، مقام و شأن اجتماعی به ارمغان می‌آورد و امکان ایجاد شبکه‌ی ارتباطی با همکاران را فراهم می‌آورد.^۷

در نقد این ارزیابی از کار به‌سادگی می‌توانیم بگوییم که کار، امروز در جهان سرمایه‌داری، یک اجبار است، یک ضرورت زندگی. برای امرار معاش، برای برخورداری از هرگونه شأن اجتماعی، برای احساس هوشیاری و دستیابی به امکان مشارکت در فرایند تغییر جهان باید کار کرد، نه به میل و خودسرانه بلکه دقیق و منضبط.^۸ بدیلی در مقابل آن وجود ندارد. می‌توان ناخشنود از کار و معترض به آن بود و دست به مبارزه برای تغییر شرایط آن زد ولی از آن نمی‌توان دست کشید (مگر آنکه به گروه بسیار کوچکی از ثروتمندانی تعلق داشت که از درآمد ناشی از کار خود بی‌نیاز هستند). کار امروز در سازوکاری پیچیده‌ی متمرکز بر استثمار و ایجاد سود سازماندهی می‌شود. اراده‌ی فرد کارکن و دیدگاه او نسبت به کار نقش مهمی در فرایند سازماندهی کار ندارد. کارکن می‌تواند به کار خود خود همچون یک وظیفه بنگرد. این شاید به او در احساس شکوهمندی ساختارمندی یاری رساند ولی بر شکوفایی جهان و نوع انسان اثری نمی‌نهد. سرمایه‌داری در سازوکار خود از کار سود ایجاد می‌کند و آن سود را در جهت گسترش سرمایه و شکوفاتر ساختن توان تولیدی جامعه که امروز مشخص شده عاملی در خود ویران‌ساز است به‌کار می‌گیرد.

تردید نیست که برای کسانی کار وظیفه است و آنها کار را با سخت‌کوشی و دقت تمام به‌سان وظیفه‌ی اخلاقی انجام می‌دهند. به‌عادت یا شاید به‌اعتقاد این‌چنین رویکردی به کار دارند، ولی این امر اعتقادی یا پرورشی آنهاست. به‌نظر نمی‌رسد در جهان امروز جایی یا دلیلی برای اتخاذ چنین رویکردی به کار وجود داشته باشد، چه می‌دانیم که کار یک بایست اقتصادی و معیشتی است.

دیگری

اخلاق در اصل چیزی یا آموزه‌ای نیست جز آن‌که «خود» را از خویشتن، از گرفتاری در درون برهاند و او را متمرکز بر وجود دیگری سازد. دیگری در گستره‌ای که در دوران جدید لویناس برایمان گشوده است،^۹ حضوری برجسته پیشاروی ما دارد. دیگری چهره است، سیما است، وجودی است در گوشت و پوست. پر از احساس، خواهش و تمنا. حساس به تمامی فرازوفرودهای هستی، حساس به درد و رنج و ذره‌ذره کنش‌ها و برخوردهای ما. دیگری با چهره‌ی خویش ما را مسئول قرار می‌دهد، مسئول خویش (دیگری). با دیگری، در حس مسئولیتی که به دیگری در چهره‌اش پیدا می‌کنیم کسی می‌شویم، فردیتی به‌دست می‌آوریم، نقشی در هستی پیدا می‌کنیم. مسئول دیگری می‌شویم.

وظیفه‌ی اخلاقیِ گران‌بارتری از این نمی‌توان یافت. رانه‌ها همه، از رانه‌ی صیانت نفس گرفته تا رانه‌ی لذت‌جویی، خودمحور هستند. دیگری در وجود خویش، در چهره و وجود اندامی خود را به گذشت از خویش، گسست از خویش فرامی‌خواند. دیگری در گستره‌ی اخلاق در تقدم بر خود قرار می‌گیرد. رسیدگی به وضع او شکل یک وظیفه را پیدا می‌کند. حساسیت دیگری در وجود اندامین خویش این وظیفه را مدام به فرد گوشزد می‌کند. احساس وظیفه این‌جا ریشه در استدلالی عقلایی، یا ندای خرد ندارد. از حس احساسی، از حساسیت به حساسیت دیگری به درد و رنج ریشه می‌گیرد. حس احساسی به جای خرد، حساسیت به جای استدلال.

احساس وظیفه نسبت به دیگری در گُنه وجود هر یک از ما جای دارد. ادیان الهی و آموزه‌های سنتی اخلاقی همواره این وظیفه را در قالب مسئولیت نسبت به درمانده،

غریبه، همسایه و در شمایی کلی‌تر هر هم‌نوعی به‌ما گوشزد کرده‌اند. کم‌تر کسی نیز می‌تواند درد و رنج دیگری را ببیند و نسبت به وجود او و درد و رنجش احساس مسئولیت و وظیفه نکند. ولی آیا می‌توانیم بگوییم که احساس مسئولیت نسبت به دیگری دارای مضمون مشخصی است؟ به دیگری اندیشیدن و احساس همدلی با او بُعدی از زیست روزمره هر یک از ما است. ولی بیش از این کاری انجام نمی‌دهیم. ممکن است گفته شود که وظیفه‌ی اخلاقی فراخوانی به آن است که از احساس و فکر فراتر رویم و دست به کاری بزنیم. ولی دو نامشخص این‌جا مشکل می‌آفرینند. اول آن‌که هیچ معلوم نیست دیگری کیست و دوم آن‌که مسئولیت چه چیزی را دربر می‌گیرد. مشکل اول آن است که دیگری همواره می‌تواند جزئی از خود به‌شمار آید. دیگری محض وجود خارجی ندارد. دیگری باید در جهان زیست «خود» حضور یابد تا که چهره، اندام و وجود پیدا کند و «خود» نسبت به مسئولیت به‌عهده گیرد. آن‌گاه نیز که دیگری در جهان زیست «خود» حضور یافته دیگر رابطه با او شکل دادوستد پیدا می‌کند. به یاری همسایه، هم‌شهری، هم‌نوع می‌شتابیم چون در نهایت محله و شهر و جهان (که در آن زندگی می‌کنیم) جای بهتری برای زیست می‌شود. شکلی از محاسبه‌ی عقلایی متمرکز بر منافع خود جای احساس نسبت به حساسیت دیگری به درد و رنج را می‌گیرد. مشکل دوم میزان مسئولیت نسبت به دیگری است. برای دیگری در چارچوب مسئولیت چه می‌توان کرد؟ هر اقدامی گذشتن از منافع خود را در بر دارد. باید خود را از امکاناتی همچون وقت و منابع مادی محروم ساخت و به دیگری اختصاص داد. حدّ از خودگذشتگی کجاست؟ همه‌ی زندگی. تا آن حد که سربازی در جبهه برای نجات «میهن» خود را به کشتن می‌دهد یا تعویق مداوم آن با این استدلال که خود باید بر جای باشد و دارای هوشیاری و امکانات تا بتواند بار مسئولیت دیگری را به‌عهده بگیرد.

خود

رانه‌های گوناگونی معطوف به خود هستند. فرد، خود انگیخته، بدون تأمل و تفکر، متمرکز بر خود است. ماندگاری، امنیت، بازشناخته‌شدن، آسودگی، لذت و قدرت را می‌جوید. در این زمینه‌ها، بسا اوقات هدفمند و برنامه‌مند نیز رفتار می‌کند. می‌کوشد

بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

تا سرمایه‌ای، مادی، فرهنگی، نمادین و عاطفی فراهم آورد که در آینده نیز رسیدن به خواست‌ها و اهداف او را تضمین کنند. رانه‌ها جهان‌شمول هستند. همه را دربر می‌گیرند. اساساً، بودن، زندگی، بدون آنها ناممکن است. باید از رانه‌ی صیانت نفس و خواست قدرت برخوردار بود تا در این جهان پیچیده‌ی پر از دست‌انداز و رقابت خور و خواب و سقفی بر سر خویش داشت. ولی همان‌گونه که نیچه و فروید به آن اشاره کرده‌اند چون رانه‌ها گوناگون هستند، ممکن است تضاد و تناقض بین آنها پیش آید و مشکل برای انسان‌ها ایجاد کنند. دو رانه‌ی ماندگاری و امنیت به‌سادگی سازگار با خواست قدرت نیست. خواست قدرت استوار بر اراده، شور و توانی است که ماندگاری و ایمنی را به مخاطره می‌افکند. رانه‌ی مرگ به‌سان آرامش مطلق نیز می‌تواند در تضاد با رانه‌ی صیانت نفس و همچنین لذت‌جویی قرار گیرد. تنش در زندگی برخی را به سوی گزینش بدیل آرامش مطلق می‌راند.

در این پس‌زمینه، احساس مسئولیت نسبت به خود به شکل مراقبت از خود حکم یک وظیفه را پیدا می‌کند. فراخوان آن است که فرد به خود همچون یک کلیت، یک موجود زنده با درگیری‌ها و برنامه‌های گوناگون بنگرد و زندگی کند. مراقبت از خود یعنی زیستی هوشیارانه، در توجه به شرایط و موقعیت‌های زندگی. در دوران مدرن، فوکو تبارشناسی آن را پی گرفته است و بر آن اساس می‌توانیم بگوییم که هم‌گرایشی دینی در قالب مسیحیت و هم‌نحله‌ای فلسفی در هیأت رواقی‌گری تأکیدی ویژه بر آن داشته‌اند.^{۱۰} مراقبت از خود امری تاریخی و محدود به فرهنگ و سبک زیست پیشامدرن نیست. امروز نیز برای انسان‌ها دارای موضوعیت است. ولی اگر در گذشته متمرکز بر رستگاری در زندگی داوری ارزشی درباره‌ی فرجام زندگی بود امروز متمرکز بر دستاوردهایی سنجش‌پذیر و کلیتی متشکل از اجزایی مشخص با وزن‌هایی متفاوت است، اجزایی همانند سلامتی، رفاه و مقام اجتماعی. اولریش بک و زیگمونت باومن بر آن‌اند که جامعه‌ی مدرن فرد را مسئول خویش و فردیت خویش می‌شمرد.^{۱۱} به باور آنها، فرد دیگری مسئولیتی در قبال جامعه و دیگری ندارد بلکه موظف است که به خود، به زندگی خود، برسد. «خود»ی که این‌جا بک و باومن از آن یاد می‌کنند «خود»ی درگیر مصرف، کار و هویت فردی است. کسی است که می‌کوشد در جهانی

پیچیده‌ی پر از جابه‌جایی و رقابت جایی برای خود پیدا کند. فراخوان یا فرمان اجتماعی است ولی با بُعدی اخلاقی. فردیت به‌سان استقلال، خودسامانی و آزادی فرد در قبال یوغ سنت و جامعه معرفی می‌شود.

مراقبت از خود هم می‌تواند مراقبت از منافع شخصی خود در حد دسترسی فردی به خوبی‌ها و خوشی‌های زندگی باشد هم مراقبت از وجود اخلاقی خود، نه خودی مجزا از دیگران و مجزا از جهان بلکه خودی درگیر خیر دیگران، خیر جامعه و خیر جهان. خود را هم می‌توان مجزا از جهان دید و هم جزئی از آن و درگیر آن. مراقبت از خود هم می‌تواند هم محدود به زیستی سالم در حد تغذیه‌ی خوب و ورزش روزمره باشد و هم در حد مراقبت از طبیعت و اقدام در راستای ارزش‌هایی که انسان به آن معتقد است و خواهان استقرار آن در جهان است. مراقبت از خود هم می‌تواند متمرکز بر وجود فردی باشد، آن‌گونه که امروز در جهان مرسوم است و هم مراقبت از خود در راستای ارزش‌هایی فراگیر. من می‌توانم خود را دوست داشته باشم چون شیفته‌ی خود هستم و هم خود را دوست داشته باشم چون ارج‌گذار ارزش‌هایی همچون برابری یا بردباری هستم و هر آن کس که چنین ارزش‌هایی را محترم می‌شمرد دوست دارم.

ولی آیا کسی در جهان وجود دارد که مراقب خویش نباشد که بایست اخلاقی او را متوجه وظیفه‌ی خویش نسبت به خود سازد؟ انسان‌ها همه به گونه‌ای غریزی و خودانگیخته از خود مراقبت می‌کنند. بدون شک هر کس به سبک خود. چون «خود» آن‌گونه که دیدیم از گستردگی شگرفی برخوردار است، هر کس جنبه‌ای از آن را مهم می‌شمرد و تمرکز خود را بر آن می‌نهد. این‌را لازم نیست وظیفه‌ی اخلاقی تعیین کند. فرد خودش به خودی خود آن کار را می‌کند. تعیین گستردگی «خود» امری اخلاقی نیست، امری بینشی و اجتماعی و سیاسی است. کسی برای آرامش یا رهایی از دلواپسی‌های زیستی بدیل خودکشی را می‌جوید. مراقبت از جنبه‌ای از هستی‌مندی به بهای پشت‌پا زدن به جنبه‌های دیگری از آن. ولی همین درک از «خود» و هستی‌مندی، در توضیح دورکهایم، متأثر از جامعه‌ای است که یگانگی اجتماعی در آن رو به افول نهاده و به فرد اجازه می‌دهد «خود» را در جدایی از جامعه و خوشی را در جدایی از زیست تعریف کند. کلی‌گرایی نیز در تعریف از «خود» جای می‌گیرد. یک میهن‌پرست چه بسا میهن را بخشی از وجود خویش بشمرد و تمامی جنبه‌های زیست خود را در

آن چارچوب معنا کند. در مقایسه یک کمونیست خود را عضوی از پرولتاریا در مقیاسی جهان بیندارد و به تمامی زندگی و وجود خویش از آن چشم‌انداز بنگرد. نه میهن‌پرست و نه کمونیست به‌خاطر حکم وظیفه‌ی اخلاقی به میهن و پرولتاریا همچون عاملی قوام‌بخش زندگی و آفریننده‌ی یک کلیت نمی‌نگرند. آن‌ها به‌خاطر دیدگاه سیاسی و ارزشی خویش زندگی خویش را بخشی از یک کلیت می‌پندارند و بر آن مبنا زندگی می‌کنند.

حضور در جهان

به هر نمود وظیفه‌ی اخلاقی که بنگریم چیزی از نارسایی به‌صورت ابهام، درهم‌رفتگی و کمبود در آن می‌بینیم. به‌سختی در نمودها می‌توان تعیینی یافت. گاه امر بدیهی، امر موجود را به‌سان یک بایست فرض می‌گیرد ولی از آن امر خیالی برمی‌سازد تا وجهی اخلاقی پیدا کند. انگار عمدی وجود دارد تا تعیین به‌دست نیاید. گویی وظیفه در تعیین، در مشخص ساختن بایست، کاستی می‌یابد و فرومی‌پاشد. باین‌همه وظیفه‌ی اخلاقی همواره پابرجاست. مدام در دایره‌ی هستی پژواک می‌یابد. در حوزه‌های مختلف زندگی به شکل‌های گوناگون فراخوان خود را سر می‌دهد. بایست را گوشزد می‌کند. هرگاه به شکلی. با استدلال، در پرداخت تصویر یا در برانگیختن حساسیت. گاه در حد یک هنجار اجتماعی، گاه به‌گونه‌ی یک فرمان مجرد و گاه در هیأت بازتکرار یک گرایش غریزی. در یک کلام نه مضمون وظیفه مشخص است و نه شکل و حد آن. ولی این‌که وظیفه وجود دارد مشخص است.

این نارسایی ریشه در آن دارد که وظیفه‌ی اخلاقی بایستی مبتنی بر تخیل موقعیتی ترافرازنده است. بایست از آن‌جا ریشه می‌گیرد که هستی‌مندی ضرورت را بر زندگی تحمیل می‌کند. برای پاسخ‌گویی به نیازها و میل‌های وجودی باید پی‌درپی دست به کنش زد و کار کرد. کنش نیز روال و ضرب‌آهنگ ویژه‌ی تعیین‌یافته‌ی خود را دارد. نمی‌توان برای رسیدن به خواست‌های خود به هر گونه‌ای رفتار کرد. این تنگنا می‌آفریند. نه فقط آزادی را تا حد زیادی از انسان بازمی‌ستاند و زیست را بی‌معنا می‌سازد که انسان را از سرزندگی باز می‌دارد. برای رهایی از این وضعیت تخیل موقعیت

ترافرازنده در دستور کار قرار می‌گیرد. موقعیت ترافرازنده موقعیت تجربیدی حضور در جهان است، حضور از سر شوق و شور حضور در کنار دیگر اجزای جهان.

حضور در جهان در کناکنش با جهان، با عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن یعنی طبیعت، اشیا و دیگر انسان‌ها معنا می‌یابد. هم‌سخنی و همدلی با اجزاء جهان ابعاد آن را تشکیل می‌دهند. تنگنایی برای آن وجود ندارد، چرا که نیاز و ضرورت ساختار آن را رقم نمی‌زنند. تمامی گستره‌ی جامعه و جهان را می‌تواند دربر گیرد. ولی خودبه‌خود این کار انجام نمی‌گیرد. در چارچوب زیست روزمره، ما خود را قرار گرفته در جهان احساس نمی‌کنیم. محدود به محیط پیرامون خویش، چند ساختمان و کوچه‌ی محله‌ی خویش، چند شیء و چند تن از نزدیکان خویش هستیم. آن‌هم محدود به ضرورت‌های زندگی. این با محدودیت‌های هستی‌مندی جور درمی‌آید. پیچ و مهره‌ی گرفتاری در چارچوب کنش را محکم‌تر می‌کند. حضور در جهان زائده‌ی هستی‌مندی می‌شود. ولی چون از جنسی متفاوت با هستی‌مندی است در آن ادغام یا حل نمی‌شود. حضور در جهان در کناکنش از سر همدلی و هم‌سخنی نمود پیدا می‌کند. ضرورت‌های روانی اجتماعی و نه ضرورت‌های مادی زیست ضرب‌آهنگ آن را تعیین می‌بخشند.

حضور در جهان بنیادی در ضرورت (زیستی انسان) ندارد. میلی نیز نیست. رویکردی است. گشودگی به جهان و حس همدلی با اجزاء آن است. به کناکنش با اجزاء جهان. کناکنشی که گاه خوشی و خوشبختی هم‌آوایی، دوستی و عشق و گاه رنج و اندوه فقدان، حسرت و جدایی را دامن می‌زند. رهایی از گرفتاری در چارچوب هستی‌مندی و کنش را نوید می‌دهد. این حس مدام همچون یک امکان پیشاروی انسان قرار می‌گیرد. این انسان را برمی‌انگیزد که آن را به تجربیدی‌ترین شکل ممکن تخیل کند. تخیل ترافرازندگی، تخیل جهان در گستردگی محض خود چه به‌شکل تمامیت جهان طبیعی و چه به‌شکل جهان زیست اجتماعی. در هر موقعیت کنش، به‌گاه گرفتاری در چارچوب کنش، رویکرد حضور در جهان حمله‌ور شده، تخیل جهان را در تمامیت خود پیشاروی انسان قرار می‌دهد. وظیفه‌ی اخلاقی بایست حضور در جهان است به‌شکل فراخوان تخیل.

فرمان اخلاقی فرمان تخیل کنش بر مبنای قرار گرفتن در کناکنش با جهان بر مبنای حضور در آن است. فرمان آن است که به آن اندیشید که چگونه می‌توان در

بنیاد وظیفه‌ی اخلاقی

همدلی و هم‌سخنی با اجزای جهان رفتار کرد. برای این کار باید وضعیتی ترفرازانده را تخیل کرد، وضعیتی رها از هستی‌مندی، بدون درگیری‌ها، دغدغه‌ها و دلبستگی‌های برخاسته از هستی‌مندی. وضعیتی آزاد و ترفرازانده. در ورای روزمرگی، محدودیت‌های وجودی، افق‌های بسته و تنگناهای زندگی. در پیوند با و در میانه‌ی جهان و جامعه، در حد تسلط بر موقعیت و آگاهی نسبت به گستردگی و گشودگی جهان و جامعه.

وظیفه‌ی اخلاقی کنش معینی را تجویز نمی‌کند. راست‌گویی، درست‌کاری، از خودگذشتگی یا کار منضبط را تجویز نمی‌کند. این افراد نیستند که در گستره‌ی زندگی روزمره به چنین تجویزهایی بی‌اعتنا می‌مانند و بنا به موقعیت دروغ می‌گویند، کار را تا آن جا که مجبورند برای دریافت دستمزد انجام می‌دهند و به جعل و فریب روی می‌آورند. این وظیفه‌ی اخلاقی است که دربرگیرنده‌ی پیامی مشخصی نیست و کنش معینی را تجویز نمی‌کند. وظیفه‌ی اخلاقی فرمان به تخیل وضعیتی ترفرازانده، تخیل حضور در جهان، می‌دهد. حضور در جهان نگریستن به موقعیت کنش از چشم‌انداز جهانی و حضور آزاد در آن است. در آن چارچوب کنشگر نه با تجویز مشخصی که با تجویزی روشمند روبرو می‌شود. مجبور می‌شود که با خود بیندیشد که حضور در جهان چه راهکاری را از او طلب می‌کند. باید راست بگوید یا دروغ، درست‌کاری پیشه کند یا فریب، سخت کار کند یا تا آن حد که ضروری (یک دستمزد معین) است، به مراقبت از خود همت گمارد یا دیگری را مقدم بر خود شمرد. هستی‌مندی کنشگر را به کنش بر مبنای ضرورت و موقعیت می‌کشاند. وظیفه‌ی اخلاقی فراخوانی به ایستادگی در مقابل این رویکرد و رهایی از آن است.

در رویکردی از سر هستی‌مندی، آسودگی نهفته است، آسودگی سازگاری با فرایند تصمیم‌گیری و کنش، با خود، با وجود خویش، با هدف‌ها و پروژه‌های خویش. در هستی‌مندی نیز بدون تردید دغدغه وجود دارد، دغدغه‌ی رسیدن به هدف‌ها، به وفاداری به درگیری‌ها. ولی این دغدغه در مقابل آسودگی امری جزئی است و به‌گاه کنش سرباز نمی‌کند. وظیفه‌ی اخلاقی این آسودگی را با ایجاد اختلال در فرایند کنش درهم می‌شکند. کنشگر را به ورطه‌ی بازاندیشی کنش و منش خویش در می‌افکند. او را مجبور می‌کند که به تأمل و تخیل روی آورد. می‌دانیم که انسان‌ها در گستره‌ی

زندگی در فرایندی کم‌وبیش خطی رفتار می‌کنند. زندگی و کنش اموری ذهنی نیستند. تصمیم‌ها در تداوم دیگر تصمیم‌ها اتخاذ شده و کنش در چارچوب رفتار و زیست اجتماعی انجام می‌گیرد. این کاملاً درست است. وظیفه‌ی اخلاقی کار ایجاد اختلال در این فرایند را به‌عهده دارد. پای تخیل را به میدان باز می‌کند تا کنشگر از هستی‌مندی و مادیت کنش فاصله بگیرد و نگرشی تأملی به رفتار خویش داشته باشد.

وظیفه‌ی اخلاقی برخلاف آنچه گاه درباره‌ی آن پنداشته شده کنش معینی را تجویز نمی‌کند. به آن نمی‌توان برای بهینه ساختن اوضاع جهان، یاری‌رسانی به گرسنگان و ستمدیدگان جهان یا حتی برون آوردن انسان‌ها از حالت واماندگی امید بست. بایست اخلاق نه بایست لطف و نیکوکاری است و نه بایست اقدام در موقعیت اضطراری. بایست به تخیل حضور در جهان است و اتخاذ رفتاری بر آن مبنا است. همین و بس. تخیل حضور در جهان بدون تردید افقی از بدیل پیشاروی انسان می‌گشاید ولی هیچ تصمیم و رفتار معینی را مشخص نمی‌کند. اقدام و رفتار معینی بر آن مبنا به سپهر تصمیم و اراده تعلق دارند. فرد بر مبنای باورهای خویش و ارزش‌هایی که ارج‌گذار آنهاست تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌کند. وظیفه‌ی اخلاقی او را به تصور جهانی ترفرازنده نسبت به موقعیت کنش خود فرا می‌خواند. از آن جهان می‌تواند شور و نیرو بگیرد تا هستی‌مندی خویش و ضرورت‌های آنرا تاب آورد یا که چه بسا از هستی‌مندی خویش بگریزد. این‌را تخیل تعیین نمی‌کند. خود فرد با نگرش و دیدگاه‌های راهکاری را پیش خواهد گرفت.

شاید به‌نظر چیز کمی آید ولی وظیفه‌ی اخلاقی تخیل را یک بایست می‌سازد. واقعیت و ضرورت را پس می‌راند تا جایی را برای تخیل بگشاید. نه تخیلی خرد در سطح پست‌وبالای زندگی روزمره که تخیلی ترفرازنده در سطح حضور در جهان. وظیفه‌ی اخلاقی به این شکل انسان را در ورای موقعیت‌های قرارگرفته در آن جای می‌دهد. واقعیت را تغییر نمی‌دهد. این چیزی ناممکن است. زمینه‌ی تغییر واقعیت را نیز فراهم نمی‌آورد. تغییر واقعیت به سپهر دیگری از وجود و زیست، سپهر تصمیم و اراده و اقدام، تعلق دارد. وظیفه‌ی اخلاقی تخیل حضور در جهان را و رفتار ممکن بر آن مبنا را تجویز می‌کند. حضور در جهان صد البته در خود امری ممکن است هر چند

هیچ‌گاه به‌صورت ناب، رها از هستی‌مندی و ضرورت‌های تحمیلی آن، در دسترس نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ^۱ دو نوشته‌ی اصلی کانت در این زمینه عبارتند از:
Immanuel Kant (1993), *Critique of Practical Reason*, Prentice Hall.
----- (1988), *Foundation of the Metaphysics of Morals*, pp.
244-298 in *Kant Selections*, edited by Lewis White Beck, pp. 244-298,
Macmillan.
- ^۲ دورکهایم در بسیاری از نوشته‌های خود به این نکته اشاره‌هایی دارد ولی در نوشته‌های جمع‌آوری شده در این کتاب به‌گونه‌ای مشخص‌تر به آن پرداخته است:
Emile Durkheim (2010), *Sociology and Philosophy*, Routledge Revivals.
- ^۳ یکی از بهترین نوشته‌ها در این‌باره این کتاب است:
Bernard Williams (2002), *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*,
Princeton University Press.
- ^۴ این کتاب به بررسی اخلاق حرفه‌ای اختصاص دارد:
Mike Martin (2000), *Meaningful work: rethinking professional ethics*,
Oxford University Press.
- ^۵ نگاه کنید به:
Tim Dare (2020), *Role All the Way Down in Perspectives in Role Ethics: Virtues, Reasons, and Obligation* edited by Tim Dare and Christine Swanton, Routledge.
- ^۶ ماکس وبر (۱۳۹۲)، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* (ترجمه‌ی پریسا منوچهری کاشانی و عبدالکریم رشیدیان)، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ^۷ نگاه کنید به:
Christopher Michaelson (2009), *Meaningful Work and Moral Worth*,
Business & Professional Ethics Journal 28 (1): 27-48.
- ^۸ ریچارد سنت در این‌باره بیش از هر کسی نوشته است.
Richard Sennett (1999), *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Co.
- ^۹ Emmanuel Levinas (1969), *Totality and Infinity*, Duquesne University Press.

¹⁰ Michel Foucault (1988), *The Care of the Self (History of Sexuality 3)*, Ballantine Books.

¹¹ Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim (2002), *Individualization*, Sage;
Zygmunt Bauman (2007), *Consuming Life*, Polity.

www.pecritiue.com

بازنمود ابتذال شر در فیلم «منطقه‌ی دلخواه»

تدوین و تصویربرداری

حمید نامجو



فیلم «منطقه‌ی دلخواه» ساخته شده در سال ۲۰۲۳ یکی از فیلم‌های موفق سال گذشته بود. این فیلم که در مه ۲۰۲۳ برنده‌ی «جایزه‌ی بزرگ جشنواره‌ی فیلم کن» شده بود، در جوایز اسکار ۲۰۲۴ نیز بسیار مورد توجه داوران قرار گرفت. این فیلم در فهرست کاندیداهای نهایی ۵ جایزه یعنی اسکار بهترین فیلم، اسکار بهترین کارگردانی، اسکار بهترین فیلم‌نامه‌ی اقتباسی، اسکار بهترین فیلم غیر انگلیسی‌زبان و اسکار بهترین صدا قرار گرفت و در نهایت موفق به دریافت دو اسکار برای بهترین فیلم غیر انگلیسی‌زبان و بهترین صدا شد.

فیلم «منطقه‌ی دلخواه» به کارگردانی «جاناتان گلیرز»، کارگردان انگلیسی، و برمبنای رمانی به همین نام اثر «مارتین آمیس» ساخته شده است. روشن است که این فیلم به‌عنوان یک اثر اقتباسی تفاوت‌هایی با متن رمان دارد. رمان مارتین آمیس یک «رمان تاریخی» است و برمبنای زندگی و سرنوشت فرمانده‌ی اردوگاه آشویتس و همسرش نگاشته شده است. اما روایت در فیلم منطقه‌ی دلخواه ساختاری متفاوت با ساختار رمان دارد. به نظر می‌رسد کارگردان فیلم در واقع سعی کرده ماجرای همان رمان را در فرمی تازه به تماشاگران ارائه کند. این فرم تازه به‌عبارت دقیق‌تر تغییر «زاویه‌ی دید» راوی است و بدین طریق انگاره‌ها و معناهای نهفته در رمان را عمیق‌تر و غنی‌تر کرده است. سال گذشته جانان گلیرز در مصاحبه‌ای با نشریه‌ی «نیویورک تایمز» تأکید کرده بود که تصمیم گرفت ماجرای این رمان را از یک «زاویه‌ی دید» دیگری روایت کند و از قضا نقطه‌ی قوت این فیلم نسبت به فیلم‌های مشابه از جمله فیلم «پسری با پیژامه‌ی راه‌راه» در همین شیوه‌ی روایت یعنی نشان دادن تماشاچی در یک منظر یا نقطه‌ی دید خاص است که به آن خواهیم پرداخت.

داستان فیلم در سال ۱۹۴۳ و در بحبوحه‌ی جنگ جهانی دوم در لهستان می‌گذرد. در محلی که شنیدن نامش لرزه به پشت آدم می‌اندازد. نامی که به‌عبارتی «شرمسار تاریخ» است: «اردوگاه آشویتس». البته به‌عبارت دقیق‌تر در محلی در همسایگی دیواربه‌دیوار این اردوگاه. در خانه‌ی فرمانده‌ی اردوگاه آشویتس. کارگردان قصد ندارد در این فیلم صحنه‌های فجیع به مسلخ بردن کودکان و زنان، دود کوره‌های آدم‌سوزی یا خیل زندانیانی را که در اثر گرسنگی جز پوستی بر استخوان ندارند و باین‌حال آنان را هم‌چون مردگان متحرک به بیگاری می‌برند، به ما نشان دهد. نه از شلاق‌زدن بر

بازنمود ابتذال شر در فیلم منطقه‌ی دلخواه

گرده‌ی اسیران یا تمسخرکردن آنها نشانی هست و نه از شوربای آبکی در کاسه‌های حلبی. بلکه او با کشیدن دیواری بلند بین اردوگاه و خانه‌ی محل اقامت فرمانده و خانواده‌اش و خودداری از بردن دوربین به آن سوی دیوار، گویی می‌خواهد توجه تماشاچی را به امر دیگری جلب کند.

در فیلم «پسری با پیژامای راه‌راه»، کارگردان با برساختن یک دوگانه‌ی مثلاً «خیر و شر»، «گرسنگی و سیری»، «رفاه و نکبت» یا حتی «ظالم و مظلوم»، و قراردادن دو پسر بچه‌ی هم‌سال، یکی پسر فرمانده‌ی اردوگاه و دیگری پسر بچه‌ی یهودی زندانی، در دو سوی آن دوگانه، سعی دارد با فروکاستن رخداد به یک دوگانه‌ی واضح، و به عبارت دیگر با ساده‌سازی مشکل، فرصت تأمل را از تماشاچی بگیرد، بلکه تا حد ممکن احساسات بیننده را تحت تأثیر قرار دهد. جالب است که بین دو بخش خیر و شر نه دیواری غیر قابل عبور بلکه حصارى از «سیم خاردار» کشیده شده تا تفاوت‌ها و تضادها، هم برای پسر بچه‌ها و هم برای بیننده آشکار باشد. اما در فیلم منطقه‌ی دلخواه دیواری بلند و آجری وجود دارد که از قضا یک طرف آن توسط همسر فرمانده با تاک‌های مو پوشانده شده است تا راه را حتی بر هر خیالی ببندد.

آنچه در این فیلم از همان سکانس اول می‌بینیم، طبیعت برهنه و زیباست و طپش زندگی. پیک‌نیک در طبیعت. شنا در رودخانه. اسب‌سواری و گشت‌وگذار در جنگل. باغ پر از میوه و سبزیجات. گل‌خانه‌ای زیبا. اتاق خواب‌های بزرگ و روشن. میلمان زیبا و راحت. وجود خدمتکاران پرشمار. حضور پرشور بچه‌ها و بالاخره فضای آرامش‌بخش داخل خانه. چنان‌که گویی به تماشای خانه‌ی یکی از «لردهای انگلیسی قرن نوزدهم» رفته‌ایم. اما این‌جا خانه و محل زندگی «ردولف هُس» فرمانده‌ی اردوگاه آشویتس و خانواده‌اش است. فقط هرازگاهی صداهایی نامشخص به گوش می‌رسد که ظاهراً قابل مهارزدن در پشت دیوارها نیست. آیا صدای شیپور بیدارباش زندانیان است؟ یا شاید صدای سوت آغاز به کار اتاق‌های گاز؟ شاید هم صدای سوت دیگ‌بخاری که با سوخت اجساد مردگان به‌جوش آمده‌است؟ کسی چه می‌داند؟ چون این صداها برای اهالی خانه محل تأمل نیست. گویی نمی‌شنوند. ما نیز از آنچه در پشت دیوارهای همسایه می‌گذرد بی‌اطلاعیم. دوربین هم تا انتهای فیلم به آن طرف دیوار یعنی به داخل اردوگاه نمی‌رود.

با وجود این، برخی نشانه‌ها باعث می‌شود هر آنچه از خشونت و سببیت و جنایت «نازی‌ها» در آن «اردوگاه مرگ»، می‌دانستیم در دم در ذهن تماشاچی احضار شده و به «پس‌زمینه‌ی داستان» تبدیل شود. اولین نشانه در همان سکانس‌های ابتدایی و در روال عادی این «زندگی لاکچری» آشکار می‌شود که بسیار پرسش‌برانگیز است. چند دست لباس دست‌دوم که خانم خانه بین خدمتکاران تقسیم می‌کند و البته یک پالتو پوست گران‌قیمت که سهم خانم خانه است و در جیب آن هم یک «رژلب» می‌یابد. پوشیدن پالتوی پوست همسر رودلف می‌تواند نشانه‌ای بر پوست‌انداختن این زن عامی باشد که در این خانه به امکاناتی فراتر از استحقاقش دست یافته است. عصر همان‌روز نیز در یک میهمانی چای زنانه خبر یافته شدن قطعه‌ای الماس را در لوله‌ی خمیردندان اعلام می‌کند. شب هنگام نیز اسباب سرگرمی پسر بزرگ خانواده، چند دندان کهنه است که برخی روکش طلا دارند. کمی بعد وقتی سیلابی از خاکستر به رودخانه ریخته می‌شود و تن و بدن رودلف و پسرانش را می‌آلاید کم‌کم همه‌چیز روشن می‌شود. لباس‌ها، پالتوی پوست و دندان‌ها و الماس پنهان‌شده در خمیردندان در واقع ماترک قربانیانی است که اکنون به خاکستر تبدیل شده‌اند. نشانه‌های دیگری هم به تدریج آشکار می‌شوند.

با این همه، دوربین فیلم‌برداری بازهم از رفتن به آن سوی دیوار احتراز دارد و این نشانه‌ها صرفاً برای اطلاع از برخی از وقایع پشت دیوار است. به نظر می‌رسد که نقطه‌ی تمرکز کارگردان و اصرار او بر واکاوی و بازنمایی شخصیت و نگاه «آدم‌های این طرف دیوار» است. ساکنان خانه‌ی فرمانده. و طرح این پرسش که چگونه می‌توان با داشتن اطلاع از کم‌وکیف آنچه در آن طرف دیوار و در همسایگی آنان در جریان است بازهم به آسودگی سرمیز غذا نشست؟ به پیک‌نیک و ماهیگیری رفت؟ به باغ میوه و سبزیجات و به گلخانه رسیدگی کرد؟ چگونه می‌توان لباس «دیگری» را پوشید و به سرنوشت صاحب لباس فکر نکرد؟ چگونه می‌شود با حرص و آز اموال دیگران را تصاحب کرد یا برای به‌دست آوردن بخش بیشتری از اموال مردگان تلاش کرد؟ چطور ممکن است نقشه‌ی یک کارخانه‌ی آدم‌سوزی را با بی‌اعتنایی تأیید کرد؟ این پرسش‌ها و از آن مهم‌تر پرسش درباره‌ی بود یا نبود «نگاره‌ی همدلی و شفقت» نسبت به دیگری و یا

بازنمود ابتدال شر در فیلم منطقه‌ی دلخواه

شاید بازنمایی عمق تأثرانگیز «حرص و آز» در وجود نوع بشر است که کارگردان می‌خواهد ما تماشاچیان از خودمان بیرسیم.

گلیرز سعی کرده چیز مهم‌تری را در منظر ما قرار دهد. او به‌جای نشان دادن تصاویری از شقاوت‌ها و جنایت‌های پشت دیوار و آنچه آدمی با هم‌نوع خودش می‌کند یا به‌جای «بازی کردن» یا حتی «در اختیار گرفتن» احساسات بیننده، این دیوار را کشیده تا تمرکز ما بیشتر بر رفتار، نگاه و واکنش‌های فرمانده و همسرش باشد.

تماشای این فیلم و تأکید کارگردان بر به‌تماشا گذاشتن رفتار و واکنش‌های فرمانده و نوع نگرش همسرش، خواه‌ناخواه انسان را به‌یاد گزارش «هانا آرت» از ماجرای «محاکمه‌ی آیشمن» و توصیفی که از او دارد می‌اندازد. گزارش‌هایی که کمی بعد هانا آرت با تحلیل و واکاوی آن‌ها، «نظریه‌ی ابتدال (عادی‌سازی) شر» را صورت‌بندی کرد. سقوط آدمی به حد یک ماشین در یک نظام توتالیتر. این‌که چه کسی می‌سوزد و چرا می‌سوزد، جای تأمل ندارد. سیستم تصمیم گرفته که آن‌ها دشمن هستند. این زن و مرد همانند آیشمن، نه‌تنها شیطان نیستند بلکه موجودات ناچیزی هستند که حتی فکر نمی‌کنند. نیازی به فکر کردن ندارند. فقط فرمان را اجرا کرده و جایزه‌ی فرمان‌بری خود را طلب می‌کنند. آدم‌هایی که جز با اعضای خانواده‌ی خودشان با هیچ انسانی همدلی ندارند. حتی گاهی از این هم بدتر. چون آیشمن در دادگاه گفت اگر حکم قتل پدرش را هم به او می‌دادند در اجرایش تعلل نمی‌کرد.

در این فیلم نیز وقتی حکم ارتقا و انتقال فرمانده می‌رسد و زن متوجه می‌شود که باید از آن خانه نقل‌مکان کند، کاملاً برآشفته می‌شود. چگونه این لذت و رفاه و حس مالکیت و تفاخر را بگذارد و برود؟ او تصمیم می‌گیرد مقاومت کند و با چنان خشمی برای نگه داشتن خانه می‌جنگد که مایه‌ی حیرت است. واکنش‌های «هدویگ» همسر فرمانده و نحوه‌ی برخورد تهدیدآمیزش با خدمتکاران نشان‌دهنده‌ی شخصیت و پایگاه طبقاتی اوست. او همانند فرمانده گرچه از طبقات فرودست برخاسته اما برکشیده‌ی نظام توتالیترست. آنان درواقع همانند لمپن‌ها پایگاه طبقاتی مشخصی ندارند و برای آنچه به‌زای خوش‌خدمتی به‌دست آورده‌اند نگران‌اند. زیرا به محض آنکه دست حمایت‌گر رژیم نازی از پشت‌شان برداشته شود فرومی‌ریزند. هدویگ که مادرش

خدمت کار بوده رفتارش با خدمت کاران خودش تحکم آمیز و زنده است. آدمی مودی و فریب کار مثل «هدویگ» چگونه ممکن است از منشاء الماس و پالتوپوست بی خبر باشد؟ (هدویگ واقعی بعدها در دادگاه متفقین ادعا کرد که از آنچه در آشوبتس می گذشته بی اطلاع بوده و با فریب قضات از مجازات گریخت.)

رژیم های توتالیتیر نقاط ضعف آدم ها را می شناسند و به خوبی می دانند چگونه اختیار افراد را در دست بگیرند. تطمیع و برکشیدن آدم هایی که به طبقه ی خود پشت کرده اند آنان را رام و مطیع و گوش به فرمان می کند. آنان آماده اند به هر جنایتی دست بزنند. برکشیدن افرادی که به طبقه ی خود پشت کرده اند سبب کرشدن، کورشدن و امحای حس همدلی نسبت به دیگری در آنان می شود. این حقیقتی است که در تئوری «ابتدال شر» هانا آرنست مغفول مانده است.

برخورداری و بالا رفتن سطح زندگی به هر قیمت، از پدیده های آشنا در حکومت های توتالیتیر است. برکشیدن و فربه کردن آدم های دون و بی طبقه فقط به شرط اثبات وفاداری، مختص جامعه ی آلمان هیتلری نبود. اغلب حکومت های توتالیتیر با برقراری همین سیستم «امتیازوری» برای خود تاملتی امنیت و بقا می خرنند. و دقیقاً به همین دلیل خانه برآب می سازند.

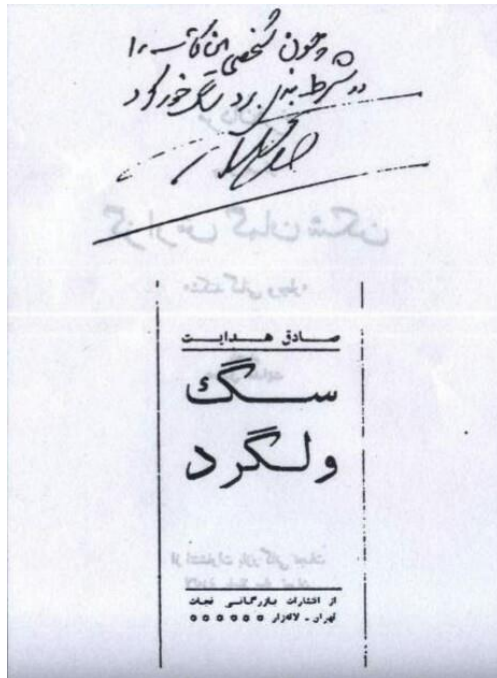
انسان و حیوان

در «سگ ولگرد» هدایت

محمدعلی (همایون) کاتوزیان



ترجمه‌ی فرزاد فرهنگمند



«سگ ولگرد» یکی از بهترین روان-داستان‌های^۱ هدایت و یکی از تکان‌دهنده‌ترین مطالبی است که او نوشته است. و سوسه‌انگیز است که بگوییم این یک نسخه‌ی داستانی از مقاله‌ی جوانی او، «انسان و حیوان»، است. متن و لایه‌ی بیرونی آن قطعاً نمایانگر داستانی اصیل و غیرقابل انکار توسط نویسنده آن مقاله و دنباله‌ی آن، *فواید گیاهخواری* است.^۲ به‌راستی که هدایت هرگز از محکوم کردن ظلم و بی‌عدالتی به حیوانات به هر طریق ممکن دست برنداشت: هم از طریق شفاهی و هم از طریق قلم.^۳ این احساسات در آثار داستانی او به‌ویژه در «سگ ولگرد» و در «علویه خانم» در صحنه‌ی سقوط اسب‌های گاری به‌شدت بیان می‌شود. با این حال، تفاوت این است که داستان کوتاه اخیر یک کمدی به معنای کلاسیک این اصطلاح است، درحالی‌که «سگ ولگرد» یک روان-داستان است.^۴ از این رو نمی‌توان آن را صرفاً به‌مثابه بیان داستانی احساسات بیان‌شده در «انسان و حیوان» در نظر گرفت، زیرا بُعد دیگر و بسیار عمیق‌تری برای آن به‌عنوان استعاره‌ای برای انسان‌های غریبه، بیگانه، طردشده و مورد آزار و اذیت قرار گرفته وجود دارد که به همان شیوه توسط هم‌نوعان خود با آن‌ها رفتار می‌شود، نمونه‌ای از ضدقهرمانان روان-داستان‌های هدایت از دنیای حیوانات.

از ویژگی‌های روان-داستان‌های هدایت این است که عناصر داستانی-اگر آن را «طرح داستان»^۵ بنامیم کمی طولانی‌تر می‌شود - نسبتاً ساده هستند. حتی در مورد بوف کور، پیچیدگی و ابهام و در نتیجه تفسیرپذیری گسترده داستان، ناشی از کیفیت ابری ذهنی است که با رگبار روایت داوری درهم آمیخته است، نه طرحی تفصیلی. به‌طور کلی، داستان «سگ ولگرد» همچنان یکی از ساده‌ترین روان-داستان‌ها است. داستان درباره‌ی سگی است که در ورامین در نزدیکی تهران گم می‌شود و او درحالی‌که توسط هرکسی که با او برخورد می‌کند لگد می‌خورد و نفرین می‌شود، در اطراف پرسه می‌زند. تنها در یک مورد، مردی که اتفاقاً برای چند ساعت در آنجا توقف می‌کند، مهربانی و همدردی با او نشان می‌دهد، استثنایی که حس واقع‌گرایی داستان را تقویت می‌کند؛ اما درنهایت او می‌رود و سگ را حتی بیشتر از قبل تنها و ناامید می‌کند.

این توصیف روان سگ در حین گذر از آسیب‌های بیگانگی، درماندگی و شکنجه‌ی جسمی و احساسات، آرزوها، امیدها و حس نوستالژی اوست که بخش اعظمی از داستان

انسان و حیوان در «سگ ولگرد» هدایت

را تشکیل می‌دهد، همچنین معنای نهفته،^۶ ویژگی‌های انسان‌گونه‌ی تجربه‌ی سگ است که آن را به‌مثابه نمونه‌ای از تراژدی هستی برای درک بشر قابل‌دسترس می‌سازد. جلو دکان نانوايي پادو او را کتک می‌زد، جلوی قصابی شاگردش به او سنگ می‌پرانند، اگر زیر سایه‌ی اتومبیل پناه می‌برد، لگد سنگین کفش می‌خورد از او پذیرایی می‌کرد؛ و زمانی که همه از آزار به او خسته می‌شدند، بچه شیربرنج‌فروش لذت مخصوصی از شکنجه‌ی او می‌برد. در مقابل هر ناله‌ای که می‌کشید یک پاره‌سنگ به کمرش می‌خورد و صدای قهقهه‌ی بچه پشت ناله‌ی سگ بلند می‌شد و می‌گفت: «بد مسب صاحب!»^۷

همان‌طور که در بالا ذکر شد، این خواننده را به یاد مقاله‌ی اولیه‌ی نویسنده، «انسان و حیوان» می‌اندازد، مدت‌ها قبل از این‌که او داستان‌نویس شود. او در آن مقاله گفته بود که انسان‌ها نسبت به ضعیفان ظالم هستند و خود را به حیوانات به‌عنوان بدترین حاکمان خودسر و پست‌ترین عاملان بی‌عدالتی نشان داده‌اند. آن‌ها حیوانات را می‌گیرند، آن‌ها را در قفس می‌گذارند و به‌گونه‌ای با آن‌ها رفتار می‌کنند که ترجیح می‌دهند بمیرند تا زنده بمانند. در اینجا نکوهش نوع بشر در رفتار با حیوانات امری کلی است، اما نویسنده‌ی جوان در قسمت پایانی مقاله، واژه‌های بسیار تندی را برای نگرش و رفتار ایرانیان به‌ویژه نسبت به حیوانات به کار می‌برد که مستقیماً درام «سگ ولگرد» را پیش‌بینی می‌کند:

الاغ در ایران برای زجر کشیدن و جان‌کندن آفریده می‌شود. سگ خیابان را محض رضای خدا می‌زند! گربه را زنده در چاه می‌اندازند. موش را در سر گذرها آتش می‌زنند و غیره و غیره... اگر کشتن حیوانی برای انسان مفید است چه لذتی از زجر و شکنجه‌ی او برای ما خواهد داشت؟ تا کی این پرده‌های خونین بربریت را باید کورکورانه نگاه کرد؟^۸

و او با محکوم کردن انسان‌ها به‌مثابه بدترین فرمانروایان خودسر حیوانات، در ادامه ابراز تأسف عمیق می‌کند که تا زمان نگارش این مقاله، هیچ قانونی در ایران برای حمایت از حیوانات در برابر ظلم و ستم تصویب نشده بود. «انسان و حیوان» هدایت در سال ۱۹۲۵ منتشر شد. در همان سال ویتا سکویل-وست، نویسنده مشهور بریتانیایی، عضو گروه بلومزبری و زمانی عاشق ویرجینیا وولف،

از تهران بازدید کرد جایی که همسرش هارولد نیکولسون در آنجا مشاور سفارت بریتانیا بود. او به‌طور اتفاقی در اوایل سال ۱۹۲۶ در مراسم تاج‌گذاری رضاشاه نیز شرکت کرد. او از طریق مصر، هند و عراق به ایران رفته بود و در سفرنامه‌ی خود که در بازگشت در سال ۱۹۲۶ منتشر کرد، در مورد مردم و طبیعت ایران از سخنان بسیاری در تمجید و تحسین آن‌ها دریغ نکرد؛ اما چیزی که او باید در مورد وضعیت حیوانات در ایران می‌گفت، ممکن بود مستقیماً از مقاله‌ی هدایت بیرون آمده باشد، با این تفاوت که او خودش آن‌را با دقت بیشتری بیان می‌کند. او نوشت:

خدا می‌داند... که ایران جای دوستدار حیوانات نیست. در واقع ترجیح می‌دهم شاهد یک گاوبازی باشم تا برخی از صحنه‌هایی که در این کشور دیده‌ام. آدم خیلی زود به اسکلت عادت می‌کند. این که چیزی نیست؛ اسکلت چیز تمیزی است. حتی به اجساد حیواناتی که به تازگی مرده‌اند هم آدم عادت می‌کند: قاطر یا شتری که کنار جاده افتاده بود، هنوز هم می‌شد آن را از پوست پشمالو و چشم‌های براق‌شان شناخت، درحالی‌که سگ‌های نزدیک‌ترین روستا به خوردن اجزاء و امعاء آن‌ها مشغول‌اند، کرکس‌ها در انتظار غذای لذیذی در حال پروازند،... آدم تنها از اینکه جانور باید عاقبت بمیرد و زجر نمی‌کشد خوشحال می‌شود.

او ادامه می‌دهد که این سرنوشت بی‌رحمانه‌ی حیوانات زنده است که به‌ویژه برای ناظر حساس ناراحت‌کننده است:

این موجودات زنده هستند که وحشت، خشم و ترحم آدم را برمی‌انگیزند. اسب سفیدی لنگان‌لنگان جاده‌ای بی‌پایان را می‌پیماید؛ حیواناتی که با تلاش زیاد، اما غذای ناکافی، بار زیاد، با زور زدن، افتان‌وخیزان، عرق‌ریزان نمی‌توانند گاری را به بالای تپه بکشند... الاغی زیر بار سنگین خود در کنار جاده درحال جان دادن است و با این حال تلاش می‌کند تا سر پا بایستد و یکی دو مایل دیگر بارکشی کند؛ چرا این حیوانات باید این‌چنین مضطرب، وفادار و مشتاق به مردم خدمت کنند. چیزهایی را به خاطر دارم که نمی‌توانم خودم را راضی به نوشتن آن‌ها کنم.^۹

اما برخلاف هدایت، او مشاهدات خود را کم‌تر به ظلم ایرانیان نسبت می‌دهد تا ناآگاهی آن‌ها از رنجی که از این طریق به حیوانات وارد می‌کنند:

این‌طور نیست که این مردم ظالم باشند، بلکه نادان هستند؛ به نظر من، ایرانی‌ها با میل و علاقه با بچه‌ها مهربان هستند و به‌سادگی به خنده می‌افتند. ...

انسان و حیوان در «سگ ولگرد» هدایت

اما به نظر می‌رسد که آن‌ها از درد و رنج حیوانات بی‌خبرند... این چیزی به جز نادانی و بی‌خیالی آن‌ها نیست، اما نتیجه یکسان است و هر کس که از سرنوشت خود گله دارد، بهتر است به یاد آورد که در ایران حیوان بارکش به دنیا نیامده است. ۱۰

در «علویه خانم» هدایت- که نه سال بعد از «انسان و حیوان» و هشت سال قبل از «سگ ولگرد» نوشته شده است، کاروان زائران به سمت مشهد در حرکت است که اسبی روی برف می‌لغزد. این صحنه به شدت یادآور مشاهدات سکویل- وست است: حیواناتی که با تلاش زیاد، اما غذای ناکافی، بار زیاد، با زحمت، افتان‌وخیزان، عرق‌ریزان نمی‌توانند گاری را به بالای تپه بکشند:

براق را بریدند؛ و اسبی که در برف زمین خورده بود به ضرب قنوت بلند کردند. حیوان از شدت درد به خود می‌لرزید- یال و دم اسب‌ها و جاهای ضرب‌خورشان را حنا بسته بودند، نظرقربانی و کجی آبی به گردنشان آویزان کرده بودند، برای این که از چشم بد محفوظ باشند، اسب‌های لاغر و مسلول که خاموت گردن آن‌ها را خم کرده بود و عرق و برف به هم آغشته شده از تن‌شان می‌چکید. شلاق سیاه زهی تَر در هوا صدا می‌کرد و روی لنبر آن‌ها پایین می‌آمد. گوشت تنشان می‌پرید ولی به قدری پیر و ناتوان بودند که جرئت شورش و حرکت از آن‌ها رفته بود. به هر ضربت شلاق همدیگر را گاز می‌گرفتند و به هم لگد می‌زدند. سرفه که می‌کردند کف خونین از دهنشان بیرون می‌آمد. ۱۱

پات سگ نژاد اسکاتلندی است که اربابش در سفری طولانی برای استراحت کوتاهی در ورامین توقف می‌کند. پات به دنبال یک ماده‌سگ می‌رود و در نهایت در راه‌آبی که به باغ صاحبان ماده‌سگ منتهی می‌شود گیر می‌افتد. زمانی که پات موفق می‌شود خود را مجروح، گرسنه و خسته از راه‌آب بیرون بکشد، اربابش از یافتن او ناامید شده و از آنجا می‌رود:

نیمه‌شب پات از صدای ناله خودش از خواب پرید. هراسان بلند شد، در چندین کوچه پرسه زد، دیوارها را بو کشید و مدتی ویلان و سرگردان در کوچه‌ها گشت. بالاخره گرسنگی شدیدی احساس کرد. به میدان که برگشت... یک نفر که نان زیر بغلش بود به او گفت: «بیا... بیا!» و یک‌تکه نان گرم جلو او انداخت. پات هم پس از اندکی تردید، نان را خورد و دمش را برای او جنبانید. آن شخص، نان را روی

سکوی دکان گذاشت، با ترس و احتیاط دستی روی سر پات کشید. بعد با هر دو دستش قلاده او را باز کرد... ولی همین‌که دوباره دمش را تکان داد و نزدیک صاحب‌دکان رفت، لگد محکمی به پهلویش خورد و ناله‌کنان دور شد... از آن روز، پات به‌جز لگد، قلبه سنگ و ضرب چماق چیز دیگری ازین مردم عایدش نشده بود. مثل این‌که همه آن‌ها دشمن خونی او بودند و از شکنجه او کیف می‌بردند! ۱۲

گاهی اوقات فقط سگ را زدند. گاهی چیزی می‌انداختند تا بخورد، اما به‌محض خوردن، بهای آن را با لگد و آجر می‌گرفتند. تنها در یک مورد بود که شخصی با پات مهربان و ملایم بود: مردی که درست مانند ارباب پات در حال رانندگی در روستا بود، معلوم بود که وضع مالی خوبی داشت و گرنه در آن زمان ماشین شخصی نمی‌راند. «آن مرد تکه‌های نان را به ماست آلوده می‌کرد و جلو او می‌انداخت. سگ آن نان‌ها را می‌خورد و چشم‌های میشی خوش‌حالت و پر از عجز خودش را از روی تشکر به‌صورت آن مرد دوخته بود و دمش را می‌جنبانید.» برای یک‌بار «یک شکم غذا خورد بی‌آن‌که این غذا با کتک قطع بشود». پات شروع به تعقیب مرد کرد و او هم هرازگاهی آن را نوازش می‌کرد؛ اما خیلی زود سوار ماشینش شد و رفت.

پات ویران شده بود. با تمام وجودش دنبال ماشین دوید. می‌دوید و می‌دوید و می‌دوید تا این‌که با خستگی کامل به زمین افتاد. پس از «دو زمستان» سرگردانی، زندگی با گرسنگی، کتک خوردن و بدتر از همه، تنهایی و ناامیدی، پات تمایل به زندگی را از دست داده بود. تسلیم شد، در عذاب مرگ دراز کشید، درحالی‌که سه کلاغ بالای سرش معلق بودند و منتظر «درآوردن چشم‌های میشی‌اش» بودند.

باین‌حال، همان‌طور که اشاره شد، داستان چیزی بیش از یک گزارش داستانی از ظلم انسان به حیوانات است- در این مورد یک سگ ولگرد و سرگردان که ارباب خود را از دست داده است. تراژدی پات تنها آن چیزی نیست که تجربه می‌کند، بلکه این واقعیت است که این تجربه کاملاً جدید است، تجربه‌ای که قبلاً نمی‌دانست. سگ ولگردی نیست که در آن زمان در ایران بودند، حتی اگر گم شده و ولگرد شده باشد. پات از خانه‌ی خود ریشه‌کن شده است و باید هم‌زمان با طبیعت غدار و ظلم انسان‌ها مواجه شود. گربه‌ها و سگ‌های ولگرد (آن‌هایی که پدر و مادر و اجدادشان در دوران بی‌سامانی اولیه از بامی به بام دیگر می‌پریدند) متعلق به نژاد دیگری هستند. آن‌ها

انسان و حیوان در «سگ ولگرد» هدایت

نه تنها به لگد خوردن، ضرب و شتم و تعقیب شدن عادت کرده‌اند، بلکه از همان لحظه‌ی تولد در حال یادگیری فن اجتناب از سختی‌ها و کامل کردن هنر مدیریت برای بقا هستند. باین حال آن‌ها رنج می‌برند، اما سرنوشت خود را بخشی از طبیعت، خود هستی می‌دانند. آن‌ها معیار دیگری برای قضاوت در مورد سرنوشت بدشان ندارند. آن‌ها خانه‌ای نداشته‌اند که آرامش و امنیت آن را به یاد آورند. آن‌ها هرگز با مهربانی نوازش نشده‌اند تا نبود آن را احساس کنند. آن‌ها بیگانه به دنیا می‌آیند؛ آن‌ها نمی‌توانند احساس بیگانگی کنند:

ولی چیزی که بیشتر از همه پات را شکنجه می‌داد، احتیاج او به نوازش بود. او مثل بچه‌ای بود که همه‌اش توسری خورده و فحش شنیده، اما احساسات رقیقش هنوز خاموش نشده. مخصوصاً با این زندگی جدید پردرد و زجر بیش‌ازپیش احتیاج به نوازش داشت. چشم‌های او این نوازش را گدایی می‌کردند و حاضر بود جان خودش را بدهد، در صورتی که یک نفر به او اظهار محبت بکند و یا دست روی سرش بکشد. ۱۳

پات در تمام عمرش عشق و محبت دیده بود، اما اکنون تنها چیزی که با آن روبرو بود نفرت و خصومت بود. هم دوست داشته و هم دوست داشته شده بود. اگر زندگی بدون دوست داشته شدن دردناک است، بدون دوست داشتن نیز دردناک است:

او احتیاج داشت که مهربانی خودش را به کسی ابراز بکند، برایش فداکاری بنماید. حس پرستش و وفاداری خود را به کسی نشان بدهد اما به نظر می‌آمد هیچ‌کس از او حمایت نمی‌کرد و توی هر چشمی نگاه می‌کرد به‌جز کینه و شرارت چیز دیگری نمی‌خواند؛ و هر حرکتی که برای جلب‌توجه این آدم‌ها می‌کرد مثل این بود که خشم و غضب آن‌ها را بیشتر برمی‌انگیخت. ۱۴

او سگی اسکاتلندی تبار با گذشته‌ی طلایی است: خانه‌ی خوب، غذای خوب و صاحبان مهربان. پات بازیگوشی دوران کودکی‌اش را به یاد می‌آورد، اول با برادرش که گوش‌های نرمش را گاز می‌گرفت و آن‌ها بالا و پایین می‌پریدند، بلند می‌شدند و می‌دویدند. سپس با پسر اربابش «در ته باغ دنبال او می‌دوید، پارس می‌کرد، لباسش را دندان می‌گرفت.» اکنون زمانه تغییر کرده بود، اما رنج دوگانه وجود داشت: اول برای گرسنگی و آزار و اذیت؛ دوم برای نوستالژی دوران طلایی.

مضمون این داستان با دیگر روان-داستان‌های هدایت مشابه است، با این تفاوت که در داستان‌های دیگر موجود ولگرد و سرگردان نه حیوان، بلکه یک انسان است. راوی «زنده‌به‌گور» می‌گوید درحالی‌که دراز کشیده بود و به فکر خودکشی بود آرزو می‌کرد که ای کاش یک‌بار دیگر بچه کوچکی بود و پرستارش قصه‌های شیرینی را برایش می‌گفت که چشمانش را برای خواب گرم می‌کرد.^{۱۵} در بوف کور، نوستالژی کودکی بی‌خیال در موقعیت‌های مختلف خود را نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال: «کاش می‌توانستم مانند زمانی که بچه و نادان بودم آهسته بخوابم - خواب راحت بی‌دغدغه!»^{۱۶} «برای من ابدیت عبارت از این‌طور که کنار نهر سورن با آن لکاته بازی بکنم [مثل زمانی که بچه بودیم] و فقط یک لحظه چشم‌هایم را ببندم و سرم را در دامان او پنهان بکنم».^{۱۷}

اما یک حس نوستالژیک وجود داشت که برای پات از بقیه پیشی می‌گرفت: زمانی که شیرخوار بود، زمانی که کاملاً وابسته بود، زمانی که از عشق غریزی مادرش لذت می‌برد:

در میان بوهای بی‌بوی که به مشامش می‌رسید، بویی که بیش از همه او را گیج می‌کرد، بوی شیر برنج جلو پسر بچه بود - این مایع سفید که آن‌قدر شبیه شیر مادرش بود و یادهای بچگی را در خاطرش مجسم می‌کرد - ناگهان یک حالت کرختی به او دست داد، به نظرش آمد وقتی که بچه بود از پستان مادرش آن مایع گرم مغذی را می‌مکید و زبان نرم محکم او تنش را می‌لیسید و پاک می‌کرد. بوی تندی که در آغوش مادرش و در مجاورت برادرش استشمام می‌کرد... همین‌که شیر مست می‌شد... گرمای سیالی در تمام رگ و پی او می‌دوید، سرسنگین از پستان مادرش جدا می‌شد و یک خواب عمیق که لرزه‌های مکیفی به طول بدنش حس می‌کرد، دنبال آن می‌آمد. - چه لذتی بیش از این ممکن بود که دست‌هایش را بی‌اختیار به پستان‌های مادرش فشار می‌داد، بدون زحمت و دوندگی شیر بیرون می‌آمد.^{۱۸}

این به‌وضوح نشان‌دهنده آرزوی بازگشت به ایمنی و امنیت رحم است. این را معمولاً به صورت‌های ضمنی و کنایه‌ای در بسیاری از روان-داستان‌های هدایت می‌توان یافت. داستان کوتاه او «تاریکخانه» حاوی صریح‌ترین و تأثیرگذارترین بیان آن است. راوی با فرد عزلت‌گزینی در اتومبیلی که عازم شهرستانی است ملاقات می‌کند و به او

انسان و حیوان در «سگ ولگرد» هدایت

می‌گوید که «بزرگ‌ترین مشکل او بودن با دیگران است» و او همیشه احساس می‌کرده است که در همه‌جا غریبه است. او از تبار اشراف است و توضیح می‌دهد که تنبل به دنیا آمده است. او ادامه می‌دهد: «کار و کوشش مال مردم تو خالیست، به این وسیله می‌خوان چاله‌ای که تو خود شونه پر بکنی مال اشخاص گدا گشس که از زیر بته بیرون آمدن؛ اما پدران من که تو خالی بودن، زیاد کار کردند و زیاد زحمت کشیدند، فکر کردند دیدن دقایق تنبلی گذروندن. - این چاله تو اونا پر شده بود و همه‌ی ارث تنبلیشونو به من دادن.»^{۱۹}

او ادامه می‌دهد که «در این محیط» تنها دسته‌ای آدم دزد، نادان و بی‌شرم حق زندگی دارند، خواننده را به یاد *رجال‌ها* یا مردم پست بوف کور و دیگر روان-داستان-هایش می‌اندازد، یا دنیای حیوانات، گریه‌ی «سه قطره خون» که نازی، ماده-گریه‌ی محبوب سیاوش را به خود جذب می‌کند. مرد عزلت‌گزین یک اتاق بیضی شکل در خانه خود ساخته است که با رنگ قرمز تزئین شده و با نور قرمز روشن می‌شود، او وانمود می‌کند که از تاریکخانه‌ی عکاس چاپ عکس تقلید کرده است؛ اتاق بیضی شکل است و اگر چه این معنایی نهفته است، ولی آن همانند رحم مادر طراحی شده است. راوی آن را چنین بیان می‌کند:

حالتی که شما جستجو می‌کنین، حالت جنینی در رحم مادری که بی‌دوندگی، کشمکش و تملق در مییون جدار سرخ و گرم‌ونرم روی هم خمیده، آهسته خون مادرش رو می‌مکه و همه‌ی خواهش‌ها و احتیاجانش خودبه‌خود برآورده می‌شه. این همان نستالژی بهشت گمشده‌ایس که در ته وجود هر بشری وجود داره.

«همان نوستالژی» اکنون خود را در داستان یک سگ با اصالت^{۲۰} نشان می‌دهد که از ریشه‌اش، یعنی بهشتش، ریشه‌کن شده است. این خواننده را به یاد مصرعی از مولانا می‌اندازد: این وطن مصر و عراق و شام نیست/ این وطن شهری است کان را نام نیست (ناکجا‌آباد).^{۲۱} و همین لایه‌ی سوم یا معنای نهفته‌ی دوم داستان «سگ ولگرد» است که ماهیت تمثیلی آن را آشکار می‌سازد، به مشکل روان‌شناختی و هستی‌شناختی اشاره می‌کند که انسان و حیوان ممکن است به‌طور یکسان با آن مواجه شوند؛ بنابراین تصادفی نیست وقتی در توصیف پات در ابتدای داستان می‌خوانیم:

در ته چشم‌های او یک روح انسانی دیده می‌شد... یک چیز بی‌پایان در چشم‌هایش موج می‌زد و پیامی با خود داشت که نمی‌شد آن‌ها دریافت... نه تنها یک تشابه بین چشم‌های او و انسان وجود داشت بلکه یک نوع تساوی دیده می‌شد.^{۲۲}

و همه این‌ها- اصالت روح، بیگانگی از محیط و نوستالژی برای یک گذشته‌ی طلایی- برخی از اساسی‌ترین عناصر و مضامین تکرارشونده‌ی روان-داستان‌های هدایت را تشکیل می‌دهند.

مشخصات مأخذ:

Homa Katouzian, *Man and animal in Hedayat's "Stray Dog"*, in *Sadeq Hedayat His work and his wondrous world*, Routledge 2008

¹ psycho-fictions

^۲ همچنین به هوشنگ فیلسوف، فصل ۱۲، آثار و دنیای شگفت‌انگیز صادق هدایت به همت همایون کاتوزیان مراجعه کنید.

^۳ در اولین برخوردش با دوست همیشگی‌اش تقی رضوی در مدرسه‌ی سن لویی تهران، او را به خاطر آوردن یک مارمولک زنده برای نمایش به کلاس تاریخ طبیعی محکوم کرد. رجوع کنید به هما کاتوزیان، صادق هدایت، زندگی و افسانه یک نویسنده ایرانی (لندن و نیویورک، جلد شومیز، ۲۰۰۲)، ۲: ۲۰. (به فارسی: صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، ترجمه‌ی فیروزه مهاجر، نشر مرکز، ۱۳۹۸)

^۴ برای تعریف و بحث درباره‌ی روان-داستان‌های هدایت به مقدمه‌ی آثار و دنیای شگفت‌انگیز صادق هدایت مراجعه کنید.

⁵ the plot

⁶ subtext

^۷ رجوع کنید به «سگ ولگرد»، در سگ ولگرد (تهران، ۱۳۴۷): ۱۳-۱۴.

^۸ رجوع کنید به صادق هدایت، *انسان و حیوان* (۱۳۰۴)، جهانگیر هدایت (ویرایش) (تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۱): ۸۲.

^۹ ویتا سکویل-وست، *مسافر تهران* (لندن، ۱۹۹۱؛ چاپ اول، ۱۹۲۶): ۶۰.

^{۱۰} همان: ۶۰-۶۱.

^{۱۱} رجوع کنید به «علویه خانم»، در *علویه خانم و ولنگاری* (تهران، ۱۳۴۲): ۲۳.

^{۱۲} سگ ولگرد: ۲۲-۲۴.

۱۳ همان: ۲۵-۲۶.

۱۴ همان: ۲۶.

۱۵ «زنده‌به‌گور»، در زنده‌به‌گور (تهران، ۱۳۴۲): ۱۱.

۱۶ رجوع کنید به بوف کور (تهران، ۱۳۵۱): ۶۴.

۱۷ همان: ۱۱۰.

۱۸ سگ ولگرد: ۱۷-۱۸.

۱۹ رجوع کنید به ح. کاتوزیان، «بازگشت به زهدان در تاریخخانه صادق هدایت»، در صادق هدایت و

مرگ نویسنده (تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۴): ۱۳۸.

²⁰ pedigree dog

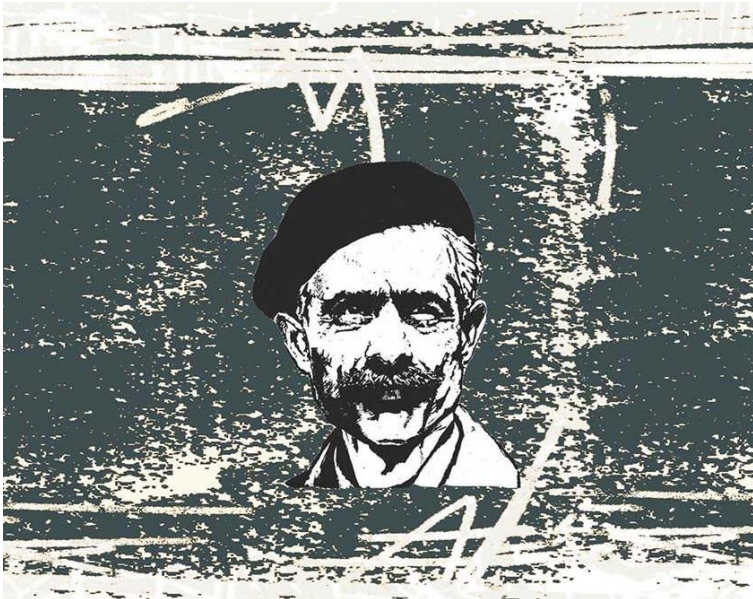
²¹ Nolandia (Utopia)

۲۲ سگ ولگرد: ۱۳.

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

مهرشاد گلستانی

مهرشاد گلستانی



ماتریالیسم تاریخی بناست آن تصویری از گذشته را حفظ کند که خود را در لحظه‌ی خطر، به شیوه‌ای غیرمنتظره، بر سوژه‌ی تاریخی نمایان می‌سازد. این خطر هم سنت و هم وارثان آن، هر دو را تهدید می‌کند: خطر تبدیل شدن به ابزار طبقات حاکم. بیرون کشیدن سنت از باتلاق سازشگری که هر آینه ممکن است آن را فروبلعد، تلاشی است که در هر عصری باید از نو صورت پذیرد (بنیامین، ۱۳۷۵، ص ۱۵۴).

در این نوشته به پیگیری تناقض در سوژگی جلال آل‌احمد، از خلال داستان «سنگی بر گوری» از او خواهیم پرداخت که تصور می‌کنیم از میان تنش‌های «خود متورم» او، در شکاف با تجربه‌اش در جایگاه «مرد شرقی» روشنفکر بیرون می‌آید. جلال در این روایت دو خود متضاد را به جان هم می‌اندازد؛ یک‌سو «مرد شرقی» قرار دارد و یک‌سو سوژه‌ی امروزی و متجدد که متأثر از «غرب» است. برای او از یک‌سو «من شرقی» در نگاه خیره‌ی غرب تجربه‌ای بغرنج است و از سوی دیگر با جایگاه مردانه و «خود بزرگش» در کشمکش است. در «سنگی بر گوری» تنگنای درک هویتی و غیرتاریخی جلال از «غرب‌زدگی» و از جایگاه خود به‌عنوان «مرد شرقی» به شکل پررنگی بروز می‌یابد.

جلال در جستجوی «خودی شرقی» است که در برابر استعمار و غرب‌زدگی قرار بگیرد، چنانکه در «سنگی بر گوری» با خلق راوی‌ای که هم‌زمان با وضعیت «غرب‌زدگی» و با تصور «بومی‌بودن» خود در تشویش است، به شرح این ازهم‌گسیختگی می‌پردازد. راوی در لایه‌ها و لحظات مختلفی، از نزدیک به جایگاه «قلدر» و توأمان «قربانی» خویش می‌نگرد و با ابراز مکرر «گنده‌گویی»‌ها و «شهیدنمایی»‌هایش خود را رسوا می‌سازد. آل‌احمد در واقع با کمک فرم معین «قصه‌گویی» به «تخیل جمعی» از دست‌رفته‌ای در گذشته چنگ می‌زند تا شاید بتواند خود را از «من متورم‌اش» نجات دهد. اما این گذشته‌ی از دست‌رفته امکان ظهور دوباره ندارد و به شکلی نو که «سنت» نام گرفته است نمایان می‌شود.^۱ در ادامه‌ی این نوشته با «سنگی بر گوری» از منظر روایت آل‌احمد در جایگاه روشنفکری کلیدی که از تنش

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

بین سوژگی قانونی شده‌اش و نسبتی که با سنت برقرار می‌کند، مواجه می‌شویم و به شرح و تبیین این کشمکش می‌پردازیم.

حرکت پرشتاب و گسترده‌ی پهلوی اول به سمت «مدرن‌سازی» ایران و تحقق بخشیدن به رؤیای «پیشرفت» به شکل متناقضی با گسترش گفتمانی گذشته‌گرایانه همراه شد. ترسیم تصویری باشکوه از گذشته‌های ازدست‌رفته از ایران باستان که در پی احیای خود به نوعی هویت‌گرایی دامن می‌زند که گذشته را به آینده پیوند می‌دهد. همسو با این جریان نزاع حول مسئله‌ی «هویت ایرانی» به میدان روشنفکری و ادبی می‌رسد که جریان اصلی و در مقابل آن جریانی بدیل را شکل می‌دهد که اولی در پی خلق «ادبیات اصیل» و مرکز‌گراست و دومی به زنده نگه داشتن امکان‌هایی از تخیل سوژه‌ای جمعی و برابری‌خواه متعهد است. جلال آل‌احمد در این نزاع خود را همسو و همراه با «هویت ملی» نوپا که به سرعت حول ایده‌ی اصالت ساخته می‌شود، نمی‌بیند، چنانکه در «کارنامه‌ی سه ساله» (۱۳۹۴) به صراحت می‌نویسد:

«شاید تو می‌خواهی من در چهاردیواری قصه‌نویسی بتمرگم همچون خیلی‌ها- و خودم را برای تو به داربست تفنن و تخیل و فرار از این صراحت وقایع دیگر به وقاحت کشیده، به صلابه بکشم... نه رئیس! ما این کاره نیستیم. غرب‌زدگی باید چشمت را باز می‌کرد، و پیش‌تر از آن باید معنی وظیفه و تعهد را می‌فهمیدی. قلم این روزها برای ما شده یک سلاح... و بریده باد این دست اگر نداند که این سلاح را کجا به کار برد... ما در این راهی که می‌رویم همه کاره‌ایم و هیچ‌کاره. بس که وقت تنگ است. مأمور خدمات اجتماعی هستیم- مأمور تخریب هستیم- مأمور قطع و وصل رابطه‌ها و جریان هم... و دست آخر شاید سازنده‌ی گزی و معیاری نه بیگانه» (ص ۱۰).

اضطراب نه چندان نهفته در سطرهای بالا از جلال حکایت از رویارویی با «تخیل ملی» ایست که حول پیشرفت مرکز و شکوه گذشته پا می‌گیرد. ادبیات دیگری چون روایت «سنگی بر گوری» به ما کمک می‌کند که در مقابل ادبیات «اصیل ایرانی» تخیلی از سوژه‌ی جمعی را متصور سازیم. اگر پیشرفت سریع پهلوی در مرکز اتفاق می‌افتد و هم‌زمان حاشیه‌های نابرابر و ویرانی را می‌سازد، راوی داستان خود را در سطح مردمی ملی و بومی^۲ برابر تخیل می‌کند. گویی اگر پهلوی تلاش می‌کند تا گذشته‌ی باشکوهی

از ایران را متصور سازد تا به آینده‌ی موهومی و پیشرفته‌ی خود برسد، ادبیات به دگردیسی «حال ویران خود»، در حاشیه‌های شکوه تخیلی فوق، در سطح ملی و عمومی می‌اندیشد. تأکید جلال در این‌جا را نیز تا آخر نباید فراموش کنیم و آن این که غرب‌زدگی و قرار گرفتن در وضعیت شبه‌استعماری در مواجهه با غرب باید «چشم ما را باز کرده باشد». بدون غرب‌زدگی فهم تعجیل و اضطراب مرد شرقی که به آن خواهیم پرداخت، بی‌معنا به نظر می‌رسد. جلال در برابر شکل مدرنیزاسیون زمانه‌ی خود و دیکته‌ی فرم ایرانی اصیل و زبان خاص آن که گاه شکل زبانی «باستانی» پیدا می‌کرده است، خلق زبانی عمومی و همه‌فهم را پی‌گیری می‌کند که همزمان «اضطراب»، «عجله» و «خشم» خود در برابر واقعیت موجودش را نیز دربر بگیرد. فرم اصیل هنری برای او در برابر اصالت ایرانی، تعهد به واقعیت زمانه، حال و متلاشی کردن آن می‌شود؛ متلاشی کردنی که در «سنگی بر گوری» بر شکاف‌های «من جلال» تمرکز می‌یابد.

افشین متین عسگری در کتاب «هم شرقی، هم غربی» (۱۴۰۲) آل‌احمد را در جستجوی راه سومی می‌بیند که مستقل از کمونیسم و ایدئولوژی‌های بورژوازی باشد. ایده‌ی سوسیالیستی و «تخیل جمعی» جلال در شرایط تاریخی ایرانی و شرقی‌اش، سطحی از مقاومت بومی و ضداستعماری را بر طبق اجزایی زبانی، مذهبی و قومی پی‌گیری می‌کند. گویی تخیل برابر و جمعی در سطح ملی بادقت در تفاوت‌های زبانی، قومی و هر شرایط خاص بومی، امکان تحقق پیدا می‌کند. بدین طریق «شرقی بودن» راوی مسئله‌ای چندوجهی می‌شود. از یک‌سو فهم شرقی جلال از خویش می‌تواند، سطحی از مقاومت در برابر نیروی یکپارچه‌ساز «غرب‌زدگی» ایجاد کند. از سوی دیگر توجه به تفاوت‌ها در سطح ملی از جمله قومی، زبانی و جنسیتی و مقابله با نیروهای مرکزی حول این موضوعات، چون مرد و فارس بودن راوی مورد توجه جلال در جدال با خویشتن قرار می‌گیرد. حمله‌ی راوی به موقعیت مرکزی‌اش از جمله فارس و مرد بودن او، در روایت پیش‌رو مورد بحث ما قرار خواهد گرفت. همچنین نسبت بغرنج آل‌احمد با سنت مذهبی نیز، سطحی از درگیری با خودش را رقم می‌زند. آل‌احمد توجه به روحانیون و مذهب را توجه به مشخصه‌ی سیاسی و شرایط تاریخی-فرهنگی ایرانی خود می‌داند.

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

در سوی دیگر مجتبا گلستانی در کتاب «واسازی متون جلال آل‌احمد» (۱۳۹۴) با عنوان فرعی «سوژه نیهیلیسم و امر سیاسی»، نسبت جلال و مدرنیسم را به شکل دیگری می‌بیند. گلستانی جلال را از بازی سرگردان بین سنت و مدرنیته درمی‌آورد و او را مدرن و همزمان منتهای ارتجاع می‌بیند. گلستانی جلال را سوژه‌های شکست‌خورده در نظر می‌گیرد که با نیهیلیسمی خام و بازآرایی «سنت» در برابر غرب‌زدگی، خود آواره‌اش را نجات می‌دهد. مجتبا گلستانی وضعیت استعماری را فراموش کرده و بیرون از زمینه‌ی شکل‌گیری بحث غرب‌زدگی جلال، او را به یأسی روان‌شناسانه تقلیل می‌دهد که از ناکامی حزب توده به راست افراطی می‌گراید. شکل طرح بحث او نمی‌تواند تناقضات و پیچیدگی روایت جلال را روشن کند. شاید جایی که بتوانیم همدلانه‌تر با مجتبا گلستانی قرار گیریم و از ترکیب مفهومی او برای جلال بهره ببریم (البته به شکلی اساساً متفاوت از لحاظ نظری-روشی) «من استعلایی» جلال است. جلال برای گلستانی، مرجعیتی اقتدارگونه و پدرسالار دارد که باید از آن واسازی کرد تا «جلال حقیقی» رسوا شود. جدا از تناقضات روشی به کار رفته در کار گلستانی و ساده‌سازی از مفهوم واسازی در کتاب او، من استعلایی جلال در نظر ما، در پیچیدگی ادعای ادبیات متعهد و جایگاه «من» نویسنده معنی پیدا می‌کند. تنش بین تعهد اجتماعی و تخیل خود همچون «من»، در «سنگی بر گوری» به جایی می‌رسد که محل مناسبی برای برجسته‌کردن تنش «من مرد ایرانی» و تناقضات آن می‌شود. او نثر عصبی و شفاهی جلال را کمکی به تک‌صدایی متن او می‌داند. مسئله‌ی ما جدی گرفتن همین فرم «عصبی و خطاب‌ی» جلال به‌عنوان فرمی درهم‌تنیده با شکل ادبیات متعهد او است. عصبی و خطاب‌ی بودن انتخابی فرمی درون متن او شده است که همچون مجتبا گلستانی، این‌چنین از بیرون متن، نمی‌توانیم به‌داوری آن بپردازیم. جلال از من‌های متناقضی صحبت می‌کند که لزوماً تمایز بین راوی‌های مقاله‌نویس و داستان‌نویس نیست؛ بلکه درهم‌تنیدگی این دو تجلی فرمی خاصی در داستان‌نویسی او پیدا می‌کند؛ راوی جلال می‌خواهد که پیغامی ضروری را به‌سرعت منتقل کند. من راوی اول شخص و دوم شخص داستان «سنگی بر گوری» پیوسته یکدیگر را خطاب قرار می‌دهند و با هم درگیر می‌شوند. منازعه‌ای درون راوی و بین صداهای مختلفش شکل می‌گیرد.

راوی داستان «مرد شرقی» درون خود را گاه مؤاخذه می‌کند و یا گاه با خشم صدایش می‌کند و گاه صرفاً بیانش می‌کند تا «رسوا» شود. جنگی علیه من یکپارچه‌ی خود شکل می‌گیرد و نزاعی درونی را نشان می‌دهد که هر لحظه «خود راوی» را به سوی می‌کشد. «خودی» که همواره در تنش با خویش است و صداهای خاموش دیگری از خلال نزاع میان روایت‌های اول شخص و دوم شخص او به صدا درمی‌آیند و مجال بروز پیدا می‌کنند. جلال مسیری را پی می‌گیرد که به نقل از او، صداهای درونش «یخه» می‌هم را گرفته‌اند؛ با نزاع صداها و راوی‌های درونی او، بازاندیشی‌ای دائمی از خلال این جنگ اتفاق می‌افتد که در فرم روایی او نمود می‌یابد. فرم شفاهی‌گونه‌ی راوی جلال از «عجله‌ای» می‌گوید که برای بیان وضعیت اضطراری و اضطراب راوی مرد شرقی به کار می‌رود. از نظر ما ناتوانی و مضطرب بودن راوی شرقی جلال در بیان «خود» و انتقال آن در جهت ساختن «تجربه‌ای همگانی» علیه «غرب‌زدگی»، در داستان مورد نظر به فرم شفاهی و خطابی متجلی می‌شود. راوی همدلانه‌تر از زبان‌های «آرکائیک و باستانی» مد روز خود و به‌زبانی آشنا و ملموس، به هم‌سرنوشتان شرقی خود تلنگر محکمی می‌زند تا شاید بتواند به‌سرعت اضطراب پیغام خود را منتقل کند. غرب‌زدگی و نیروی محکم و یک‌پارچه‌ساز استعماری آن، راوی را در موقعیتی قرار داده است که زبانی را انتخاب کند تا بتواند هم‌سرنوشتان مضطرب خود را «جمع» کند و به مقابله‌ای جمعی بپردازد.

شمیم بهار (۱۳۴۳) از منظری دیگر و با کمک از نقد ادبی خاص خود (با ادعای فهم داستان برپایه‌ی صرف روابط درون‌متنی)، «من» جلال را پرنگ دیده و کارهای او را همواره غیرچندصدایی می‌بیند. شخصیت‌ها در کار او حاشیه‌ای شده و تنها صدای یک روایت «من بزرگ» شنیده می‌شود. شمیم بهار جلال را به‌جای داستان‌نویس، «گزارش‌نویسی» از «من بزرگش» می‌داند. از شمیم بهار می‌پرسیم که آیا درهم‌تنیدگی «داستان‌نویسی» و «گزارش‌نویسی»، نمی‌تواند انتخابی فرمی-ادبی برای جلال باشد؟ انتخابی که زمینه‌ی تاریخی او یعنی قرارگیری در وضعیت «غرب‌زدگی»، این شکل ادبی را برای او پدیدار ساخته است. درهم‌تنیدگی این دو یعنی گزارش‌نویسی و داستان‌نویسی و روایت «من» جلال معنای دیگری برای ما دارد که در تحلیل روایی پیش‌رو آن را پی خواهیم گرفت. روایت او را تلاشی می‌بینیم که از نزدیک‌ترین نقطه

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

به خودش که «من» اش باشد و دورترین نقطه به «من» اش که سفرنامه‌هایش باشد، «سریع» گزارش می‌دهد تا شاید کلتی ازدست‌رفته را بازیابی کند. من پاره‌پاره شده‌ی واقع شده در وضعیت غرب‌زدگی جلال، او را به جستجوی دوباره‌ی خود وامی‌دارد. نیروی یک‌پارچه‌ساز غرب‌زدگی، هویتی توده‌ای و هم‌زمان منفردی را برای «شرقی‌ای» همچون جلال ایجاد کرده است که او را به جستجوی دوباره‌ی هویت خود وادار می‌کند. گویی خود متعهد اجتماعی او از «من» و «دیگری‌هایش» دائماً گزارشی عاجل می‌دهد تا پیوندی ازدست‌رفته بین خود و دیگری را از نو جستجو و شاید پیدا کند. گاه به ایزه‌های سفرنامه‌هایش نزدیک می‌شود و گاه به «من» اش نیز همچون دیگری در «سنگی بر گوری» و حتی «مدیر مدرسه» (۱۳۳۷) و «نون و قلم» (۱۳۸۳) می‌نگرد. اگر دوباره به شمیم بهار برگردیم می‌پرسیم که آیا ادبیات معیارهای یقینی و غیرتاریخی مشخص و دور از زمینه‌ی تاریخی متن دارد که او به‌راحتی جلال را از دایره‌ی ادبیات بیرون می‌راند؟ در عین حال یک نکته را در تناقضات جلال و همدل با شمیم بهار جدی می‌بینیم؛ و آن این که آیا خود بازاندیش جلال می‌تواند صدای روشنی علیه «من» اش پیدا کند و «مرد شرقی‌اش» را تا انتها متلاشی کند؟ گویی گاه صداهای دیگر درون او، در برابر من مرکزی‌اش به حاشیه می‌روند تا من متعهد اجتماعی جلال در تناقضات ادعای خود، سردرگمی بیشتری بیابد. در ادامه به این نکته بازخواهیم گشت اما نشان دادن «تناقضات من» جلال نیاز به صبر و همدلی متنی بیشتری دارد که با نقد بیرونی و بوطیقای غیرتاریخی شمیم بهار، آسان به‌نظر نمی‌رسد.

جلال قلمی تیز علیه «من‌اش» به کار می‌بندد و خود را عریان در معرض دید می‌گذارد. او گاه نقاطی را روشن می‌سازد که «راوی، من و اجتماع» در سه‌گانه‌ای، در تنش باهم قرار می‌گیرند. راوی با تاریخ و وضعیت اجتماعی خود رابطه‌ای چندوجهی برقرار می‌سازد. راوی هویت «مرد شرقی» خود را مسئله‌مند می‌بیند. گاه خود را متعهد به نیایی اصیل می‌بیند و مسخ‌شده در «سنت» دست‌وپا می‌زند؛ گاه سعی در دور افکندن سنت دارد؛ و گاه بازخوانی آن به شکلی نو را طلب می‌کند. علیه مسخ‌شدگی خود در برابر جهان «غرب‌زده» نیز فریاد سر می‌دهد. مرد شرقی در یکرنگی خود با اجتماع ملی و شرقی خود، هویتی ایرانی-شرقی را می‌جوید که بتواند علیه تهاجم وضعیت غرب‌زده

راهی برای نجات خود پیدا کند؛ یکرنگی روح شرقی راوی، درعین مقاومت در برابر وضعیت استعماری غرب‌زدگی، آستن اتحادی توده‌ای ذیل «شرقی‌بودن» است. تناقض «مرد شرقی» ذیل مقاومت علیه غرب‌زدگی یا یکپارچه‌سازی درون «شرق»، نقطه‌ی مهمی به نظر می‌رسد. ازسویی «راوی شرقی» وضعیتی برابر در سطح ملی را تخیل می‌کند که در برابر حمله‌ی نگاه غرب، خود و شرقی‌های دیگر را درکنار هم می‌بیند؛ اما گاه شرقی‌بودن برای او چون «هویتی ایستا» می‌شود که خود را همواره «قربانی» وضعیت غرب‌زده و هم‌زمان سنت خود ببیند و بدون امکان نجات، بین این دو دست‌وپا بزند. «اضطرار شرقی» او در این تناقض، نمودی در فرم ادبی و زبان پیدا می‌کند که به آن بازخواهیم گشت. باکمک از داستان «سنگی بر گوری» جلال، روی تناقضات ضداستعماربودن و هم‌زمان فهم غیرتاریخی و شرقی از خویش دست می‌گذاریم. راوی خود را در تاریخی می‌بیند که سعی در کشف آن برای خود دارد تا برای شرق و انسان شرقی راه نجاتی در برابر حمله‌ی غرب‌زدگی پیدا کند و هم‌زمان گاه سنت خود را جوهری غیرقابل تغییر می‌بیند که همواره ایستا است. هویت شرقی و این سنت ایستا به واسطه‌ی غیرقابل تغییربودن در تاریخ، ابزار سرکوب ایدئولوژی حاکم در سطح ملی قرار می‌گیرد.^۳ در سطح داستان پیش‌رو راوی سعی می‌کند که خود را همچون مرد شرقی متلاشی سازد تا رسوایی‌اش نمایان شود؛ اما گاه هم‌زمان با این تلاش، صداهای دیگری در روایت او شکل نمی‌گیرد که بازتولید صدا و جایگاه «من بزرگ» و «مرد شرقی» راوی نباشد. سه زن در داستان «سنگی بر گوری» حضور دارند و سعی می‌شود که روایت زندگی آنان در دل خود زندگی‌نامه‌ی راوی، شرح داده شود. آیا این سه زن صدای بلندی در قصه پیدا می‌کنند؟ راوی سعی می‌کند که صدای خود را خاموش کند تا روایت زندگی این سه زن برای ما هویدا شود. باوجود این تلاش راوی گاه‌وبی‌گاه حضور پررنگ مردانه‌ی او از راه می‌رسد. روایت او از تش مرد شرقی با خود را جدی می‌گیریم و می‌نگریم که تا کجا در متلاشی کردن هویت شرقی و جنگ علیه غرب‌زدگی خود موفق می‌شود. او در یک «چاه و دو چاله» (۱۳۹۶) می‌نویسد:

«این قلم از سال ۱۳۲۳ تا به حال دارد کار می‌کند. گاهی مرتب و گاهی به ترتیبی. گاهی به فشار درونی و الزامی؛ و اغلب بنا بر عادت. گاهی گول؛ ولی بیشتر موظف یا به گمان ادای وظیفه‌ای. اما نه هرگز به قصد نان خوردن. چرا که سروکار

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

او با کلام خلق است. و شاید به همین دلیل معلم شد. در ۱۳۲۶. اما همین صاحب قلم مخفیانه به من گفته است که با همه‌ی دعوی باهوشی دو سه بار پایش به چاله رفته. که یکبار خود چاهی بود. و گرچه بابت این دو سه لغزش آنچه باید شلاق خورده که: بله. این تو هم تخم دوزرده‌ای نیست و الخ... و تو هم ته همان کرباسی هستی که دیگران سرش و غیره... اما من می‌دانم که هنوز بابت این دو سه لغزش، او به خودش سرکوفت می‌زند. حالا آمده مرا شاهد گرفته و کناری نشسته و قلم را سپرده دست من. همچو شلاقی. (و این یعنی ما زوخیسم؟ بگذار روان‌کاوان توی دلشان قند آب کنند.) می‌دانیم که صاحب این قلم عادت دارد که در سفرهای ناهموار و ناهنجار گاهی شلاق به تن خود بزند. و این بار در سفری بسیار کوتاه و سخت بهنجار و برصفحه‌ی نرم این کاغذ. و شلاق؟ همین قلم» (ص ۱).

شلاق جلال بر «مرد شرقی‌اش» می‌تازد و سعی می‌کند بنویسد که با قلم علیه خود و تن‌اش شورش کند. حوری یآوری (۱۳۷۹) در زمینه‌ی سوژگی جلال، سؤالی کلیدی را این‌گونه صورت بندی می‌کند:

«که آخر شخصیت من ایرانی (او) چه چیز است؟» و هم در تلاشی غمبار می‌کوشد ادا و مظلوم‌نمایی را بگذارد کنار و مشکل حضور یک مرد شرقی سنتی در درون خودش را بفهمد و صدای آدم دیگری را که از درونش فریاد دیگری می‌کشد و مدام با او جرومنجر می‌کند بشنود و به گوش دیگران هم برساند (ص ۴).

راوی جلال سعی می‌کند که وضعیت مرد و شرقی‌بودن خود را به‌مثابه جایی ریشه‌دار، در ساخت خودش به رسمیت بشناسد و آن را پس بزند. او ریشه‌ی «اصلیل» و مسیر برآمدن تاریخ خود را جدی می‌گیرد و هم‌زمان «پوسیده بودن» اصالت شرقی خود را نیز مسئله‌ساز می‌بیند. من ایرانی او به ندای گذشته و افق آینده‌ی «خویش» می‌نگرد تا شاید راهی علیه واقعیت ویران «خود» پیدا کند. مرد شرقی او از سویی با نگاه ایستای خود، دارای وجهی صلب است و به نفع دستگاه حاکم عمل می‌کند و از سویی به نفع رویدادی جمعی، سعی در متلاشی کردن فرد مدرن غرب‌زده دارد. او با ذره‌بینی بی‌رحم به خود و زیست خویش می‌نگرد تا بین شرقی‌بودن خود و غرب‌زدگی

توأمان خویش، راهی برای برون‌رفت از وضع موجودش پیدا کند. نسبت «من» راوی جلال و «اصالت شرقی-ایرانی» پیچیدگی‌هایی دارد که تناقضات آن به واسطه‌ی درگیری روایی صداهاى مختلف راوی داستان، در «سنگی برگوری» برای ما روشن می‌شود. ابهام‌های سوژگی‌های مختلف در برابر وضعیت غرب‌زدگی، به طرق مختلف، در داستان در برابر هم قرار می‌گیرند. میل بازگشت یک‌دست و بعضاً خام به «گذشته‌ی شرقی» خویش و فهم خود در روندی از تاریخ، به‌واسطه‌ی راوی جلال، برای ما مسئله‌مند می‌شود. «هویت ایرانی-شرقی» راوی در برابر خوانشی انتقادی از «تاریخ و خود» قرار می‌گیرد که به جستجوی خودی برآمده از دل تاریخ می‌پردازد و در لحظاتی با اصالت‌باوری هویت خود درگیر می‌شود. باید دید که جلال در جدال تناقض «شرقی بودن و غرب‌زدگی» توان برون‌رفت از دوگانه‌ی فوق را دارد یا نه. تناقضی که دائماً همدیگر را بازتولید می‌کنند و در یک زمین سیاسی معنادار به نظر می‌رسند.

براهنی (۱۴۰۲) بینشی در جلال می‌بیند که شاید موضوع را روشن‌تر بسازد. او «کلی دیدن» جلال را در برابر «ملی‌دیدن» کسانی چون هدایت پررنگ می‌سازد. از نظر او جلال مسأله را در بازپس‌گیری حق از غرب و به‌دست آوردن دوباره‌ی وضعیت زیبایی ملی-ایرانی نمی‌بیند؛ برعکس او مسأله را در کلیت استعمار و وضعیت غرب‌زدگی مرد شرقی بحرانی می‌کند. ایرانی بودن که امثال هدایت در جستجوی آن هستند، در جلال سمت‌وسویی رادیکال پیدا می‌کند تا افق ملی و ایرانی بودن، با خودی فرای مرز جغرافیایی در نظر آورده شود. بدین ترتیب بحران مرد شرقی جلال و رسواسازی‌اش از «من»، برای یافتن خودی دیگرشکل، بدون ترسیم چشم‌انداز وضعیت غرب‌زدگی و قرارگیری سوژه‌ی مرد شرقی در آن، برای او بی‌معنی به نظر می‌رسد. براهنی به ما یاری می‌رساند تا هم‌گام با مسأله‌ی شرق (گرسنگی و ضرورت بحرانی شرق در نظر جلال) پیوندی بین مسأله و شیوه‌ی نثر «بگو و خلاص» (براهنی، ۲۷۱) او پیدا کنیم؛ اگر شخصیت‌های جلال فرصت عمیق‌شدن پیدا نمی‌کنند و نثر تند و عصبی و موجز او، به‌سرعت قصه را می‌سازد، در پیوند با فرم ادبیات متعهد جلال دیده شود. نثر «بگو و خلاص» و «شخصیت‌های گذرا» در پیوند با هم، میلی از فرم روایی خاص جلال را به نمایش می‌گذارد که در برابر مسأله‌ی مرد شرقی او برای ما جدی به نظر می‌رسد. از سوی همدلانه با براهنی از راوی جلال می‌پرسیم که آیا مرد شرقی خود، صدایی مرکزی در قصه نمی‌شود که «من» او در

«مرد شرقی» و «سنگی بر گوری»

همراهی با کلیت اجتماعی خود، سوژه‌ی تمامیت‌خواه «فرد»^۴ مدرن را بازتولید کند؟ آیا اشکال برهم‌ریختن تصور سوژگی «فرد غرب‌زده» نمی‌تواند راهی بیابد که عصبیت و موجز بودن خود را حفظ کند اما به بی‌صداسازیِ روایی شخصیت‌های دیگر داستان و بازتولید «تحکم من شرقی» منجر نشود؟

«آل‌احمد منطق محتوی را از طریق نثر ضربتی به رخ خواننده می‌کشد، خواه موقع سخته زدن کلمات و تعبیرات جدید، خواه موقع استفاده از منابع عامیانه‌ی زبان، و خواه موقعی که فعل به کار نمی‌برد و اسم و صفت محکم بر سر و روی خواننده می‌کوبد تا به خود بیاید و راه بیفتد و مغزش را به کار بیندازد. در تمام این حالات پرنیرو، آل‌احمد، نه از نثر توصیف بلکه از نثر خطاب و تهییج و تشجیع، از نثر شعاردهنده و رسواکننده‌ای استفاده می‌کند که تنها منطق‌اش از نظر شکل، مربوط به شور و هیجان ریتم نثر و کلمات خشن پرنیروی است که تصویری از یک زبان و روح انقلابی را در برابر خواننده می‌گشایند، و خواننده اگر نخواهد با محتوی توافق کند، بدون شک تحت تأثیر این هیجان می‌تواند کمی سریع‌تر فکر کند، سریع‌تر راه برود و حتی اگر خواست مخالفت کند سریع‌تر مخالفت کند.»

با کمک از براهنی می‌خواهیم بگوییم که حس‌های مخاطب روایت جلال می‌توانند، قبل و بعد از مواجهه با این روایت متفاوت عمل کنند. خواننده‌ی نثر جلال بعد از شلاق‌های قلم او، بدن خود را به گونه‌ای دیگر حس می‌کند. گویی قرارگیری خواننده در جهان متفاوت شده و اندام‌های حسی او «سریع» می‌شوند تا با بحران شرقی بودن خود نسبتی دوباره برقرار سازد. خواننده‌ی بی‌حس شده‌ی شرقی و از همه طرف مورد هجوم، بار دیگر اندام‌های حسی فعال و سریعی یافته تا بتواند جهان بحرانی خود را لمس کند. پس از قرارگیری مقابل نثر او مستقل از موافقت یا مخالفت با محتوای جلال، در جهان بودن ما متفاوت می‌شود.

هنر متعهد گاه می‌تواند به مواجهه‌ای با ادبیات اطلاق شود که محتوایی را پیش‌فرض می‌گیرد تا به واسطه‌ی هر فرمی که بیشترین اثرگذاری را داشته باشد، خود را بیان کند. به گمان ما هنر متعهد جلال، این چنین عملکردی ندارد. تعهد او به صورتی عمل می‌کند که درهم‌تنیدگی فرم و محتوای اثر او، آن‌چنان پیوندی دارند که رابطه‌ی حسی مخاطب

با جهان دگرگون شده و مخاطب جهان را به طریق جدیدی تجربه می‌کند. «اثرگذاری» هنر متعهد او در برهم ریختن حسی مخاطب اتفاق می‌افتد؛ بدین شکل که بدن مخاطب در برابر روایت او، خود را مضطرب و پرتشویش می‌بیند. به گمان ما می‌توان در زبان روایی جلال، اضطراب و درماندگی مرد شرقی را جستجو کرد؛ بعد از خواندن قصه‌ی جلال صرفاً با شعاری بیرون از متن و مصرف تکنیک ادبی اثرگذار مواجه نمی‌شویم؛ برعکس تجربه‌ای بدنی از تشویش و اضطراب برای خواننده و وضعیتش پدیدار می‌شود. تعهد به این شکل از هنر می‌تواند در «اشکال رئالیستی» متکثری اتفاق بیفتد که روایت «سنگی بر گوری» یکی از نمونه‌های آن است.

براهنی (همان، ۲۰۵ و ۲۰۶) در «سنگی بر گوری» از جلال، اشیا و شخصیت‌های دیگر را وسیله‌ای برای صدای متکلم‌وحده‌ی راوی اول شخص می‌بیند که در این نگاه، راوی کماکان «مرکز» باقی می‌ماند؛ ما در روایت جلال مسیری را دنبال می‌کنیم که صدای شخصیت‌ها و اشیای دیگر بتوانند که با کمک از اتوبیوگرافی او، راهی برای خود باز کنند. مرد شرقی جلال اعتراف می‌کند و خودش را رسوا می‌کند تا شاید زوایای پنهانی از اشکال متکثر زیستن، برملا شود. بدین شکل تعهد ادبی-اجتماعی او با عبور از من فردی و متکلم‌وحده به سوی خودی دیگر-متکثر-اجتماعی مسیری را باز می‌کند که تعهد را در برهم زدن بازی «من بزرگ شرقی» می‌بیند و به نفع روایتی دیگر شکل از «خود» پیش می‌رود. «من» اتوبیوگرافی او سعی می‌کند که «نا-منی» شود تا هر شئی و شخصیت، خود به سخن در بیایند و قصه‌ی خود را بگویند. نویسنده از منظر براهنی چون سوزهای اخلاقی است که بر فراز متن قرار می‌گیرد تا قهرمان، سخن‌ران نویسنده به صورت متکلم‌وحده باشد. از قضا تعهد رادیکال نویسنده در رویارویی با «خود» است. جلال در «سنگی بر گوری» هر چه بیشتر سخن از نهن خود می‌گوید، بیشتر به صداهای دیگر مجال بروز می‌دهد. تحکم مرد شرقی در روایت او، از هم‌گسیخته می‌شود تا روایاتی موازی شکل بگیرند و قهرمانان دیگری جز راوی در داستان صدا پیدا کنند. داستان‌نویس متعهد جلال سعی می‌کند که با واکاوی و انهدام هر چه بیشتر «من‌اش» راوی را از موضوع مرکزی خارج کند. تعهد در بی‌رحمی هر چه بیشتر بر «من» موضوع اصلی قصه می‌شود تا دیگر قهرمان، یک شخص «من» نباشد؛ و صداهایی شکل گرفته از متلاشی شدن مرد شرقی بر ما هویدا شود.

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

جلال و جنگی که با «خودش» راه می‌اندازد، در گفتار خلیل درنمکی و مقاله‌ی «شمیم بهار: یک استراتژی جنگی علیه شکسته‌نویسی» از او برای ما روشن‌تر می‌شود. اگر محور بحث ما در داستان «سنگی بر گوری»، شکل مواجهه‌ی جلال با خودش و ترسیم تناقضات آن است، می‌توانیم همدل با درنمکی «ماشین جنگی» جلال را دنبال کنیم و ببینیم تا کجا علیه تناقضات خود پیش می‌رود. در نگاه درنمکی در ادبیات دهه‌ی چهل همه به تاریخ خود و فرم گذشته می‌اندیشند؛ همه با فرم‌های ملی درگیرند؛ در عین حال همه مدرن‌اند! بعضاً مدرنیسم ادبی بیشتر در گذشته حل شده است. ماشین جنگی ادبیات علیه روایت مرکزی ملی، در کدام روایت‌های داستانی بهتر و تا انتها «فرد ایرانی» را متلاشی می‌کند؟ جلال علیه خود می‌شورد. گاه کینه‌توزانه این کار را می‌کند و گاه وجدان معذب به سراغش می‌آید اما آن را پس می‌زند و ماشین جنگی‌اش را علیه خود مرکزی‌اش، یعنی از سوی «مرد شرقی» و از سوی «غرب‌زدگی‌اش» می‌شوراند. به نثر قاچار یا عرفان نمی‌رسد. تند و صریح از حال‌اش می‌گوید و روزه‌ای برای خروج از شکل بودنش، می‌جوید. خودی که جلال سعی می‌کند علیه آن بشورد، در تناقضی دست‌وپا می‌زند که در عین روشن کردن این تناقض، به‌سختی راه برون‌رفت رادیکالی از آن پیدا می‌کند. گویی جلال نمی‌بیند که مرد شرقی در رابطه‌ای تنگ‌انگ با وضعیت غرب‌زده قرار دارد. او توان پیش‌برد واکاوی رادیکال از خودش را ندارد تا من‌گنده‌گوی مرکزی‌اش را در صفحه‌ای ببیند که «مرد شرقی» و «فرد غرب‌زده» هم‌زمان و در ارتباط با هم، وضع او را پدیدار ساخته‌اند. در این صفحه جنگ علیه دوگانگی مرد شرقی و غرب‌زده و بازتولیدکنندگی دائمی این دو، نسبت به هم اتفاق می‌افتد. جدال مستقل از هم با هریک از این دوسوی نیرو، یعنی مرد شرقی و فرد غرب‌زده که مسیر واکاوی او را پیش می‌برد، کافی به نظر نمی‌رسد. متلاشی کردن این دوگانه در کنار هم، می‌توانست نگاه عمیق‌تری از موضوع باشد.

خود زندگی‌نامه به‌مثابه کلیت قالب این نوشتار، در پیوند با زبان صریح، عجول، مضطرب و تند، «من» راوی را نشانه می‌گیرد تا شاید با ترک برداشتن یک پارچگی «مرد قلدر شرقی»، خودهای متکثری از تن او بیرون بزنند و مقابل هم بنشینند. جلال دائماً خود را هدف می‌گیرد و افشا می‌سازد و ابایی از بیان اضطراب مواجهه‌اش، در لایه‌های

زبانی و فرمی داستان ندارد. با کمک از تلاش آل احمد در این کتاب، زبان و روایت و نسبت خود در برابر تاریخ و دیگری، محل بحث ما در ادامه قرار خواهد گرفت.

«ما بچه نداریم. من وسیمین. بسیار خوب. این یک واقعیت. اما آیا کار به همین جا ختم می‌شود؟ اصلاً همین است که آدم را کلافه می‌کند. یک وقت چیزی هست. بسیار خوب هست. اما بحث بر سر چیزی است که باید باشد. در فلسفه چه تومارها که از این قضیه ساخته‌اند. از حقیقت و واقعیت. دست کم این را نشان می‌دهند که چرا کمیت واقعیت لنگ است. عین کمیت ما»
(آل احمد، ۱۳۶۰، ص ۱).

ریتم تند و جملات کوتاه و بریده همان ابتدا گوش و چشم و در نهایت «بدن» خواننده را روی قطار تندی می‌اندازد تا پابه پای متن، پریشان شود و دوباره به «واقعیت» بیندیشد. واقعیتی که «کمیتش لنگ است». «آنچه هست» در تناقض با «آنچه باید باشد»، به هم ریختگی و از نو شدن دوباره‌ای در شنیدار و «تن» لرزان خواننده را می‌طلبد که با ریتم نوشتاری راوی، آن را حس می‌کنیم. جملات اخباری و یک کلمه‌ای دو کلمه‌ای و کوتاه، در هر ثانیه ضربات سنگینی را به بدن مخاطب، وارد می‌کند. ضرباتی که سعی می‌کند با تشویش ایجاد شده، فضایی ایجاد کند که نسبت واقعیت و حقیقت (یا آنچه باید باشد) مورد پرسش قرار گیرد؛ پرسشی که شکاف بین خواننده و راوی در تجربه‌ی این اضطراب، به حداقل می‌رسد. ریتم ضربات فوق با واقعیت شروع شده و با تکرار آن و نهایتاً با واقعیتی نو، تمام می‌شود؛ مسیری که جلال در کشف حقیقت خود به دنبال آن می‌گردد. زبان شفاهی این روایت در مقابل زبان رسمی و معیار، در پیوند با تعجیل و تندی آن، شکاف تجربه‌ی بین راوی و خواننده را بیش از پیش کاهش داده تا زبان مشترک و عامی در برابر زبان رسمی شکل بگیرد. تناقضی که بین «عمومی شدن» و «رسمی شدن» در فهم زبان ملی وجود دارد و در روایت «سنگی بر گوری» تجلی جذابی پیدا می‌کند. خواننده و راوی به جای پیوند صوری با زبان رسمی و یکپارچه‌ساز، در میلی به زبانی شفاهی و عام و هم‌دلانه با هم، تجربه‌ای مشترک با راوی را پیش می‌برند. شفاهی بودن و عام شدن هم‌زمان که تجربه‌ی مشترکی را پیش می‌برند، طنز و نیشتر و کنایه به خود راوی، فاصله‌ای بین راوی و خواننده ایجاد می‌کند تا تکینگی تجربه‌ی هر یک (در عین اشتراک نقاط مهمی)، برقرار بماند و با خواننده‌ی «کودن» در برابر راوی سروکار نداشته

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

باشیم؛ فاصله‌ای بین راوی و خواننده با کمک بازی زبانی فوق‌باقی می‌ماند. طنز و طعنه‌های دائمی جلال به خود و شکلی که به خودش حمله می‌کند، اجازه نمی‌دهد که قصه‌ی راوی و خواننده، در عین اشتراک داشتن در تجربه‌ی «اضطراب خود شرقی»، یکی شوند.

«گرچه تکلیف مدت‌هاست که روشن است، توجیه علمی قضیه را که بخواهی جای چون‌وچرا نمی‌ماند. خیلی ساده، تعداد اسپرم کم‌تر از حدی است که بتواند حتی یک قورباغه‌ی خوش‌زندوزا را بارور کند. دو سه تا در هر میدان میکروسکوپی. به‌جای دست کم هشتاد هزار تا در هر میدان. میدان؟ بله. واقعیت همین است دیگر. فضایی به اندازه‌ی یک سر سوزن، و حتی کم‌تر، خیلی کم‌تر از این‌ها و آن‌وقت یک میدان! تازه همین میدان دیوار هم هست، درست روبروی سر تو. می‌بینی که توجیه علمی قضیه بسیار ساده است. و با چنین مایه‌دستی نمی‌توان ید بیضا داشت یا کرد. حتی برای این که توپ فوتبال را از دروازه‌ی به آن بزرگی بگذرانی یازده تا حریف قلچماق لازم است. و آن وقت این اسپرم‌های مردنی و عجول که من دیده‌ام... (یعنی مال دیگران جور دیگر است؟)...» (همان، ص ۱۲).

توان مردانه‌ی جلال در «میدان»، زبانی تمثیلی می‌یابد. شاید تمثیلی به این شکل، مبنای خوبی برای تحلیل نباشد؛ اما به پیش‌برد بحث کمک می‌کند. مردانگی‌ای که ناتوانی خود را در میدان در برابر خویش می‌بیند تا خود متورم شده‌ی مرد شرقی و اسپرم‌هایش جای مناسب خود را دوباره بیابد. کم‌توانی ادعاهای بزرگ مرد شرقی در هر عملی، پیش‌رویش قرار می‌گیرد. راوی سعی می‌کند که دائماً به جنگ خود بزرگ‌شده‌اش، برود. اسپرمی که به‌راحتی در «میدان» گم شده و سردرگم باید جمعی را با خود همراه کند تا همچون توپ فوتبال از دروازه‌ی باز اندیشی خود، عبور کند. عجول و مردنی بودن راوی محلی می‌شود که تجربه‌ای مشترک با خواننده، حول آن ساخته شود. پی‌بردن به واقعیت کم‌توان بودن گنده‌گویی‌های مرد شرقی، مسیری می‌شود که شکلی از مسئولیت خود، در برابر تاریخ و سنت، مسئله‌ی روایت فوق‌شود. میدان بزرگی که گستره‌ی دید بزرگ‌تری از اسپرم تک‌افتاده را لازم دارد تا «تاریخ خود» را بارور سازد.

جلال در نسبت با دکتری غربی به اسم «اولدوفری» (که طعنه‌ای از غربی بودن و قرتی بودن به او می‌زند)، نسبت پیچیده‌ی خود با غرب و علم مدرن و شهیدنمایی‌اش را به روی کاغذ می‌آورد. در عین تحجر و نگاهی تحقیرآمیز به پزشکی مدرن و مردانگی زبان و نقطه‌دیدش، دست از تلنگر به خودش برنمی‌دارد. همزمان که دکتر غربی را از نام گرفته تا ظاهر و مشغله و اقدامش به سقط جنین، تحقیر می‌کند و قرتی می‌داند، خود را نیز بیرون از ماجرا نمی‌بیند و سعی می‌کند که قسمتی از بحران ببیند. شهیدنمایی برای او جایی است که خود را بیرون از هر اتفاق و پذیرش سهم خود، قربانی وضع موجود ببینیم که راوی با آن، در خود درگیر می‌شود. اما در اینجا مرد شرقی چندان تبدیل به مسئله نمی‌شود و غرب با شکلی از زنانگی و قرتی بودن، معادل‌سازی شده تا صرفاً تلخی طعنه‌آمیزی به نمایش در بیاید و مرد شرقی باز تولید شود. محتواهایی از نقد خام و فرمی ناپسند در این وجه ضدغرب بودن راوی غالب می‌شود که در برابر میل روایی آن، وضعی در پیش‌برد خود دارد. هرآن‌چه غربی و مربوط به پزشکی مدرن است قرتی و «زنانه» به نظر می‌رسد. راوی در عین حال که نظری به شهید نمایی و خاص بودگی شرقی‌اش دارد، نمی‌تواند آن را تبدیل به فرمی درون روایت‌اش بکند. شدت تناقضات امیال راوی چندان مجال واکاوی جایگاه «مرد شرقی» او را نمی‌دهد.

تغییر نقطه‌دید و فاصله‌گرفتنی از خود که مدام تکرار می‌شود، به کمک روایتی می‌آید که سعی می‌کند خود را زیر ذره‌بین بگذارد. گاه به خود نزدیک شده و گاه دور می‌شود تا تلی از تصاویر خود را گردهم بیاورد. «مادرم سیزده شکم زاییده که هشت تاشان مانده‌اند که ما باشیم». نثری از این دست که دائماً خود را در نقطه‌دیدهای مختلف قرارداده و بین سوم شخص و اول شخص جمع بازی می‌کند. دائماً به خود می‌نگرد و سپس به بیرون از خود و بعد همه را با هم در یک ظرف قرار داده و تبدیل به «ما» می‌سازد که پیچیدگی فرمی روایتی از «ما» را پیش می‌برد.

«تخم و ترکه نداشتن» یقه‌ی راوی را گرفته است که ببیند کجای مسیر را اشتباه آمده یا تقدیر او چه بوده است. چرا از بین همه‌ی خواهران و برادران، تنها او اسپرم ریقویی دارد که بارور نمی‌شود؟ بی‌سرانجام بودن او و «لبه‌ی پرتگاه» قرار گرفتنش در تاریخ خود، تشویشی در او ایجاد کرده است تا با واکاوی هر چه بیشتر آن، به نجات خود بیندیشد. «و واقعیت این است که هیچکس بعد از من نیست. جاده‌ای تالبه‌ی پرتگاهی، و بعد بریده.

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

ابتر به تمام معنی» (همان، ص ۱۹). بریدگی و ابتر ماندنی که دائماً در نثر او تجلی یافته تا ما را با خود، به لبه‌ی پرتگاه ببرد. حسی مشترک که از راوی با ما همراه می‌شود تا همدل با او از بریدگی‌ها و پرتگاه‌های جمعی‌تری بپرسیم. «ابتر به تمام معنی. آخر هیچ می‌شود فکرش را کرد که صفی از اعماق بدویت تا جنگل تنک تمدن ته کوچهی فردوسی-تجربش این امانت را دست‌به‌دست یعنی نسل‌به‌نسل-به‌تو برساند و تو کسی را در عقب نداشته باشی که بار را تحویل بدهی؟ توجیه علمی و تسلیم و واقعیت همه به جای خود. ولی این بار را چه باید کرد؟ و این راه بریده را؟ و مگر من نقطه‌ی ختم خلقتم؟ یا آخر جاده‌ام؟» (همان، ص ۱۹ و ۲۰) تصور راوی از ابتر بودن خود، او را به واکاوی در جغرافیا و زمان، به دور خود و می‌دارد تا اشکال دیگری از معنی ختم و پایان داشتن برای خویش متصور شود. خودی که نسل‌به‌نسل چرخیده و هنوز نقطه‌ی پایانی نیافته است. با خود درگیر می‌شود که چرا باید «من» او در گستره‌ی خلقت، این میزان برجسته برایش به نظر برسد. تخیلی که مسیر خود را لزوماً جمعی می‌بیند تا آخر جاده را به «من‌اش» فرو نگاهد. تخیل فوق از خلال شخصیت‌های داستان باید نمایان شود؛ جایی که راوی به جالی «نالیدن» از «من‌اش» و شهیدنمایی و قربانی جلوه کردن، تن‌های دیگر را فرامی‌خواند. بدن‌هایی که موازی با روایت او، امکان حضور می‌یابند تا مرد شرقی کم‌تر از پیش در مرکز روایت قرار بگیرد و چیزی جز قصه‌ی شهادت خود را نقل کند که ترجمه به وضعیت‌اش به او التیام بخشد. سعی راوی در کشتن «جایگاه مرکزی‌اش» به‌نفع صداهای دیگری در قصه، در برابر قربانی‌دیدن خود مسیری است که روایت «خود» جلال آن را جست‌وجو می‌کند. تیپ‌سازی از دیگر شخصیت‌ها برای بازگو کردن قصه‌ی فردی، در برابر این مسیر قرار می‌گیرد که داریوش، رفیق جلال به او هشدار می‌دهد: «اما اجباری نیست که خود را در تن دیگری بگذاری... این جور است که حتی حق نداری در قصه‌ای بنالی» (همان، ص ۲۰). برخلاف میل روایی فوق‌تن‌هایی در روایت حضور پیدا می‌کنند و مرد شرقی خود را در صدای آن‌ها بازگو می‌کند که منجر به مسیر متفاوتی از مواجهه‌ی رادیکال با سوژگی مرکزی راوی می‌شود. تن‌یافتن شخصیت‌ها، بی‌آن‌که روح راوی در آن‌ها دمیده شود، پیچیدگی روایی-زبانی خاصی می‌طلبد که علی‌رغم میل روایت به تحقق آن، به بن‌بست کشیده می‌شود.

درگیری‌های راوی با سنت، ذهنش را آشفته می‌سازد. سنت به زیست و نوع روابطش معنی می‌دهد و در عین حال تهی و سرشار از آداب پوچ به نظر می‌رسد. تناقض فوق در او تشویشی ایجاد می‌کند که ذهنش و ترتیب هر چیز و قصه را برهم می‌ریزد. در نهایت می‌گوید: «بله مثل این که همه چیز را دارم با هم قاطی می‌کنم. چطور است مرتب باشم. بله به ترتیب تاریخی» (همان، ص ۳۱). ترتیب وقایع و تاریخ و انقطاع نسل او و تشویشی که پیرامون آن پیدا کرده، تجلی زبانی و فرمی نمی‌باید. راوی شاید برخلاف میل روایی خود، گاه و بی‌گاه می‌نالد و «محتوایی» از اضطراب خود را صرفاً بازگو می‌کند. از نجابت قرون وسطایی زنش و نسبت آن با خشم مدرن خود می‌گوید بی‌آن که در این رفت‌وبرگشت‌های تاریخی و پیچیدگی روابط با سنت تاریخی خود شرقی، چیز چندانی برای ما روشن شود. کاش پیچیدگی تنانه‌ی او و «زنش» در برابر سنت، برای ما مسیری فرمی می‌یافت که روابط فوق را روشن کند، اما این روایت در این نقطه ناکام است. نسبت راوی با سنت که محل نقد سوژگی جلال در متون اجتماعی و ادبی نیز است، متأسفانه چندان عمق روایی پیدا نکرده است.

راوی به‌دنبال مسیری برای پیدا کردن «تخم و ترکه»، از شهری به شهری دیگر سرگردان می‌چرخد و هم‌زمان با ریتم تند جملات و عبارات روایت خود، ما را نیز از جغرافیایی به جغرافیای دیگر می‌دواند؛ تعجیلی که در نبود وقت و آشفتگی و اضطراب او، در ریتم نوشتار متعین می‌شود. یک نفر در سرگردانی راوی، مداوم حضور دارد و «نام» او همواره تکرار می‌شود: «زنم». سیمین بعد از نقطه‌ی شروع قصه، به «زنم» تغییر نام می‌دهد و در تمام قصه گام‌به‌گام با راوی در جست‌وجوی تخم و ترکه، با این نام همراه او می‌شود. «ما بچه نداریم. من و سیمین. بسیار خوب» (همان، ص ۱). بعد از عبارت اولیه‌ی شروع قصه و بازگو شدن مسئله‌ی اصلی یعنی بچه‌دار نشدن این دو، اشتراکی بین‌شان شکل می‌گیرد؛ سیمین برخلاف نقطه‌ی آغاز داستان، «بی‌نام» می‌شود و راوی در یکی شدنی حول مسئله‌ی بچه، او را تا آخر قصه «زنم» خطاب قرار می‌دهد. همچون چیزی درون خود و هم‌زمان مالک آن. «زنم» کسی است که همواره کنار راوی حضور دارد و نامی نمی‌یابد جز زن راوی. همواره در مسئله و درد راوی همراه او است. «زنم» تخیلی اشتراکی، حول درد «تخم و ترکه» را برای ما تداعی می‌کند که هم‌زمان در تملک راوی است و نامی ندارد. صدای زنم در نقطه‌دید راوی معنی خود را باز می‌یابد. «زنم» در دید

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

راوی گاه ناله می‌کند و چندان منطقی نیست و چندین بار ابژه‌ی میل غیرت او است. او گاه‌ب‌ب‌ی گاه به زبانی احساساتی و غیرمنطقی، به نفع منطق راوی خاموش می‌شود. راوی سعی می‌کند که در درد «تخم و ترکه» اشتراکی بسازد و از تملکی که نسبت به بدن زنش حس می‌کند، فاصله بگیرد. راوی از تصور «جاکش» بودن خود، مقابل دکتر زنش سخن می‌گوید و هم‌زمان تحجرش او را مضطرب می‌سازد؛ اضطرابی که ما نیز در آن شریک می‌شویم. مرد شرقی در لایه‌هایی درونی‌شده، خود را رسوا می‌کند که شاید به بحرانی‌شدن عمیق تقلیل سیمین به «زنم»، منجر شود. «و اصلاً می‌دانید جاکشی یعنی چه؟ من همان روز تجربه کردم. بله. زنم را جلوی چشمم جوری روی تخت پر از میخ و سیخ و پیچ چرخ عمل خواباند که من توی تخت خواب می‌خواباندم» (همان، ص ۳۷). همراه سیمین برای برون‌رفت از بحران بچه، راه‌هایی را می‌جوید که دائماً شکست می‌خورند. راوی در نگاه اول مشکل را در زن و تخمدان او می‌بیند؛ بعد از رد شدن کامل احتمال باروری تخمدان، سوءظن به بارور نبودن راوی مطرح می‌شود. هرچند راوی کماکان ابایی از رسوایی خود ندارد. «موهای میچ دست یارو جوری از دستکش بیرون مانده بود و زنم جوری خوابیده بود که من اصلاً نمی‌توانستم... ولی حتی داد هم نزدم. فقط دیدم تحملش را ندارم. عین جاکش‌ها. عرق به پیشانی او نشست، چشم‌هایش بسته، و یک دنیا فریاد پشت لبش. و من پیراهن به تنم چسبیده و اصلاً یکی بیخ خرم را گرفته. دست یارو با ابزار می‌رفت و می‌آمد و چیزی را در درون زنم می‌کاوید و می‌خراشید و چه خونی» (همان، ص ۳۷ و ۳۸). درد مشترکی برای راوی ایجاد شده است و او را آشفته می‌کند. گویی بدن خود را به‌جای زنش زیر تیغ می‌بیند تا «بی‌خیال جراحی‌های مکرر و عیب تخمدان» شود و هم‌زمان حس تملک بر بدن زنش و تشویش حول آن نیز، در او بیدار است.

«این بود که بچه را رها کردم. حالا می‌فهمم. یکی دیگر از لحظاتی که نفرت آمد. به سر حد مرگ. نفرت از هر چه بچه است. بله از بچه. از وراثت و نام و نشان. از پزدهنده‌ی آتی به اسم و رسم پدر جاکشی که تو باشی. از تقسیم‌کننده‌ی این دوتا خرت و خورت که از فضولات چهار پنج سال عمر جمع کرده‌ای. با کتاب‌ها و لباس‌ها. خب دیگر چه داری احمق جان...؟!... که با چنین مال و منالی

در جست‌وجوی میراث‌خوارانی؟ این‌جوری بود که لوله‌ی تخم‌دان هم اهمیتش را باخت» (همان، ص ۳۸).

خشم راوی به خودش از تناقض میل‌اش به میراث داشتن، در برابر درد بدنی «زن» منشأ می‌گیرد و تصویر خودش را چون جاکشی برای میل خودخواهانه‌اش می‌بیند. میل به تخم و ترکه‌ای که میراثش را برای او بگذارد، از راهی می‌گذرد که گویی باید بدنی را جلوی چشمانش سلاخی کنند؛ نزدیک‌ترین بدن به بدن خودش یعنی بدن زنش.

بیگانگی و سرگردانی راوی بین جادو و رمالی از یک‌سو و پزشکی مدرن غربی از سوی دیگر و بی‌نصیب ماندنش از هردو، او را بیش از پیش آشفته می‌سازد. نه در پزشکی سنتی، راهی برای نجات خود می‌یابد و نه در پزشکی مدرن. هردو او را چون گدایی، در «برهوت» تنهایی خویش رها می‌کنند. تکرار بی‌معنای آداب جادو و طب سنتی، حوصله‌اش را سر می‌برد و به نظرش پوچ می‌رسد و به‌وسیله‌ی طب مدرن نیز، ارتباطی بین بیمار و پزشک‌اش، شکل نمی‌گیرد. در پزشکی مدرن اصطلاحات و مناسکی بیگانه از فهم او انجام می‌شود. همچنین طی سال‌ها تحت‌درمان قرار گرفتن با طب مدرن، تغییری در وضعیت باروریش ایجاد نمی‌شود. تشویش و ناکامی فوق‌او را به جایی می‌رساند که دو نفر را به «قصد کش» می‌زند. در نظر اول طب سنتی به نظرش مأنوس‌تر می‌آید چرا که به روزمره و زبانش نزدیک‌تر است. به این طب رو می‌کند اما ناگهان ملال تکرار آدابش فرامی‌رسد و در نهایت می‌گوید: «به درد نطفه بستن گریه می‌خورد». اما سرسازش با طب مدرن را هم ندارد. غریبگی در برابر اقتدار پزشکی مدرن او را عاصی می‌کند. اصطلاحات «فرنگی» فراوان طب مدرن، ارتباط و فهم متقابل از بدن بیمار را برای او و پزشکش ناممکن کرده است. طب مدرن برای راوی بیگانه، غیرقابل دسترس و همان‌قدر بی‌کارکرد به نظر می‌رسد. بیگانگی فوق‌واکنشی جز استهزای این غریبه یعنی پزشکی مدرن، برایش باقی نمی‌گذارد. اگر طب سنتی برای او محل نقد درونی و نیازمند بازنگری است اما طب مدرن جز دیوانگی بیمار و پزشک نتیجه‌ای ندارد و کاری برای او پیش نمی‌برد. طب سنتی را نزدیک به «من» خود می‌بیند، چرا که زبان مشترکی دارند و نزدیکی‌ای با آن حس می‌کند و گاه به راوی با آن «خوش می‌گذرد»؛ اما برعکس آن زبان بیگانه، فرنگی و اقتدارطلب پزشکی مدرن در او هراسی ایجاد می‌کند که فهم و تجربه‌ی مشترک، ناممکن به نظرش می‌رسد. بیگانگی تا جایی پیش می‌رود که راوی وضعیت

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

بیمار در منظر طب مدرن را شیزوفرنی یا دارای اشکال متفاوتی از گسستگی خود می‌بیند. طب مدرن برای او به واژگان سرکوب‌کننده، بیگانه، دسترس‌ناپذیر و عبارات دروغین و لحنی «چرب‌زبان» بیان می‌شود که خضوع دروغین اطبای مدرن را نشان می‌دهد. راوی از زبان برعکس این فرم بیان اطبای مدرن را انتظار دارد: زبان صراحت، همه‌فهم، مشترک و تند و عاصی. برای او زبان غریبه و مقتدر جایی است که «نان به نرخ روز خوری» یا همان منفعت «من» خود را تجلی می‌بخشد.

خودکشی خواهرزن راوی و یتیم شدن بچه‌های او، هم‌زمان با اتفاق افتادن زلزله، تشویشی را در او و زنش، حول سرپرستی دو بچه‌ی باقی‌مانده از خواهرزن ایجاد می‌کند. هم‌زمان با رنجی جمعی یعنی زلزله، خواهرزن خودکشی می‌کند تا راوی در فهم رنج فردی و جمعی دچار سردرگمی شود. «هما» که خودش را کشت. به‌همین سادگی. مواظبت از دوتا دسته‌ی گل را رها کرد به تقدیر و سرنوشت و به یک شوهر سرتیپ‌شونده. و خودش را کشت. آخر چرا این کار را کردی زن؟ بله اواخر تابستان ۱۳۴۱ بود. روزهای آن زلزله‌ی نکبتی» (همان، ص ۵۵). جلال هم‌زمان با روایت قصه‌ی خودکشی خواهرزن، در تقطیعی او را به صورت دوم شخص خطاب قرار می‌دهد. زاویه‌ی دید تغییر می‌کند و نزدیک به هما، او را مورد سؤال و بازخواست قرار می‌دهد که چگونه هم‌زمان با رنجی جمعی یعنی زلزله، رنج «من‌اش» را دلیلی برای پایان زندگی‌اش و آواره کردن بچه‌ها می‌بیند. خطابه از نزدیک و تغییر زاویه‌ی فوق، سعی می‌کند که «مایه» مشترک در برابر رنجی جمعی بسازد که راوی و هما و مخاطب رنج مشترکی را تجربه کنند. پس از خطاب به هما که «چرا این کار را کرده‌است»، زمان فاجعه یعنی زلزله‌ی ۱۳۴۱ به صورت اخباری بیان می‌شود و با تغییر زاویه‌ی دید فوق دوباره سعی در ساختن «مای» جدیدی می‌کند. تغییر فاصله از موضوع و چرخش راوی بین خودکشی هما، زلزله و یتیم شدن بچه‌های هما، ما را نیز همراه با راوی، در سرگردانی بین رنجی مشترک قرار می‌دهد. زاویه‌ی دیدی که دائماً تغییر می‌کند و ما را بین جان‌های مختلف در نوسان قرار می‌دهد و مشوش می‌سازد.

راوی در ادامه هنگامی که خبر سوختن خواهرزنش را به زنش می‌دهند، خود را دارای قوایی مردانه می‌بیند. «نمی‌شد اول مرد خانه را خبر کنید» (ص ۵۵)؟ زنش را

دچار ناتوانی در درک موقعیت و خود را سپری نیرومند می‌بیند. تا جایی که با خود زمزمه می‌کند:

«اما نه. من همیشه به پیشباز حادثه رفته‌ام. همیشه. هرگز حوصله‌ی این را نداشته‌ام که بنشینم و به چه کنم نکنم دست‌ها را بمالم تا واقع در خانه را بزند. همچون داستان این تخم و ترکه... اگر از همان اول به پیشباز این حادثه هم رفته بودی؟ و مگر از کجا می‌دانستی؟ و اصلاً مگه نرفتی؟ و اصلاً حالا چرا راه افتادی؟ چرا به تو خبر دادند؟ از همه‌ی خانواده چرا تو را خبر کردند که چه؟ مگر من در این مرگ دستی داشته‌ام؟ شهیدنمایی موقوف. مگر دیگران در آن مرگ دوازده‌هزارتایی دستی داشته‌اند» (همان، ص ۵۹)؟

راوی بین موضع و اراده‌ی عمل داشتن خود در برابر پدیده‌ها از سوئی و گنده‌گویی از سوی دیگر، در نوسان قرار می‌گیرد و خود را بین این دو به‌چالش می‌گیرد. هم‌زمان که می‌خواهد در برابر رنج زن یا حادثه‌ی زلزله سهم مسئولیت‌اش را داشته باشد، مرز خودبزرگ‌بینی را در خود گم می‌کند تا به سوی دیگر یعنی شهیدنمایی برسد. خودبزرگ‌بینی مرد شرقی او را در تلاطم بین شهید و قربانی دیدن خودش و نفی اراده‌ی دیگری در نوسان قرار می‌دهد. او دائماً در رنجی عمومی و مشترک با دیگری‌های خود قرار می‌گیرد و می‌خواهد که در برابر این اتفاقات «عملی» انجام دهد. تلاطم بین دو خود و فراخواندن‌شان و جنگ بین این دو، دائماً بالا می‌گیرد. یکی دیگری را مؤاخذه کرده و به دیگری هشدار می‌دهد. یکی اراده در جهت مقابله با رنج «خود» و «جمع» را ضروری می‌بیند و دیگری او را دچار خودبزرگ‌بینی مرد شرقی می‌بیند. نزاعی بین این دو شکل می‌گیرد و در امتداد قصه تداوم پیدا می‌کند که موجب اضطرابی حول تلاش راوی برای «کنش‌گری» و سررسیدن «خود بزرگ‌بین شرقی» (هم‌زمان قربانی) او می‌شود.

«یک‌مرتبه دیدم با این بی‌تخم‌وتر که ماندن ما کم‌کم شده‌ایم کدخدای ده. جوابگوی همه‌ی واقعیت‌ها! حل‌کننده‌ی همه‌ی مشکلات. قاضی همه‌ی دعوای خانوادگی. پدر و مادر همه‌ی یتیم‌ها و مادرمرده‌ها و ... گنده‌گویی نکن. قرار شد بی‌خودنمایی و شهیدنمایی. و این جور بود که به کلام زد حالا که این‌طور است چرا پدر همه‌ی این بچه‌ها نباشی؟ این بچه‌ها را می‌بینی؟ این وراثت بی‌سهم‌مانده از مائده‌ی زمینی را؟... چرخ‌ها را که معاینه کردم برگشت

«مرد شرقی» و «سنگی بر گوری»

توی ماشین و گفتم: - می‌خواهی یکی دوتا از این بچه‌ها را برداریم؟
خیلی‌هاشان بی‌پدر و مادر مانده‌اند» (همان، ص ۶۰).
یا در جای دیگر با خود می‌گوید:

«مسئله‌ی اصلی این است که در تمام این مدت آدم دیگری از درون من فریاد دیگری داشته. یعنی از وقتی حدوحصر دیر واقعیت کشف شد. و طول و عرض میدان میکروسکوپی. شاید هم پیش از آن. و این آدم، یک مرد شرقی. با فریاد سنت و تاریخ و آرزوها و همه مطابق شرع و عرف. که پدرم بود برادرم بود و دامادها هستند و همسایه‌ها و همکارهای فرهنگی و وزرا و هر کاسب و تاجر داهاتی. حتی شاه. و همه شرعی و عرفی. و چه می‌گوید این مرد؟ می‌گوید از این زن بچه‌دار نشدی زن دیگر. و جوان تر. و مگر می‌توان کسی را پیدا کرد که در این قضیه امائی هم بگوید؟ جز زنت؟ ولی آن مرد می‌گوید پس طلاق را برای چه گذاشته‌اند؟ و تو که می‌خواهی مثل همه باشی عادی زندگی کنی، بفرما. این گوی این میدان» (همان، ص ۷۰).

در ادامه با دیالوگی بین همین مرد شرقی و راوی نویسنده‌مآب، کار بالا می‌گیرد. در یک لحظه گویی مرد شرقی صدای درون به‌هنجارساز راوی می‌شود و راوی نویسنده‌مآب، ندای خودآگاهی به سنت و تاریخ خود. یکی گریزی خوانده می‌شود و دیگری تعهد و آگاهی.

«چرا خودت را به خیریت می‌زنی؟ اصلاً درد تو همین است که می‌نویسی بیخ ریشتم می‌ماند. تو زندگی می‌کنی که بنویسی. آن‌های دیگر بی‌هیچ قصدی فقط زندگی می‌کنند. حتی بچه‌دار شدنشان هم به قصد نیست. حاکم حیات آن‌ها گریزه است نه زور کی غم خوردن. به‌همین دلیل تو نه ارضای خاطر آن‌ها را داری و نه اطمینان خاطرشان را نه قدرت عملشان را. قدرت عمل را فقط برای صحنه‌ی روی کاغذ گذاشته‌ای. - ببینم... نکند تو هم داری برمی‌گردی به‌همان مزخرفات که نوشته‌ها یعنی بچه‌ها...؟ داری خر می‌شوی. حضرت نوشته‌ها که جان ندارند. کلمه را هرچو بگردانی می‌گردد. اما بچه. به‌محض اینکه هجده ساله شد توی رویت وای می‌ایستد. - ها بارکاله. همین را می‌خواستم بگوئی. آخر می‌بینم گاهی دور برت می‌دارد که نوشته اگر جان ندارد جان می‌دهد و از این مزخرفات... دست‌کم خودت این را بفهم که یا باید

زندگی کرد یا فکر. دوتایی با هم نمی‌شود. پس چطور من و تو باهم و جلوی روی هم نشستیم؟- اولاً برای این که همیشه نفر سومی بین ما وساطت می‌کند. بعد برای این که هیچ کدام مان از میدان در نرفته‌ایم» (همان، ص ۷۳).

تعهد به نوشتن، خود را وقف آن کردن و سعی در خودآگاهی دائمی در مقابل ندای مرد شرقی، دعوایی را درون او راه می‌اندازد. از سویی این نزاع تلاطمی دائمی درون راوی و امکان دگرذیسی «خودش» را مهیا می‌سازد؛ اما از سوی دیگر برتری آگاهی و تعلیم یکی از این دو صدا بر دیگری را نیز پدیدار می‌سازد. یکی یعنی مرد شرقی بدنی و غریزی فرض می‌شود و دیگری یعنی نویسنده، صاحب آگاهی تصور می‌شود. گویی راوی نویسنده بر فراز مرد شرقی-غریزی می‌ایستد و او را افسار می‌زند. صورت‌بندی دعوا به جان و ماده، مسیر رسواسازی خود راوی را دشوار می‌کند. خودآگاهی در تلاطم بین مادی بودن خودهای مختلف، امکان تحقق می‌یابد که با نگاه تعلیمی راوی و آگاهی‌باوری او در تناقض قرار می‌گیرد. نویسنده بودن و تعهد راوی، گاه نشانی مادی می‌یابد که مسیر رسوایی خود را پیش می‌گیرد و گاه این چنین متناقض با میل روایی خود، از راه می‌رسد. راوی «خودش» را در زیست‌های مختلف و متناقضی حول درگیری با شرقی‌بودن خویش و وضعیت غرب‌زدگی‌اش به‌خوبی نمایان می‌سازد؛ اما از سوی دیگر روایتی از او سعی می‌کند که سیطره‌ی آگاهی نویسنده بر غریزه‌ی شرقی‌اش را نشان بدهد و تناقضات «خود» راوی را تقلیل می‌دهد و زمینه‌ی شکل‌گیری نزاع روشن نمی‌شود.

راوی «من اش» را در حال اضمحلال در روند کلی تاریخ و طبیعت می‌بیند.

«بدین طریق من هم که نبودم پانصدتا می‌شد پانصد و یکی. و این در قبال نسبت‌های نجومی واقعیت چیزی است در حکم یک میلیونوم صفر. پس این‌جای قضیه چندان در بند تو نیست. رودخانه‌ای است دور از بوت‌های عقیم تن من و می‌رود. امری است ورای من. و حکم‌کننده. آمر. و این منم که مأمورم. و اصلاً نکند این تخم و ترکه نیز خود نوعی احساس قصور در تکلیف است؟ قصور در اجرای امر آمر. به‌هرصورت این رود می‌رود. بی‌اعتنا به هزاران جویی که از آن هرز می‌رود یا به مرداب یا کویری می‌خشکد. پس زیاد به لغات قلمبه‌نگریز. که آخر جاده و لب پرتگاه و نقطه‌ی ختام. این‌ها لوس‌بازی است. از واقعیت دور نشو. بیا نزدیک‌تر. نزدیک به خودت. بله. به این بوت‌های عقیم.» (همان، ص ۷۹)

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

گویی اضمحلال و نابودی «تن» راوی روندی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. در عین تفاوت در نوع زوال تن که در «کویر بخشکد یا هرز برود»، روند کلی یکی است: کوچک بودن «من» راوی در گذر کلی تاریخ. لحن «آمر» صدایی از درون او که گویی از تاریخ در تن او پیچیده است، در چفت‌وبست با قاهر بودن روند طبیعی، ناچیز بودن «من» او را گوشزد می‌کند. ندای درونی زوال کلی بدن، چون تک‌گویی‌ای در دل تاریخ، در تن راوی می‌پیچد تا به او یادآوری کند که گنده‌گویی زبان و میل‌اش به ادامه‌ی خود، چه مقدار بی‌اهمیت است. من او در گستره‌ی کلی زوال تن‌ها، تا چه میزان ناچیز است. این صدا بنا بر روند کلی هر تنی، تنها صدای موجود برای لحظه‌ای می‌شود و تک‌گویی‌ای بر فراز روایت تخم و ترکه‌ی راوی می‌شود. صدای راوی ذیل این صدای قاهر معنی دیگری می‌یابد و مسیر نزدیک شدن به خود واقعی‌اش یعنی «من» کوچکش را پیدا می‌کند و در گستره‌ی افق تن‌های دیگر و مسیر طبیعی زوال، تن راوی را به صدا درمی‌آورد. شهیدنمایی و خودبزرگ‌بینی که راوی را به شک دائمی در گفتارش می‌اندازند، به‌وسیله‌ی این صدای بلند طبیعی از هم گسیخته می‌شوند. دیگر «من بزرگی» که گاهی برای خود متصور می‌شد، رنگ می‌بازد. یک روایت صدا می‌یابد و راوی مأمور اجرای آن می‌شود؛ پذیرش واقعیت تن کوچک خود. قصه‌ی تن او، تنها به اندازه‌ی قامتش در گستره‌ی تاریخ می‌تواند صدا پیدا کند و می‌بایست با واقعیت خود مواجه شود.

«درست است که از پدر چیزها در تو است ولی ببینم آیا تو فقط گوری هستی

برای پدری؟ یادت هست که این گور پدر جای دیگر است و تو خود سنگش را دادی
 کردند و برادرت به کنجکاوای یا به‌قصد تبریک یا به لمس نزدیکتری از مرگ و
 آخرت آن عوالم دیگر... پیش از پدرت رفت تویش خوابید و زمزمه پیچید میان
 مریدان ... یادت نیست؟ بله. مثل اینکه باید بروم سراغ پدرم. گرچه زنده که بود
 برای حل مشکلاتم از او می‌گریختم. بله به‌ترتیب تاریخی» (همان، ص ۸۱ و ۸۲).

تکرار قصه‌ی تن راوی در نسل‌های قبل و بعد از او، در اینجا طعنه‌ایست به «ترتیب تاریخی» یا همان زمان خطی. صدای او آن‌قدر در صدای تن پدر حضور دارد که سنگی برای گور پدر در نظر می‌آید. تنی از نو در گوری متولد می‌شود و روندی حفظ می‌شود که راوی به «نو شدن» آن و مسیر و ترتیب تاریخی قصه‌ی خود یا همان روایت زوال تن‌اش، شک دارد. برادر در گور پدر جای می‌گیرد و طعنه‌ای به روند مرگ و زوال می‌زند. همه

چیز را با تردید نگاه می‌کند و به آن طعنه می‌زند. هر روند روبه‌جلوی تاریخی و نسلی برایش شوخی به نظر می‌رسد؛ دائماً تکرار زوال و مرگ و کوچکی «من‌اش» رخ می‌نماید. نوشتن و پیشتازی نسل بعد نسبت به نسل قبل و روند مشخص زمانی قصه، به نظرش بی‌معنی می‌رسد. روایت او نمی‌تواند که جز از طریق روایت‌های موازی و تودرتو شده‌ی آن‌ها، کلیت قصه‌ی تن را بسراید. ترتیب قصه گاه و بی‌گاه به هم می‌ریزد و راوی توالی زمانی را به سخره می‌گیرد. با به‌هم‌ریختگی زمانی و مکانی و این شکل روایت، قصه‌ی عقیم شدن من یا همان زوال تن‌اش را نشان می‌دهد.

راوی با کمک گرفتن از زبان شفاهی و قصه‌گویی شخصیت‌های مختلفی را وارد داستان می‌کند و هر کدام را موازی با دیگری روایت می‌کند؛ روایت‌هایی که در لحظاتی با هم تلاقی می‌کنند و از هم دور می‌شوند. از این قصه به آن قصه قدم برمی‌دارد تا لایه‌های زندگی در اطراف خود را دوباره روی هم بگذارد. در این میان روایت خود را نیز با قصه‌ی شفاهی می‌آمیزد؛ قصه‌ای که در گذشته برای جمعی بیان می‌شد که دور قصه‌گو گرد می‌آمده‌اند، تا تجربه‌ی راوی قصه، به اشتراک گذاشته شود. به سراغ «اموات» و پدرش می‌رود که شاید بتواند در گذشته‌ی خود، راه حل برون‌رفت از بن‌بست معنی زندگی‌اش را از نو پیدا کند. با خود می‌گوید: «در گورستان هم خودت را رها نمی‌کنی احمق» (همان، ص ۸۸)؟ دعا و جدال با «من‌اش» و تشویش پیدا کردن «خودش» در رجوع به گذشته و اموات بالا می‌گیرد. «عمقزی» و «قصه‌گویی‌اش» برای او، چون راه نجاتی به نظر می‌رسد. عمقزی راه مشترکی را برای حل مسئله‌ی بچه، نسل، تاریخ و عمل به جلال نشان می‌دهد؛ او خود بچه‌دار نشده است و تنها برای بچه‌هایی چون راوی قصه می‌گفته است تا زمانی که دیوانه شد و مرد! دهان «عمقزی» بسته می‌شود که این بار راوی برای او قصه بگوید. شرحی که در «سنگی بر گوری» بر احوال راوی می‌رود و خطاب به گذشتگان که در شمایل «عمقزی» فراخوانده شده‌اند، بازگو می‌شود. جلال به این ترتیب فرم شفاهی را وارد نثر خود می‌کند و به کمک آن سراغ سنت، اموات پدر، عمقزی و فرم قصه‌گویی‌اش و سایه‌ی سنگین‌شان بر روایت زندگی خود می‌رود. در این میان تنها راه رستگاری را در قصه گفتن عمقزی برای بچه‌ها می‌یابد. عمقزی‌ای که به گفته راوی بعد از «قضیه‌ی حجاب» دیوانه شد و به سکوت وا داشته شد، در اینجا از خلال فرم شفاهی و قصه‌گویی جلال احضار می‌شود تا سنت «نقل تجربه» را که با فرم مدرن آمیخته شده است، برای

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

لحظاتی بازآفرینی کند. بنیامین در مقاله‌ی «قصه‌گو: تأملی در آثار نیکلای لسکوف» (۱۳۷۵) این‌گونه سخن خود را پایان می‌دهد که ذهنیت راوی از عمقزی را برای ما یادآوری می‌کند:

«به قصه‌گو رخصت داده شده تا به تمامیت یک زندگی رجوع کند. (و این زندگی از قضا نه تجربه‌ی خود او، بلکه بخش وسیعی از تجارب دیگران را در بردارد هرچه که قصه‌گو از طریق شنیده‌هایش می‌آموزد به تجارب او اضافه می‌شود). هنر آن است که می‌تواند زندگی خویش را بازگو کند و توانایی روایت کردن کل زندگی‌اش وجه ممیزه یا حسن اوست. قصه‌گو همان کسی است که می‌تواند اجازه دهد فتیله‌ی زندگی‌اش به تمامی توسط شعله‌ی ظریف قصه بسوزد.»

جلال نیز زندگی خود را به اشتراک می‌گذارد تا به لایه‌های محیطی برود و نسبت خود، تاریخ، نسل و حال خویش را از نو، برای «خود» بازسازی کند. هم از پیشرفت و مدرنیته می‌ترسد و هم گذشته و تکرار آداب بی‌معنی سنت، او را مضطرب می‌کند. هم از من بزرگ و شهیدنمایی و خودبزرگ‌بینی‌اش می‌ترسد و هم از خودی که عاملیت و جهت‌گیری‌ای نداشته باشد. خود را می‌شکافد و بیرون می‌ریزد که شاید بتواند به اطراف سرک بکشد و دوباره «خودش» را لایه‌لایه سرچایش قرار دهد. دست‌وپا می‌زند تا «خودش» را رسوا کند؛ اما به سختی می‌تواند از زمینه‌ای که دوگانه‌ی «غرب‌زدگی-مرد شرقی» ساخته می‌شود، خودش را خارج کند و تخیل جدیدی، بیرون از بازتولید این دوگانه خلق کند. تمامیت «فرم قصه‌گویی عمقزی» به گونه‌ای از دست رفته است که سعی در بازتولید آن در تاریخ نو، استهزایی از وضعیت راوی و دست‌وپا زدن‌های او به دور خودش را خلق می‌کند که توان برون‌رفت از ندهای عمیق درونی و صدادادن به چیزی در بیرون از خود را ندارد. سعی در بازگشت به فرم قصه‌گویی گذشتگان، درنسبت با تحمل رنج «غرب‌زدگی» راوی شکل می‌گیرد؛ اما او نسبت این‌همان غرب‌زدگی و بازگشت به تمامیت کهن از دست‌رفته را فراموش می‌کند. تنها غرب‌زده می‌تواند کهنی یکپارچه برای خودش متصور شود که در لحظه‌ی اکنون و چیرگی نگاه خیره‌ی غرب خلق شده است. بازگشت به تمامیت گذشته شوخی‌ای فاقد خنده با تاریخ به نظر می‌رسد و «راوی شرقی» فراموش می‌کند که زیادی «غرب‌زده» شده است.

«خب عمقزی. تو هم بچه نداشتی. راستی تو با این قضیه چه می کردی؟ آیا مثل من بوق و کرنا می زدی؟ یا خیال می کردی قصه‌های بچه‌هایت بودند؟ تصدیق می‌کنم که در تن آن قصه‌ها دوام بیشتری داشتی تا در تن این سنگ سابیده که سه چهار سال دیگر پا می‌گیرندش. می‌بینی که. و اینک من. یکی از شنوندگان قصه‌های تو. اصلاً بگذار برایت قصه‌ای بگویم. حالا که دهان قصه‌گوی تو را بسته‌اند. می‌شنوی؟ بله. پدری است و پسری و نوه‌ای. یعنی من و بابام و جدم. این آخری در قبرستان مسجد ماشاله. مشمت خاکی در یک گوشه‌ی این سفره‌ی سنت و اجداد و ابدیت. پسر در قبرستان قم. همین بیخ گوش تو. و هنوز نبوسیده. بلکه یک کیسه استخوان. و نوه دلش تنگ است و آمده سراغ اموات. یعنی پناه آورده به گذشته و سنت و ابدیت» (آل‌احمد، ۱۳۶۰، ص ۹۲ و ۹۳).

سعی جلال آل‌احمد بر رسوایی خودهای متکثرش را در «سنگی بر گوری» برجسته کردیم. آل‌احمد با زبانی نیش‌دار به «خود» حمله می‌کند و متن او به محل بروز تلاطم‌هایی بدل می‌شود که حاصل هم‌نشینی متناقض «مرد شرقی» و «غرب‌زدگی» درون نویسنده است. او همچون ماشینی جنگی است که علیه من مردانه و گنده‌گوی خود می‌شورد اما گاه‌بوی‌گاه، ناتوان در بیرون‌زدن از موقعیت مرکزی-مردانه-متورم خود در هویتی «غیرتاریخی» و «شرقی» گیر می‌افتد. مأوایی در «سنت» یا همان گذشته‌ی از دست‌رفته که در نگاه غرب متولد شده است، می‌جوید تا از وضعیت غرب‌زده به امنیت آشنای آن پناه ببرد؛ هرچند در بی‌معنایی آداب کهن و تمامیت زندگی‌ای که در جهان مدرن وجود ندارد، گیر می‌افتد و در بی‌قراری بین این دو یعنی غرب‌زدگی و شرقی‌بودن، به دور خود پیله‌ای می‌سازد که توان متکثر کردن صداهای روایی دیگر را از دست می‌دهد. «مرد شرقی» در جایگاه مرکزی خود، مردانگی‌اش ترک می‌خورد و ناباور و اخته‌شده، امکان تداوم «سنت» را در قصه، برای خود پایان می‌دهد اما صداهای روایی دیگر جز «من» او در قصه محو می‌شوند. زنانی که مدام حضور می‌یابند اما بی‌نام و صدا، احوالات راوی را روی خود فراقکنی شده می‌بینند. راوی مردانگی معیوبی دارد که تا انتها توان اخته‌کردن خود را ندارد. علیه استعمار می‌شورد اما توان برون‌رفت از اضطراب سوارشدن بر روی الاکلنگی بین تمامیت گذشته‌ی

«مرد شرقی» و راوی «سنگی بر گوری»

از دست‌رفته و غرب‌زدگی را ندارد. «شرقی‌بودن» او در «نگاه غرب» خلق شده است و در کنار «غرب‌زدگی عریان» مورد جدال راوی، تداوم وضعیت استعماری و نابرابر ملی را با کمک هم برقرار می‌کنند.

^۱ سنت نامی است که پس از مدرنیزاسیون به احوال و خلیقات ملتی گفته می‌شود و گذشته‌ای خیالی را برای ملتی متصور می‌سازد که در جهان معاصر معنی پیدا کرده است و قبل‌تر از آن به این شکل تجربه نمی‌شده است.

^۲ راوی هویتی شرقی را به خود دائماً گوشزد می‌کند که در مقابل یکپارچگی جهانی، بومی بودن خود را حفظ می‌کند تا شاید بتواند مقاومتی در سطح ملی در مقابل وضعیت غرب‌زدگی را شکل ببخشد.

^۳ منظور از فهم هویتی سعی در فهم خود همچون چیزی شکل‌گرفته بیرون از تاریخ و تغییر و تحولات است که همواره ثابت در زیست روزمره‌ی خود به نظر می‌رسد. گویی چیزی در ذات خود حک شده است که طی تاریخ ثابت باقی مانده و دچار دگرذیبی نمی‌شود و ذاتی ازلی و ابدی برای خود به همراه دارد.

^۴ سوژه‌ی تمامیت‌خواه مدرن برای ما اشاره به چیرگی فهم خود همچون فرد و مرز پرنگ آن با اطراف خود دارد. گویی «فرد» معیاری است که جهان از خلال ذهن او وجود دارند و هر آنچه در جهان هست، تنها با معیارهای او معنی پیدا می‌کنند.

منابع

- آل احمد، ج. (۱۳۶۰)، سنگی بر گوری. رواق.
- آل احمد، ج. (۱۳۸۳). نون والقلم. مجید.
- آل احمد، ج. (۱۳۳۷). مدیر مدرسه. کتاب‌های پرستو.
- آل احمد، ج. (۱۳۹۴). کارنامه‌ی سه‌ساله. هرم.
- آل احمد، ج. (۱۳۹۶). یک چاه و دو چاله و مثلاً شرح احوالات. مجید.
- براهنی، ر. (۱۳۶۳). سفر مصر و جلال آل احمد و فلسطین. اول.
- براهنی، ر. (۱۴۰۲). کتاب قصه‌نویسی (چاپ ششم). نگاه.
- بنیامین، و. (۱۳۷۵). تزهایی درباره فلسفه‌ی تاریخ (م. فرهادپور، مترجم). ارغنون، ۱۱ و ۱۲، ۳۱۷-۳۲۸.

بنیامین، و. (۱۳۷۵). قصه‌گو: تأملی در آثار نیکلای لسکوف. ارغنون، ۹ و ۱۰، ۱-۲۶.

بهار، م. (۱۳۴۳). مدیر مدرسه و نون والقلم جلال آل احمد. در اندیشه و هنر، ۴: ۵. درنمکی، خ. (۱۳۹۶). شمیم بهار: یک استراتژی جنگی علیه شکسته‌نویسی. مجله‌ی سینما ادبیات، ۶۰، ۱۹۵-۲۰۲.

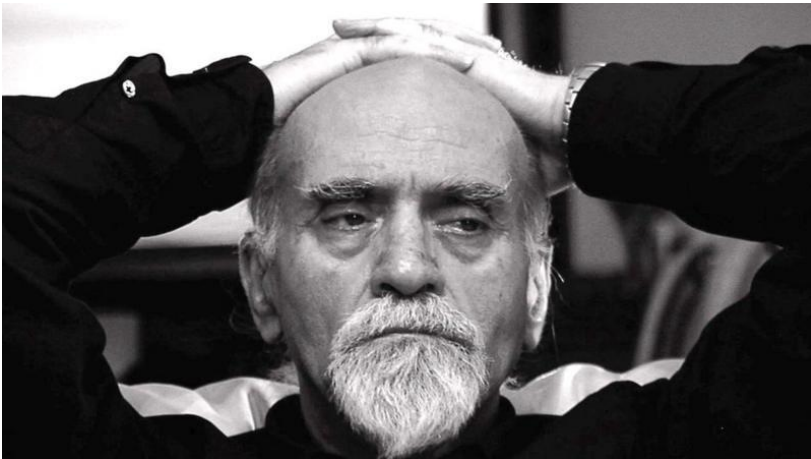
گلستانی، م. (۱۳۹۴). کتاب و اساسی متون جلال آل احمد. نیلوفر. متین‌عسگری، ا. (۱۴۰۲). هم شرقی هم غربی (ح. فشارکی، مترجم). شیرازه. یآوری، ح. (۱۳۷۹). تأملی در «غرب‌زدگی» و پیوند آن با خودزندگی نامه‌های جلال آل احمد. گفتگو، ۳۰، ۳۷-۶۴.

تاریخ و وراثت:

تجربہ‌ی میل و وحشت

واکاوی رمان «روزگار دوزخی آقای ایاز» رضا براہنی

مہر شاد گلستانی



«اگرچه تاریخ را در کوتاه‌مدت فاتحان رقم می‌زنند، اما در بلندمدت دستاوردهای تاریخی‌مان در زمینه‌ی دانسته‌ها را مرهون تجارب شکست‌خوردگان هستیم.» (کوزلک، ۲۰۰۲، به نقل از تراورسو ۱۴۰۱، ص ۷۶)

«به این نتیجه رسیده‌ام که آن‌چه مرا در حوزه‌ی مصاحبت جامعه و تاریخ قرار می‌دهد، آن‌چه در اعماق روانم چاه می‌زند و آن را به روان‌های دیگران پیوند می‌زند، آن‌چه شکست و یا برعکس شکستگی فردی مرا در قالب شکست یا شکستگی دیگران ادامه می‌دهد، قصه است، قصه تاریخ خصوصی و عمومی من است» (براهنی، ۱۴۰۲، ص ۸).

در این نوشته به سراغ رمان «روزگار دوزخی آقای ایاز» از رضا براهنی (۱۳۴۹) می‌رویم و از نگاه ایاز یعنی غلام زیبای امیرمحمود و روایتش از تجربه‌ی اروتیک و بدنی‌اش با او، به رابطه‌ی سه‌گانه‌ی غلام-امیر-هم‌سرایان (مردم) می‌اندیشیم. روی میل متناقض غلام و مردم به امیر دست می‌گذاریم تا از دریچه‌ی روایت کتاب تاریخ (کفل ایاز) به روایت ادبی-تاریخی دیگرشکلی، از «مردم» و امیال آن دست‌رسی پیدا کنیم. ایازی که مسیری متفاوت را از نقطه‌دید خاص خود، برای ما می‌گشاید تا روایتی جز «روایت از بالا» و «مذکر» که براهنی در متون نظری خود چون کتاب «تاریخ مذکر»^۱ در جست‌وجوی آن است، حضور پیدا کند اما با تلاش خود در این شکل مواجهه، مدام در تنش است. باید دید که طنین صداها‌ی متکثر حضور یافته در «بدن ایاز»، تاکجا از شخصیت‌ها و صداها‌ی مختلف «تاریخ ملی» بلند می‌شوند و به گوش ما می‌رسند.

«کاتب» رمان «روزگار دوزخی آقای ایاز» قولی از زبان غلام امیرمحمود، به نام ایاز را به نگارش درآورده است. روایت ایاز، تنها قول باقی‌مانده از کتاب و تنها نقطه‌دید موجود است. در خیال نویسنده یعنی رضا براهنی، رمان فوق در سه قول متفاوت می‌بایست نوشته و چاپ می‌شد که تنها یک قول، یعنی قول ایاز و مقدمه‌ای چند صفحه‌ای نوشته می‌شود و بعد از چاپ آن، به‌سرعت خمیر می‌شود. با وجود آگاهی از تخیل نویسنده (نوشتن‌شدن رمان در سه قول)، تک‌گویی ایاز به شکل فوق را تصادفی می‌دانیم که با کمک آن، رابطه‌ی سه‌گانه‌ی غلام، مردم و امیر را تحلیل می‌کنیم. «من»

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

ایاز از خلال تک‌پاراگراف روایت فوق، زندگی او و رابطه‌اش با محمود را به شکلی متفاوت از ادبیات کهن و با زبان و فرمی مدرنیستی و با محتوایی متفاوت از عشق عرفانی محمود و ایاز، دوباره نقل می‌کند. ایاز کتابی است که تجربه‌ای بدنی و اروتیک را دوباره در تن خود بازیابی کرده و در «کتاب تاریخ» یعنی کفل‌هایش نوشته شده می‌بیند. کاتب قرار است صرفاً این تجربه را بنویسد اما گاه حضوری بر فراز قصه پیدا می‌کند که او را در جایگاهی والا و تعلیمی قرار می‌دهد که با ایده‌ی فرمی کلی رمان در تناقض قرار می‌گیرد و مورد بحث ما قرار خواهد گرفت. ایاز به واسطه‌ی موقعیت بینابینی و خانوادگی‌اش (یعنی پدرش خواجه) این تناقض روایی در رمان را در «نقل» خود پدیدار کرده است. ایاز مورد تجاوز محمود قرار می‌گیرد تا میل ایاز در قولی بلند و بی‌زمان شده نسبت به تاریخ تقویمی خود، بازگویی شود. این بار کاتبی در دل تاریخ و با حال و هوایی دیگر، قولی از ایاز را به نوشتار در می‌آورد که در آخر رمان، ایاز بگوید: «رسوا شوی کاتب که من را رسوا کردی». رسوایی ایاز و میل‌ورزش به واسطه‌ی روایت اول شخص، برای ما ترسیم می‌شود. ایاز در قولی بلند، مسیر زندگی خود را از رابطه‌ی جنسی با محمود (می‌توان به‌جای تجاوز گفت از اول رابطه‌ای میل‌ورزانه است) تا میل و عشق‌اش به امیر و میل در یکی شدن با افعال او، برای ما بازگو می‌کند. کاتب تاریخ رابطه‌ی امیر و غلام را روی «کفل‌های ایاز» می‌نویسد تا میل ایاز به محمود، رسوا شود؛ ایازی که غلام است و البته هم‌زمان پسر خواجه. خواجه پدر ایاز، به دربار رفت‌وآمد دارد و به امیر ماضی در امور مشورت می‌دهد و سوژگی بینابینی و میانجی‌ای را برای ایاز در نسبت با مردم و محمود رقم زده است. ایاز از سویی غلام و جزو مردم عادی است و از سوی دیگر به واسطه‌ی خواجه و غلام خاص محمود بودن، درون دربار است. ایاز در تنش بین این‌دو وضعیت، سوبه‌های متناقضی از رابطه‌ی بین امیر-مردم را در روایت خود نمایان می‌سازد. از این نقطه‌دید به عنوان «فردی» از «ملت دمویش» و از تاریخ «مفعولیت قومی‌اش» می‌گوید. از طرف دیگر از میل خود و قومش به محمود و هم‌خوابگی با او می‌گوید تا مردم به جای مظلوم، مفعول و میل‌ورز به محمود در نظر بیایند و همراه با محمود در خشونت او شریک شوند تا رسوایی جمعی «ملت دمرو» رقم بخورد. ایاز راوی‌ای از غلامان امیر است تا میل خیل عمومی به امیر (یا در اینجا

همان محمود)، محل تنش و بحث ما قرار بگیرد. ایاز در این تنش گاه رابطه‌ی مردم و امیر را رسوا می‌کند و گاه ملت را ازلی-ابدی دمر و بدون اراده و ایستا در نظر می‌آورد. گویی کاتب حضوری در داستان پیدا کرده است و همچون عالمی بیرونی، فراتر از تجربه‌ی تن ایاز و مردم تک‌گویی می‌کند. شرح این تناقض در ادامه‌ی مسیر تحلیل روایی ما روشن‌تر خواهد شد. ایاز از زاویه‌دید مفعولی که میل‌اش در وجود ارباب ملت خود معنی پیدا می‌کند، سعی در رسوایی میل خود دارد. ایاز از زندگی خود و به فرم اول‌شخص، از من خود و از شروع رابطه‌اش با محمود تا پایان این رابطه یعنی از شروع بردگی تا افتادن سایه‌ی مرگ محمود بر دوش خویش می‌گوید و زندگی‌اش در این فاصله «کتابت» می‌شود. سعی داریم که رابطه‌ی ایاز و محمود را از دریچه‌ی نگاه خیره‌ی خوف و لذت ایاز نظاره کنیم و به خودی از جنس غلام و نهایتاً مردم بیندیشیم. رابطه‌ای که در ملت ایاز مدام حضور دارد و تصویر او را از «ناکجای تاریخ قمری» تا حال نویسنده در رفت‌و برگشت قرار می‌دهد. ایاز و محمود نه در شوری عرفانی که برعکس در تاریخ‌نویسی‌ای که با زبان رمان مدرنیستی و در قول ایاز با نثری متفاوت از ادبیات کهن، به سخن درآمده است تا ملت دمر و هیاهو و میل‌اش به محمود، محل «کتابت» واقع شود. باید دید راوی براهنی تا کجا در «رسوایی» رابطه‌ی ایاز و محمود و نهایتاً «مردم»، موفق می‌شود.

براهنی در رمان «روزگار دوزخی آقای ایاز» رابطه‌ای بغرنج با گذشته‌ی قومی خود و احضار تاریخ آن پیدا می‌کند. او تاریخ قوم و رابطه‌ی امیر-غلام یعنی محمود و ایاز را دوباره احضار می‌کند تا «مردم» یعنی ملت دمر و مظلوم خود را به سخره بگیرد. او واقعیت تاریخی را کنار می‌گذارد و دسترس‌ناپذیر می‌بیند و تجلی واقعیت ادبی را در بازخوانی‌اش از ملت و مردم در این روایت تاریخی می‌بیند. از مردم و مفعولیت‌شان در برابر امیر مضحکه‌ای می‌سازد و آن‌ها را محل پرسش قرار می‌دهد و هم‌زمان سویه‌هایی از خُلق ایستای قوم و مفعولیت همیشگی آن نیز، در روایت حضور پیدا می‌کند. گویی ملت محمودی، همان ملت حال براهنی و دهه‌ی چهل شمسی است که تا اعصار دور و حتی دوران هخامنشیان خود را کش‌وقوس داده است. فهم و کلیشه‌ی قومی خود را به اعصار دور می‌برد و در آنجا قوم، تاریخ و واقعیت آن را نیشخند می‌کند. ملت و بی‌عملی حال را در روایتی تاریخی قرار می‌دهد و ابایی از التقاط زمان‌های دراز دور و نزدیک با

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

هم ندارد. حرکتی بلند در تاریخ انجام می‌دهد که ملت را همچون مفعول مورد بازخواست قرار دهد اما گاه ملت را در طول تاریخی ایستا می‌بیند و همچون راوی‌ای تعلیمی، صرفاً قوم را سرزنش می‌کند. موقعیت شکننده‌ی خواجه موقعیتی بینابینی است که هم در جایگاه کارگزار امیر و هم معترض به او قرار دارد. پسران او به‌ویژه منصور در جایگاهی قرار می‌گیرد که مردم را سرزنش کند که چرا آن‌ها را درک نمی‌کنند و باید مورد تعلیمی طولانی و تغییرات عظیم فرهنگی قرار بگیرند. موقعیت شکننده‌ی ایاز و جایگاهش در دربار به واسطه‌ی رابطه با محمود و نسب خانوادگی‌اش که از پدرش خواجه نشئت می‌گیرد، او را در تناقضی روایی قرار داده است. از سویی ایاز خود و مردم را در میل خود به محمود رسوا می‌سازد و از سوی دیگر این میل را ابدی-ازلی می‌بیند و ملت همواره دمر و غیرتاریخی فرض می‌شود. خانواده‌ی ایاز یعنی برادرش سعی در گرفتن جایگاه محمود دارند و در این وضعیت بینابینی دست‌وپا می‌زنند. مضحکه‌ی این روایت بازی را به هم می‌ریزد؛ دائماً از بازسازی میل مردم به امیر دچار خنده‌ای از وحشت یا وحشتی از خنده می‌شویم اما میل مردم به امیر، بی‌ارادگی مردم را نیز در خود مستتر دارد و شکلی از سرزنش جایگاه تعلیم‌گری بیرونی را نیز پیدا می‌کند. میل و اراده‌ی مردم گاهی ساده می‌شود. نگاه به ملت همچون مفعول، مظلومیت را از مردم می‌زدايد تا «مردم» مورد پرسش قرار بگیرد اما هم‌زمان میل‌ورزی مردم^۲ را به نفع فاعل یعنی محمود از بین می‌برد. کاتب رمان «مفعولیت عملی» و «میل‌نورزیدن مفعول جنسی» را یکی در نظر گرفته است تا تناقضی از امکان‌های تخیل رادیکال و خلیقات‌نویسی قومی^۳ در رمان شکل بگیرد. گویی مردم یا همان مفعول جنسی امکان میل‌ورزی ندارد و تنها فاعل جنسی است که میل می‌ورزد و دست به عمل می‌زند. فعل را در نگاهی ساده‌سازی شده از ارتباط جنسی همجنس‌گرایانه معادل عمل فاعل جنسی قرار داده است. سعی خواهیم کرد تا با واکاوی این تناقض در تحلیل روایی خود، مردم و امیالشان را از رابطه‌ی سه‌گانه‌ی امیر-محمود-ایاز غلام-مردم (هم‌سرایان قصه^۴) محل بحث قرار دهیم.

«ایاز خود را جسدی می‌یابد که کاتب از برابر مردم تمام اعصار عبور می‌دهد تا رسوایش کند. اما چون خود را خاطره‌ای جمعی می‌داند، آرام می‌گیرد: "کاتب خواهد

گفت، من تاریخ علم‌النفوس قومی مفعول را نوشته‌ام." «(میرعابدینی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۴). بدن ایاز تاریخ را برای ما نقل می‌کند و کاتب روی کفل او تاریخ نوشته‌شده توسط محمود را می‌بیند و کتابت می‌کند؛ خاطره‌ای جمعی از نقطه‌دید غلام و در نسبت با مردم بازیابی می‌شود که حسی از تجربه‌ی قوم را از زبان شفاهی ایاز برای ما بیان می‌کند. زبانی که در حال بازیابی روح قومی و ملی خود است و مدام ترک برمی‌دارد و دچار شکاف می‌شود. گاه در جست‌وجوی خود به متون فارسی کهن می‌رسد و آن‌ها را نقل می‌کند و گاه در گفت‌وگویی بین ایاز و محمود شکلی دیگر پیدا می‌کند. شکافی در زبان ایاز و بازیابی روح ملی و خاطره‌ی قوم توسط او حضوری دائمی دارد و در زبان رمان سرریز می‌شود. کفل ایاز خاطره‌ای از قوم را از اعصار دور تا حال ما، از بدن خود به بدن مخاطب ملت مفعول خود، منتقل می‌کند. «جسدی» که بوی تعفن آن در اعصار قوم حضور داشته است و این‌بار در بدن ایاز بوییش بلند شده و نگارش یافته است تا محل بروز پیدا کند و «قوم» رسوا شود. زبان‌های متکثر و متفاوتی در رمان حضور دارند که مورد تحلیل ما قرار نگرفته است. منظور از شفاهی فرمی از قصه‌گویی و نقلی تک‌گویانه‌ی ذهنی بدن ایاز (یا همان کتاب تاریخ) است که شورمندانه در یک پاراگراف، فرم بیان داستان را شکل بخشیده است. براهنی با نگاهی که واقعیت تاریخی را دسترس ناپذیر می‌بیند، زبان‌هایی موازی را در رمان شکل می‌بخشد که مدام در قصه حضوری نیشخندآمیز دارند و بازیابی روایت تاریخی را به سخره می‌گیرند. حضور هم‌زمان زبان کتاب‌های مقدس، تاریخ بی‌هقی و شطحیات عرفا و... وضعیتی را خلق کرده است که زبان قوم پاره‌پاره می‌شود. زبان‌های موازی رمان در توازی با روایت ملی-قومی رمان مضحکه‌ای از بازیابی «واقعیت زبان ملی» را خلق می‌کند. زبان ملی‌ای که گویی در تاریخ قوم چندان یک‌پارچه نبوده است و ایاز نیز در نقل شفاهی خود، امکان بازگویی روایت تاریخی خود، به زبان یکسانی را ندارد. آن‌گونه که براهنی در مصاحبه‌ای با صدای آمریکا می‌گوید: «قصدم در ایاز تکه‌تکه کردن زبان ۲۵۰۰ ساله بود» (براهنی، ۲۰۱۰). در این سعی و نیشخند کردن زبان یک‌پارچه‌ی ملی و دسترس ناپذیر بودن زبان و روح ملی گاه رمان موفق است و گاه بر ضد خود دچار تناقض می‌شود و ملتی دمر و غیرتاریخی و هویتی را بازتولید می‌کند. ملت دمرویی که مجالی پیدا نمی‌کند تا تکه‌تکه شدن خود را در زبان‌های متکثر ملی بروز دهد. زبان‌های ملی متکثری که می‌تواند از

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

زبان شخصیت‌های مختلفی که از دریچه‌ی «بدن ایاز» زبان روایی پیدا می‌کنند، خود را نمایان سازند. نیشخند براهنی فرصتی برای پاره شدن روح یکپارچه‌ی ملی مهیا می‌سازد اما تا انتها توان پیش‌برد پروژه‌ی روایی خود را ندارد. چرا که شخصیت‌های رمان به‌سختی زبان روایی متفاوتی از راوی پیدا می‌کنند.

به نظر محمد خرمی در «کتاب نقد و استقلال ادبی» راوی «روزگار دوزخی آقای ایاز» شکل مرسوم زمان تقویمی را به‌هم ریخته است و از رابطه‌ی فوق خارج از زمان و با فاصله از وقایع تاریخی اتفاق افتاده بین محمود و ایاز، مرز فرض گرفته‌شده‌ی مرسوم بین ادبیات و تاریخ را آشفته‌تر می‌سازد. روایت فوق با درهم‌آمیختگی روایی ادبیات و تاریخ و مشوش کردن مرز این دو، روایتی از ایاز را بازنویسی می‌کند که از گذشته تا اکنون و شاید آینده، رابطه‌ی غلام-امیر-مردم را بازسازی می‌کند. روایتی دهن‌شده از این رابطه را بازایی می‌کند که از قول ایاز، فهمی نو از تاریخ را برای ما ترسیم می‌کند. هم‌دل با خرمی دست روی «صدای یگانه‌ی ایاز» در رمان فوق می‌گذاریم. تک‌قول موجود در رمان یعنی قول ایاز (غلامی از مردم)، تصادفی خاص قرار گرفته است تا نقطه‌دید و تک‌روایت او، محل بروز ویژه‌ای برای تحلیل روایی ما شود. فضایی که حول روایت تاریخی-ادبی او مرزهای فهم ما از «خود» را متحول کرده است تا خود را درون تاریخ، به طریق دیگری «حس» کنیم. غلامی که شکل حضورش در «تاریخ» را به واسطه‌ی «بدنش» بیان می‌کند که تجربه‌ی اروتیک-بدنی او در دسترس قرار گرفته است و در نقطه‌دید و حسی مشترک ما را به یاد تجربه‌ی خود در برابر رابطه‌ی مدام امیر-غلام بیندازد. تاریخی که نه حول شاهان، بلکه حول رابطه و در حقیقت میل غلام به امیر و نهایتاً تناقضات فهم «مردم» نوشته می‌شود.

مهدی گنجوی روی نگاهی دست می‌گذارد که این رمان در پاراگرافی چهارصد صفحه‌ای به «مردم» می‌نگرد. به نظر او براهنی در این قول بلند از زبان ایاز، گذشته را چون «فاجعه‌ای واحد» می‌بیند که مردم از مظلوم و قدیس به مفعول و در معنای مورد تجاوز قرار گرفتن مدام، مورد بازخواست واقع می‌شوند. مردمی که همواره مظلوم و بازپچه‌ی شاهان بوده‌اند، این بار در برابر بی‌عملی و مفعول بودن خود، مسوول می‌شوند. تغییر جایگاه مردم از مظلوم به مفعول جای مهمی است که از نقطه‌دید تجربه‌ی بدنی

ایاز، تعبیر دیگری از خود و تاریخ «مردم» را ارائه می‌دهد. قدیس‌سازی مردم در برابر شاهان، به واسطه‌ی دوگانه‌ی ظالم و مظلوم و سلب مسئولیت از خود، این‌بار جایش را به دوگانه‌ی فاعل و مفعول می‌دهد تا «عمل» معنای دیگری برای خود پیدا کند.

ایاز در وضعیتی میانجی و در نوسان بین دربار و روستا قرار دارد. غلام محمود است و هم‌خوابگی و رابطه‌ی خاصی با محمود دارد. همچنین پسر خواجه است که با به قدرت‌رسیدن امیر جدید طرد می‌شود و خانواده و دیگر برادران نیز مغضوب می‌شوند. ایاز با وضعیت بدن آواره و معلق خود بین مردم و دربار، در قولی از تجربه‌ی بدنی-اروتیک خود با محمود می‌گوید و از رابطه‌ی سه‌گانه‌ی محمود-ایاز-هم‌سرایان (مردم) پرده برمی‌دارد تا در طول روایت، تجربه‌ی وحشت و سکس قوم با محمود و میل‌ورزی مردم به او را حس کنیم. تغییر جایگاه مردم از مظلوم به مفعول و بی‌عمل، نگاهی انتقادی و بازاندیشانه‌ای به مفهوم «مردم» و تاریخ ملت را موجب می‌شود اما نمی‌توان نادیده گرفت که مفعولیت برابر با دمر بودن جنسی ملت در نظر گرفته شده است. دمر بودن ملت در عین تمثیل خود که مردم را خطاب قرار می‌دهد و در «عمل» خود مورد سؤال قرار می‌دهد ولی با تقلیل آنان به مفعول‌های جنسی محمود که همواره تداوم داشته است، میل پیچیده و عمل میل‌ورزی مفعول جنسی، در میل به فاعل و امیر را نادیده می‌گیرد. ایاز قبل‌تر از محمود با دیدن شازده‌جمشید، به قول خودش «حالی‌به‌حالی» می‌شده است و میل به مفعولیت جنسی داشته است. رابطه‌ی محمود و ایاز با میل‌ورزی غلام به امیر در تمام قصه تداوم پیدا می‌کند. «کون دادن» ایاز و ملت معادل بی‌اراده بودن و وارد شدن محمود به آنان در نظر گرفته شده‌است که با پیچیدگی روایی میل‌ورزی ایاز و مردم به محمود در تناقض قرار می‌گیرد. برجسته‌بودن رمان برای ما در نمایش میل ایاز و مردم به محمود و «رسوایی جمعی» حاصل از آن است اما از سوی دیگر با یکسان‌گرفتن مفعولیت جنسی و بی‌عملی، میل‌ورزی ایاز و ملت نادیده گرفته می‌شود و عملاً با تکرار بی‌انتهایی از وارد شدن فاعلیت محمود بر قوم مواجه می‌شویم. ایاز نه تنها بی‌میل به مفعولیت جنسی خود نیست بلکه مدام آن را انتخاب می‌کند و شاید بتوان تا انتها پیش رفت و گفت ایاز مهم‌ترین میل‌ورز قصه و روایت رمان، روایت پیچیدگی میل‌ورزی و عاملیت او در عمل جنسی در برابر محمود است!

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

ملت دمر و به اراده و در شکلی متلاطم و در حال تحول به امیر خود میل می‌ورزد و فرض ایستایی این رابطه ما را با «غیرتاریخی» دیدن آن مواجه می‌کند.

«منی که نه کاتب، بلکه کتاب بودم و هستم، نه کاتب بلکه کتاب، چرا که اگر کاتب بودم، فقط خود را ورق زده بودم، ولی چون کتاب هستم، شما را هم ورق می‌زنم؛ و موقعی که من در برابر امیر جوان برهنه ورق می‌خوردم، شما نیز حضور داشتید و ورق می‌خوردید و آن گوگرد در اعماق همه‌ی ما بود که پیش می‌رفت و همه‌ی ما را داشت می‌پوساند، و ما در لذت عمیق این پوسیدگی غرق می‌شدیم؛ لذتی که نخست با هوار و هیاهو و جیغ و داد و استغاثه و زجر و ضجه و ناله و ازاله‌ی بکارت شروع می‌شد و بعد از شدت خود می‌کاست و به صورت عادت‌ی زیبا در می‌آمد؛ عادت‌ی که بعدها نه از سر من افتاد و نه از سر شما و نه امیر جوان؛ عادت‌ی که تبدیل شد به یک عرف ناخودآگاه در اعماق ضمیر قوم؛ عادت‌ی که قوم را، من و شما را، از هر نوع حرکت پربرکتی بازداشت؛ ما را دچار عقده‌ی مفعولیتی ناخودآگاه کرد» (براهنی، ۱۳۴۹، ص ۱۲۴).

ایاز صحنه‌ی نخستین هم‌آغوشی با محمود و لذت و خوف و ضجه و درد توأمان نخستین مفعولیت جنسی خود را نمایش می‌دهد تا با کتاب بودن خود و ورق زدن او، حس تجربه‌ی مشترک مفعولیت قوم خود را به یادشان بیاورد. با ورق خوردن او و تجربه‌ی دوباره بدنی او، ما نیز ضمیر ناخودآگاه قومی لذت و درد و وحشت و عادت به خارانندن مقعد خود را به یاد می‌آوریم و در تجربه‌ی او هم حس می‌شویم. کتاب «خاطره‌ی بدنی قومی» است نه کاتبی که «آگاهی» خود را بنویسد. کتاب ورق می‌خورد و «تاریخ جمعی» است که نمایش داده می‌شود.

«محمود تاریخ را بر کف‌های ایاز می‌نویسد...» جمله‌ای که هر از چندی به طرق مختلف، در رمان طنینی می‌اندازد و تکرار و تکرار می‌شود. تاریخی که سراسر تکرار مفعولیت و میل به بی‌کنشی غلام، مقابل ارباب است. شکلی از تجربه‌ی سوژه‌ی مدرن که همزمان با نگارش رمان یعنی گسترش مدرنیزاسیون پهلوی، خود را در حاشیه‌های نظم مستقر، ناتوان از هر عملی می‌یابد و آن را در زمانی دور از زمان نگارش رمان، در تاریخ «قوم» خود پایدار می‌بیند؛ تاریخی که خود را از زمان تقویمی جدا کرده و گاه می‌توان تصور کرد که زمان وقایع می‌تواند از هخامنشیان تا پس از اسلام و حتی زمان

حال نویسنده، جابجا شود. کاتب در مقدمه‌ای به زبان کهن می‌نویسد و از گم‌شدن قصه‌ی ایاز و کتاب کاتب اولیه و از بین‌رفتن آن می‌گوید؛ کاتب جدید از استاد خود نقل آن قصه را می‌شنود و به فرمی مدرن و زبانی معاصر دوباره آن را بازایی کرده و قول ایاز، این‌بار به «نگارش» درمی‌آید.

«از آنجا که فقط یک نسخه از این کتاب موجود بوده و آن‌هم پیش کاتب که آن‌هم بدست مشرفان محمود و یا پسرش به آب شسته شده بود، کاتب پیش خود چنین گمان کرد که اگر آنچه از نسخه‌ی اولین در یاد او نقش بسته، دیگر بار در صورت کتابت و هیئت کتاب ظهور نکند خیانتی بزرگ فی‌الواقع مرتکب شده است اولاً در برابر آن کاتب بزرگ که این امانت را به‌دست کاتب حاضر سپرده بوده است و ثانیاً فی‌الواقع در برابر تاریخ و آن‌هم عمق روح تاریخ این قوم» (همان، ص ۳).

کتابت اولیه که به زبان تاریخ بی‌هقی نوشته شده، از بین می‌رود تا فرم شفاهی، نسل‌به‌نسل به گوش کاتب معاصر برسد و او به صورت رمان و متأثر از فرم شفاهی و آمیختن در تجربه‌ی مدرن رمان، تاریخی از «روح قومی» را بنویسد. تجربه‌ای که اگر در جهان ادبیات معاصر به نگارش در نیاید، از دست‌رفته و خیانت به قوم و کتابت در نظر می‌آید. نقلی از قول بدن ایاز و تجربه‌ی مفعولیت او، از تجربه‌ی مردمی می‌گوید که در ذهن کاتب نقش بسته تا نسل‌به‌نسل به گوش معاصران برسد. زیستن بدون محمود (امیر فعلی) برای ایاز ناممکن است و با او نیز کابوسی مدام از میل به مفعولیت ازلی و ابدی را تجربه می‌کند. در میانه‌ی تکرار مداوم رابطه‌ی تکرار شونده‌ی امیر-غلام، خانواده‌ی ایاز (پدر و برادرانش) هریک به طریقی، علیه امیر فعلی می‌شوند. در حالی که جسدی از شورشیان قطعه‌قطعه می‌شود، شکاف‌هایی از میل پیچیده‌ی ایاز و محمود به فرم داستان سرریز می‌شود تا تاریخ نه ایستا و از بالا، بلکه این بار از پایین و بر کفل‌های ایاز و تجربه‌ی بدن او نوشته شود. تاریخ شکست‌خوردگان در تجربه‌ی غلامان تاریخ، یعنی ایاز به حضور می‌رسد که شاید خطوطی از امکان کنش مردم، نمایان شود. برادران که غیر از شازده جمشید تنها شوریدگان علیه محمود هستند، هریک تیپ‌سازی می‌شوند. منصور فیلسوف و نظریه‌پرداز است، صمد شاعر است و یوسف صاحب بدنی نیرومند. هیچ‌یک از سه برادر ایاز صدای روایی-شخصیت داستانی‌ای غیر از همین

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

تیپ‌سازی ساده در رمان پیدا نمی‌کنند. شاید بتوان گفت هر چقدر رمان در بلند کردن صدای روایی بدن ایاز و تجربه‌ی بدنی کتاب تاریخ که او باشد، موفق بوده است، در بازیابی صدای شخصیت‌های دیگر قصه به‌ویژه برادران ایاز ناموفق بوده است. از دریچه‌ی تجربه‌ی ایاز گاه صدای برادران در قصه حضور پیدا می‌کنند اما تیپ‌سازی و کلیشه‌بودن شخصیت‌پردازی آن‌ها، این صدا را به خاموشی می‌کشاند. شازده جمشید و میل و سیر زیست او و تجربه‌ی او از وحشتی که زیردست جلاد تجربه می‌کند تا میل به ترور محمود، صدای روایی بلندی در قصه پیدا می‌کند که چندان در منصور و دیگر مخالفین محمود یعنی برادران ایاز یافت نمی‌شود. شازده جمشید تنی است که همچون ایاز راهی برای ما می‌گشاید تا به تن او و صدای وحشت و لذت و عصیان او در مقابل محمود دسترسی پیدا کنیم.

میل ایاز به امیر محمود رابطه‌ای از تجربه‌ی میل غلام در برابر امیر را برای ما روشن می‌سازد که برای کاتب، رابطه‌ای تکرارشونده در این فرم و سرشار از بی‌عملی و نهایتاً مفعولیتی گاه خواستنی برای غلام (یا همان شکست‌خوردگان) به نظر می‌آید. ایاز کتابی است که روی آن رابطه‌ی غلام- امیر (مردم- حاکم) و بدین وسیله تاریخ، نوشته می‌شود. محمود «نامی» است که تصورات جمعی حول آن معنی پیدا می‌کند. اگر محمود (همان امیر فعلی) نباشد اصولاً نامی وجود ندارد که ذیل آن تصورات جمعی یا اربابی است که دستور می‌دهد: «اره را بیار بالا» (همان، ص ۱)! دستوری که عمل کتابت تاریخ را معنادار می‌کند. غلام یا همان ایاز ذیل خشونت تاریخی ارباب، جایگاهی می‌یابد که عمل تاریخ بر کفل‌هایش نوشته شود. محمود نامی است که دستور می‌دهد و شکل می‌بخشد. قبل‌تر نیز امیر ماضی دستور می‌داده است اما همواره معیار، امیر فعلی است. امیر فعلی مداوماً «قطعه قطعه می‌کند». همان حال که تصورات جمعی قوم (یا تاریخ مفعولیت آن) در سیر تاریخ، مدام تکرار می‌شود، عمل شوریدن علیه امیر و این تصور قومی نیز مدام حضور دارد. محمود دستور می‌دهد و قطعه‌قطعه می‌کند و هم‌زمان هم‌سرایان قصه (مردم) او را تشویق می‌کنند و هیاهو سر می‌دهند؛ گویی بدون لهله و شور مردم عمل مثله‌کردن و جنایت اتفاق نمی‌افتد. کسانی نیز مرگ امیر را

می‌خواهند و قصد کشتن او را دارند. جایی منصور برادر ایاز، به یوسف دیگر برادر ایاز، می‌گوید زمانی که ما گفتیم باید از خنجر خود علیه محمود استفاده کنی نه به قصد شخصی خود. منصور به او می‌گوید اگر خودت بزنی جای امیر یا همان محمود را می‌گیری و تاریخ تکرار می‌شود. ولی اگر زمانی که «ما» گفتیم بزنی همه چیز دگرگون می‌شود و تو دست ما می‌شوی. گویی طبق مسیر متصورشده‌ی منصور قرار است که رابطه‌ی غلام و امیر شکاف بردارد. منصور جایگاهی فیلسوف‌مآب دارد که حقیقت مخالفت با محمود و مسیر آن را در دست خود پنهان دارد. منصور همچون تعلیم‌گری نظریه‌پرداز، می‌بایست مردم را آموزش دهد و لحظه‌ی «عمل» را به یوسف بگوید. منصور همچون سوزهای دانای کل، بیرون از روایت بدن ایاز قرار گرفته است که بسط روایی و تحول‌یابنده‌ای در رمان پیدا نمی‌کند. از سوی دیگر در تناقض با تیپ‌سازی و شخصیت تعلیمی منصور، ایاز و روایت بدن او (شاید تنها شخصیت در حال تحول قصه) به گونه‌ای حس‌ها و تلاطمات ذهنی ایاز را در طول روایت، دوباره برای ما «اجرا» می‌کند که مسیری روشن می‌شود تا تاریخ عرصه‌ای به نظر برسد که بندگان علیه ارباب می‌شوند و تاریخ بر کفل غلام (ایاز) نوشته می‌شود؛ ایازی که رابطه‌ی تکرارشونده‌ی امیر-غلام یا همان سیر تاریخ را روی خود نوشته شده می‌بیند. این تاریخ روایت مفعولیت قوم و هم‌زمان شورش کسانی از ملت دمرو (برادرانش) است: تاریخ مدام «تلاطم میل» بنده به ارباب یا همان غلام به امیر. با این تفاسیر تاریخ بر بدن غلام ویژه حک می‌شود و راه روایت از دریچه‌ی بدن او برای ما سر باز می‌کند. ایاز قول را می‌خواند چرا که تاریخ بر کفل او حک شده است. تاریخ حول بدن غلام شکل می‌گیرد و روایت قوم یا مفعولیت مردم، نمایان می‌شود. اگر رمان در یک قول نقل می‌شود و آن هم تنها قول، قول ایاز است، تنها راه فهم تاریخ، روایت بدن غلام است. ناتمامی قول دوم و سوم را تصادفی می‌دانیم که شکل خاصی به رمان تک‌گویانه‌ی ایاز بخشیده است. یک قول موجود است و آن هم قول بدن ایاز و این نقطه‌دید تنها نقطه‌دید موجودی است که امکان کتابت داشته است. تنها بدن غلام می‌تواند که روایت تاریخ را متصور سازد. اگر داستان با دستور ارباب (اره را بیار بالا) و تکرار خشونت او آغاز می‌شود، پایان آن سایه‌ی عمل یوسف در ذهن ایاز و شک ایاز به کشته‌شدن محمود و پایان میل‌اش به امیر است. یوسف برادر تنومند ایاز است که پرشورترین عضو خانواده و علیه محمود است. مادر

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

ایاز به یوسف می‌گوید: «تو تنومندترین عضو خانواده هستی. کاش زنی چون خود قوی بیایی». یوسف قوی‌ترین بدن و شوری علیه شکست دائمی خانواده ایاز است. یوسف عضله‌ای است که با عمل یکی می‌شود و همچون منصور بسط شخصیتی و تحولی در مسیر قصه پیدا نمی‌کند. رمان این‌گونه پایان می‌یابد: «محمود حرفی نمی‌زند؛ کسی که گفت اره را بیار بالا حرفی نمی‌زند. رسوا شوی کاتب که مرا رسوا کردی! یوسف اینجاست» (همان، ص ۴۲۴). یوسف چون سایه‌ای پشت امیر حضور دارد و دستوردهنده را با امکان عمل خود به لکنت می‌اندازد. محمود فرمان می‌دهد و روی بدن ایاز تاریخ را می‌نویسد و کاتب تجربه‌ی حسی ایاز را از قولش می‌نویسد. ایاز کتابی است که رسوا می‌شود و رسوا می‌سازد. «ایاز کتاب است نه کاتب». ایاز می‌گوید: «من تنها از خودم می‌توانم حرف بزنم و از تصویرهای غریزی که از دیگران دارم» (همان، ص ۲۷۳). ایاز کتابی است که روایت از دریچه‌ی او ممکن می‌شود و رابطه‌ی «غلام-امیر» را رسوا می‌سازد. رسوایی میل جمعی به ارباب و شوریدن علیه موجودیت او. اگر رمان با «یوسف اینجا است» پایان می‌یابد، رسوایی کتاب را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد: یوسف شوری علیه ارباب و سایه‌ی مرگ و لکنت دستوردهنده است که در فضا باقی می‌ماند. یوسف عملی تنومند است که روایت لکنت امیر است و ساختن تاریخ با شوریدن علیه نام محمود تداوم می‌یابد. در صحنه‌ی پایانی ایاز یوسف را پشت سر خود حس می‌کند، بی‌آن‌که او را ببیند. یوسف فضایی یا حسی از قیام است که دستور محمود را به سکوت وا می‌دارد. کسی که گفت: «اره را بیار بالا»، مرگ نام خود را در وجود یوسف می‌بیند. یوسف فضایی است که امیر ناتمام می‌شود. یوسف شور بردگانی است که «دستور» را به لکنت می‌اندازد تا تاریخ نگاشته شود؛ این روایت تاریخی قرار نیست که صدای امیر را با غلامی دیگر جایگزین کند؛ بلکه قول ایاز به تنهایی رابطه‌اش با امیر را نشان می‌دهد. ایاز کتابی (فضایی از بدن) است که این رابطه یا همان میل غلام به محمود و هم‌زمان شوریدن غلامان، بر روی آن روایت می‌شود. امیر به لکنت می‌افتد چرا که یوسف در فضا و در پشت سر «حس» می‌شود. اما بی‌امیر یوسفی نیز وجود ندارد و طنین صدایی از علیه امیر بودن نیز ممکن نیست. یوسف جایگزین امیر فعلی نیست. یوسف نیرویی است که تاریخ شوریدن علیه امیر را بر بدن غلام به نوشتن وا می‌دارد تا

در کنار رسوایی میل غلام به امیر، شوریدن نیز مدام اتفاق بیفتند؛ رسوایی تکرار مفعولیت و بی‌عملی غلام و هیاهوی دائمی مردم پشت سر امیر و شکست مدام غلامان. مسئله بر سر جایگاه شوریدن است نه صدای حق؛ حقیقتی که از جایگاه غلام می‌آید نه والایی او. غلام شکلی است که به واسطه‌ی جایگاه ناامیدش معنی‌دار می‌شود. ناامید علیه صاحب امید می‌شورد چرا که چاره‌ای جز این عمل، به واسطه‌ی جایگاهش در رابطه‌ی امیر-غلام ندارد. ناامیدی مدامی که از تکرار رابطه‌ی امیر-غلام در صدای روایت تجربه‌ی ایاز مدام حضور دارد. ایاز بدنی است که کتاب این رابطه می‌شود. ایاز می‌گوید: «تاریخ فردی من تاریخ پنهانی ملت من است؛ اکنون که در برابر ملت ایستاده‌ام و به حق وفادارترین فرد به محمود هستم، می‌دانم که اینان نیز به محمود وفادارند. من مسخ شدم، لذت بردم و بعد مسخ شدم و بعد به مسخ لذت عادت کردم» (همان، ص ۱۳۰). ایاز بدن کتابت تاریخ قوم، ذیل نام محمود و دستور خشونت و وحشت و لذت از او است. نام محمود دستور می‌دهد و غلامان قطعه‌قطعه می‌کنند. ایاز تاریخ پنهان‌شده‌ی ملت خود را به واسطه‌ی تجربه‌ی دوباره‌ی بدنش، در قول رمان اجرا می‌کند. ایاز حس رابطه‌ی خود و ملت دمویش را در برابر محمود به ما منتقل می‌کند تا تاریخ فردی و ملی ایاز، درهم‌آمیخته باهم به تصویر درآید.

اگر محمود نباشد اره‌ای بالا نخواهد رفت. محمود نامی است که بالا رفتن اره را معنا می‌بخشد. دستور امیر، فعل را برقرار می‌سازد. امیری که خود در گذر است. ترکیب مداوم امیر ماضی و امیر فعلی، خود تأکیدی بر گذرا بودن نقش امیر دارد. نام‌های خاص عوض می‌شوند اما جایگاه امیر ثابت می‌ماند و دستور ممکن می‌شود. ایاز و برادران همگی نسبتی با محمود و میل‌ورزی به او برقرار می‌کنند که در تنش با هم قرار دارند. گویی صحنه‌ی مثله‌کردن جمعی مردم همراه با محمود، در عین هیاهوی یکپارچه و شور محمودی و تشویق او، تنش‌هایی از شوریدن علیه او را نیز متصور می‌سازد که در میل‌ورزی ایاز و برادرانش به محمود نیز، تعیین دارد. میل مردم به امیر چندان یک‌پارچه نیست و در عین هم‌سرایي با امیر، شوریدن علیه او را نیز در دل خود مستتر دارد. یوسف و منصور و صمد هر کدام جهت‌گیری‌های مختلفی در برانداختن محمود دارند. منصور نظریه‌پرداز دانای کل است که شبیه پدر ایاز یعنی خواجه است. صمد شاعری هیپروتی است که برای خود در طبیعت گم‌و‌گور می‌شود و علیه محمود شعرهایی

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

می‌گوید. صمد نزدیک و شبیه به مادر و کمی زنانه است و کسی چندان او را درک نمی‌کند. اما یوسف جایگاه خاصی دارد. گویی کنش و سایه‌ی مرگ محمود بر دوش یوسف است. پیوسته بر قدرت «بدن» او تأکید می‌شود و یادآوری می‌کنیم رمان این‌گونه پایان می‌یابد که ایاز طنینی از صدایی در گوشش و پشت سرش می‌شنود که می‌گوید: «و یوسف اینجاست». سایه‌ی مرگ محمود در پشت غلام زیبایش (ایاز) حضور دارد و میل او را به لرزه می‌اندازد. ایاز صدای یوسف را در پشت سر خود می‌شنود و او را چون سایه‌ای می‌بیند که فضای مرگ محمود را ترسیم می‌کند اما مرگ محمود را به صورت مشخصی نمی‌بینیم. یوسف طنینی است که صدایش در صحنه‌ی مثله‌کردن جمعی مردم، تنش میل به محمود و خواست مرگ او را متصور می‌سازد. محمود آن‌که دستور صادر می‌کرد، در برابر صدای یوسف به لکنت افتاده است. هر سه پسر و مادر خانواده‌ی ایاز کشته می‌شوند و تنها ایاز و یوسف باقی می‌مانند. همه‌ی خانواده می‌میرند تا سایه‌ی شکست پررنگ شود؛ اما سایه‌ی عمل (یوسف) باقی می‌ماند؛ و البته بدنی که کفل‌های ایاز باشد و تاریخ را روی آن می‌نویسند. میل ایاز به یوسف پیچیده‌تر به نظر می‌رسد. ظاهراً ایاز میل تام به محمود دارد و نسبت به خانواده بی‌میل است. ایاز در جایی می‌گوید: «من داشتم به این فکر می‌کردم که آیا بین من و برادرانم، ارتباطی غیر از این چیزهای موروثی وجود دارد نه» (همان، ص ۲۷۳). یا در جایی می‌گوید: «خانواده‌ی من شیشه‌ی شکسته و خورد و داغون شده‌ای بود که هر ذره‌ای از آن به گوشه‌ای پرت شده بود. احساس می‌کردم که ما یتیم آفریده شده‌ایم؛ جدا از هم بی‌علاقه به‌هم، بدون کوچک‌ترین حس همدردی نسبت به یکدیگر ساخته شده‌ایم».

از میل ایاز به محمود توضیحی ارائه بدهیم تا به نسبت ایاز و یوسف دوباره بازگردیم. ایاز می‌گوید: «و حالا پشت سر منصور و یوسف بر پشت اسب که حرکت می‌کردم به این فکر بودم که این دو برادران من، بی‌آن‌که از نرمش‌های خوش و دلچسب محمود، خبر داشته باشند، با او این همه بر سر کین بودند و می‌خواستند سر به تن محمود نباشد؛ و من فکر می‌کردم که اگر این محمود نباشد، محمود دیگری در کار خواهد بود. مگر نه این است که تمام طول تاریخ، جز همین روال مکرر چیزی را ثابت نمی‌کرد؟ می‌دانستم که محمود و یوسف هرگز حاضر نمی‌شوند بپذیرند که وضع به همین منوال،

همین تکرار محمودها، با همین توالی محمودها باقی بماند. آن‌ها می‌خواستند دنیا عوض شود. به‌علاوه من درباره‌ی محمود حاضر که محمود خودم بود، چنان عاطفی فکر می‌کردم که هرگز نمی‌توانستم کسی دیگر، حتی کسی را که شبیه او باشد، در جای او ببینم.» همزمان ایاز در جایی از رمان (همان، ص ۲۱۴ تا ۲۱۵) خواب می‌بیند که یوسف به سوی محمود هجوم می‌برد تا او را به قتل برساند. میلی که در لحظه‌ی همراهی گروهی برادران ایاز، برای قیام علیه محمود، در خواب ایاز و میل او نمود می‌یابد. قتل محمود به‌دست یوسف در خواب ایاز و میل او به این اتفاق که در خوابش بروز پیدا می‌کند، نشانی از تعارضات میل ایاز را نشان می‌دهد. جست‌وجوی پدرش یعنی خواجه که با قتل امیر ماضی مفقود می‌شود (همان، ص ۲۱۸ تا ۲۱۹) و مفقود شدن او به‌دست محمود خود میل متعارض ایاز را بیش از پیش در مقابل میل به محمود بر ما روشن می‌سازد. امیالی که گویی در مقابل هم «عملش» را در شکاف و عدم یکپارچگی قرار می‌دهد. ایاز گاه خود را با یوسف همراه می‌بیند ولی بیشتر از این همراهی به یاد محمود و دلبری‌هایش می‌افتد و به سوی او کشیده می‌شود. میل ایاز به محمود با حضور کیمیا و همخوابگی با او ترک برمی‌دارد و یوسف را به خوابش و در جای دیگر به دیدار او و پیدا کردن صمد می‌کشاند.

پیش از آن‌که به عمق رابطه‌ی میل‌ورزانه‌ی ایاز و محمود ورود کنیم، این نکته را دوباره برجسته‌سازیم که «بدن» ایاز روایت می‌کند. ایاز محل تلاقی نیروهایی درونش است. یوسف و عمل او علیه محمود در بدن و وضعیت نسیانی و هذیان‌زده‌ی ایاز، روایت می‌شود. گویی امیال متفاوت و بعضاً متعارض ایاز، گفت‌وگویی از شخصیت‌ها را درون خود راه می‌اندازد و نشان می‌دهد. راوی به جای آن‌که درون یک ذهن دست به روایت بزند، فرم هذیان را نیز برهم زده است. بدین شکل که با جایگزینی روایت بدن ایاز (کتاب تاریخ یا همان کفل‌هایش) به جای روایت ذهنی او سروکار داریم. بدن او تعارضی از امیال است که شخصیت‌ها را در فرمی مادی و میل‌ورزانه به جدال می‌خواند. گویی درون ایاز یوسف علیه محمود می‌شورد تا میلی شکاف خورده، در کتاب تاریخ حضور پیدا کند. بی‌شمار شخصیت و میل که می‌توان هر کدام را به واسطه‌ی روایت بدن ایاز، به گفت‌وگو با هم در دل تاریخ فرا خواند. در جایی ایاز در گفتگویی ذهنی با برادرانش، این‌گونه نسبت خود و برادرانش را می‌بیند:

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

«بروم و برسم به جایی در آن سوی تخیل، برسم به یک منظومه‌ی تفکر عاطفی از جهان، چون صمد؛ و برسم به یک منظومه‌ی تفکر فلسفی از جهان، چون منصور؛ و یا به یک منظومه‌ی تفکر جسمانی ازلی و ابدی و ناگهانی از جهان، چون یوسف؛ و یا به یک منظومه‌ی تفکر عرفانی از جهان، چون پدرم؟ نه من نمی‌توانستم به جایی برسم. مثل عضله‌ای بودم، گاهی پوسیده و چروکیده. من فقط در ذهنم می‌توانستم بگویم پدرم کجاست» (همان، ص ۲۷۶).

ایاز عضله‌ای است که گفت‌وگوی شخصیت‌ها در آن نجوا پیدا می‌کند. ایاز بدن است و بس؛ تجربه‌ی حسی‌ای از شخصیت‌ها درون آن متجلی شده و صدا پیدا می‌کنند و به گفت‌وگو با هم می‌نشینند. هرچند امکان تکثر روایی و صدهای مختلفی که در بدن ایاز پیچیده است، تجلی فرمی رادیکالی در شخصیت‌ها پیدا نمی‌کند. صمد عارف و شاعر است و منصور فیلسوف و یوسف جنگاور. از درون ایاز و دریچه‌ی تجربه‌ی بدنی او، امکان گفتگوی این برادران مهیا است اما هیچ‌گاه در قصه «اتفاق» نمی‌افتد. تیپ‌هایی که در مقابل هم قرار می‌گیرند و هیچ تحولی در روایت پیدا نمی‌کنند و در ساختن روایت نیز شکافی ایجاد نمی‌کنند. اگر تجربه‌ی بدنی و ارویتیک ایاز در برابر محمود، به خوبی به اندیشیدن در تجربه‌ی رابطه‌ی غلام-امیر-هم‌سرایان (مردم) کمک کرده است، اما صدهای دیگری که در این تجربه می‌تواند به درک لایه‌های بیشتری کمک کند گم می‌شود. مادر ایاز شخصیت دیگری است که در قصه گم می‌شود و «غیرتاریخی» است.

«مادرم، در تاریخ سهم چندانی ندارد. مادرم، غیرتاریخی است؛ و آنقدر جثه‌اش کوچک است که هیچ مکانی را در جغرافیا اشغال نمی‌کند. مغزش پر از قصه است؛ قصه‌ی قصرنشینی که گلابی‌های مرد کچلی را خوردند و ناگهان روی سرشان وای ایستادند؛ قصه‌ی همه‌ی مردانی که می‌رفتند همه‌ی دارایی خود را می‌دادند تا یک‌بار دختر پادشاه را بدون حجاب از دریچه ببینند. مادر تو را به‌خدا این قصه را هم بگو! ولی مادر قصه‌ای نمی‌گوید. مادر ساکت است. مادر تبدیل شده به یکی از پرندگان لال باغ فیروزی» (همان، ص ۱۴۰).

مادر همواره آغوش باز و یادآور وضعیتی جنینی و غیرتاریخی است که قصه‌های گذشته‌های دور را به‌طور ثابت برای ایاز می‌گوید. مادر خود قصه‌ای ندارد. مادر قصه‌ی مردان تاریخ را می‌گوید و خود موجودی بیرونی و غیرتاریخی به لحاظ روایی است. چرا که از خود و بدنش قصه‌ای ندارد. او قصه‌ی مردان و میل‌شان را برای ایاز می‌گوید. او در بیان خود «لال» و «غیرتاریخی» است. براهنی در کتاب «تاریخ مذکر» تاریخ مردانه‌ی ایرانی را به چالش می‌گیرد و می‌نویسد:

«بزرگ‌ترین اسطوره‌ای که از زن در جهان وجود دارد، داستان معروف هزارویک شب است. و این کتاب برخلاف بقیه‌ی اسطوره‌ها، نه در برابر واقعیت که از واقعیت آفریده شده. شهرزاد در برابر پدرسالاری زن‌کش، هنر قصه‌گویی خود را ارائه می‌دهد. به‌وسیله‌ی قصه این پدرسالار را یک‌سره منقلب می‌کند. قصه پشت سر قصه می‌گوید، و سرانجام او را از زن‌کشی بازمی‌دارد. هنر قصه ساخته و پرداخته‌ی زن است. او بود که قصه‌ی اول را به گوش انسان ابتدایی خواند. اگر بپذیریم که ساخت عملی قصه، همان ساخت عمومی زبان و در نتیجه ساخت عمومی ذهن بشر است، می‌توان مقام زن را به‌درستی شناسایی کرد. از حیوانی ابتدایی واقعی، مثل مرد ابتدایی، انسانی تلطیف شده آفرید. پدرسالاری امروز، صدها برابر انسان ابتدایی و شهرزاد هزارویک شب، سبع و وحشی و سیطره‌جو است. امروز تاریخ جهان نقشی از زن می‌طلبد که حتی بالاتر از کلیه‌ی قهرمانی‌های دوران گذشته است. این نقش هر چه باشد، هیچ‌گونه رابطه به مفعولیت تاریخی ندارد؛ برعکس رهایی انسان، در رهایی تاریخی زن نهفته است. و امیدوارم زن‌ها مردها را از دست خودشان نجات دهند» (براهنی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۳).

از براهنی باید پرسید: آیا قصه‌ای که مادر ایاز می‌گوید از این نوع است؟ او «گذشته‌ی واقعی» و یکپارچه‌ی «مردان تاریخی» و امیال‌شان را بازگویی نمی‌کند؟ قصه‌ی مادر ایاز و «زنان تاریخی» کی به گوش ما در روایت می‌رسد؟ رمان سعی دارد تا مادر را بر فراز داستان بنشانند و آن را مأمونی برای خود ببینند. مادر و زنانگی را راه نجات تاریخ مذکر و فاعلیت تاریخی ببیند اما خود صدایی به مادر و قصه‌گویی زنانه‌ی او نمی‌دهد. کیمیا معشوقه‌ی ایاز که باعث شکاف در میل ایاز به محمود می‌شود، نقطه‌ی مهم دیگری در این تحلیل ما است. کیمیایی که در قصه ناگهان حضور پیدا

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

می‌کند و تصویری از زیبایی تمام‌عیار است که در برابر مادر محمود یا همان «گراز ماده» (که نماد زن عفریته است) قرار می‌گیرد. گویی بازم با بازتولید دوگانه‌ی زنی قدسی و دارای زیبایی مطلق از یک‌سو و زن عفریته و نازیبای مطلق از سوی دیگر که هردو برساخته‌ی میل مردانه هستند، سروکار داریم. گویی زنان خود قصه و تکثیری از زیست‌ها و زیبایی‌های مختلف، غیر از نیک و شر مطلق بودن، در نگاه خیره‌ی مردانه ندارند. صدای روایی و قصه‌گویی او به نفع نگاه خیره‌ی مطلق مردانه خاموش می‌شود. کیمیا کسی است که میل ایاز به محمود را شکاف می‌اندازد و او را به قطب دیگر خود می‌رانند. یک قطب، محمود، مذکر بودن، وحشت و مثله‌کردن است و قطب دیگر که برادران شورشی و زنانگی کیمیا و مادر و زیبایی است.

«نگار از پشت سر، دست‌هایی بسیار قوی مرا بلند کردند و به‌سوی دنیایی دیگر، دنیایی که وحشتناک‌ترین سپیده‌دم زندگی‌ام بود رانندند. موقعیت فعلی من یعنی محمود، چارچرخه، مردم و بیابان به‌کلی فراموش شد و من به‌سوی قطب دیگر این تعفن حرکت کردم. گفته‌ام که همیشه میان دو قطب زندگی می‌کنم. با این قطب به‌سوی قطب دیگر رانده می‌شوم و من این بار از بوی عفونت نعش و کلمه‌ی نعش، که به‌وسیله‌ی محمود بر زبان رانده شد، به‌ناگهان برگشتم، به‌سوی آن دفعه‌ی ماقبل آخر که یوسف را به‌زنانو افتاده در کنار جسد دیدم. و این تقریباً یک‌سال پس از ورود کیمیا بود به باغ فیروزی و چهار ماه پس از رفتن از قصر» (براهنی، ۱۳۴۹، ص ۱۸۴).

کیمیا یک‌بار دیگر بعد خروج از قصر، باکمک تیمور حاجب (دوست خواجه) پیش ایاز می‌آید تا به او بگوید که برای پیدا کردن صمد به‌کمک برادرانش برود. پس از آن کیمیا به همراه بچه‌ای که از ایاز حامله است، ناگهان در قصه گم می‌شود و سرنوشت او و صدایش در قصه امکان حضور پیدا نمی‌کند. رد و نشانش برای ایاز فراموش می‌شود تا بی‌نامی او در «تاریخ مردانه» نمایانده شود اما صدایی و نامی از او در قصه باقی نمی‌ماند و محو می‌شود. تجربه‌ی اروتیک ایاز با کیمیا امکان گسترش بیشتری داشت که در حد تیپ‌سازی از زنی اثیری و زیبایی مطلق باقی می‌ماند. کیمیا در تقابل با محمود، همچون تاریخ قصه‌گویی زنانه‌ای است که در برابر تاریخ مذکر ملی، در سطحی اولیه از شخصیت‌پردازی در رمان باقی مانده است.

«از تمام این چهره‌های زنانه، چهره‌ی سه زن، درخشان‌تر، در چشم هوشم تجسم پیدا می‌کردند: مادرم، گراز ماده و کیمیا. دیگران به شکلی در این سه زن مستحیل بودند. خاله‌ی کوچکم و جیران در وجود مادرم ناپدید می‌شدند. قیچی قیچی و خواهران محمود در وجود گراز ماده؛ و چیزی از وجود تمام زنان جوان در وجود کیمیا دیده می‌شد، گرچه کیمیا در میان آنان از موقعیتی بی‌نظیر برخوردار بود. و در این سه زن، چیزی نرم، گرم، مثل شیبی ملایم وجود داشت که آنها را به عنوان زن به یکدیگر ارتباط می‌داد. کیمیا بلندتر از دو زن دیگر بود، مادرم کوتاه‌ترین آنان، و گراز ماده با چشم‌های پف‌کرده و بی‌مژه، لبان چروکیده و غنغب سیاه شده‌اش، از آن دو زن دیگر پیرتر بود و به‌ناگهان دوچندان پیرتر هم شده بود. احساس می‌کردم که بوی تن این سه زن باید شبیه هم باشد. من مادرم را لخت ندیده بودم و از نزدیک هم با او تماس پیدا نکرده بودم، جز در دوران کودکی، آن را هم به‌یاد نداشتم، ولی به نحوی مرموز احساس می‌کردم که بوی این سه زن باید شبیه هم باشد. این بو، بویی گرم‌ونرم بود، در هاله‌ای از خونی رقیق، که در فضا پراکنده می‌شد و وجود زنانگی را اعلام می‌کرد. من از این سه زن، بوی روز تولدم را می‌شنیدم» (همان، ص ۲۴۵).

بوم نرم و زنانه در مقابل فضای دهشت و مردانه‌ی محمودی قرار می‌گیرد. بوی سه زن به تولد و اقبال قبل از میل به محمود برمی‌گردد. نرمی زنانگی گویی غریزه‌ای است که تاریخ محمود و مذکر در مقابل آن قرار می‌گیرد. رابطه‌ی هم‌جنس‌خواهی برابر با تجربه‌ای اروتیک از تجاوز و وحشت قرار می‌گیرد که در تناقض با تجربه‌ی بدنی ایاز و میل او به محمود و اراده‌اش در برقراری رابطه با او است. تناقضاتی که گاه زمانه و امکان فراروی تخیل ادبی از آن را پدیدار می‌سازد و گاه این تناقض، دیگر نمود تناقضی اجتماعی نیست و بن‌بست سطح تخیل رمان در فراوری از ایدئولوژی مسلط است. نگاهی هویتی و ایستا به روابط بدنی-اروتیک در رمان گاه چنان چیره می‌شود که سیالیت‌های میل‌ورزی ایاز و ملت دمرو جای خود را به فهمی ایستا از دمرو بودن جنسی و غیرتاریخی دیدن امیال اروتیک جمع می‌دهد. کیمیا و زنان و مفعولان جنسی، گاه چندان میل و اراده‌ای به عمل درمقابل قائم بودن محمودی پیدا نمی‌کنند. ایاز تنی است که امکان روایت و مشعشع شدن صداهایی علیه مردم و خودش در

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

میل‌ورزی به محمود را امکان‌پذیر می‌سازد؛ اما این تن با دید هویتی و ایستا، در تناقض با فضای سیال جنسی رمان قرار می‌گیرد و صداهای متکثری را که در خود مستتر دارد، خاموش می‌کند. ایاز حتا تنی زنانه و ظریف دارد که خود تیپ‌سازی به نظر می‌رسد. ظریف بودن و میل‌یه همجنس‌گرایی با بدنی نحیف و زنانه و غیرمردانه یکی فرض شده است.

«همان‌که دوستش داشتم از بس ازش وحشت داشتم» (همان، ص ۱۱). میل ایاز به محمود و عشق و خوفش به او، روی کتاب تاریخ (یعنی بدن ایاز) نشان داده می‌شود و از تاریخ «قوم» می‌گوید. محمود می‌گوید: «تاریخ را من می‌نویسم آن را ولش کن». محمود همان اربابی است که تاریخ را گویی از بالا و به‌دست او می‌نویسند؛ اما جست‌وجوی ما تاریخی است که «نشان» داده می‌شود؛ روایت بدن ایاز. برکفل‌های ایاز مفعول؛ ایاز غلام. اگر ارباب دستور می‌دهد تا تاریخ ظرف پیدا کند، بنده است که هوس‌بازی می‌کند تا تاریخ رخ دهد. غلام میل می‌ورزد و بازی را شکل می‌دهد، چرا که امیر میلی برای تحقق بخشیدن به غلام ندارد؛ اما غلام هم‌زمان که خیره به امیر و در حال میل ورزی به او است، در رابطه شکاف می‌اندازد و تاریخ و روند مدام تغییر این رابطه اتفاق می‌افتد. غلام به امیر میل می‌ورزد و هوس‌بازی می‌کند. از میل ورزی‌ای ناب می‌گوید که هستی‌اش، بی‌آن بی معنا می‌شود. ایاز با خود می‌گوید: «محمود همه چیز من است. بی‌او چگونه ادامه دهم». یا در جای دیگری می‌گوید: «من نه فقط مغز، زبان و روان، بلکه امعا و احشا درونم را هم در اختیار محمود گذاشتم. من این را سرنوشت خود می‌دانستم. ولی آن‌سوی سرنوشت قرار نداشتم؛ درون آن بودم. باوجود این‌که جسد برادرم، چند قدم آن‌ورتر داشت می‌پوسید، من فقط می‌توانستم در همه چیز به محمود حق بدهم» (همان، ص ۲۹۸). غلام هم‌زمان که این چنین به سرنوشت جایگاه خود، در بازی امیر-غلام واقف است و تقدیر یا تصادفی بودن قرارگیری در جایگاهش را می‌پذیرد، دست به برهم زدن می‌زند؛ چرا که جایگاه تاریخی‌اش امکان هوس‌بازی و برهم زدن نظم را درون خود مستتر می‌سازد. ایاز است که تاریخ را نشان می‌دهد و روایت تاریخ روی بدن او متجلی می‌شود. در جایی دیگر فکر می‌کند که در تقابل با دیگر برادران، تنها حفظ وضع موجود را می‌خواهد؛ اما صداهای متعارضی درون

بدن ایاز جریان دارند. بعضاً حتی به تخاصم و کشتن محمود هم می‌اندیشد که او را همراه با یوسف و منصور قرار می‌دهد؛ تشویشی از میل‌ورزی به محمود که مدام درون او حضور دارد. در صحنه‌ی سوءقصد به محمود چه بسا صدایی دیگر هر لحظه او را فرا می‌خواند تا محمود را به جای سوءقصدکننده از پای در می‌آورد. صحنه‌ای را به یاد بیاوریم که ایاز بین کشتن محمود و یا سوءقصد کننده به او، تردیدی در مردمان صحنه به راه می‌اندازد که بپرسند ایاز کدام را می‌کشد؟ ایاز سوءقصدکننده را انتخاب می‌کند اما پیچیدگی میل او در روایت بدن او و صداهاى مختلفى که درون کتاب تاریخ یعنی کفل‌های او جریان دارد، مدام در برابر هم حضور دارند. «و او می‌گوید تاریخ، تاریخ از من و تو ساخته شده، تاریخ چیزی جز من و تو نیست؛ و من می‌گویم مگر بین من و تو، من و تویی هم هست» (همان، ص ۳۱۶)؟ در ادامه کسی به چوبه‌ی دار می‌رود تا به قول محمود سهمی در تاریخ داشته باشد. تاریخ در بین این رابطه، این رابطه‌ی ضروری بین «من و تو» یا همان امیر و غلام، حوادث را به حرکت درمی‌آورد. «ما در کجای تاریخ هستیم؟ ما در هیچ جای تاریخ نیستیم. ما به آغاز توحش برگشته‌ایم. نه! نه! ما در داخل تاریخ هستیم. هرگز از تاریخ خارج نیستیم. فاعل و مفعول، فاعل مفعول، فاعل و مفعول ما در داخل تاریخ هستیم» (همان، ص ۱۸۲). گویی با تکراری از فاعلیت و مفعولیت یا همان غلام و امیر یا به نام دیگر «آرباب و بنده» سروکار داریم. «مردم، محمود هخامنشی بر دوش شما حرکت می‌کند! چه فرقی هست بین هخامنشی و غزنوی و صفوی؟ فرض کنید محمود صفوی بر دوش شما حرکت می‌کند... ولی همه‌ی این‌ها جمعی و اجتماعی است... من محمود را به صورت یک عاشق، یک معشوق می‌دیدم که گاهی تمام خصایص یک معبود واقعی را هم پیدا می‌کرد. شاید اگر محمود می‌مرد درون من برای همیشه لباس ظلمت می‌پوشید» (همان، ص ۳۵۵). محمود میلی درونی و مادی و ارویتیک برای ایاز است و نه صورتی فکری و انتزاعی؛ و بدون آن ایاز دیگر ایاز غلام نیست.

«تن ملتهب او را لمس کردم، در اعماق عروقم آن تب مرطوب و طوفانی را شنیدم و آن‌گاه صدای زوزه‌سان و موزون جماعتی از جماعت‌های سرزمین خویش را شنیدم که همچون صدای هم‌سرایان قومی مصیبت‌بار و زوزه‌های

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

سگان هم‌سرا فریاد زدند: «اول دستش را اول دستش را!» و چون این گفته

چون دعایی قومی آغاز شد محمود فریاد زد: شروع کن» (همان، ص ۱۱)!

در عروق و تن کتاب تاریخ یعنی ایاز، صدای قوم مشعشع شده است و از خلال کالبد او، صدای جمعی هم‌سرایان نمایش محمودی، برای ما به نگارش در می‌آید. مردمی که همچون فرمی نمایشی و به شکل «هم‌سرایان نمایش» او، توحش محمودی را یک‌صدا بازخوانی می‌کنند و میل قوم به صدا در می‌آید. گویی نمایشی از میل به رعب و وحشت محمودی قوم باید اجرا شود و طنینی در فضا بیندازد که محمود بعد از بیان این میل و دربرگرفتن صحنه با صدای هم‌سرایان قوم، دستور شروع مراسم را صادر کند. «مردم، سگان مصیبت‌زده‌ی هم‌سرا، زوزه‌کشان جواب دادند: "حالا دست چپش را! حالا دست چپش را! حالا دست چپش را!" و ما مشغول کار شدیم» (همان، ص ۱۱). محمود شرم را انسانی نمی‌داند. او «عمل» را انسانی می‌داند. ایاز به تدریج شرم اولیه‌اش از بین می‌رود و همچون گفته‌ی محمود «عادت می‌کند» تا به راحتی همراه با فریاد مردم و محمود، مشغول کار جنایت و مثله‌کردن (فعل) شود. ایاز فعل خود را تنها ذیل دستور محمود معنی‌دار می‌بیند و مثله‌کردن شورشی را در نگاه محمود متجلی می‌بیند: «و من کاری که او گفته بود کردم، چون هرگز کاری که او نگفته بود، نکرده بودم» (همان، ص ۱۵). گویی «فعل» تنها در رفت‌وبرگشت مدام زوزه‌ی قوم و دستور محمود تداوم می‌یابد؛ ملتی که مفعول قرار گرفته و درکنار محمود و با شور و صدای یکپارچه‌ی هم‌سرایی زوزه‌وار خود، در جنایت و فاعلیت او همراهی می‌کنند. تداوم فعل (یا همان جنایت و وحشت) در تاریخ، تنها در رفت‌وبرگشت مدام این ارتباط و مفعول بودن مردم در برابر فاعلیت محمودی امتداد می‌یابد.

«و ما که همه‌چیز را آماده کرده بودیم تا این صدا و آن صدای قبلی و ده‌ها

صدای قبلی و بعدی دیگر را بشنویم و ما که کار مردم را حتی به دست خود

مردم سپرده بودیم و گفته بودیم: "ما زمینه‌ای درست می‌کنیم، شما تشویق

می‌شوید، شما تحریک می‌شوید، شما می‌گویید و ما عمل می‌کنیم." به شنیدن

صدای «وحالا پاهایش را»، از نردبان آرام آرام پایین آمدیم، تبر در دست من و

روغن داغ در سطلی در دست محمود، دست آقا، ارباب و خدای من، تا پاهای

او را- همو را که سخت دوستش داشتیم از بس ازش می‌ترسیدم و نمی‌دانم چرا می‌ترسیدم و دوستش داشتیم- گوشمالی سخت بدهیم» (همان ص ۱۵ تا ۱۶).

ایاز صحنه‌ی مثله کردن را آیینی مقدس و قومی روایت می‌کند که مردم قوم، زندگی «یکنواخت و معمولی‌شان» دچار هیجان می‌شود و تخیلی بی‌نهایت و سیری‌ناپذیر پیدا می‌کنند. محمود و ایاز «رخوت و خمودی قوم» را تحریک می‌کنند و هرچه شورانگیزتر باشد (حتی اگر «شوم و دوزخی» نیز باشد)، باز هم تن آنان، حس‌شان و خلل و فرج ناخودآگاه آدمی را دچار تحول کرده و تجربه‌ی تنانه‌ی متفاوتی از رکود قبل را برای آنها رقم می‌زند. ایاز بشریت و تاریخ را جز محمود نمی‌بیند. تنها میل او به امیرش است که گذشته و حال و تمام هستی‌اش را معنی می‌بخشد. آیین قوم شامل وحشت، سنگسار و مثله کردن می‌شود. جمع شدن قوم حول این آیین‌ها و هم‌صداشدن در جنایت و وحشت محمودی اتفاق می‌افتد. محمود و ایاز جوابی را که عمل قتل، مثله کردن یا عمل جنون‌آمیزی باشد ترتیب می‌دهند و آن وقت است که هم‌سرایان سؤال می‌کنند. سؤال و جواب مدامی که جواب همواره عملی به شکل «وحشت» است و تصور سؤال کردن مردم درحالی است که سؤال و جواب، ترتیب دیگری دارند؛ یعنی ابتدا جواب که وحشت باشد، مشخص شده است و سپس مردم سؤال می‌پرسند؛ و حقیقت تنها یکپارچگی محمود و ایاز است. محمود شکل‌گیری زمزمه درون جمعیت را دوست ندارد؛ چرا که «یک‌پارچه» نیست. تنها صدای «اتحاد مردم» و اجرای آن در صحنه‌ی وحشت، برای او قابل قبول است. زمزمه، تصویری جز همراهی مردم به شکل یک‌پارچه، متحد و یکرنگ را در صحنه‌ی وحشت به وجود می‌آورد.

«آن‌ها هنوز به ندای محمود که فریاد زده بود: "چارچرخه!"؛ جواب می‌دادند؛ از سر چارچرخه‌گویان، به سوی ته پیش می‌رفتند؛ درون یکدیگر می‌جوشیدند و می‌لولیند. مثل اجتماعی از سگان همجنس‌باز حلقه‌شده در یکدیگر بودند و آن چنان کیپ هم حرکت می‌کردند، آن چنان موزون و هماهنگ از سروته پیش می‌رفتند و دایره را که اینک می‌خواست پس از چند لحظه‌ی دیگر تشکیل شود و تکمیل شود، تنگ‌تر می‌کردند که گویی در یک آیین مذهبی شرکت کرده‌اند؛ آیین مذهبی‌ای که انسان باید در آن خود را فراموش کند و خود را در اجتماع، آن‌هم البته به این شکل، به طریق اجتماعی جهانی

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

شرکت دهد؛ اعماق آدمی کاویده شود و خود اعماق دیگری را با یک تحریک فوق‌العاده بکاود تا آیین مذهبی، در اوج، در اوج لذت و درد و شکنجه انجام گیرد» (همان، ص ۵۳).

آیین وحشت محمودی وضعیتی مضحک را ایجاد می‌کند که مردم میل خود را در میل به شکنجه، درد و لذت توأمان آن می‌بینند و یک‌پارچگی در تشویش عمومی و بی‌خودشدگی آن، تصور جمعی جدیدی را پیش‌روی‌شان می‌گذارد. «محمود فریاد زده بود «چارچرخه!» و مردم در چارچرخه آرزوهای هستی خود را متبلور شده و تعالی یافته دیده بودند. این هدیه‌ی بزرگ محمودی را، این کلمه‌ی متحرک را گرفته، به سینه فشرده بودند و آن‌گاه بدان شکل فجیع تحریک شده بودند؛ آنها توانسته بودند به‌وسیله‌ی یک شیئی، نه! نه حتی خود شیئی، بلکه صدای کلمه‌ی آن تحریک شوند؛ و این البته قدم بزرگی در دگرگون کردن ذهن مردم بود» (همان، ص ۵۵). تحریک و جماع جمعی‌ای در بدن هم‌سرایان شکل می‌گیرد که تنها با صوتی و تحریکی بی‌معنا از محمود (صدای چارچرخه)، میل به او را بیدار می‌کند. چارچرخه میلی از تحرک را در هم‌سرایان پیش می‌اندازد و تنها طنین صوت آن و آوایی که از محمود بیرون می‌آید، کافی است که آیین مذهبی-اجتماعی آن‌ها، آغاز شود. آیینی که یکپارچگی من‌ها و یکی شدن در صدای جمعی یکنواخت و متحد قوم را به راه می‌اندازد تا آدم‌های متکثری درون ملت محمودی باقی نماند. تنها میل به محمود و صدای یکسان لذت از درد و شکنجه و حشت باقی بماند.

«این نیزه‌ی شیون، هرگز فراموشم نشد. من در استحال‌ه‌ی خود از فاعل به مفعول، این شیون را سر داده بودم و اینک شیون ملت من، شیونی که آنها به‌هنگام استحال‌ه‌ی خود از فاعل به مفعول سر داده بودند! ملت من، ملت مفعول من، ملتی که تمام اعمال بر آنها وارد می‌شد، تمام افعال بر آنها فرود می‌آمد، مثل نیزه‌ای بلند که پس از نعوذ فرود آید؛ ملت من، به‌وسیله‌ی تمام اعمال و افعال گاییده می‌شد. به‌همین دلیل من که زلف‌هایم را محمود به‌دست خود پیراسته بود، نمونه‌ای از این خانواده‌ی بزرگ بشری، یعنی ملت مفعول خود بودم و باید از آن یاد یادگار شیون خود، در استحال‌ه‌ی از فاعل به مفعول سخن بگویم، تا بتوانم شیون ملت مفعول خود را توضیح دهم. چرا که آنچه برای من اتفاق افتاده-

به صورت فردی- در خوابگاه‌ها، بروی سنگ‌ها و شن‌ها، برای ملت من نیز به صورت جمعی اتفاق افتاده است؛ آنچه برای من به طوری خصوصی، در تن، در قلب، در مغز و در اعماق، در همه جای ریشه و پی و پوست گوشت و استخوان، و در غضروف، آری غضروف اتفاق افتاده، برای این ملت غضروفی نیز اتفاق افتاده است. گفتم غضروفی و نگفتم برزخی، چرا که غضروفی تنی است، جسمانی است ولی در برزخ از گوشت و استخوان مانده است. ملت من ملت مفعول من، درین حالت غضروفی مانده‌اند؛ در طول تاریخ، نه گوشت گوشت شده‌اند تا بپوسند و در زیر حرکت‌های پرتحرک زمان و سیل هجوم و یورش از بین بروند؛ و نه برخاسته‌اند، به مفهومی استخوانی کلمه، به صورت استخوان، و خود را با تحرک تمام بر روی خطوط کج و معوج تاریخ انداخته‌اند. ملت من، ملت مفعول من، از دیدی که من، منی که زلف‌هایم را محمود به دست خود پیراسته بود، می‌نگرم، غضروفی است که شیون می‌کشد. من یک نمونه هستم. مرا ورق بزیند، خود ورق خورده‌اید؛ زلف‌هایم را که محمود می‌پیراست زلف‌های شما را به دست داشت. صفحه‌ای از تاریخ هستم و هر صفحه‌ای از تاریخ تکرار پیرایش زلف‌های من است» (همان، ص ۶۴ تا ۶۵).

ایاز چون کتابی تن‌اش ورق می‌خورد و شیون تجربه‌ی تنانه‌ی غلام و امیر از تن تمام ملت می‌گوید. تاریخی که مدام از تجربه‌ی «قائم بودن» امیر بر غلام و ملت شکل می‌گیرد و ملت چون غضروفی خمیرمانند از امیر شکل می‌پذیرد و شیون این تجربه‌ی مدام، در کتابی از تن نگاشته می‌شود. تن غلام نه آن قدر نرم و شکل‌پذیر چون گوشت است که فاسد شود و از بین برود و نه استخوانی شکل‌ناپذیر و قائم؛ بلکه چون غضروفی دائماً در برابر امیر شکل می‌پذیرد و رابطه‌ی امیر و غلام، شیون ملت را بر کفل و تن غلام می‌نویسد و تاریخ پیش می‌رود. ملت در حالت نرم و انعطاف‌پذیر خود، شکل جدیدی پیدا می‌کند که دائماً امیری بر آن فرود می‌آید. ملت در عین شیونی که مدام سر می‌دهد و خود را رسوا می‌کند تا شاید امیر بر بدن غلام و نهایتاً ملت فرود نیاید، ایستا و شکل‌پذیر است. او در شکل‌پذیری خود و میل‌ورزی‌ای که به امیر دارد، در قصه گم می‌شود. امیر اگر فرود می‌آید میل غلام و ملت است که امکان فرود آمدن را مهیا می‌کند نه فاعلیت امیر. فاعلیتی که با دمرو بودن ملت به سخره گرفته می‌شود اما همچنان میل‌ورزی ملت و غلام را گاه از یاد می‌برد. ایاز در عین حال که تاریخ «ملت

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

دمروی» خود را رسوا می‌کند، دیدی ازلی-ابدی به دمر و بودن‌اش و نهایتاً ملت ایجاد می‌کند. «دمرو بودن» با بی‌فعالی در روایت یکی فرض شده است که بر سازنده‌ی این تناقض روایی می‌شود. در صحنه‌ای که غولی به خانه‌ی خواجه آمده تا یکی از پسران را برای غلامی امیر ببرد، هر یک از برادران ایاز، ضمیمه‌ای برای نام خود دارند. یوسف نترس است، منصور عاقل، صمد بردبار و تنها ایاز است که هیچ چیز، جز تن خود ندارد که به مفعول استحاله پیدا کند و شیون او روی کتاب تاریخ، یعنی تنش نوشته می‌شود. او بدنی لخت است که چون کتاب سفیدی، محل نگارش رابطه‌ی امیر-غلام شود؛ تنی که تنها شیونی «غریزی» سر می‌دهد. ایاز کاتب نیست که تاریخ را بشناسد و بازگویی کند؛ بلکه کتابی است که گشوده می‌شود و با ورق زدن آن مردم خود را ورق می‌زنند.

«کاری به یوسف و صمد و منصور ندارم. آنها را نه کاتب می‌شناسد نه من؛

گرچه آنها برادران من هستند، ولی کاتب آنها را بهتر می‌شناسد، نه من، چرا که

من کتاب هستم نه کاتب، و یک کتاب نمی‌تواند بشناسد، می‌تواند شناخته شود؛

یک کتاب مجبور است، ولی کاتب مجبور نیست، او مختار است؛ کتاب فرد است

کاتب مجموع؛ و به همین دلیل کاتب همه را می‌شناسد و هر طور که دلش بخواهد

از آنها حرف خواهد زد. من فقط یک کتاب هستم. مجبورم ورق بخورم» (همان،

ص ۱۲۵ تا ۱۲۶).

غلام جایی که است که شناخت «شکل» می‌گیرد. کتاب به جای سوژه‌ی شناسا و آگاهی، محل بروز تاریخ و عمل قرار می‌گیرد و بدن او روایت قوم را برای ما متصور می‌سازد تا بی‌عملی و مفعول شدن قوم در بدن مردم، «حس‌پذیر» شود. ایاز کتابی است که حتی نامی ندارد. محمود نام او را صدا نمی‌زند و تنها بدنی است که کتاب تاریخ واقع می‌شود. «او اسم مرا هرگز نمی‌گفت؛ فقط من می‌گفتم: محمود! محمود!» (همان، ص ۱۶۹) محمود نامی است که عمل را ذیل خود ممکن می‌سازد و ایاز غلامی جذاب اما بی‌نام است که آزادانه ورق می‌خورد و تاریخ را بر بدن خود نمایش می‌دهد.

ایاز «موقعیت محمودی» و حفظ موقعیت امن موجود را برای خود دل‌خواه می‌بیند و هر آن‌کس، از جمله برادرش منصور را که با وضع موجود، خود را منطبق نمی‌بیند، محکوم به تبعید از موقعیت زمینی محمود، به موقعیت آسمانی می‌بیند. ایاز شناخت خود از منصور را ناقص می‌داند چرا که او کاتب نیست و کتاب است. نظر منصور را تنها

کاتب شنیده است و می‌تواند بنویسد. کتاب امکان داوری درباره‌ی چیزی و وضعی را ندارد. کتاب نگاشته‌شده به شکل امر موجود است و تنها تاریخ را نمایش می‌دهد. تاریخ زمینی محمود تنها بر روی ایاز نگاشته می‌شود و او بدون داوری و شناخت از چیزی و کسی آن را روی خود ترسیم شده می‌بیند. ایاز تنها می‌تواند از خودش حرف بزند و تصویر غریزی‌ای که از دیگران دارد. کتاب شناسا نیست؛ تنها تصویری از میل و غریزه‌ی ناب و روابط اشیا و افراد است که به نقل از ایاز، تنها با تشبیه افراد به اشیا یا حیوانی، آن را ملموس و ساده و غیرذهنی کرده و درک می‌کند.

«من گاهی می‌توانستم بفهمم صمد چه می‌گوید، یوسف چگونه عمل می‌کند، ولی هرگز قادر نبودم بفهمم در ذهن منصور چه می‌گذرد و منصور را کاتب بهتر از من می‌شناسد، شاید حتی بهتر از خود منصور، ولی من کتاب هستم، نه کاتب؛ من فقط از خودم می‌توانم حرف بزنم و از تصویرهای غریزی که از دیگران دارم. ولی همین‌قدر می‌دانم که همه‌ی ما، همیشه از تشبیه کردن شخصی به چیزی یا حیوانی می‌توانستیم او را بهتر درک کنیم. من همیشه مادر محمود را به صورت گراز ماده می‌دیدم» (همان، ص ۲۷۳).

«تاریخ این میله‌ی سرخ فرورفته در احشاء مردانه‌ی من، این میله پیوسته در حال سوار بر شانه‌های من، پیوسته در حال حرکت بود و موقعی که عوض می‌شد، فقط از روی شانه‌های من، پیوسته در حرکت بود و موقعی که عوض می‌شد، فقط از روی این شانه‌ام به روی شانه‌ی دیگر می‌پرید، گاهی سریع و با شتاب و زمانی آهسته و شکیباً؛ و گرده و سینه‌ی من، پشت و ستون فقرات من، پیوسته سوراخ می‌شد، ولی باز تاریخ را سرپا نگه می‌داشت» (همان، ص ۳۰۳). تحرک تاریخ از شانه به شانه‌ی دیگر ایاز می‌چرخد و بدن ایاز در عین سوراخ شدن، حرکت تاریخ را نمایش می‌دهد. تاریخی که محمود به ایاز می‌گوید: «تاریخ جز من و تو نیست» (همان، ص ۳۱۶). تاریخ محمود و ایاز چون میله‌ای، دائماً در بدن و کفل غلام فرو می‌رود و روی شانه‌های او می‌چرخد تا تنها «تحرکش»، روی بدن غلام ثابت بماند.

امیر ماضی بعد از مردن امیر قبلی و به‌صورت تصادفی و بعد از هرج‌ومرج بی‌امیر بودن قوم، به سلطنت می‌رسد. نحوه‌ی انتخاب او بدین شکل است که کفتری را انتخاب می‌کنند که هر جا بنشیند، او امیر است. روی سر کچل امیر ماضی می‌نشیند و بدین

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

شکل او امیر حال می‌شود. محمود در صحنه‌ای قرار می‌گیرد که کسی می‌خواهد او را ترور کند. وقتی که ظنّ مرگ او می‌رود، تشویشی در مردم و نگرانی از بازگشت به هرج و مرج پیش از سلطنت امیر ماضی، برای مردم ایجاد می‌شود. ایاز در صحنه‌ای که می‌بایست بین کشتن محمود و سوءقصدکننده به محمود، یکی را انتخاب کند، دومی را انتخاب می‌کند. بدون محمود ثبات و مأمونی برای او وجود ندارد. مردم بدون نام امیر نگران و مشوش، به انتظار تصادفی دوباره می‌نشینند تا شاید امیری جایگاه دستور را اشغال کند. بعد از کشتن سوءقصدکننده به محمود، ایاز به آغوش محمود می‌رود و در آن جا آرام می‌گیرد. ایاز در تک‌گویی ذهنی‌اش، از مچاله شدن خود و حس تنهایی و بی‌عملی، که گاه‌به‌گاه به سراغش می‌آید، می‌گوید. در همان حال شوم که خود را بیچاره‌ترین موجودات بشری می‌بیند، یاد محمود و رابطه با او به خاطرش می‌آید و از آن حال انزوا درمی‌آید. «فرض کنید تا اسطوره‌ی ما واقعیت پیدا کند! ولی همه‌ی این‌ها جمعی و اجتماعی است. برای من محمود، موجودی است از نوع دیگر. اسطوره‌ای است از پوست و گوشت، و موجودیتی قابل لمس، شخصی و خصوصی دارد. من محمود را به صورت یک عاشق، یک معشوق، می‌دیدم که گاهی تمام خصایص یک معبود واقعی را هم پیدا می‌کرد. شاید اگر محمود می‌مرد، درون من برای همیشه، لباس ظلمت می‌پوشید؛ انگار آستری از ظلمت، به جدارهای درونی ذهنم می‌دوختند؛ من تنها و بی‌نام و بی‌کس می‌شدم. نمی‌توانستم با دنیای خارج از خودم رابطه برقرار کنم. عزای من یک عزای غریزی بود» (همان، ص ۳۵۵). رابطه‌ی بدنی محمود و ایاز، این دو را در دوگانه‌ای کنار هم قرار می‌دهد که غلام بدون محمود فاقد هستی و کنش زندگی می‌شود. بدنی که به امیر میل می‌ورزد و بدون لمس آن، تصویری از بودن بدن خود ندارد.

«آینده‌ی منصور، سفره‌ی رنگینی بود که بر دامنه‌ی بلند تپه‌ای گسترده شده بود و تمام گرسنگان، تشنگان، نومیدان و افسردگان تاریخ را به سوی خود دعوت می‌کرد. این سفره بدون حضور محمود پیش‌بینی شده بود و به همین دلیل به درد من نمی‌خورد؛ شاید همین دلیل بود که من نیزه را به جای آن که بر سر قلب محمود فرود آورم، بر سر قلب سوءقصدکننده‌ی به محمود فرود آورده بودم. نمی‌دانم منصور و یوسف تا چه حد در عمل سوءقصدکننده دخالت

داشتند! احتمالاً سوء قصد کننده را جایی دیده‌ام». ایاز در انتخاب بین کشتن محمود یا سوء قصد کننده به او تردید می‌کند و در تردید فوق، زندگی‌اش بدون محمود را ناممکن می‌بیند؛ بدون محمود میلی وجود ندارد و دلیلی برای بودن در جایگاه غلام وجود ندارد؛ مگر آن که دیگر غلام یا همان کتاب تاریخ، جایگاه دیگری پیدا کند و غلام-امیر به رابطه‌ی دیگری تبدیل شود که دیگر ایاز کتابی نیست تا روایت کند. گویی نومیدان همواره علیه صاحبان امید در بستر نام محمود قیام را به تصور در می‌آورند تا تاریخ بر روی «کتاب» نوشته شود. سفره‌ی رنگین منصور چون میلی است که همواره ناتمام است و عملی علیه محمود و نامش را متصور می‌سازد اما برای ایاز تحقیقی ندارد. ایاز تا مادامی که غلام است، همواره سفره‌ی منصور را شکست خورده و بدون میل محمودی می‌بیند. «یوسف دائم به کارد خود می‌نگریست و می‌خندید و کاردش هر سال از سال پیش بلندتر می‌شد. یوسف هرگز از کارد خود در مقابل دیگران استفاده نمی‌کرد. اگر کسی با یوسف اختلاف پیدا می‌کرد، یوسف کاردش را از کمرش در می‌آورد و می‌داد دست من یا صمد؛ و بعد دست خالی با او روبرو می‌شد. هرگز از کارد بلندش استفاده نمی‌کرد. می‌گفت این کارد را برای روز مبدا گذاشته‌ام» (همان، ص ۱۷۵).

کارد یوسف و عمل شوریدن او، گویی در تنش با وضعیت یک پارچه‌ی هم‌سرایی مردم است و از یک‌رنگی فوق بیرون می‌زند تا میل به محمود در بین مردم متعارض باقی بماند. یوسف تصویری است که در لحظه‌ای قرار است که رابطه‌ی امیر-غلام را دگرگون کند.

زمان مرگ خواجه در تقویم مشخص نیست. «عده‌ای می‌گویند چند هزار سال، بعضی دوهزار و بعضی دیگر صدسال پیش مرده است» (همان، ص ۳۸۴). گویی زمان چندان معیار مهمی برای مرگ خواجه نیست. بین محمود و ایاز نیز زمان تقویمی اهمیتی ندارد. «محمود در اینجا هم پسر امیر ماضی است، هم نوه‌ی او، و شاید خود او، و شاید یکی از امرای پیشین. با شیطنت نشسته است تا راز بقای خود را عملاً تماشا کند. من هم راز فنای خود را درک می‌کنم. محمود و من جای جاودانی هستیم، منتها او در بقا و من در فنا» (همان، ص ۴۰۵). زمان و روند تقویمی چندان اهمیتی ندارد. گویی با زمان‌های بلندی طرف هستیم که از ظرف بازه‌های مرگ و زندگی افراد یعنی

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

محمود، خواجه و ایاز بیرون می‌زنند و روند و روابط تکرار شونده‌ای به جای زمان، تاریخ را شکل می‌دهند. محمود امیری است که مدام می‌توانست تکرار شود و دستور صادر کند و بقای جاودانی در جایگاه خود دارد. غلام برعکس فانی و برپایه‌ی دستور امیر حال، دچار دگردیسی شده و تاریخ را نمایش می‌دهد. تک‌گویی ایاز در انتهای رمان که نزدیک به تصور مرگ محمود است و وجود ایاز بدون محمود بی‌معنی می‌شود، شکل مشوشی پیدا می‌کند. میل او به محمود گویی ترک برمی‌دارد. از زمانی به زمانی دیگر می‌پرد و گام‌های بلندی در تقویم برمی‌دارد. «تاریخ» برفراز زمان قرار می‌گیرد و از قول ایاز بر کفل‌هایش نمایش داده می‌شود. تاریخ یک روند و نه بازه‌ای تقویمی به نظر می‌رسد. ایاز خود را در کنار محمود و شریک عمل وحشت او می‌بیند. وحشت در روندی بین غلام و امیر و هیاهو و لذت هم‌سرایان مدام حضور پیدا می‌کند. «و صورت مرد بالای چوب‌بست به سوی شهر گرفته شده است، انگار پیامی مرموز دارد که باید در شهرها طنین بیندازد. آیا من به‌راستی او را می‌شناسم؟ قتل نزدیک‌ترین افراد را تبدیل به بیگانه می‌کند. شاید اگر این هیجان عمومی به‌وسیله‌ی محمود به‌وجود نیامده بود، من در مثله‌کردن او شرکت نمی‌کردم. ولی نه! نه! من حتی در سال‌های اخیر، در این چندسالی که در قصر مانده‌ام، عملاً در قتل او شرکت کرده‌ام. من هم تماشاگر قتل او بودم هم شریک قتل او. من هم او را به‌تدریج کشته‌ام و هم به‌ناگهان. حقیقت این است که حتی لازم نبود خون او را بریزم. تماشاگر به اندازه‌ی جلا، قاتل است. دیگران در قتل او شرکت نکردند، ولی از احساس لذت هم خودداری نکردند. سنگ‌هایی که به سوی او انداختند از طیب خاطر بود. فریادهایی که کشیدند از ته دل بود» (همان، ۴۰۹ ص). «من یک دلیل خصوصی برای مثله‌کردن این مرد داشتم؛ محمود. او گفت بکش من هم کشتم؛ او گفت زبان را ببر من هم بریدم؛ او گفت تبر را بزن من، من هم زدم؛ اگر عشق به محمود نبود، او را نمی‌کشتم؛ یعنی وجود او، زندگی و مرگ او، زندگی و مرگ او به من ارتباط پیدا نمی‌کرد. من نمی‌خواهم خودم را تبرئه کنم. دلیلی برای این کار نمی‌بینم. من رسوا هستم، همین؛ اگر محمود بگوید بکش من می‌کشم. برایم آدمش فرقی نمی‌کند» (همان، ص ۴۱۰). اگرچه تاریخ را امیر می‌نویسد اما تجربه‌ی حسی غلام و رسوایی‌اش به او اجازه می‌دهد که بدون تطهیر کردن خود، تجارب و وحشت،

ویرانی و نابودی خود را نمایش دهد. غلام آن قدر خود را رسوا می‌بیند که دلیلی ندارد تا از همدستی خود و تنش در همدستی با وحشت محمودی و زوزه‌سردادن هم‌سرایان نگوید. رفت‌وبرگشت مدام محمود و غلامان و مردم، وحشت تاریخ محمودی را شکل می‌دهد و رسوایی آن در بدن ایاز نمایش داده می‌شود.

ایاز با نوشتن تاریخ فردی‌اش و نمایش تجربه‌ی بدنش، گویی قرار است با تاریخ قوم پیوند بخورد. غلام و هم‌سرایان میلی به محمود را نمایش می‌دهند که در عین ترسیم یک پارچگی، عمل به شکل یوسف و دیگر برادران ایاز را در تنش با اتحاد خود، پابرجا می‌بینند. «من از کجا می‌دانستم که قرار است تاریخ بر روی کفل‌های من نوشته شود؟ از کجا می‌دانستم که قرار است شیونی سردهم که اینک هم‌سرایان و سگان زوزه‌کش ملی، در برابر هیکل مثله‌شده‌ی افراشته بر چوب دست سرداده‌اند» (همان، ص ۷۶)؟ شیون یا فریاد مدام ایاز به شکل تنها قول رمان که قول ایاز باشد، در نسبت با صدای هم‌سرایان است. هم‌سرایان ایده‌ای را تکرار می‌کنند که چکیده‌ی نقطه‌عطف نمایش وحشت محمودی است؛ نمایش تاریخ یا همان بازی امیر-غلام. هم‌سرایان یا جمعی که یک پارچه یک صدا را فریاد می‌کنند و زوزه‌ای «ملی» را سر می‌دهند. گویی شیونی که در این رمان ذیل یک «قول» می‌خوانیم، همان صدای ملی و تاریخ قومی آن است. «چرا که این‌ها را اکنون که در کنار محمود ایستاده‌ام خوب به یاد می‌آورم؛ چرا که این‌ها همه منتهی شد به آن شیون استحال در نیمه شب تاریخ که من سر داده بودم و اینک ملت دمری من در برابر هیکل مثله‌شده‌ی آن که من سخت دوستش داشتم، سر داده‌اند». ایاز مدام شیونی سر می‌دهد که با صدای ملت دمری خود و بی‌عملی توده‌ی یک پارچه‌ای که در صحنه‌ی وحشت و قتل و مثله‌کردن حضور دارند، یکی می‌شود. صدای مفعولیتی در تاریخ که مدام فریاد زده می‌شود و تا زمان کاتب معاصر به گوش می‌رسد. هم‌زمان یوسف و برادران دیگر ایاز نیز، صدایی در «تنش» با آن دارند. ایاز تنی است که هم‌زمان با شیون خود و قوم مفعول، عمل شخصیت‌های دیگری چون برادران یا سوء‌قصدکننده را نیز نمایش می‌دهد؛ اما نمایشی بعضاً ناقص! ایاز تاریخ قوم را نشان می‌دهد؛ تاریخ جدال صداها، مختلفی که در تن او تنش‌های میل مردم، در برابر محمود را روی کتاب فریاد می‌زند. فریادهایی که نمایشی از تصور جمعی ملی و امیال مردم، در برابر امیر را در صحنه‌ی لذت و خوف قوم، برای ما به راه می‌اندازند.

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

ایاز همچون تنی است که خود هیچ می‌شود و تنها تشعشعی از ارتباط غلام-امیر-هم‌سرایان (مردم) را حس می‌کند و حس‌های دیگر بدنش خاموش می‌شود تا این تجربه‌ی حسی به بدن ما منتقل شود.

«کنجکاوای من درباره‌ی خودم و درباره‌ی زندگی دیگران کوچک‌ترین اهمیتی ندارد. دیگران از نظر من ارزشی ندارند؛ کسی که ارزش دارد نامش محمود است؛ سرنوشت من یک سرنوشت محمودی است؛ و تخیل لقوه‌ای من؛ گرچه گاهی این‌طور تظاهر می‌کند که مرا از او دور کرده است، ولی هر لحظه امکان دارد که به یک چشم به‌هم‌زدن، من تمام گریز از مرکزها را فراموش کنم و به سوی مرکز ثقل هستی خود، یعنی محمود رجعت کنم. گفتم تخیل لقوه‌ای و این را روشن کنم که مغز من در ابتدا مثل مردابی آرام و سوت‌و‌کور است. ناگهانی کسی با فانوس کوچکی از کنار مرداب رد می‌شود، این شخص معلوم نیست از کجای تاریکی به‌پا می‌خیزد و به‌کنار مرداب می‌آید، ولی عبور کردنش، با یک فانوس در دست از کنار مرداب حتمی است؛ و آن‌وقت من احیا می‌شوم. نور که بر مرداب می‌تابد احیا می‌شوم، از آن سوت‌و‌کوری و آرامش بیرون می‌آیم. مغزم، در ابتدا، تحت تأثیر آن فانوس کوچک، حرکات ناچیزی از خود نشان می‌دهد و بعد این حرکات، عین حرکات یک موجود لقوه‌ای، سرعت و تحرک بیشتری پیدا می‌کند. طوری که من به اوج هیجان‌ات روحی خودم می‌رسم. و موقعی که تمام تنم می‌لرزد و مغزم سروپا تکان خورده است، حوادث متعالم در برابرم مجسم می‌شوند. این حوادث، در آن لحظات آبستنی مغز، آنقدر بی‌نظیر، درخشان، شفاف‌انگیز، و یا برعکس غم‌زده و مصیبت‌بار هستند که من تا مدتی حتی از حرف‌زدن درباره‌ی آن‌ها چشم می‌پوشم و احساس می‌کنم که اگر این حوادث افکار مربوط به آنان قابل بیان هم بشوند، کوچک‌ترین ارتباطی به دیگران هم ندارند؛ مثل بچه‌ای که داخل شکم مادر باشد و فقط مال مادرش باشد و به دیگران هیچ ارتباطی نداشته باشد. ولی بعد از تولد این بچه زندگی جداگانه دارد و به همان اندازه‌ی مادری که متولدش کرده حق حیات دارد. درباره‌ی این افکار و حوادث نیز، وضع، تقریباً شبیه تولد بچه است. پس از پیداشدن آن حوادث و نضح‌یافتن آنها در مغز، احساس می‌کنم که دیگر آنها

ربطی به من ندارند، یا بیشترین ارتباط را با دیگران دارند و کم‌ترین ارتباط را با من» (همان، ص ۳۵۲).

حسی که از تن ایاز به ما (ملت دمروی او) می‌رسد، «من» او را محو می‌کند تا حسی از تجربه‌ی عمومی و مشترک در سطح ملی، از رنج جمعی به «عمل» و عمیق‌کردن شکاف در میل به محمود در «هم‌سرایان» منجر شود. ایاز تنی است که «من» خویش را محو می‌کند و خود را مجاله می‌کند تا با رسوایی خود و قومش، صداهای دیگری در فضا نواخته شود. تن ایاز یا همان کتاب تاریخ رسوایی را آغاز می‌کند اما تا انتها نمی‌تواند پیش برود؛ و چه حیف! صداهای متکثر ملی-جنسیتی امکان حضور در تن او پیدا می‌کنند اما به سمت کلیشه‌شدن میل می‌کنند. او «من» خود را کوچک و کوچک‌تر از جایگاه غلام و میل در اسارت‌اش می‌کند اما دیگران و حضور صداهای دیگر تا انتها تن او را شکل نمی‌دهند؛ تناقضی که هم زمانه‌اش را رسوا می‌کند و هم «ما» را اما خود در تناقضی روایی گیر می‌افتد.

به سراغ «روزگار دوزخی آقای ایاز» از رضا براهنی رفتیم تا از نقطه‌دید غلام امیرمحمود یعنی ایاز و تک‌قول بلند او در رمان، رابطه‌ی بدنی-اروتیک‌اش و تجربه‌ی غلام-امیر و هیاهوی هم‌سرایان (مردم)، حول این رابطه را بازبایی کنیم. ایاز و میل مردم به محمود و «دمرو بودن» آنان هم‌زمان که غلام و مردم را محل پرسش و بازخواست در عمل و امیال خود قرار می‌دهد، فهمی ایستا و غیرتاریخی از مردم و مفعولیت آنان دارد که در ارتباط با فهم فاعل‌محور رابطه‌ی جنسی و نگاهی تعلیمی به مردم، در این رمان قرار می‌گیرد. این رمان در عین حال که پیچیدگی رابطه‌ی غلام-امیر-مردم را نشان می‌دهد اما برای لحظاتی در نگاهی غیرتاریخی به مردم و امیال‌شان گیر می‌افتد. پیدا نکردن صدای روایی شخصیت‌های مختلف و ایجاد روایتی غیر از تصور فاعلیت جنسی در کنار بی‌صدا بودن زنانگی، کماکان بر ضد میل اولیه‌ی این رمان، در برهم ریختن کلیشه‌های روایی و جنسی و رابطه‌ی پیچیده‌ی امیر-غلام-مردم عمل می‌کند.

^۱ رمان «روزگار دوزخی آقای ایاز» و «تاریخ مذکر: از براهنی با فاصله‌ی یکسال نوشته‌شده‌اند و گویی تلاش نظری براهنی برای روایتی غیرمردانه و از پایین، در فرم چندوجهی‌تر و ادبی این رمان بروز پیدا کرده است.

تاریخ و روایت: تجربه‌ی میل و وحشت

^۲ در حقیقت شاید وضعیت بغرنج خواجه و فراقکنی نگاه و میل او به مردم و امیر، این تناقض حول مردم را شکل می‌دهد. سعی ما نشان دادن این سیالیت و تناقض مردم-امیر است که مدام در برابر موقعیت سیاسی-طبقاتی راوی یعنی ایاز که از پدرش یعنی خواجه برمی‌آید، دچار تنش و شکاف می‌شود و در میل پرتناقض راوی و فراقکنی آن نمایان می‌شود.

^۳ 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 بر مبنای آن 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!

^۴ در نمایش باستانی یونان، هم‌سرایان به جمعی اطلاق می‌شود که گاه در میان نمایش حاضر شده تا محتوا و ایده‌ی کلی اپیزود مورد نظر را با هم یک‌صدا تکرار می‌کنند. عملی جمعی که روح داوری‌کننده‌ی جمعی و مردمی شهرهای یونانی را نمایندگی کرده و گویی قضاوتی کلی درباره‌ی قسمت مورد نظر نمایش را ارائه می‌دهند. در رمان روزگار دوزخی آقای ایاز مردم همچون هم‌سرایان در نمایش محمودی شرکت می‌کنند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

منابع

- براهنی، ر. (۱۳۶۳). *تاریخ مذکر*. نشر اول.
- براهنی، ر. (۱۳۴۹). *روزگار دوزخی آقای ایاز*. رمان منتشر نشده.
- براهنی، ر. (۱۳۶۶). *کیمیا و خاک*. مرغ آمین.
- براهنی، ر. (۱۴۰۲). *کتاب قصه‌نویسی (چاپ ششم)*. نگاه.
- براهنی، ر. (۲۰۱۰). *گفتگوی صدای آمریکا با رضا براهنی*. [فایل ویدیویی].
- اخذشده از <https://www.youtube.com/watch?v=bHqTmfwZVk>
- تراورسو، ا (۱۴۰۱). *مالیخولیای چپ*. (م. رحیمی مقدم، مترجم). مان کتاب.
- گنجوی، م. (۱۳۹۵). *من کاتب نیستم، کتاب هستم*. برگرفته از: ادبیات و شما
- www.iranwire.com/fa/blogs/۷۶۰۸

ناپل

والتر بنیامین، به همراه آسیه لاسیس



ترجمه‌ی محسن ملکی



عکسی تاریخی از ناپل مربوط به اواخر قرن نوزده و یا اوایل قرن بیست

چند سال پیش کشیشی را به خاطر گناهان شرم‌آورش با گاری در خیابان‌های ناپل چرخاندند، و از پی او، سیل مردمی روان بود که به او بدویراه می‌گفتند. در حین این واقعه، در گوشه‌ای سروکله‌ی دسته‌ای از همراهان عروس پیدا می‌شود. کشیش خاطی برمی‌خیزد و برایشان به‌علامت دعای خیر می‌فرستد، و جمعیت دنبال‌کننده‌ی گاری به زانو می‌افتند. در این شهر، مذهب کاتولیک چنین مطلق می‌کوشد تا در هر وضعیت از نو عرض وجود کند. اگر هم از صفحه‌ی روزگار محو شود، آخرین جای پای آن چه‌بسا نه رم، که ناپل باشد.

این مردم بربریت غنی خود را که سرچشمه‌اش در بطن خود شهر است، در هیچ کجا نمی‌تواند امن‌تر از در آغوش کلیسا به سر آورد و محقق کند. محتاج مذهب کاتولیک است، چراکه حتی افراط‌های آن سپس به واسطه‌ی افسانه‌ای، روز جشن یک شهید، وجهه‌ی قانونی می‌یابد. اینجا محل تولد آلفونسو دو لیگوری^۱ است، قدیسی که کاروبار کلیسای کاتولیک را چنان گل‌وگشاد کرد که بتواند برای حرفه‌ی کلاهبردار و فاحشه جا باز کند، تا بتواند آن را با کفاره‌های کم‌وبیش سفت و سخت اعتراف‌گاه مهار کند، موضوعی که در مورد آن مختصری سه‌جلدی نوشت. اعتراف به خودی خود، و نه پلیس، لنگه‌ی اداره‌ی خودگردان عالم جرم و جنایت است، کامورا (انجمن سری شهر ناپل).

از این رو، به ذهن طرف آسیب‌دیده خطور نمی‌کند که با پلیس تماس بگیرد، البته اگر مشتاق جبران مافات باشد. او، اگر نگوییم شخصاً، به لطف واسطه‌های مدنی یا روحانی، به سراغ یکی از اعضای کامورا می‌رود. به لطف او، بر سر حد و حدود باج به توافق می‌رسد. اداره‌ی مرکزی بخش اصلی کامورا، از ناپل تا کاستلاماره که گستره‌ی حومه‌ی پرولتری است، ادامه می‌یابد. چراکه این مجرمان از محله‌هایی که ممکن است در آن‌ها تحت نظارت پلیس قرار بگیرند دوری می‌کنند. در اطراف و اکناف شهر و حومه بخش شده‌اند. همین نکته آن‌ها را خطرناک می‌کند. شهروند مسافری که تا رم از یک اثر هنری به اثر هنری دیگری کورمال کورمال پیش می‌رود، توگویی از کنار حصار چوبی رد می‌شود، در ناپل خود را می‌بازد و جرأت و شهامت خود را از کف می‌دهد.

برای این موضوع اثبات مضحک‌تری از دعوت کنگره‌ی بین‌المللی فلاسفه نمی‌توان یافت. در مه آتشین این شهر بی‌هیچ رد و نشانی منحل شد، در آن حال که هفتمین

جشن صدسالگی دانشگاه — که کنگره بنا بود بخشی از هاله‌ی قلابی آن باشد — در میانه‌ی فستیوالی مردمی ادامه می‌یافت. سروکله‌ی مهمانان معترض که فوراً و بدون تشریفات قانونی از شر پول و اوراق هویتشان خلاص‌شان کرده بودند، در دبیرخانه پیدا شد. اما سیاح مبتذل هم عاقبت بهتری ندارد. حتی کتاب‌های راهنمای بادکر^۲ هم نمی‌تواند تسکینی بر آلام او باشد. در اینجا کلیساها را نمی‌توان یافت، مجسمه‌ی ستاره‌نشان همیشه در بال قفل‌شده‌ی موزه قرار دارد، و کلمه‌ی «سبک‌زدگی»^۳ افراد را از کار نقاشان بومی برحذر می‌دارد.

هیچ چیز دلپذیر نیست به استثنای آب آشامیدنی مشهور آن. از قرار معلوم فقر و فاقه و فلاکت، چنانکه توصیف شده، به کودکان نیز سرایت می‌کند، و ترس ابلهانه از فریب خوردن تنها توجیهی است ناچیز برای این احساس. اگر چنان‌که پالادان^۴ اشاره کرده، قرن نوزدهم نظم طبیعی و قرون وسطایی نیازهای حیاتی فقرا را وارونه و سرپناه و پوشاک را به بهای غذا اجباری کرد، چنین رسم و رسوماتی در اینجا فسخ شده است. گدایی در خیابان دراز به دراز افتاده و به پیاده‌رو تکیه داده است و کلاه خالی‌اش را چون کسی که در ایستگاه خداحافظی می‌کند تکان می‌دهد. در اینجا فقر رو به پایین می‌رود، درست همان‌طور که دو هزار سال پیش نزول می‌کرد و به دخمه می‌رسید. حتی امروز، راه رسیدن به سردابه‌ها و دخمه‌ها از میان «بوستان تألم» می‌گذرد؛ در آن، حتی امروزه، محرومان همان رهبران‌اند. در بیمارستان سن گنارو دیی پووری^۵ و رودی از میان مجموعه‌ی سفیدی از ساختمان‌ها می‌گذرد که آدمی باید از طریق دو حیاط از آن‌ها عبور کند. در هر دو سوی خیابان، نیمکت‌هایی برای افلیجان و زمین‌گیران هست، که افرادی را که خارج می‌شوند با نگاه‌های خود دنبال می‌کنند؛ و این نگاه‌ها از این راز پرده برنمی‌دارند که آیا به امید رهایی به جامه‌های آنها می‌چسبند یا به امید ارضای امیالی باورنکردنی. در حیاط دوم، درگاه حجره‌ها طارمی دارد؛ در پس پشت آن‌ها، افلیجان نقص عضو خود را به نمایش می‌گذارند، و شوکی که بر رهگذران خیالباف وارد می‌کنند مایه‌ی دلخوشی‌شان است.

یکی از پیرمردان راه را نشان می‌دهد و فانوس را نزدیک تکه‌ای از یک دیوارنگاره‌ی مسیحی کهن نگه داشته است. حالا کلمه‌ای جادویی را که عمرش به چند قرن می‌رسد

به زبان می‌آورد: «پمپی». همه‌ی آنچه فرد بیگانه در آرزویش می‌سوزد، ستایش می‌کند، و پولش را می‌دهد همان «پمپی» است. «پمپی» به تقلید گچی ویرانه‌های معبد، به گردنبند با دانه‌هایی از سنگ گدازه، و به شخص شیشوی راهنما خصلتی مقاومت‌سوز می‌بخشد. این بت‌واره از آن جهت که فقط اقلیت کوچکی از آنانی که حافظ‌شان است آن را تا به حال دیده‌اند، خصلتی بیش از پیش معجزه‌وار می‌یابد. قابل‌فهم است که کلیسایی کاملاً نو و گران‌قیمت برای زائران دارد نصیب مریم عذرای معجزه‌گری می‌شود که در آنجا بر تخت سلطنت نشاندۀ شده است. در این ساختمان و نه در ساختمان سرای وتی^۶ است که پمپی برای اهالی ناپل زنده است. و در این جاست که مکرراً شیادگی و فلاکت آخرالامر به خانه بازمی‌گردند.

گزارش‌های افسانه‌ای و موهوم مسافران این شهر را حک و اصلاح کرده است. در واقعیت به رنگ خاکستری است: خاکستری - سرخ یا اخراپی، سفید - خاکستری. و سربه‌سر خاکستری در پس‌زمینه‌ی آسمان و دریا. این است که خاصه سیاح را دل‌سرد می‌کند. زیرا کسی که از دیدن فرم‌ها عاجز است چیز چندانی اینجا نمی‌بیند. شهر مضرّس است و پر فراز و نشیب. شهر، وقتی از ارتفاعی به آن نگاه کنیم که فریادها از پایین به آن نمی‌رسد، یعنی از کاستل سان مارتینو،^۷ به هنگام غروب متروک است، و به درون صخره روییده است. تنها نوار باریک ساحل هم‌تراز پیش می‌رود. در پس پشت آن، ساختمان‌ها پله‌پله صعود می‌کنند. راسته‌ی ساختمان‌های استیجاری شش یا هفت طبقه، با راه‌پله‌هایی که از شالوده‌شان به بالا می‌خزند، در پس‌زمینه‌ی ویلاها چون آسمان خراش جلوه می‌کنند. در بن خود پرتگاه، آنجا که به ساحل می‌رسد، غارهایی را تراشیده‌اند. چنان‌که در تصاویر عزلت‌گزیدگان در آثار قرن چهاردهم ایتالیا می‌بینیم، اینجا و آنجا دری بر صخره مشهود است. اگر گشوده باشد، آدم می‌تواند به درون سرداب‌های بزرگ نظر بیفکند، که در ضمن محل خواب و انبارند. جلوتر که بروی، پله‌ها پایین می‌روند و به دریا می‌رسند، به میکده‌های ماهیگران که در غارهای طبیعی جای گرفته‌اند. غروب‌ها از آنجا نوری کم‌سو به چشم می‌آید و موسیقی سبک به گوش می‌رسد.

معماری این شهر چون این سنگ متخلخل است. ساختمان و عمل در حیاط‌ها و پاساژها و راه‌پله‌ها درهم می‌آمیزد. در هر چیز این امکان را حفظ می‌کنند که به

تماشاخانه‌ی منظومه‌های نو و نامترقبه تبدیل شوند. از مهر و نشان امر قطعی و نهایی پرهیز می‌شود. هیچ وضعیتی ابدی جلوه نمی‌کند، هیچ شخصی نمی‌گوید «چنین است و جز این نخواهد بود». چنین است که معماری، الزام‌آورترین بخش ضرباهنگ جمعی، در این جا به وجود می‌آید: متمدن، خصوصی و منظم فقط و فقط در هتل بزرگ و ساختمان‌های انبار گمرک در اسکله‌ها؛ آنارشییستی، آشفته و روستامانند در مرکز، که همین چهل سال پیش شبکه‌های عظیم خیابان‌ها را قطعه قطعه بردند و به آن متصل کردند. و تنها در این خیابان‌هاست که خانه، به معنای اروپای شمالی کلمه، سلول معماری شهر است. در مقابل، درون راسته‌ی ساختمان‌های استیجاری و مسکونی، انگار کنج‌ها و گوشه‌های آن به لطف دیوارنگاره‌های عزرای باکره، توگویی به یمن گیره و بست، به هم چسبیده است.

هیچ‌کس راه خود را بر اساس شماره‌ی خانه‌ها پیدا نمی‌کند. مغازه‌ها، چاه‌ها و کلیساها نقاط ارجاع‌اند — و البته همیشه نقاط ارجاع ساده‌ای نیستند. چراکه یک کلیسای نوعی در نایل با تظاهر میدانی بزرگ را اشغال نمی‌کند، که با جناح‌ها و تالار و گنبد از دور مرئی باشد. مخفی است و درون کنج‌ها ساخته شده؛ گنبدهای رفیع را فقط از مکان‌های انگشت‌شماری می‌توان دید، و حتی آن‌وقت هم پیدا کردن راه خود برای رسیدن به آنها آسان نیست، چراکه محال است بتوانی میان توده‌ی کلیسا و توده‌ی ساختمان‌های سکولار اطرافش تمایز قائل شوی. غریبه از کنار آن می‌گذرد. دروازه‌ی ناپیدا که اغلب پرده‌ای بیش نیست، دروازه‌ای است مخفی برای مشرف‌شدگان و نوواردان. یک گام، تنها یک گام، او را از توده‌ی درهم حیاط‌های کثیف جدا می‌کند و به درون انزوای ناب فضای اندرونی کلیسایی رفیع و دوغاب‌مالی‌شده می‌برد. هستی و حیات خصوصی او، ورودی باروک یک حوزه‌ی عمومی پرغوغاست. زیرا در این‌جا خویشتن خصوصی او محصور و مشغول چهاردیواری خانه در میان همسر و فرزندان نیست، بلکه در رهن نیایش است یا یأس. در کوچه‌های فرعی می‌توانی نظری گذرا بیندازی به راه‌پله‌های کثیفی که تا میخانه‌ها نزول می‌کنند، آنجا که سه یا چهار مرد، با فاصله، پشت بشکه‌ها، توگویی پشت ستون‌های کلیسا، مخفی شده‌اند و مشغول نوشخواری‌اند.

در چنین گوشه‌وکنارهایی، اصلاً معلوم نیست ساخت‌وساز کجا هنوز در جریان است و کجا ویرانی پیشاپیش دست به کار شده است. چراکه هیچ چیز نهایی نیست. منشأ تخلخل نه فقط تنبلی استادکار اهل جنوب، بلکه بالاتر از همه شور بداهه‌پردازی است، که مستلزم آن است که فضا و فرصت به هر بهایی حفظ شوند. از ساختمان‌ها چون صحنه‌ی درام‌های مردم‌پسند استفاده می‌کنند. آن‌ها جملگی تقسیم می‌شوند به تماشاخانه‌های بی‌شمار و هم‌زمان سرزنده و پرهیاهو. مهتابی، حیاط، پنجره، دروازه، راه‌پله و سقف در عین حال صحنه و لُزُند. حتی مفلوک‌ترین فقرا نیز شاه است، البته در آگاهی مبهم و دوگانه‌ی خود از این نکته که به رغم همه‌ی فقر و فلاکتش در یکی از تصاویر زندگی خیابانی ناپل مشارکت می‌کند که هرگز باز نخواهد گشت و تکرار نخواهد شد و با تمام فقرش از لذت دنبال کردن منظره‌ای عظیم برخوردار خواهد شد. آنچه در راه‌پله‌ها اجرا می‌شود یک مدرسه‌ی پیشرفته‌ی مدیریت صحنه است. پله‌ها، که هیچ‌وقت کامل در معرض دید نیستند و با این همه چندان در قوطی حزن‌آور خانه‌های اروپای شمالی محصور نمی‌شوند، تکه‌تکه از ساختمان‌ها بیرون می‌زنند، با زاویه می‌چرخند و ناپدید می‌شوند تا از نو به ناگهان بیرون بزنند.

آذین‌بندی خیابان‌ها نیز در مواد و مصالح خود شباهت بسیاری دارند به آذین‌بندی تئاتر. کاغذ نقش اصلی را دارد. نوارهای سرخ و آبی و زرد کاغذ مگس‌گیر،^۸ محراب‌هایی از کاغذ رنگی گلاسه بر دیوارها، آذین‌های گل سرخی کاغذی بر تکه‌های گوشت خام. و سپس استادی و مهارت نمایش وارسته. کسی روی آسفالت زانو می‌زند، جعبه‌ای کوچک کنار اوست، و این یکی از شلوغ‌ترین خیابان‌هاست. با گچ رنگی شمایل مسیح را بر سنگ ترسیم می‌کند و زیر آن، شاید سر عذرای باکره. و در این اثنا که حلقه‌ای دور او شکل گرفته است، هنرمند بلند می‌شود، و وقتی کنار اثرش پانزده دقیقه یا نیم ساعت منتظر می‌ماند، سکه‌هایی که دانه‌دانه شمرده شده‌اند پراکنده و کم‌کم بر اعضا و جوارح و سر و تنه‌ی نقاشی او می‌افتند. جمع‌شان می‌کند و همه پراکنده می‌شوند، و در کمتر از چند لحظه با حرکت پاها تصویر پاک می‌شود.

یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این قسم استادی، هنر ماکارونی خوردن با دست است. این کار در عوض مزد به بیگانگان نشان داده می‌شود. هزینه‌ی بقیه‌ی چیزها بر اساس تعرفه‌ها پرداخت می‌شود. دستفروش‌های دوره‌گرد قیمت ثابتی را برای ته سیگارهایی

می‌دهند که پس از بسته شدن کافه‌ها، از شکاف‌های کف اتاق دستچین می‌شوند (پیش‌تر، با نور شمع به دنبال‌شان می‌گشتند). این‌ها را در کنار پس‌مانده‌های رستوران‌ها، مجموعه‌های جوشیده‌ی گربه و صدف دریایی در غرفه‌های بندرگاه می‌فروشند. موسیقی جلوه‌فروشی می‌کند — نه موسیقی سوگوارانه برای حیاط‌ها، بلکه صداهایی سرزنده برای خیابان‌ها. ساز بزرگ، نوعی زیلوفون،^۹ با حالتی شاد و سرزنده به همراه متن ترانه‌ها از دیوار آویخته شده است. اینها را در این‌جا می‌توان ابتیاع کرد. یکی از نوازنده‌ها ساز می‌زند و هر وقت کسی با حالتی رؤیایی می‌ایستد تا گوش به موسیقی دهد، آن دیگری که کنار ساز ایستاده سروکله‌اش با پیاله‌ی جمع‌آوری پول پیدا می‌شود. پس هرچیز شادی‌بخشی سیار است: موسیقی، اسباب‌بازی و بستنی در خیابان‌ها در گردش است.

این موسیقی هم ته‌مانده‌ی آخرین روز جشن است، هم پیش‌درآمد روز جشن بعدی. چه جای مقاومت که فستیوال به تک‌تک روزهای کاری نفوذ می‌کند. تخلخل، قانون بی‌کران زندگی در این شهر است و در همه جا از نو آشکار می‌شود. رگه‌ای از یکشنبه در هر روز هفته مکتوم است. و در این یکشنبه چقدر روز نهفته است! با وجود این، هیچ شهری نمی‌تواند در اندک‌شمار ساعات استراحت یکشنبه، سریع‌تر از ناپل ناپدید شود. تا خرخره پر است از مضامین جشن که در ناپیداترین جاها لانه کرده‌اند. وقتی کرکره‌های پنجره را پایین می‌کشند، تأثیرش شبیه تأثیر بالا بردن و به اهتزاز درآوردن پرچم در هر جای دیگر است. پسرک‌هایی با لباس‌های رنگ روشن در جویبارهای آبی عمیق ماهی‌گیری می‌کنند و به جانب بالا، به برج‌های سرخابی کلیسا می‌نگرند. بالای خیابان‌ها، طناب‌های رخت ریس شده است، با جامه‌هایی آویخته از آنها چون ردیف پرچم‌های سه‌گوش. خورشیدهایی ملایم از چلیک‌های شیشه‌ای نوشیدنی‌های سرد می‌درخشند. روز و شب، آلاچیق‌ها از شربت‌های معطر و روشنی می‌درخشند که حتی به زبان معنای تخلخل را می‌آموزند.

البته اگر سیاست یا تقویم ناچیزترین بهانه را در اختیار بگذارد، این جهان مخفی پراکنده متراکم شده و به هیئت جشنی پرسروصدا درمی‌آید. و اغلب به نمایش آتش‌بازی بر فراز دریا مفتخر می‌شود. از ژوئیه تا سپتامبر، نوار پیوسته‌ی آتش‌بازی در

غروب‌ها، در کنار ساحل میان ناپل و سالرنو. گاهی بر فراز سورنتو، گاهی بر فراز مینوری یا پرایانو، اما همیشه بر فراز ناپل، گوی‌های آتشین قرار دارد. در این‌جا آتش ماده و سایه است. دستخوش مُد و صنعتگری است. هر کشیش‌نشین باید به یمن نورپردازی جدید، روی دست فستیوال همسایه‌اش بلند شود.

در این فستیوال‌ها، قدیمی‌ترین عنصر با منشأ چینی — جادوی هوایی، به صورت موشک‌هایی که چون بادبادک باز می‌شوند — به‌مراتب عالی‌تر از شکوه و زرق‌وبرق زمینی از آب در می‌آید: خورشیدهای زمینی و شمایل عیسای مصلوب که دور و اطرافش را درخشش آتش سنت المو^{۱۰} گرفته است. بر ساحل، کاج‌های چتری **باغ عمومی**^{۱۱} گوشه‌ای خلوت ایجاد می‌کنند. به هنگام سواری به زیر آنها در شب فستیوال، بر نوک هر درخت رگباری از آتش می‌بینید. اما در اینجا نیز هیچ چیز رویایی نیست. فقط انفجارهایند که محبت و نظر موافق عامه‌ی مردم را به الوهیت‌یابی و تقدیس^{۱۲} جلب می‌کنند. در پیادیگراتا، جشن اصلی ناپلی‌ها، این لذت کودکانه‌ی توأم با آشوب نقاب عنان‌گسیختگی بر چهره می‌گذارد. طی شب هفتم سپتامبر، دسته‌دسته مرد، که تعدادشان مستعد است که به صد هم برسد، در هر خیابان پرسه می‌زنند. بر شیپورهای کاغذی عظیم‌الجثه‌ای می‌دمند که سوراخ‌هایشان را با نقاب‌های مضحک و گروتسک پنهان کرده‌اند. عنداللزوم با بهره گرفتن از زور و خشونت، فرد را محاصره می‌کنند، و از خدا می‌دانند چند شیپور صدای خالی در گوش‌ها غوغا می‌کند. تمامی کسب‌وکارها بر نمایش پرشکوه^{۱۳} تکیه دارد. پسرکان روزنامه‌فروش نام اجناس فروشی خود یعنی رم^{۱۴} و پیک ناپل^{۱۵} را چنان کش می‌دهند که انگار تکه‌های آدامس باشند. شیپورزدندان بخشی از ساخت شهر است.

کسب‌وکار و دادوستد، که ریشه‌هایی عمیق در ناپل دارد، به بازی تصادف و بخت پهلوی می‌زند و عمیقاً به تعطیلی و جشن وفادار است. سیاهه‌ی معروف هفت گناه کبیره غرور را در جنوآ جای می‌داد، آز را در فلورانس (آلمانی‌های کهن نظر متفاوتی داشتند؛ تعبیر آنها برای آنچه «عشق یونانی» می‌نامند کلمه‌ی «Florenzen» بود)، شهوترانی را در ونیز، خشم را در بولونیا، و طمع را در میلان، حسادت را در رم، و تنبلی و تن‌آسایی را در ناپل. بخت‌آزمایی، که در هیچ کجای دیگر ایتالیا بدین اندازه جذاب و بی‌امان نیست، هم‌چنان کهن‌الگوی حیات تجاری است. هر شنبه ساعت چهار، انبوه مردم در

برابر خانه‌ای جمع می‌شوند که قرعه در آن کشیده می‌شود. ناپل یکی از معدود شهرهایی است که قرعه‌کشی خود را دارد. دولت به یمن مغازه‌ی گرویی و بخت‌آزمایی، پرولتاریا را در چنگ خود نگه می‌دارد: آنچه را با یک دست پیش‌کش می‌کند با دست دیگر پس می‌گیرد. مستی و نشئه‌ی عاقلانه‌تر و بلندنظرانه‌تر **بخت‌آزمایی**، که کل خانواده در آن مشارکت می‌کند، جای نشئه‌ی الکلی را می‌گیرد.

و حیات تجاری با آن ادغام شده است. مردی در گوشه‌ای از خیابان روی درشکه‌ای بدون افسار و لگام ایستاده است. مردم دور او جمع می‌شوند. سرپوش جعبه‌ی درشکه‌چی باز است، و دوره‌گرد چیزی از درون آن برمی‌دارد، و در این حین مشغول مدح و ستایش آن است. پیش از آن که نگاه آدم به آن جنس بیفتد، درون تکه‌ای کاغذ سبز یا صورتی ناپدید می‌شود. آن را که این چنین در کاغذ می‌پیچد، بالا نگاهش می‌دارد، و در یک چشم به‌هم‌زدن در ازای چند شاهی ناقابل فروخته می‌شود. با همین ژست رازآلود، اقلام را یک‌به‌یک رد می‌کند. قرعه درون این کاغذ است؟ کیک‌هایی با سکه‌ای تعبیه شده درون‌شان، یکی از هر ده تا؟ چه چیز مردم را این چنین طماع و این مرد را چون مغربی مرموز می‌کند؟ دارد خمیر دندان می‌فروشد.

نمونه‌ی ارزشمند این راه‌ورسم دادوستد، حراج است. وقتی ساعت هشت صبح، دستفروش دوره‌گرد دست به کار پهن کردن بساط اجناسش می‌شود — چتر، پارچه‌ی پیراهن، شال — و هر قلم را جداجا به مخاطبانش عرضه می‌کند، آن هم با سوءظن، انگار خودش اول باید آن را آزمایش کند؛ وقتی گر می‌گیرد، قیمت‌هایی عجیب و غریب می‌طلبد، اما آرام و با طمأنینه که مشغول تا زدن تکه‌ی بزرگ پارچه‌ای می‌شود که برای آن پانصد لیر خواسته است، قیمت را با هر تایی که می‌زند کاهش می‌دهد، و سرآخر وقتی پارچه، تاخورده، روی بازویش جا خشک کرده، حاضر است با فراغ بال به ازای پنجاه لیره از آن دل بکند؛ آری، در این مواقع به کهن‌ترین رسم و رسوم بازار مکاره وفادار بوده است. قصه‌های دلچسب و فرح‌بخشی درباره‌ی عشق بازیگوشانه‌ی اهالی ناپل به دادوستد در دست است. در بازاری شلوغ، زنی چاق بادبزنی خود را می‌اندازد. درمانده و مستأصل به اطراف نگاه می‌کند؛ بدترکیب‌تر از آن است که خود دست به کار شود و بادبزنی را بردارد. سروکله‌ی یکی شهسوار پیدا می‌شود و اعلام

می‌کند که حاضر است این خدمت را به ازای پنجاه لیر به عهده بگیرد. مذاکره می‌کنند، و زن به ازای ده لیر به بادبزنش می‌رسد.

وه که چه غوغای سرخوشانه‌ای در انباری‌هاست! زیرا در این جا انباری‌ها هنوز همان غرفه‌ی دستفروش‌ها هستند: همان بازارند. گذرگاه طولانی مرجح است. در گذرگاه مسقف شیشه‌ای، یک مغازه‌ی اسباب‌بازی‌فروشی هست (البته در آن شیشه‌های عطر و لیکور هم به فروش می‌رسد) که نمایشگاه‌هایی مجاور برپا می‌کند با حال‌وهوای افسانه‌های پریان. خیابان اصلی ناپل، تولدو، نیز شبیه یک نمایشگاه است. ترافیک آن از شلوغ‌ترین ترافیک‌های روی زمین است. در هر سمت این کوچه‌ی باریک، هرآنچه در این شهر ساحلی جمع شده گستاخانه و زمخت و البته اغواگرانه به نمایش گذاشته شده است. فقط در افسانه‌های پریان باریکه‌راه‌هایی چنین طویل هست که برای گذر از آنها نباید به چپ و راست بنگریم، البته اگر دلمان نمی‌خواهد شکار شیطان شویم. فروشگاه بزرگی نیز هست — از آن فروشگاه‌ها که در سایر شهرها مرکز جذاب و مطبوع خرید است. در این جا، فاقد جاذبه است و تکثر و فراوانی تودرتو روی دست آن بلند شده است. اما با یک شاخه‌ی جنبی کوچک — توپ شیطانک، صابون، شکلات — در جایی دیگر و در میان غرفه‌های تجار خرده‌پا از نو ظاهر می‌شود.

زندگی خصوصی نیز به همین سیاق پراکنده، متخلخل و درهم‌آمیخته است. وجه ممیزه‌ی ناپل از سایر شهرهای بزرگ وجه اشتراک آن با کرال آفریقایی^{۱۶} است: هر نگرش یا عمل خصوصی آکنده از جریان‌های حیات جمعی است. بودن — که برای مردم اروپای شمالی خصوصی‌ترین امور است — در اینجا، چنان‌که در حصار آفریقایی، عملی جمعی و اشتراکی است.

از این رو، خانه بیش از آن که پناهگاهی باشد که مردم درون آن عزلت می‌گزینند، منبع بی‌کرانی است که مردم از آن به بیرون هجوم می‌آورند. زندگی فقط از جانب درها و فقط به درون حیاط‌ها سرریز نمی‌شود، آنجا که مردم روی صندلی کار خود را می‌کنند (زیرا توان این را دارند که بدن خود را به میز بدل کنند). وسایل خانه از ایوان‌ها چون گلدان آویزان‌اند. از پنجره‌های طبقات بالا، سبدهایی با طناب پایین می‌آید تا نامه و میوه و کلم را با خود بالا ببرد.

درست همان طور که اتاق نشیمن، با صندلی و اجاق و محراب و چه و چه، از نو در خیابان ظاهر می‌شود، البته با سروصدای بسیار بیشتر، خیابان نیز به درون اتاق نشیمن کوچ می‌کند. حتی فقیرانه‌ترین اتاق نشیمن نیز همانقدر پر است از شمع‌های مومی، بیسکویت‌های قدیسان و دسته‌های پوست‌های روی دیوار و تختخواب‌های آهنی، که خیابان پر از گاری و مردم و چراغ. فقر موجب قسمی امتداد و کش آمدن مرزها شده است که درخشان‌ترین آزادی فکری را منعکس می‌کند. هیچ ساعت مشخص، و اغلب هیچ مکان مشخصی، برای خواب و خوراک وجود ندارد.

هرچه محله فقیرتر، تعداد رستوران‌ها بیشتر. آنهایی که می‌توانند، مایحتاج خود را از اجاق‌های موجود در خیابان برمی‌دارند. یک غذای واحد در غرفه‌های مختلف طعم متفاوتی دارد؛ غذا را الله‌بختکی نمی‌پزند، بلکه بر اساس دستورالعمل‌هایی جاافتاده آماده می‌کنند. در نحوه‌ی تلمبار شدن گوشت قرمز و ماهی در ویتترین کوچک‌ترین اغذیه‌فروشی برای معاینه و بازرسی، تفاوت ظریفی هست که به فراسوی الزامات فرد خیره می‌رود. در بازار ماهی‌فروشی، این مردم دریانورد حریم و پناهگاهی دریایی ساخته‌اند که به اندازه‌ی نمونه‌های مشابه آن در هلند باشکوه است. ستاره‌ی دریایی، خرچنگ خاردار و سپیداج از آب‌های خلیج، که لبریز از مخلوقات است، نیمکت‌ها را می‌پوشانند و اغلب خام و به همراه اندکی لیمو بلعیده می‌شوند. حتی جانوران پیش پا افتاده‌ی خشکی نیز حالتی شگفت‌انگیز می‌یابند. در طبقات چهارم یا پنجم این آپارتمان‌های مسکونی، گاو نگه می‌دارند. حیوانات هرگز در خیابان راه نمی‌روند، و سم‌هایشان آن قدر بلند شده که دیگر نمی‌توانند روی پا بایستند.

چطور کسی می‌تواند در این اتاق‌ها بخوابد؟ مسلماً تختخواب‌هایی هست — هر چند تا که در اتاق جا بشود. اما حتی اگر شش یا هفت تختخواب هم باشد، اغلب تعداد ساکنان بیش از دو برابر این تعداد است. به همین دلیل، شب‌ها دیروقت — ساعت دوازده، یا حتی دو — بچه‌ها را هنوز در خیابان می‌بینیم. آنگاه نیمه‌شب پشت پیشخوان مغازه‌ای یا در راه پله به خواب می‌روند. از این رو، این خواب، که مردان و زنان نیز فرصت آن را در گوشه‌وکنارهای خوش‌سایه می‌قاپند، خواب حفاظت‌شده‌ی مردم شمال

نیست. در اینجا نیز شاهد درهم‌آمیختنِ روز و شب، هیاهو و آرامش، نور بیرونی و ظلمت درونی، خیابان و خانه‌ایم.

این نکته به عالمِ اسباب‌بازی‌ها هم تعمیم می‌یابد. شمایل مریم عذرا، با رنگ‌های پریده و بی‌رمق مونیخ،^{۱۷} بر دیوارهای خانه‌ها قرار دارد. کودکی را که او چون عصای شاهی با فاصله از خود نگه داشته می‌توان همان قدر شق‌ورق و قنداق‌شده و بدون دست‌وپا، به صورت عروسکی چوبی در فقیرترین مغازه‌های سانتا لوسیا یافت. با این بازیچه‌ها، بچه‌های تخس می‌توانند به هر چه که می‌خواهند ضربه بزنند. عصایی شاهی و چوب جادو حتی در **مشت‌هایشان**؛ منجی بی‌زانشی امروزه هنوز هم عرض وجود می‌کند. پشت عروسک، چوب عریان؛ و فقط جلو نقاشی شده است. جامه‌ای آبی‌رنگ، با خال‌های سفید، سجاف و گونه‌های سرخ.

اما شیطان اسراف و تبذیر توی جلد برخی از این عروسک‌ها رفته است که زیر کاغذ رقعته‌ی ارزان‌قیمت، گیره‌ی رخت و گوسفند حلبی قرار گرفته‌اند. در محله‌های پرجمعیت، کودکان در ضمن زود با سکس آشنا می‌شوند. اما اگر رشد و ازدیادشان ویرانگر شود، اگر پدر خانواده بمیرد یا مادر تحلیل رود، نیازی به کمک اقوام دور و نزدیک نیست. همسایه‌ای پیدا می‌شود که کودک را مدتی کوتاه یا بلند به سر سفره‌ی خود ببرد، و این است که خانواده‌ها به واسطه‌ی روابطی که چه‌بسا شبیه فرزندخواندگی باشد، درهم می‌آمیزند. آزمایشگاه‌های حقیقی این فرایند عظیمِ درهم‌آمیختن و ممزوج شدن همانا کافه‌هایند. زندگی در آنها نمی‌تواند آرام بنشیند و در ورطه‌ی رکود دربغلند. آنها اتاق‌هایی عمومی و ساده‌اند که به **کافه‌ی سیاسی مردم** می‌مانند — نقطه‌ی مقابل هر چیز وینی، نقطه‌ی مقابل جهان ادبی بورژوازی محصور. کافه‌های ناپل بی‌پرده‌اند و یگراست به سراغ اصل مطلب می‌روند. اقامت طولانی به‌ندرت ممکن است. یک فنجان اسپرسو شدیداً داغ (این شهر در نوشیدنی‌های داغ همان قدر بی‌رقیب است که در شربت و اسپومونی^{۱۸} و بستنی) بازدیدکننده را به بیرون هدایت می‌کند. میزها جلایی مسی‌رنگ دارند؛ کوچک و گردند، و معاشری که اصلاً تنومند و استوار نباشد با تردید در درگاه بر پاشنه می‌چرخد و آن‌جا را ترک می‌کند. فقط افراد انگشت‌شماری اینجا

نابل

می‌نشینند، البته لختی و نه بیشتر. سه حرکت سریع دست کافی است تا سفارش بدهند.

زبان ژست‌ها از هر جای دیگری در ایتالیا فراتر می‌رود. گفتگو برای هر فرد خارجی غیر قابل فهم است. گوش‌ها، بینی، چشم‌ها، سینه و کتف‌ها ایستگاه‌های مخابره‌ی پیام‌اند که با دست‌ها فعال می‌شوند. این شکل‌ها و پیکربندی‌ها با شهوانیت خاص و سواسی‌شان بازمی‌گردند. ژست‌های یاری‌رسان و لمس کردن‌های بی‌تابانه به واسطه‌ی قاعده‌مندی و نظم‌ی که تن به تصادف نمی‌دهد، توجه فرد غریبه را به خود جلب می‌کنند. بله، در این جا تلاش او عبث و بی‌حاصل خواهد بود، اما فرد اهل نابل از روی خیرخواهی او را راهی می‌کند، چند کیلومتر دورتر، به موری می‌فرستد. او با تکرار یک بازی کلامی کهن^{۱۹} می‌گوید: «Vedere Napoli e poi Mori». و غریبه از پی او می‌گوید: «نابل را ببین و آن‌گاه بمیر».

پیوند با متن انگلیسی:

https://eclass.uth.gr/modules/document/file.php/ARH_U_104/WalterBenjaminAsjaLacis_Naples.pdf

¹ Alfonso de Liguori

^۲ یادکر انتشاراتی آلمانی است که کارل بادکر آن را در سال ۱۸۲۷ تأسیس کرد. این مؤسسه در انتشار کتاب‌های راهنمای سفر پیشگام بود.

³ Mannerism

^۴ ژوزفین پالادین (۱۸۵۹ - ۱۹۱۸)، نویسنده‌ی فرانسوی که آثارش به دنبال ترکیب کردن مشاهده‌ی طبیعت و علاقه به امور عرفانی و خفیه است.

⁵ San Gennaro dei Poveri

⁶ The Vetti

⁷ Castell San Martino

^۸ منظور از «fly catcher» یا «fly paper» کاغذی لعابدار با بوی شیرین و مطبوع برای مگس‌هاست که بسیار چسبناک و گاهی سمی است. کاغذهای مگس‌گیر را معمولاً از سقف آویزان می‌کنند.

^۹ سازی از خانواده‌ی سازهای کوبه‌ای و احتمالاً با ریشه‌ی اندونزیایی. این ساز در زبان یونانی به معنای آوای چوبی است.

^{۱۰} یک پدیده‌ی جوّی الکتریکی که با تخلیه‌ی بارهای الکتریکی همراه است. این پدیده هنگامی به وقوع می‌پیوندد که پتانسیل الکتریکی در اجسام مرتفع و به خصوص فلزات نوعی هاله ایجاد کند.

¹¹ Giardino Pubbico

¹² Apotheosis

¹³ Spectacle

¹⁴ Roma

¹⁵ Corriere di Napoli

^{۱۶} منظور از کرال آفریقایی حصار است که برای نگهداری دام استفاده می‌شود. در کتاب **گراند هتل مگاک** (نشر ماهی، ترجمه‌ی محسن ملکی، ۱۴۰۲) این توضیح در مورد کرال یا حصار آفریقایی آمده است: «در کتاب **زبان آفریقایی: اصطلاح‌نامه‌ی کلمات محاوره، عبارات و اماکن و سایر نام‌های آفریقایی جنوبی** اثر فرهنگ‌نویسی به نام چارلز پتمن، کلمه‌ی حصار [کرال] این چنین تعریف شده است: یک. حصار برای نگه داشتن حیوانات اهلی. دو. یک دهکده‌ی خوی‌خوی [قومی بومی در آفریقا] سه. هر نوع دهکده یا جمع کلبه‌های بومی. از قرار معلوم این کلمه را هلندی‌ها برای اولین بار استعمال کردند و از آن با لحنی تقریباً توهین‌آمیز برای اشاره به روستاها و املاک اهالی خوی‌خوی و کافران [قبیله‌ای در آفریقا] بهره می‌بردند. استعمارگران هلندی احتمالاً با استفاده از کلمه‌ی کرال تلویحاً اشاره می‌کردند که آفریقایی‌ها مثل احشام زندگی می‌کنند، اما بنیامین و لاسیس از آن بهره می‌بردند تا سبک زندگی ناپلی‌ها را ستایش کنند. آن‌ها به‌خصوص از این نکته حیرت‌زده شدند که این شهر واقع در اروپای جنوبی نکوهشی بود در حق زندگی اهالی اروپای شمالی، که در دوران سرمایه‌داری بیش از پیش بین جهان خصوصی و عمومی بی‌رحمانه تمایز قائل می‌شدند».

^{۱۷} بنیامین از تعبیر موجود در گویش بایرنی یعنی «Munich Kindl» استفاده کرده که نام نمادی است که نشان شهر مونیخ است. این نماد حاوی کشیشی بود که کتاب مقدس را در دست داشت، اما در قرن شانزدهم این نماد به فیگور کودکی کوچک تبدیل شد که باشلقی نوکتیز به سر دارد.

^{۱۸} نوعی بستنی لایه‌لایه‌ی ایتالیایی که حاوی میوه و مغز بادام و... است.

^{۱۹} منظور از بازی کلامی، بازی با دو معنای «mori» است، هم شهرستان موری، هم مردن.

یازده تز دربارهی موسیقی

پل برکت



ترجمه‌ی امیر گرایش‌نژاد



اشاره

پل برکت (۱۹۵۶-۲۰۲۴) استاد اقتصاد در دانشگاه ایالتی ایندیانا، و نویسنده‌ی کتاب *مارکس و طبیعت*^۱ (Haymarket, second edition 2014) است. او هم‌چنین موسیقیدان جز بود. این مقاله برگرفته از یک دست‌نوشته‌ی پیشتر منتشرنشده، به‌عنوان بخشی از یک گفتگوی مفصل با ویکتور والز،^۲ استاد علوم انسانی کالج موسیقی برکلی، مقاله‌نویس *مانتلی ریویو* و نویسنده‌ی کتاب *انقلاب قرمز-سبز*^۳ (Political Animal Press, second edition 2022) است. برای آشنایی با دیدگاه والز درباره‌ی روابط اجتماعی موسیقی به منبع زیر رجوع کنید. ["On Music and Politics," And Then, no.16 \(2011\): 79-80](#)

۱- از نظرگاه توسعه‌ی انسان، موسیقی (تا حد زیادی مانند شعر) راهی اساسی برای بیان^۴ فردی و جمعی عواطف شخصی و سیاسی مردم، از جمله آنانی در میان ماست که به‌وسیله‌ی ساختارهای مسلط قدرت به‌حاشیه رانده شده، سرکوب شده یا نادیده گرفته شده‌اند. از منظر مبارزه علیه سرمایه‌داری، آفرینش و اجرای موسیقی، شیوه‌ای است مطلقاً ضروری برای بسط‌دادن و اعتبار بخشیدن به ظرفیت‌های خلاقه‌ی بیانی مردم، در فرهنگ سرمایه‌دارانه‌ی شرکتی غالب و در برابر آن. موسیقی آفریده‌شده به‌شیوه‌ی مردمی (مردم‌نهاد^۵) می‌تواند مردم را قادر سازد تا عواطف شخصی و اجتماعی‌شان را به روش‌های نوآورانه‌ای به غیر از روش‌های موجود در صنعت فرهنگ سرمایه‌دارانه به بیان درآورند و [با یکدیگر] به اشتراک گذارند. این روش‌ها، دربرگیرنده‌ی تولید مشارکتی^۶ موسیقی و استفاده از تولید و اجرای موسیقایی برای درهم‌شکستن طبقه، جنسیت، نژاد و دیگر موانع توسعه‌ی انسان است.

توسعه‌ی آزاد انسان‌ها، در سطحی بسیار ابتدایی، مستلزم قابلیت مردم - چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی - برای صورت‌بندی، بیان و به‌اشتراک گذاشتن عواطف شخصی و اجتماعی در پاسخ به روابط اجتماعی و بین‌فردی‌ای است که درون آن زندگی می‌کنند، کار می‌کنند و به‌عنوان انسان تکامل پیدا می‌کنند. توسعه‌ی قابلیت بیان و به‌اشتراک گذاشتن عواطف حتی ممکن است جنبه‌ای محوری از چیزی باشد که توسعه‌ی [گونه‌ی] انسان را در مقایسه با توسعه‌ی سایر گونه‌ها تعریف می‌کند. بیان موسیقایی بخش مهمی از این قابلیت است، به‌ویژه از آن‌رو که این بیان محدود به

یازده تزد دربارهی موسیقی

عواطفی نیست که می‌توانند از طریق کلمات صورت‌بندی شوند. موسیقی حتی می‌تواند عواطفی را بیان کند که یا ذاتاً فراتر از کلمات هستند یا در مراحل اولیه و پیشاکلامی^۷ برآمدن و صورت‌بندی قرار دارند.

۲- فرهنگ سرمایه‌دارانه تحت سلطه‌ی ضرورت‌های ارزش مبادله است (تولید، مبادله و توزیع رقابتی و سود-محور^۸). این مسئله [موارد متعددی را] در بر می‌گیرد: تقسیم فعالیت موسیقایی و دیگر فعالیت‌های خلاقه به قلمروهای جداگانه‌ی تولید و مصرف (بدل‌شدن موسیقی به چیزی که مردم به‌شکلی فردی می‌خرند، نه چیزی که به‌شکلی فردی و اجتماعی می‌آفرینند)؛ پاره‌پاره‌شدن فعالیت‌ها و محصولات خلاقه به مقولات مجزای تبلیغات توده‌ای؛ جداکردن بیان‌های موسیقایی و دیگر بیان‌های فرهنگی از خاستگاه‌های مردمی‌شان و تبدیل کردن آن‌ها به کالاهای بازار توده‌ای؛ و، مسلماً، تحمیل تقسیم کاری سلسله‌مراتبی، سود-بنیان^۹ و سود-محور به خود تولید موسیقایی. تمام این‌ها را می‌توان تا سلطه‌ی انباشت سرمایه بر حیات اقتصادی و اجتماعی و بدل‌شدن ارزش‌های استفاده‌ای (یعنی ثروت در معنای تنوع غنی توسعه‌ی انسان) به اشکال صرف ارزش مبادله‌ای، [یعنی] ثروت در حرکت انتزاعی گردش‌های سرمایه، ردیابی کرد. (نقد محیط‌زیستی^{۱۰} شکل^{۱۱} ارزش در کتاب من، مارکس و طبیعت، می‌تواند به تولید، مبادله و توزیع موسیقی نیز بسط یابد.)

۳- هنگامی که تجربه‌های موسیقایی مردم به مصرف و/یا تولید موسیقی سرمایه‌دارانه‌ی شرکتی محدود شود، قابلیت‌هایشان برای استفاده‌ی فردی و جمعی از موسیقی به‌مثابه‌ی روشی برای بیان و به‌اشتراک گذاشتن خودآیین عواطف (احساسات گوناگون شادی، ناامیدی، هم‌بستگی، انزوا و مانند آن) متوقف می‌شود، تحلیل می‌رود، بیگانه و به‌طور کلی توسعه‌نیافته می‌شود. اگر تولید موسیقایی موسیقیدانان به «اجرای دوباره^{۱۲}» آثار موسیقایی شرکتی^{۱۳} پذیرفته‌شده یا آثار «جدید» تقلیدی از شکل‌های پذیرفته‌شده‌ی تجاری محدود شود، این بیگانه‌شدن ظرفیت‌های خلاقه حتی برای خود موسیقیدان‌ها هم رخ می‌دهد. به این ترتیب، صنعت سرمایه‌دارانه‌ی شرکتی موسیقی

می‌تواند به‌عنوان شیوه‌ای^{۱۴} دیده شود که نظام به‌وسیله‌ی آن توسعه‌ی انسان را محدود و تحریف^{۱۵} می‌کند و این توسعه را درون اشکال و خروجی^{۱۶}‌هایی هدایت می‌کند که نه‌تنها نظام را تهدید نمی‌کنند بلکه درواقع قدرت سرمایه بر حیات انسان و چارچوب مادی-اجتماعی آن را تقویت می‌کنند.

۴- [مسئله] تنها این نیست که موسیقی به کالایی در دسترس برای خرید بدل شده است. موسیقی شرکتی برنامه‌ریزی شده بدل به موسیقی متنی برای هستی انسانی بیگانه‌شده [در اوقات گوناگون] شده است: در کار، عبور و مرور، هنگام خرید، در بارها و رستوران‌ها، هنگام مراجعه به دکتر، اداره‌ها یا دیگر مکان‌های انتظار که مردم وقت‌شان را با تلفن همراه، اینترنت و مانند آن صرف می‌کنند. این محیط موسیقایی برنامه‌ریزی شده و از پیش معین، در ظاهر انتخاب‌های موسیقایی بسیاری ارائه می‌کند، اما انتخاب‌هایی از میان بدیل‌هایی که توسط سرمایه‌ی شرکتی محدود و مقوله‌بندی شده‌اند و تولیدشان، به‌وسیله‌ی رقابت سرمایه‌دارانه و اولویت‌های مبتنی بر سود محدود شده و شکل گرفته، نه به‌وسیله‌ی الزامات توسعه‌ی فردی و جمعی انسان. به‌علاوه، تعداد انتخاب‌های در دسترس به شرایط [بسیاری] بستگی دارد، از جمله به قابلیت خرید، سبک^{۱۷}‌ها و مدهای باب روز^{۱۸} جریان اصلی و شرکتی و تطابق پیشینی خانوارها و مدیران کسب‌وکارها با ترجیحات موسیقایی جریان اصلی.

۵- حقیقت دارد که بیان عواطف شخصی و سیاسی تنها کارکرد معتبر^{۱۹} موسیقی نیست. لذت محض (شامل آسودن^{۲۰})، جشن گرفتن و تقویت سنت‌ها و توسعه و بهبودبخشیدن مهارت‌های تکنیکی و اجرایی، [از جمله] دیگر کارکردهای آن هستند. اما کارکرد بیانی موسیقی مهم‌ترین کارکرد آن برای [آن دسته از] ظرفیت‌های خلاقه و بیانی‌ای است که انسان را به‌عنوان گونه‌ای (به شکل بالقوه) منحصر به فرد از حیث برخوردار از خودآگاهی و عاطفه‌ی اجتماعی مشخص می‌کند. بنابراین، تحدید و هدایت مسیر بیان موسیقایی درون شکل‌ها و عواطفی که تابع کالایی‌سازی رقابتی و انباشت سرمایه هستند، شیوه‌ی مهمی است که سرمایه‌داری به‌وسیله‌ی آن توسعه‌ی

بازده تز درباره‌ی موسیقی

انسان را محدود و تحریف می‌کند. در مقابل، مبارزه‌ی موسیقیدان‌ها و عاشقان موسیقی برای خودآیینی در بیان موسیقایی (درون، مقابل و بیرون بازار) می‌تواند به‌عنوان بخشی از مبارزه‌ی وسیع‌تر برای توسعه‌ی انسان دیده شود، یعنی به‌عنوان نمونه‌هایی ضمنی و پیشینی^{۲۱} (و بعضی اوقات کاملاً آشکار) از مبارزات سوسیالیستی.

۶- در بدل‌شدن موسیقی به کالایی که مردم (و کسب‌وکارها) می‌خرند، اولویت‌های شرکتی، خود آفرینش موسیقی را محدود می‌کند. موسیقیدان‌ها تشویق می‌شوند که در فرآیند تعیین شکل‌هایی که می‌خواهند خود را در آن بیان کنند و همین‌طور در انتخاب انواع عواطفی که مایل هستند بیان کنند، «به دنبال بازار بگردند». ظرفیت‌ها و بیان‌های موسیقایی معمولاً محدود به مجراهای امن و قابل پیش‌بینی تجاری می‌شوند، [البته] به‌جز معدودی از تولیدکنندگان دارای امتیاز فرهنگ پیشرو^{۲۲} که به‌وسیله‌ی کمک‌هزینه‌های بنیادها، موقعیت‌های دانشگاهی و مانند آن تأمین مالی می‌شوند و می‌توانند برخی از اشکال جدید خلاقیت را به‌کار بگیرند، اما به شیوه‌ای که از اکثریت قریب به اتفاق کارگران و اجتماعات بیگانه‌اند و [تنها] نیازهای بورژوازی شرکتی (سفید و غیرسفید) را تأمین می‌کنند (برای مثال جَز در مرکز لینکلن^{۲۳} و سازمان‌های مشابه).

۷- با وجود این گرایش‌ها، تلاش‌های خودآیین مردم برای بیان عواطف شخصی و سیاسی‌شان از طریق موسیقی، ذاتاً دربرگیرنده‌ی مبارزه به‌گونه‌ای کاملاً همه‌جانبه است: مبارزاتی برای پدیدآوردن اشکال جدید بیان در گرایش‌های مسلط موسیقی سرمایه‌دارانه‌ی شرکتی و در برابر آن. بخشی از این تلاش شامل مبارزه در برابر گرایش سرمایه به جذب و تجاری‌سازی (و بدل‌کردن به اشکال ازخودبیگانه) آثار موسیقایی موجودی است که خاستگاه‌های آن‌ها در تلاش‌های آزادانه و خلاقه‌ی فردی و جمعی برای بیان خود قرار دارد. تمام سنت‌های موسیقایی، از جمله آن‌هایی که برآمده از مبارزات مردمی علیه سرمایه‌داری، برای دموکراسی و برای آزادی جنسیتی، ملی^{۲۴} و نژادی هستند، به این شیوه تجاری‌سازی و بیگانه شده‌اند. به‌طور هم‌زمان، بعد مهمی

از مبارزه‌ی موسیقایی، بازآرایی و استفاده از اشکال موجود - حتی آن‌هایی که نشان‌های از خودبیگانگی سرمایه‌داری شرکتی را حمل می‌کنند - به شیوه‌های جدید خلاقه‌ی خودآیین و بالقوه ضدسرمایه‌دارانه، است. حتی درون دژهای فرهنگ شرکتی، برخی هنرمندان موفق به پدیدآوردن جایگاه‌های پیشرو^{۲۵} شده‌اند (ریچ / گنست د ماشین^{۲۶} مثالی متأخر است).

۸- به نظر من، شیوه‌های «شکل آزاد»^{۲۷} بیان موسیقایی، به‌ویژه موسیقی بداهه‌پردازانه‌ی آزاد (که معمولاً «جَز آزاد»^{۲۸} نامیده می‌شود)، بزرگ‌ترین بالقوگی برای آزادی مردم‌نهاد از فرهنگ و موسیقی سرمایه‌دارانه‌ی شرکتی را عرضه می‌کنند. اشکال بداهه‌نوازی ارگانیک ممکن است حتی به شیوه‌ای خودانگیخته، پیش‌طرحی (یا نمونه‌هایی ساده و هماهنگ‌ساز^{۲۹}) از تولید غیرازخودبیگانه را در حوزه‌ی وسیع‌تر اجتماعی اقتصادی فراهم کنند. اما بالقوگی اصلی این اشکال در خودآیینی خلاقه و در این واقعیت قرار دارد که آن‌ها به‌گونه‌ای فردی و جمعی فضاهای خودساخته‌ای را در برهم‌کنش‌های مادی-اجتماعی خودآگاهانه و بین‌فردی، برای بیان عواطف شخصی و سیاسی پدید می‌آورند - به‌ویژه آن عواطفی را که صورت‌بندی کلامی‌شان، به‌وسیله‌ی طبیعت‌شان یا در حال حاضر، ناممکن است. (اشارات سودمند زیادی به این ارتباطات در ادبیات مربوط به موسیقی موسیقی بداهه‌پردازانه وجود دارد؛ اما به‌ویژه بیوگرافی درک بیلی^{۳۰} اثر بن واتسون،^{۳۱} کتاب دیوید ساچ^{۳۲} راجع به موسیقیدانان جَز پیشرو و ادای سهم‌های گوناگون به سیگنال تونویر^{۳۳} و د وایر^{۳۴} را ببینید.) با وجود این، باید بر این مسئله تأکید شود که مبارزه برای بیان آزاد عواطف و توسعه‌ی ظرفیت‌های بیانی کمابیش در تمام حوزه‌های موسیقی، حتی آن‌هایی که تحت کنترل سرمایه‌ی شرکتی قرار دارند، در جریان است. مسئله، محدودیت‌های متفاوتی است که بر کنشگران انسانی در حوزه‌های گوناگون فعالیت موسیقایی اعمال می‌شود. منظور من، به بیان دیگر، آن است که آشکارترین اشکال بیانی رادیکال و رهایی‌بخشی، عمدتاً خارج از مرزهای پذیرفته‌شده‌ی «صنعت موسیقی» و به‌ویژه در حوزه‌های با شکل-آزاد بیشتر تولید موسیقایی قرار دارند.

۹- مبنای دیگری برای تلاش‌های خلاقه‌ی در جریان برای از خود بیگانگی‌زدایی در صنعت موسیقی سرمایه‌دارانه و در برابر آن، خود فناوری دگرگون‌شونده‌ی موسیقی است. کامپیوترها، ابزارهای دیجیتال، فناوری‌های ضبط میکرو-صدا^{۳۵} و تصویر و اینترنت به موسیقیدانان جوان این امکان را داده است که عواطف شخصی و سیاسی‌شان را به روش‌های نو و خلاقه‌ای بیان کنند و به اشتراک بگذارند که با فرهنگ سرمایه‌دارانه‌ی شرکتی در تضاد است و حتی منابع فرهنگی کارآمدی برای جنبش‌های اجتماعی‌رهایی‌بخش فراهم می‌کند. مسلماً، استفاده از این فناوری‌ها - که برای اهداف تبلیغات توده‌ای ایجاد شده‌اند - همواره خطر محصورشدن تلاش‌های خلاقه در درون اسلوب^{۳۶}‌های برآمده از ضرورت‌های سرمایه‌ی شرکتی رقابتی و سود-محور را به همراه دارد. به علاوه، برای هر کسی دشوار است که به‌عنوان یک موسیقیدان زندگی‌اش را بگذارند، اما این مسئله برای کسی که تلاش‌های خلاقه‌اش از همان ابتدا غیرتجاری است، حتی دشوارتر است، یعنی کسی که بگذارد بیان و به‌اشتراک‌گذاری خلاقه راهنمایش شوند و نه قابلیت تجاری به‌گونه‌ای که محل‌های اجرا^{۳۷} و شرکت‌های رسانه‌ای خصوصی مسلط تعریف می‌کنند. این مسیر مبارزه منجر به تصرف و آفرینش محل‌های اجرای جدید (اغلب نه فقط دربرگیرنده‌ی موسیقی بلکه شامل ترکیب‌های جدید «هنرهای اجرا» و هم‌چنین بازپس‌گیری فضاهای معمول) و نهادهای رسانه‌ای جدید مردم‌نهادی (مانند رادیوهای محلی^{۳۸} یا بدون مجوز^{۳۹} یا توزیع چریکی^{۴۰} آثار ضبط‌شده خارج از مسیرهای شرکتی) می‌شود که سود خصوصی و رقابت بازار توده‌ای، کم‌تر آن‌ها را محدود کرده است. با این حال، با در نظر داشتن شرایط وسیع‌تر فرهنگ شرکتی شده و این مسئله که بیشتر هنرمندان باید تن به «شغل‌های روزانه»^{۴۱} بدهند یا منابع معاش دیگری پیدا کنند، این مبارزه‌ی دشواری است.

۱۰- بنابراین، منطق این مبارزات موسیقایی مردمی، به تقاضاهایی برای درآمد تضمین‌شده برای تأمین معاش موسیقیدان‌ها و دیگر تولیدکنندگان فرهنگی می‌انجامد، هم‌چنین به یارانه‌های عمومی هدفمند برای تولیدات فرهنگی مردم‌نهاد (بنابراین تلقی کردن فرهنگ هم‌چون کالای عمومی^{۴۲}‌ای که در واقع هست؛ در این باره به تز

یازدهم من مراجعه کنید) و بازجهت‌دهی کلان مازاد اقتصادی به‌سوی بخش فرهنگی حقیقتاً مردمی و به دور از امور نظامی و دیگر اشکال اتلاف^{۴۳} نظام‌مند. در این‌جا، هم‌افزایی بالقوه‌ای با مبارزات محیط‌زیستی تا جایی که تولید فرهنگی مردم‌نهاد، مصرف ماده-انرژی کمتری دارد و کمتر آلاینده است، وجود دارد. با این همه، ویژگی دوستدار محیط‌زیست^{۴۴} تولید موسیقی مردمی، با درنظرداشتن استفاده از فناوری‌های دیجیتالی‌شده، خودکار نیست و ارزش جست‌وجویی با جزئیات بیشتر را دارد (برای مثال، کاربرد بالقوه‌ی انرژی خورشیدی و باد برای به‌کارانداختن ابزار تولید موسیقایی). به هر صورت، ضرورت تلقی‌کردن فرهنگ به‌عنوان کالایی عمومی یا مخارج عمومی^{۴۵} اجتماعی، چالش چگونگی رسیدگی به ارزیابی کیفی در توزیع یارانه‌های عمومی به تولیدکنندگان موسیقی و محل‌های اجرایشان را ایجاد می‌کند. تضادهای توزیعی مرتبط با یارانه‌های موسیقایی تا جایی که معاش تضمین‌شده، نه فقط از طریق افزایش درآمد حداقل بلکه به‌طور کلی از طریق دسترسی بیشتر به کالاهای عمومی شامل خدمات درمانی، آموزش و دسترسی به فعالیت‌های فرهنگی و هم‌چنین مسکن (زمانی که مسکن به‌خودی‌خود آشکارا در اشکال گوناگون بخش عمومی و مشارکتی اجتماعی شود) بهبود پیدا کند، کاهش می‌یابد. با وجود این، مسئله‌ی کیفیت، چالشی برای هر جامعه‌ای که بخواهد فعالیت موسیقایی را به‌عنوان ابزار و شکلی از توسعه‌ی انسان ترویج کند، باقی خواهد ماند. این مسئله باید به‌شکلی آشکار و دموکراتیک و نه بر مبنای سلسله‌مراتب‌های ازپیش‌موجود حل شود، از سلسله‌مراتب‌های فرهنگی نخبه‌محور^{۴۶} تا [الگوهای] فرهنگ-شرکتی.^{۴۷}

۱۱- بسیاری از بحث‌های اخیر درباره‌ی صنعت موسیقی بر مسئله‌ی احقاق حق فردی [مالی یا مادی] موسیقیدانان متمرکز شده است، به‌ویژه هنگامی که موسیقی‌شان در اینترنت در دسترس قرار می‌گیرد. ممکن است کسی بر اساس این بحث‌ها فکر کند که مسئله‌ی اصلی مربوط به حقوق مالکیت فردی است. در این باره که کل این مسئله به ضرورت تلقی‌کردن تولید موسیقایی و دیگر اشکال تولید فرهنگی هم‌چون کالای عمومی‌ای که [در واقع] هست (یعنی، به‌عنوان مخارج عمومی اجتماعی‌ای که

بازده تز درباره‌ی موسیقی

بودجه‌های بخش عمومی به‌گونه‌ای متناسب، آن را تأمین مالی کنند) اشاره دارد، کم‌تر اظهار نظر شده است. این موضوع درباره‌ی این برداشت نیز حقیقت دارد که چالش بزرگ آن است که چگونه فرهنگ را به‌عنوان مخارج عمومی اجتماعی تلقی کنیم درحالی که خودآیینی، خلاقیت و تنوع را نیز به شیوه‌ای دموکراتیک حفظ می‌کنیم. اما یک نکته‌ی حتی اساسی‌تر به کلی از قلم افتاده است: آیا جامعه می‌تواند با تضاد بارز میان بالقوگی عظیم فناوری دیجیتال برای توسعه‌ی انسان در برابر کاربرد این فناوری به‌عنوان ابزاری رقابتی و سود-محور به‌وسیله‌ی سرمایه‌ی شرکتی به‌شیوه‌ای که توسعه‌ی انسان را تحریف، محدود و سرکوب کند، روبرو شود؟

مشکل تنها احقاق حق مادی هنرمندان (سازندگان آثار موفق^{۴۸}) نیست، [آن هم] در زمانی که کپی کردن یک ترانه هیچ هزینه‌ی اضافی‌ای دربر ندارد. مسئله آن است که مواد فرهنگی بی‌ارزش^{۴۹} دیجیتال، سد مداومی از نوپزهای به لحاظ فکری و فرهنگی بی‌مایه که توسعه‌ی انسان را تحریف و محدود می‌کنند، فضا و زمان شخصی و اجتماعی را پر می‌کند. در این زمینه‌ی وسیع، بیشتر مردم (یعنی، کسانی به غیر از هنرمندان در حال مبارزه) به موسیقی به‌مثابه‌ی منبع یا شکلی بالقوه از بیان خلاقه‌ی عواطف فردی و اجتماعی خود که به‌گونه‌ای خودآیین زاییده‌شده نمی‌اندیشند، بلکه در عوض به آن، به‌سادگی به‌عنوان مسئله‌ی انتخاب صداهای پس‌زمینه از میان گزینه‌هایی که سرمایه‌ی شرکتی ارائه می‌کند، می‌اندیشند. با این حال، جوانان بسیاری، هم‌چنین اجتماعات بومی^{۵۰} غیرسرمایه‌دارانه در سراسر جهان، با تلاش‌هایشان برای توسعه‌ی اشکال و اجتماعات موسیقایی خودآیین، شجاعانه در برابر این گرایش مبارزه می‌کنند. از نظرگاه توسعه‌ی انسان، این خط‌مقدمی فرهنگی در مبارزه برای گسترش زمان و فضا برای توسعه‌ی خودآیین انسان است؛ خط‌مقدمی که راهی به جز به‌چالش کشیدن^{۵۱} قدرت پول و بازار در قلمروهای مادی و فرهنگی ندارد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://monthlyreview.org/2024/03/01/eleven-theses-on-music/>

-
- 1 Marx and Nature
 - 2 Victor Walls
 - 3 Red-Green Revolution
 - 4 Express
 - 5 Grassroot
 - 6 Cooperative
 - 7 Preverbal
 - 8 Profit-driven
 - 9 Profit-shaped
 - 10 Ecological
 - 11 Form
 - 12 Cover
 - 13 Corporately
 - 14 Modality
 - 15 Distort
 - 16 Outlet
 - 17 Fashion
 - 18 Fad
 - 19 Valid
 - 20 Relaxing
 - 21 Prefiguratively
 - 22 Avant-garde
 - 23 Lincoln Center
 - 24 Ethnic
 - 25 Progressive
 - 26 Rage Against the Machine
 - 27 Free form
 - 28 Free jazz
 - 29 Coordinative
 - 30 Derek Bailey

- 31 Ben Watson
- 32 David Such
- 33 Signal to Noise
- 34 The Wire
- 35 Micro-audio
- 36 Mode
- 37 Venue
- 38 Municipal
- 39 Pirate
- 40 Guerrilla
- 41 Day Job
- 42 Public good
- 43 Waste
- 44 Pro-ecological
- 45 Overhead
- 46 Elite-based
- 47 Corporate-culture
- 48 Hit makers
- 49 Junk
- 50 Indigenous
- 51 Contest

جنگ که نه شاعر می شناسد، نه کودک و نه هیچ

تدراستی

پدرام رمضانی



یادداشتی بر فیلم «دایره‌ی کامل» ساخته‌ی اد میر کنویچ



Odd Andersen / AFP via Getty Images

دیگر هیچ اتفاقی برآیم نخواهد افتاد
نه اتفاقی خوب
نه اتفاقی بد
مثل سربازی سربه‌زیر
روزها را می‌شمارم
روزهایی که تمامی ندارند
راکد و بی‌معنا
بگذار گردن بنهم
و بی‌صدا بگویم
مرگ همه‌چیزم را خواهد گرفت:
گوشت و استخوانم،
قلم روی میز،
آگاهی‌ام، روح‌ام
نقاشی روی دیوار،
موسیقی
چراغ آویزان از سقف
اشک‌ها
هراس‌ها
نسیبِ گرده‌افشان
زان پس، ظلمت است
ظلمت، ظلمت، ظلمت...

عبدالله سیدران، نویسنده و شاعر بوسنیایی، ترجمه‌ی علی ودادی

جنگ که نه شاعر می‌شناسد، نه کودک و نه هیچ

فیلم «دایره‌ی کامل» به کارگردانی ادمیر کنویچ *Ademir Kenović*، کارگردان بوسنیایی با ضرباهنگی کوبنده و پرتوان روایت‌گر لحظه به لحظه‌ی فجایع جنگ بالکان در بستر شهر سارایووست؛ جایی که با سلاخی هولناک روستاییان حاشیه‌ی شهر سرآغاز می‌گیرد. دو برادر پنج شش ساله که یکی‌شان ناشنواست با شلیک‌های ممتد گلوله‌هایی بر بدن خانواده‌شان از خوابی می‌پرند که این خود، به بیداری در کابوس بی‌پایانی منجر می‌گردد. من بعد این‌دو سفری آدیسه‌وار را در دل جبهه‌های جنگ شهری می‌آغازند و مجبورند از روی غریزه از هر تلاشی برای زنده ماندن فرونگذارند. جایی در خانه‌ی شاعر و نویسنده‌ای خراباتی و بریده از هر جا و رو آورده به الکل پیداشان می‌شود که شور زیستن و مقاومت را در او زنده می‌کنند. مرد شاعر تلاش دارد طبق دشواری وظیفه‌ی انسان بودن دو کودک را به دست شاید تنها بازمانده‌ای از قوم و خویش ایشان برساند. طی این مدت دوربین فیلم‌ساز شاهد صادق سرگردانی این سه در پرسه‌های پریپیچ‌وخمی در سطح شهر خواهد شد تا تلاش بی‌وقفه‌شان در تأمین حداقل‌های زندگی -آب و خوراک- را به تصویر بکشد. انگیزه‌ای برای مرد شاعر با دست‌وپازدنی که از سوئی لبریز از عطوفت بشری و از سوی دیگر حاکی از کلافه‌گی و حسی از پوچی را به نمایش می‌گذارد. شهری به معنی دقیق کلمه ویرانه و آخرالزمانی که نفیر گلوله‌ی توپ و تانک و مسلسل‌ها امانش را بریده است. مردمانی عصبانی و عاصی و مستأصل که برای سوخت بخاری‌ها از شرّ برف و سرمای جان‌سوز بر پیکره‌ی تنها درخت باقی‌مانده در محله تبر می‌زنند تا از ریشه برکنندش و در این تکاپوی پرنج بی‌حاصل بالاخره با نشستن فشنگ بر پیشانی یکی از اهالی از دریدن هم‌دیگر دست می‌کشند. هر صبح تک‌به‌تک آدم‌ها با دبه‌هایی خالی لابه‌لای عبور و مرور بی‌خاصیت، نمادین و مضحک نفربرهای زرهی سازمان ملل در جست‌وجوی آب آشامیدنی خیابان‌های سنگ‌پوش را طی می‌کنند در حالی که هر غفلتی منجر به پاشیدن مغزشان کف سنگ‌فرش‌ها می‌شود.

در این بین کوشش‌های توأمان مرد شاعر برای سیر کردن شکم دو کودک و یافتن ردی از بازماندگان این‌دو با چالش‌هایی همراه است. و هر لحظه او را بر سر دوراهی بازگشتن و پیش‌رفتن مردد می‌گذارد. آن‌جا که در موقعیتی خیالی خود را در این

آشفته‌بازار، آویخته از طنابِ داری می‌بیند که با نهیب‌زدن‌های همسرش مجدد به ریسمان زندگی چنگ می‌زند و در دیگرجا که سعی دارد با مستی از قضا پُروحشت، آستانه‌ی آلام و زخم‌های نشت‌کرده بر وجودش را بکاهد.

جهان کودکان اما در زیرزمین پناه‌گرفته‌شان با نجات جان سگی حالا مجروح از دوپا رنگی از ایستادگی به خود گرفته است. مرد خوش‌فکر همسایه چرخ‌ی به پاهای پُشتی سگِ نگون‌بخت انداخته تا تحرکش در زیست روزمره، ولو با پیکری معلول، متوقف نگردد. دو کودک در شادمانیِ گره زدنِ جانِ سگ به زندگانی باز یافته او را به‌عنوان بخشی از کالبد مقاوم خود و دیگران در برابر وحوش کشتار می‌پندارند. درست جایی که شاعرِ مستِ قصه از فرط ناامیدی در اوج بمباران‌ها به میان کوچه پریده و از آمدن کمک‌های ناتو و پایان یافتن جنگ به نفع آن‌ها می‌گوید؛ پیرزن ساده‌دل هم‌سایه از سر ذوق به محض پا بیرون نهادن با اولین انفجار بمبی جان می‌دهد. آن‌جا که نه وعده‌های سرخرمن نیروهای ناتو از رادیوی ترانزیستوری پیزوری پیرمرد کفتربازِ زیر شیروانی جانی یا جانانی را قصد رهایی دارند و نه نفربرهای زرهی سازمان ملل. نیروهایی که با تعمد به‌جای فیلم‌ساز به طرزی هجوگونه در آمدوشدهای مکررشان انگار فقط به قصد متر کردن خیابان‌ها حضور دارند. صحنه‌ای یک‌دست تراژیک و غم‌بار از کشت‌و‌کشتاری بی‌امان که سفیران به‌اصطلاح صلح هیچ نقشی، مطلقاً هیچ را بر عهده دارند.

در این بین شب‌های پرتشویش در زیرزمین‌های آپارتمان‌ها، مردمانی پناه‌گرفته و درمانده را شاهدیم که مظلومانه در عمقی از جهالت به امید نجاتی از جبهه‌ی غرب موج‌های رادیو را بالا و پایین می‌کنند. تو گویی معجزه‌ای در راه است و کلید طلایی آن در جیب ناتو و هم‌قطارانش است. تصویری به غایت آشنا از انتظار بلاهت‌وار جماعتی که در شرایط کنونی ایران در خاورمیانه چنین خیال پوچی را در سر می‌پروراند.

در سکانشی فانتزی مرد شاعر و دو کودک در ساحلی امن با آدم‌هایی شاد و سرخوش تن به دریا زده و زیر آفتابی تابان می‌نوشند و استراحت می‌کنند اما همین که چیزی نگذشته بمب‌های پی‌درپی با انفجارهایی مهیب ساحل و چترهای رنگی و مردمش را در خود می‌بلعد و در کسری از ثانیه تمام آن جست‌وخیزهای شادمانه جایش را به کابوسی مرگ‌بار می‌دهد. این میان پیرمردی شیرین‌عقل می‌گوید: «چرا الم‌شنگه

جنگ که نه شاعر می‌شناسد، نه کودک و نه هیچ

راه می‌ندازید؟ بذارید مثل ساحل‌نشین‌ها از بمبارون لذت ببریم!» (جمله‌ای به‌جد آشنا از مریم معمار صادقی واضح نظریه‌ی لذت از بمباران‌های ناتو در سارا‌یوو!) جایی که حماقت و جنون برهم تا می‌شوند.

دیگر وقت فصل و جدایی رسیده. شاعر داستان ما با مرارتی افزون راهی برای رساندن دو کودک به قوم و خویش‌شان را پیدا کرده است. لحظه‌هایی دشوار و نفس‌گیر از جدایی. دو کودک، همسایه‌های پناهگاه‌ها و مهری که در دل‌شان با نفس‌های درهم‌تنیده‌شان افتاده اکنون رو به پایان است. مرد همسایه به یاری شاعر و کودکان می‌آید. راه را پیش می‌گیرند و چندجایی جان‌به‌در می‌برند. در موقعیتی اسفانگیز لابه‌لای خانه‌های ویران دیوار به دیوار را طی می‌کنند تا زنده بگذرند. انفجار، شلیک و کشتارِ نفر به نفر. یک‌به‌یک، نوبت به نوبت سلاخی می‌شوند.

جنگ که نه شاعر می‌شناسد نه کودک و نه هیچ.

تغییرات اقلیمی چه گونه موجب افزایش کار کودکان می شود؟

تغییرات اقلیمی

سروناز احمدی



در چهاردهمین نشست سالانه‌ی کار کودک در سازمان جهانی کار در ۲۰۲۳، گزارش شد که تغییرات اقلیمی کار کودکان را چند برابر کرده است، به‌ویژه در کشورهایی که به‌لحاظ اقتصادی ضعیف‌اند و بنابراین کم‌تر می‌توانند خود را با تغییرات اقلیمی سازگار کنند، این امر بیش‌تر مشاهده می‌شود. تغییرات اقلیمی به‌طور خاص بر کار کودکان در بخش‌های کشاورزی، جنگل‌داری، شیلات و گردشگری تأثیر می‌گذارد که همگی بخش‌های اقتصادی مهمی در کشورهای کم‌تر صنعتی با میزان بالای کار کودک هستند. اما تغییرات اقلیمی چطور می‌تواند موجب افزایش کار کودکان شود؟

قبل از هر چیز باید اشاره کرد که ۷۰ درصد کودکان کار در سطح جهان یعنی حدود ۱۱۲ میلیون کودک در بخش کشاورزی کار می‌کنند و بیشتر هم در آسیا و آفریقا. تغییرات اقلیمی موجب تغییر الگوی بارش، خشکسالی، توفان، سیلاب، فرسایش خاک، کمبود آب، تغییر میزان نمک آب، فقر خاک، افت سطح آب‌های زیرزمینی، کاهش باروری خاک و مواردی از این دست می‌شوند که همگی بر کشاورزی تأثیر منفی دارند و بنابراین موجب کاهش درآمد آن خانوارهایی می‌شود که معیشت آن‌ها وابسته به کشاورزی است، به‌ویژه خانوارهای روستایی.

وقتی هم که خانواده‌ای فقیر شود و یا فقرشان تشدید شود، بیشتر احتمال دارد که بر کار کودکان در آن خانوار تکیه شود تا کاهش درآمد خانواده با کار کودکانش جبران شود. برای مثال اکنون در بسیاری از روستاها کودکان خانواده هم مجبور می‌شوند بر سر زمین‌های کشاورزی یا کارهای دیگر بروند و مزد بگیرند. در مواردی هم آسیب تغییرات اقلیمی طوری است که زمین‌های کشاورزی عملاً غیر قابل‌کشت می‌شوند و بنابراین آن فرصت‌های شغلی که به‌واسطه‌ی کشاورزی به وجود آمده بودند، از بین می‌روند. برای مثال اگر کودک در زمین کشاورزی کار می‌کرده، حالا باید به سراغ کارهای دیگر یا به شهر برود. به این نکته هم باید توجه داشت که این کودک مهاجر اکنون در شهر در معرض آسیب‌های خاص کار در شهر هم قرار می‌گیرد، از جمله انواع آسیب‌های اجتماعی، تصادفات و برخوردهای تند مأموران. از طرفی پژوهش‌ها نشان می‌دهند که هنگام خشکسالی وقتی در زمین‌های کشاورزی کاری برای کودکان نیست این کودکان اغلب به بخش‌های دیگر برای کار فرستاده می‌شوند که بسیار پرخطرترند و کار در آن‌ها سخت‌تر است، از جمله معادن و یا کوره‌های آجرپزی. از

تغییرات اقلیمی چه گونه موجب افزایش کار کودکان می‌شود؟

سوی دیگر وقتی تغییرات اقلیمی فرصت‌های شغلی را از بین می‌برد و موجب بیکاری می‌شود خانواده‌ها را مجبور به مهاجرت اقلیمی به صورت دائم و یا فصلی می‌کند. مهاجرت خانواده ممکن است در داخل کشور خودشان باشد، مثلاً از روستا یا شهری در منطقه‌ای خاص به شهر یا حاشیه‌ی شهری در منطقه‌ای دیگر بروند و یا به کلی کشور خود را ترک کنند. در این مورد باید توجه داشت که مهاجران همیشه، به‌ویژه در ابتدای مهاجرت خود، به‌لحاظ معیشتی در وضعیت آسیب‌پذیرتری قرار دارند. خانواده‌ای که به‌اجبار مهاجرت می‌کند به یکباره حمایت اجتماعی و شبکه‌های حمایتی خانوادگی خود را از دست می‌دهد. ضمناً اگر این خانواده از کشور خود مهاجرت کرده باشد حالا در برابر قانون کشور جدید به‌عنوان یک مهاجر شخصیت حقوقی آسیب‌پذیری دارد، خصوصاً اگر مدارک اقامتی لازم را نداشته باشند.

این نوع مهاجرت‌های اجباری همچنین بسیار موجب بازماندگی کودکان از تحصیل می‌شوند. برای مثال ممکن است خانواده در فصلی به مقصد مهاجرت خود رسیده باشد که دیگر نمی‌تواند کودکانش را در مدرسه ثبت‌نام کند. تمام این موارد با تأثیر منفی خود بر وضعیت اقتصادی خانواده مهاجر می‌تواند موجب اتکای بیشتر خانواده بر کار کودکانش شود. در عین حال، وقتی کودکی امکان رفتن به مدرسه ندارد و خانواده‌اش هم درگیر فقر است، بسیار احتمال دارد که این کودک به سر کار فرستاده شود.

به زمین‌های کشاورزی بازگردیم. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم تغییرات اقلیمی بر کشاورزی تأثیرات منفی دارد. نمونه‌ای از این تأثیرات منفی کاهش بهره‌وری کشاورزی است. همین هم موجب می‌شود که اگر کودکی در بخش کشاورزی کار می‌کرده حالا برای رسیدن به همان میزان قبلی محصول مجبور شود برای ساعات طولانی‌تر و با شدت بیشتر و سخت‌تر کار کند. همچنین، تغییرات اقلیمی می‌تواند موجب تغییر الگوی بارش شود. همین هم باعث می‌شود که وقتی بارندگی زیاد است و بنابراین در زمین‌های کشاورزی به کارگر احتیاج است، به‌ویژه زمین‌هایی که محصولاتشان وابستگی بیشتری به آب دارند، کودکان از مدرسه بیرون آورده و به سر کار فرستاده شوند. پیش‌تر گفتیم که در زمان خشکسالی و نبود بارندگی هم کودکان بر سر کارهای پرخطرتر و سخت‌تر مانند کار در معادن یا کوره‌های آجرپزی فرستاده می‌شوند. از سوی دیگر وقتی تغییرات

اقلیمی موجب بلایای طبیعی، از جمله توفان و سیلاب می‌شود، ممکن است به یکباره کل محصول زمین کشاورزی از بین برود و این ضربه‌ای جبران‌ناپذیر به اقتصاد خانواده‌ای می‌زند که به کشاورزی وابسته است.

در بلایای طبیعی کودکان بسیاری خانواده خود را از دست می‌دهند یا گم می‌کنند و حال کودکی که تنها مانده و خود باید مخارجش را تأمین کند مجبور می‌شود که کار کند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند اثر بلایای طبیعی در نسل‌های بعد هم تداوم می‌یابد. به این معنا که مادرانی که بلایای طبیعی را تجربه کرده‌اند بیشتر احتمال دارد کودکانی داشته باشند که دسترسی کم‌تری به تحصیل دارند و بیشتر هم احتمال دارد که در کودکی کار کنند. وقتی چنین حوادثی رخ می‌دهد آنچه کشت شده تخریب می‌شود و یا محصول کم‌تری برداشت می‌شود. درضمن، ممکن است ابزارآلات، ماشین‌آلات و انبارهای کشاورزی و حتی خانه‌های کشاورزان هم تخریب شود که جایگزین کردن و یا ساختن دوباره این‌ها هزینه‌های بسیار بالایی نیاز دارد و زمان زیادی هم می‌برد.

تغییرات اقلیمی ضمناً کار کودکان را پرخطرتر می‌کند. وقتی گرما در زمین‌های کشاورزی افزایش می‌یابد کودکان بیشتر در معرض ابتلا به بیماری‌های ناشی از گرما و دمای بالاتر از ۳۶ درجه قرار می‌گیرند و برای مثال بیشتر احتمال دارد که فشار یا استرس گرمایی (heat stress) را تجربه کنند. این فشار یا استرس گرمایی وضعیتی است که می‌تواند موجب ازکارافتادن برخی اندام‌های بدن شود و کودکان در مقایسه با بزرگسالان در برابر آن آسیب‌پذیرترند. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، وقتی بهره‌وری پایین می‌آید کودک مجبور می‌شود ساعات بیشتری و با شدت بیشتری، کار کند که همین هم احتمال گرم‌زدگی کودکان را بیشتر می‌کند. کودکانی که در کوره‌های آجرپزی کار می‌کنند هم در معرض این خطرات ناشی از گرما قرار دارند. البته این کودکان به‌جز گرمای زیاد با خطرات دیگری هم روبرو هستند.

تغییرات اقلیمی موجب می‌شود کودکانی که در زمین‌های کشاورزی کار می‌کنند بیشتر در معرض حوادث شدید آب‌وهوایی مثل توفان قرار بگیرند. این کودکان به بیماری‌هایی مثل مالاریا یا تب دنگی هم بیشتر مبتلا می‌شوند چون در محیط کار خود بیشتر با حشرات مواجه هستند. همچنین، تغییرات اقلیمی می‌تواند موجب افزایش حشراتی شود که برای کشاورزی و سلامتی انسان مضر هستند. از طرفی برای بالابردن

تغییرات اقلیمی چه گونه موجب افزایش کار کودکان می‌شود؟

بهره‌وری، از مواد شیمیایی بیشتر استفاده می‌شود و تماس با این مواد شیمیایی به نوبه‌ی خود به کودکان آسیب می‌زند. از طرف دیگر حجم زیاد گردوغباری که این کودکان با آن سروکار دارند و تغییرات اقلیمی هم آن را افزایش داده برای سلامت این کودکان مضر است. کودکانی که در بخش جنگل‌داری کار می‌کنند نیز به واسطه‌ی تغییرات اقلیمی بیشتر احتمال دارد که آتش‌سوزی در جنگل را تجربه کنند. همچنین باید توجه داشت که به‌طور کلی کارکردن در چنین شرایط پرخطری سلامت روان کودکان را هم به شدت به خطر می‌اندازد.

این مخاطرات کاری ناشی از تغییرات اقلیمی بر کارگران بزرگسال این مشاغل هم تأثیر می‌گذارد و برای مثال می‌تواند موجب بیماری مادر یا پدر کارگر شود و یا به کلی توانایی کارکردن را از بزرگسالان خانواده بگیرد و وقتی هم که بزرگسالان خانواده دیگر نتوانند کار کنند خانواده برای تأمین مخارج خود مجبور می‌شود کودکانش را به سر کار بفرستد یا اتکای بیشتری به کار کودکانش پیدا کند.

باید توجه داشت که تغییرات اقلیمی موجب جنگ بر سر منابع کمیاب هم می‌شوند و جنگ بدترین انواع کار کودک را افزایش می‌دهد، از جمله کار کودکان به‌عنوان کودک‌سرباز و یا کار اجباری کودکان به‌ویژه به‌عنوان کارگر جنسی. ضمناً در مناطق جنگ‌زده مدارس و دسترسی به خدمات ابتدایی هم از بین می‌روند و خانواده‌ها در وضعیت معیشتی بسیار آسیب‌پذیری قرار می‌گیرند و درگیر فقر گسترده‌ای می‌شوند که همین هم باز موجب تکیه خانواده بر کار کودکانش می‌شود.

سخن آخر این که تغییرات اقلیمی با رقم‌زدن بلایای طبیعی و حوادث شدید آب‌وهوایی می‌تواند موجب تخریب مدارس، مراکز درمانی، جاده‌ها، شبکه‌های حمل‌ونقل، کانال‌های انتقال آب و شبکه‌های توزیع برق شود. وقتی هم که مدرسه‌ای وجود نداشته باشد تا کودک در آن تحصیل کند و یا وسیله‌ی حمل‌ونقلی نباشد که کودک از آن استفاده کند و همین هم موجب شود او به مدرسه نرسد و یا اگر هم برسد دیر برسد، بیشتر احتمال دارد که این کودک به‌جای درس خواندن بر سر کار برود. ضمناً باید توجه داشت که کودکان در چنین شرایطی زمان بیشتری را صرف بردن آب و سوخت به محل زندگی خود می‌کنند و در نتیجه کم‌تر برای درس خواندن زمان

خواهند داشت و همین هم احتمال ترک تحصیل آن‌ها را افزایش می‌دهد. در عین حال، تخریب شبکه‌های توزیع برق موجب می‌شود مسیر رفت‌وآمد کودکان به محل کار خود به‌خاطر تاریکی ناامن شود و یا کودک در محل کار خود دچار برق‌گرفتگی شود. به‌طور کلی می‌توان گفت که تغییرات اقلیمی از طریق تشدید فقر با کار کودکان پیوند می‌خورد و شرایط و مشکلات ناشی از آن را تشدید می‌کند.

امپریالیسم سبز

گسترش استعماری، باغ‌های بهشت جزایر حاره‌ای
و ریشه‌های محیط زیست‌باوری، ۱۸۶۰ – ۱۶۰۰

ریچارد اچ گروو^۱



ترجمه‌ی محسن صفاری



یان بروگل، باغ عدن و هیوط انسان، ۱۶۱۳

نوشته‌ی زیر درآمد کتابی با همین عنوان از نویسنده درباره‌ی
ریشه‌های نمادگونه و استعماری ایجاد اندیشه‌ی محیط زیست‌باوری
همراه با گسترش و قلمروافزایی امپریالیستی اروپاییان است.^۲

در سال‌های اخیر شاهد انفجار توجه مردمی و دولتی به مشکلات محیط زیستی بوده‌ایم. جهان به‌گسترده‌گی در کشاکش بحرانی زیست‌محیطی دیده می‌شود، بحرانی که در آن «اثر گلخانه‌ای» انسان ساخته چون شمشیر داموکلسی اقلیمی بر فراز انسانیت آویخته است. در نتیجه، موضوع‌هایی زیست‌محیطی کم‌وبیش در همه‌ی کشورها به بخشی حیاتی از دستورکار سیاسی تبدیل شده‌اند. رهنمودهای محیط زیست‌باوران نیز به فزونی با پذیرش عمومی روبرو می‌شوند، پذیرشی که پیش از این تنها از سوی اقلیتی دیده می‌شد. به‌ویژه انگاره‌هایی (ایده‌هایی) درباره‌ی طبیعت‌پایی^۳ و توسعه‌ی پایدار انگاره‌هایی سیاسی شده‌اند. آشکار است که آینده‌ی زیست‌محیطی زمین باید دغدغه‌ی همه‌ی مردم باشد. اما رویکرد کنونی سبب ایجاد این باور گسترده شده است که نگرانی‌های زیست‌محیطی موضوعی به‌کلی تازه است و کوشش‌های طبیعت‌پایانه برای دخالت در تاراج زمین از سوی انسان بخشی از برنامه‌ای نو و انقلابی است.

اگرچه ممکن است میزان توجه همگانی به فروداشت زیست‌محیطی جهانی پدیده‌ای نو باشد، بی‌تردید تاریخ نگرانی زیست‌محیطی و طبیعت‌پایی پدیده‌ای نو نیست. به‌واژگون، ریشه‌ها و تاریخ آغازین نگرانی زیست‌محیطی غربی معاصر و کوشش‌های هم‌آیند آن در مداخله‌ی طبیعت‌پایانه به گذشته‌ای بسیار دور بازمی‌گردد. برای نمونه، ترس کنونی از تغییر اقلیم انسان ساخته‌ی گسترده که گمان می‌رود ریشه در شرایط معاصر داشته باشد، در حقیقت ریشه‌های باستانی در نوشته‌های تیوفراستس^۴ از اوراسیا در یونان کلاسیک دارد. بعدتر نظریه‌های اقلیمی مبنای نخستین سیاست‌های جنگل‌پایی در بسیاری از مستعمره‌های انگلیس قرار گرفتند. راست آن‌که دانشمندان حتی در نیمه‌ی سده‌ی هیجدهم، درست مانند امروزه، این توانایی را داشتند که با استفاده از ترس از رویداد ویرانگر زیست‌محیطی بر سیاست‌های دولت اثر گذارند. با رسیدن به ۱۸۵۰، مشکل جنگل‌زدایی در مناطق حاره چون مشکلی در گستره‌ی جهانی

و پدیده‌ای تلقی می‌شد که نیازمند مداخله‌ی بی‌درنگ همه‌جانبه‌ی دولتی بود. اینک که دانشمندان و محیط زیست‌باوران در تعیین سیاست‌های زیست‌محیطی بین‌المللی دست‌بالا را دارند خوب است دوره‌های نخست، گرچه به‌نسبت کوتاه‌مدت، قدرت آنان را یادآوری کنیم.

راست آن که نقدهای آغازین از «توسعه» یا «آبادسازی» تا سال‌های آغازین سده‌ی نوزدهم به‌خوبی جافتاده بودند. چندان جای شگفتی نیست که چنین نقدهایی در مناطق حاره‌ی زیر حاکمیت استعماری پدیدار شدند. می‌توان گونه‌ی دگرسان کردن همگون‌گر و سرمایه‌بر مردم، تجارت، اقتصاد و محیط زیستی را که امروزه با آن آشنا هستیم در گذشته‌ی دور، در سال‌های آغاز گسترش استعماری اروپاییان ردیابی کرد، سال‌هایی که عوامل نوپای سرمایه‌ی اروپایی و بازارهای شهری در جستجوی گسترش حوزه‌های عملیاتی و منابع مواد اولیه‌ی خود بودند. بنابراین روشن است که کوشش در درک نگرانی‌های زیست‌محیطی جاری با نگاه به چشم‌انداز تاریخی درازمدت‌تر پاسخ‌های اجتماعی به تأثیرهای نیروهای اقتصادی سرمایه‌بر غربی و ناغربی بر محیط زیست دارای اهمیت است. فرگشت آگاهی منطقی انسان از آسیب‌پذیری گسترده‌ی زمین و انگاره‌ی «پایش»، به‌ویژه آن‌گونه که حکومت به آن عمل می‌کند، از پیدایش تدریجی معرفت‌شناسی پیچیده‌ی اروپاییان نسبت به محیط زیست جهانی الهام گرفته است. پویش‌های فرهنگی پیدایش این معرفت‌شناسی تاکنون در سطح گسترده‌ای از سوی تاریخ‌نگاران نادیده گرفته شده و از این‌رو در مرکز این پژوهش قرار دارند.

نگرانی‌های آغازین زیست‌محیطی و نقد تأثیر نیروهای اقتصادی غرب به‌ویژه در مناطق حاره، چون پیامدی بر و تا حدودی تناقضی در تاریخ استعمار روانی و مادی جهانی از سوی اروپاییان پدیدار شدند. تاکنون، بیشتر کوشش‌ها برای درک پدیداری پاسخ‌های هدفمند و پایش‌باورانه به تأثیر ویرانگر انسان در طبیعت به‌طور عمده بر بافتارهای محلی شده‌ی اروپا و آمریکای شمالی متمرکز و محدود شده است. محیط زیست‌باوری آغازین به‌طور کلی چون پاسخ ویژه‌ی محلی به صنعتی‌سازی غربی تفسیر شده است و در همان حال به‌ویژه طبیعت‌پایی برگرفته از آمریکای شمالی پنداشته شده است. افزون بر آن آمریکایی — انگلیسی‌هایی چون جورج پرکینز مارش،^۵ هنری

دیوید تورو^۶ و تئودور روزولت^۷ چنان به عرش اعلای پیامبرهای طبیعت‌پایی بالا برده شده‌اند که کندوکاو مناسب حتی در مورد هم‌تایان اروپایی آنها را بازمی‌دارد، چه رسد به کندوکاو در مورد دیگرانی از دیگر جاهای جهان. این همه به‌معنای این است که در نبود هرگونه کوششی برای بررسی تاریخ نگرانی‌های زیست‌محیطی بر پایه‌ی راستین جهانی، پیشانی‌دهای دیرینه‌تر و بسیار پیچیده‌تر از نگرش‌ها و سیاست‌های طبیعت‌پایی معاصر نادیده انگاشته شده‌اند. به‌ویژه، به‌طور عمده به‌دلیل ایدئولوژیک درک‌پذیر، کار بسیار کمی در مورد اهمیت محوری تجربه‌ی استعماری در شکل‌گیری گرایش‌ها و نقدهای زیست‌محیطی غربی انجام شده است.

افزون بر آن، تأثیر فراگیر و خلاق تجربه‌ی حاره‌ای و استعماری بر علوم طبیعی اروپا و اندیشه‌ی علمی پس از سده‌ی پانزدهم از سوی تاریخ‌نگاران زیست‌محیطی و جغرافیادانانی که در پی گره‌گشایی از تاریخ محیط زیست‌باوری و تغییر رفتارها نسبت به طبیعت بوده‌اند تقریباً به‌کلی نادیده انگاشته شده است. باید افزود که هم‌آمیزی تاریخی تعیین‌کننده‌ی فلسفه و دانش زیست‌محیطی بومی و به‌ویژه هندی با اندیشه و معرفت‌شناسی غرب پس از سال‌های واپسین سده‌ی پانزدهم به‌طور عمده کنار گذاشته شده است. به‌جای آن، به‌سادگی پنداشته شده که کوشش‌های اروپایی و استعماری برای پاسخ‌گویی به تغییر زیست‌محیطی در مناطق حاره‌ای به‌طور انحصاری از الگوهای مرکز و شمال برگرفته شده است. راست آن‌که وارونه‌ی این پندار درست است. مدارک موجود نشان می‌دهند که جوانه‌های طبیعت‌پایی مدرن چون بخشی جدایی‌ناپذیر از رویارویی اروپایی‌ها با مناطق حاره و با طبقه‌بندی‌های محلی و برداشت محلی از دنیای طبیعی و نمادگرایی آن به‌وجود آمد. هم‌راه با پیش‌روی گسترش استعماری، تجربه‌های زیست‌محیطی اروپایی‌ها و بومیانی که در مستعمره‌های پیرامونی زندگی می‌کردند بخش چیره و پویای پیوسته بیشتری در ایجاد ارزیابی‌های نوین از طبیعت و آگاهی رشدیابنده از تأثیر ویرانگر فعالیت اقتصادی اروپاییان بر محیط زیست سرزمین‌های تازه «کشف شده» و مستعمره را تشکیل می‌دادند.

پس از سده‌ی پانزدهم، چارچوب جهانی در حال پیدایش تجارت و سفر شرایط را برای فرآیندی فراهم کرد که در آن باورهای بومی اروپایی درباره‌ی طبیعت، با انبوهی از اطلاعات، برداشت‌ها و الهام از دنیای گسترده‌تر، به‌تدریج دگرسان یا حتی در آنها

حل (ناپدید) شدند. در این راه، هدف‌های تجاری و سودمحور قلمروگستری اروپا موقعیتی ایجاد کرد که در آن محیط زیست مناطق حاره به‌شيوه‌ای فزاینده چون جایگاه نمادینی برای چشم‌اندازهای آرمانی و تمناهای پنداشتی غرب مورد بهره‌برداری قرار گرفت. نمایشنامه‌ی ویلیام شکسپیر، «توفان»، و شعر اندرو مارول، «برمودا» نمونه‌های ادبی رهگشایی از این گرایش فرهنگی بودند. این آرزوها سرانجام در جریان گسترش و دست‌اندازی جهانی شدند و به‌فزونی نفوذ خود را، به‌شيوه‌ای که سرزمین‌ها و مردم تازه مستعمره و در چیرگی قرار گرفته را سازماندهی و تصاحب کنند، اعمال کردند. این انگاره که باغ و رودهای عدن را می‌توان جایی در شرق کشف کرد انگاره‌ای بسیار باستانی در اندیشه‌ی اروپایی بود، انگاره‌ای که حتی به‌پیش از مسیحیت ره می‌برد و می‌تواند در نوشته‌های کلاسیک و اسطوره‌های یونان یافته شود. افزون بر آن، پنداشته‌های آغازین رنسانس از عدن یا بهشت که بسا در قالب باغ‌های کشاورزی نظام‌مند آغازین شکل نانتزاعی می‌یافت، خود از پنداشته‌های زردشتی پردیس^۸ و گردومان^۹ گرفته شدند که از پارس ریشه گرفته و بعدتر به سراسر جهان اسلامی گسترش یافته بودند.

در این جستجو برای عدن و آن جفت «دیگر»، گستره‌ی در حال توسعه‌ی قلمروافزایی اروپا در جریان رنسانس فرصتی را فراهم کرد تا، چون پروژه‌ای بزرگ و شریک دیگر پروژه‌های آشکارتر اقتصادی استعمار آغازین، این جستجو جامه‌ی عمل پوشد و گسترده شود. سرانجام، جستجو برای یافتن عدن برگرفته از شرق عمده‌ی بنیان خیالی را هم برای رمانتیسم آغازین فراهم کرد، رمانتیسمی که بسی از نموده‌های مشاهده‌پذیر آن در مناطق حاره جای داشتند و هم برای شرق‌گرایی اواخر سده‌ی هیجدهم که جستجوی عدن در آن پیش‌درآمدی اساسی بود. با این‌همه، بخش‌هایی از شمال هندوستان و دره‌ی گنگ از مدت‌ها پیش از آن در اساطیر هندواروپایی چون نامزدهای بسیار مورد پسند برای جایگاه «باغ» و «عدن» به حساب می‌آمدند.

برخی پژوهشگران پیشنهاد کرده‌اند که رفتارهای یهودی - مسیحی به‌گوهر خود نسبت به محیط زیست ویرانگر بوده‌اند. چنین ادعاهایی جای بحث بسیار دارند. راست آن که این ادعاها را باید به‌احتمال زیاد چون پی‌آمدی بر سردرگمی بینشی بین تغییرات

مشخص و پرشتاب به‌وجود آمده ناشی از ظرفیت ذاتی دگرسان‌کننده‌ی سرمایه‌ی استعمارگر از یک سو و پی‌آمدهای فرهنگی رفتارهای مشخص با محیط زیست از سوی دیگر مشاهده کرد. در این زمینه می‌توان توجه کرد که برای نمونه به‌نظر نمی‌رسد که، در جریان سده‌ی شانزدهم، جنگل‌زدایی پرشتاب حوزه‌ی آبگیر گنگ در دوره‌ی پیشاستعماری شمال هندوستان را عوامل بومی مذهبی سد کرده باشند. با این‌همه، بین تغییرات مذهبی در جریان سده‌ی شانزدهم و پیدایش روان‌شناسی مهربان‌تر با محیط زیست پیوندهای روشنی وجود داشت. مهم‌تر از همه، به‌نظر می‌رسد پیدایش کالونینسم در اروپای سده‌ی شانزدهم، با آغاز نگرستن به شناخت جهان طبیعی چون راهی برای شناخت خدا، رانشر فراتری به جستجو برای عدن داده باشد.

در جریان سده‌ی پانزدهم کار یافتن عدن و باز - ارزیابی طبیعت پیشاپیش از راه مصادره‌ی جزیره‌های تازه کشف شده و مستعمره شده‌ی حاره‌ای چون بهشت‌های موعود آغاز شده بود. این نقش با بنیان‌گذاری باغ‌های کشاورزی استعماری آغازین در این جزایر و در یک «عدن» در سرزمین اصلی، دماغه‌ی امید نیک،^{۱۰} نیروی بیشتری گرفت. اما این تصویرهای خیالی به‌سادگی محدود نشدند. از نظر مفهومی این تصویرها به‌زودی از محدودیت‌های فیزیکی باغ‌های کشاورزی فراتر رفته و جزیره‌های بزرگ حاره‌ای را دربر گرفتند. در پی آن، رویارویی استعماری در هندوستان، آفریقا و قاره‌ی آمریکا با چشم‌اندازهای بزرگ «وحشی»، که آشکارا تغییرهای کمی از سوی انسان در آن انجام شده بود، هم‌راه با گوناگونی فراوان گیاهان آنها (که دیگر هم‌چون گذشته محدودیت‌پذیر به یک باغ کشاورزی نبودند)، به‌معنای آن بود که همه‌ی جهان حاره‌ای از سوی یک نماد آفرینی (سمبولیسم) تخیلی هم‌واره گسترده و بلندپرواز در برابر استعمار آسیب‌پذیر شده است. چنین برداشت‌هایی اغلب در پیوند نزدیک با کلیشه‌سازی از خوش‌شانسی مردمان بومی زیر عنوان «وحشی نجیب» قرار داشت. پس در سرانجام کار محدوده‌ی تازه و بسیار پیچیده‌تر «عدن» اروپایی‌سال‌های پایانی سده‌ی نوزدهم و سال‌های آغازین سده‌ی بیستم هیچ‌مرز راستینی نمی‌شناخت. در سال‌های اخیر حتی استرالیا و قطب جنوب از «عدن» خوانده شدن ایمن نبوده‌اند. هژمونی تخیلی که هم‌راه با ارزش‌گذاری‌های نوین طبیعت پدید می‌آمد، ارزش‌گذاری‌هایی که خود ناشی از رویارویی با پیرامون استعماری بودند، برای راهی که در آن اثر واقعی - یعنی

اقتصادی — استعمارگر بر محیط زیست طبیعی از سوی منتقدان زیست‌بومی نوی حاکمیت استعمار ارزیابی می‌شد پیامدهای بسیار زیادی داشت.

شکوفایی کامل آنچه که می‌توان گفتمان باغ عدن در جریان نیمه‌های سده‌ی هفدهم خواند، ناسازه‌وار، با این واقعیت‌شناسی هم‌زمان شد که خواسته‌های اقتصادی حاکمیت استعماری از جزایر زیر استعمار بی‌باشنده‌ی پیش از آن، خطر فروداشت زودآیند و فراگیر آنها را دارد. در مورد اثرهای آسیب‌رسان جنگل‌زدایی و کشاورزی اروپایی در جزایر قناری و مادیرا (بندر «جزیره‌ی پردرخت») پس از حدود سده‌ی چهاردهم و هند غربی (جزایر کاراییب) پس از ۱۵۶۰ توصیف‌های فراوانی وجود دارد. در جزایر قناری، نظام‌های پیچیده‌ی آبیاری بخشی از پاسخ فنی آغازین به خشکیدگی پی‌آمد غارت منابع بودند. در هند غربی، به‌ویژه در باربادوس و جامائیکا، در کوشش برای پیش‌گیری از فرسایش خاک در پی پاک‌بری درختان برای کشت‌وکار، کوشش‌هایی محلی به‌عمل آمد. برخی از بدترین پیامدهای جنگل‌زدایی استعماری آغازین در جزایر مستعمره شده‌ی سنت هلن^{۱۱} و موریتئوس^{۱۲} به‌خوبی مستند شده‌اند و در این جزایر بود که برای نخستین بار نقد منسجم و فراگیری از فروداشت محیط زیست نمایان شد. بی‌تردید راست است که دلواپسی‌ها درباره‌ی فرسایش خاک و جنگل‌زدایی در دوره‌های پیشین در ادبیات کلاسیک یونان، امپراتوری روم و امپراتوری موریای هندوستان^{۱۳} و سپس به‌شیوه‌ای پراکنده و بی‌پیوند در رویدادنامه‌های امپراتوری‌های استعماری آغازین ونیز، اسپانیا و پرتغال وجود داشته است. برای نمونه، ۴۵۰ سال پیش از میلاد اردشیر اول کوشیده بود بریدن درختان سرو در لبنان را محدود کند. اندکی پس از آن پادشاهان موریای هندوستان شمالی نظام بسیار سازمان‌یافته‌ای را برای پاسداری از جنگل‌ها و حمایت از فیل‌ها به اجرا گذاشتند. به‌همین‌گونه، از زمان‌های بسیار باستانی راهبردهای بومی مدیریت محیط زیست در مقیاسی کوچک، بیشتر مواقع با درک شایان توجه فرایندهای زیست‌محیطی، در بسیاری از بخش‌های جهان وجود داشته است. با این‌همه، تنها پس از نیمه‌های سده‌ی هفدهم بود که آگاهی جامع و به‌نسبت سازمان‌یافته‌ای از اثر زیست‌محیطی خواسته‌های سرمایه‌داری نوپدید و حاکمیت استعماری آغاز به گسترش کرد و به درکی کارشناسانه

از گوهر محدود منابع طبیعی زمین و ایجاد انگیزه برای آگاهی هم‌زمان از نیاز به طبیعت‌پایی بالید.

طعنه‌دار آن که این حساسیت تازه چون محصولی از همان شرایط ویژه و ویرانگر زیست‌بومی گسترش تجاری شرکت‌های هند شرقی هلند و انگلستان و اندکی بعد شرکت هند شرقی فرانسه به‌وجود آمد. ایدئولوژی طبیعت‌پایی حاصل از این حساسیت بر پایه‌ی ارزیابی نوینی از طبیعت حاره‌ای و مشاهدات بسیار تجربی فریندهای زیست‌محیطی در جغرافیای محدود قرار داشت که تجربه‌ی محیط زیست جزایر حاره‌ای ممکن کرده بود. پس از حدود ۱۷۵۰، فرازیدن اهمیت نظریه‌های اقلیمی، بیشتر چون بخشی از دستور کار اصلاحات اجتماعی در حال پیدایش به‌ویژه در میان کشت‌شناسان و فیزیوکرات‌های عصر روشنگری فرانسه، به طبیعت‌پایی انگیزه‌ای تازه داد. این نظریه‌ها، هم‌راه با ریشه‌های تردیدناپذیر رادیکال و اصلاح‌طلبانه‌ی بیشتر محیط زیست‌باوری سده‌ی هیجدهم، هم در تجلی کلان‌شهری و هم در نمود استعماری خود، زمان زیادی است که مورد بررسی دانشوران قرار نگرفته است.

به‌جای آن، برخی تاریخ‌نگاران چنین پنداشته‌اند که تجربه‌ی استعماری نه‌تنها از نظر شرایط زیست‌محیطی بسیار ویرانگر بود که ویرانگری زیاد آن ریشه در رفتارهای ایدئولوژی «امپریالیستی» آن با محیط زیست داشت. با نگاهی اجمالی می‌توان گفت چنین پنداری نظریه‌ی خیلی خوبی نیست، به‌ویژه درحالی که به‌نظر می‌رسد شواهد نشان می‌دهند نفوذ نیروهای اقتصادی غرب که با تصاحب استعماری میسر شده بود به‌راستی سبب ترویج دگردیسی شتابنده زیست‌بومی در بسیاری از بخش‌های جهان شد. این موضوع به‌ویژه در سال‌های پایانی سده‌ی نوزدهم در جنوب آفریقا واقعیت داشت، جایی که در آغاز منش استعمارگرانه‌ای در کشاورزی و شکار بر آن چیره شد. اما در بررسی نزدیک‌تر به‌نظر نمی‌رسد نظریه‌ی امپریالیسم زیست‌محیطی ویرانگر ناب نظریه‌ای استوار باشد. نخست آن که دگرسانی شتابناک و شدید زیست‌بومی بیشتر ویژگی چشم‌اندازها و حکومت‌های پیشااستعماری به‌شمار می‌رفت، دگرسانی‌ای که پیامد گسترش کشاورزی یا دیگر دلایل جامعه‌شناسانه بود. از سوی دیگر، به‌فزونگی آشکار شده است که نیاز داریم نظریه‌های یکپارچه‌تر امپریالیسم زیست‌بومی را به‌پرسش بکشیم، نظریه‌هایی که به‌نظر می‌رسد تا حدودی از کژرداشتی از طبیعت

به‌طور اساسی ناهم‌تبار و دوسوگرای کارهای حکومت‌های استعماری آغازین برخاسته باشد.

بسیاری دانشوران از درجه‌ای پذیرا بودن بسیاری از حکومت‌های استعماری، به‌هنگام تردید بسیار در مورد نقش و امنیت درازمدت حاکمیت استعماری خود دست کم تا میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، به‌ویژه برای استفاده از اهرم اجتماعی و برنامه‌های بیشتر رادیکالی مانند دستور کارهای لابی علمی امروزه، ناآگاه بوده‌اند. افزون بر آن، در حالی که بی‌تردید کاروکسب استعماری در دوره‌هایی تغییرات بسیار گسترده‌ی زیست‌بومی ایجاد کرد، در همان حال به ایجاد زمینه‌ای کمک کرد که موجب ایجاد اندیشه‌ی موشکافانه‌ی تحلیلی درباره‌ی فرایندهای واقعی تغییر زیست‌بومی، هم‌چنین امکان ایجاد شکل‌های تازه‌ی اداره‌ی زمین کشاورزی شد. عجب آن که حکومت استعماری در نقش پیشتاز طبیعت پای خود هم‌چنین زمینه‌ای را برای مهار چرخش بی‌مهار سرمایه در سودآوری کوتاه‌مدت ایجاد کرد که می‌توان استدلال کرد به تناقضی در آن چه به‌طور عادی قرار است رواج معمول گسترش امپریالیستی باشد انجامید. سرانجام، امنیت اقتصادی دراز مدت حکومت که هرگونه بحران زیست‌بومی می‌توانست آن را تهدید کند، از نگاه سیاسی دارای اهمیت بسیار بالاتری از منافع کوتاه‌مدت سرمایه‌ی خصوصی بود که روبه‌سوی دگرسانی و پیرانگرنه‌ی زیست‌بومی داشت. راست آن که طبیعت قدرت مطلقه‌ی حاکمیت استعماری سبب ترویج شکل‌های مداخله‌گرانه‌ای از اداره‌ی زمین شد که در آن زمان ترویج آن شکل‌ها در اروپا بسیار مشکل بود.

هم‌چنین گسترش استعماری، انتشار شتابان انگاره‌های علمی نو بین مستعمره‌ها و بین مستعمره و مرکز در بخش بزرگی از جهان را پیش برد. تداوم آن گونه نقد اثرهای زیست‌بومی «توسعه‌ی» استعماری که تا سال‌های آغازین سده‌ی هیجدهم جا افتاده بود وامدار و به‌راستی وابسته به حضور جمعی از دانشمندان حرفه‌ای متعهد و مفسران زیست‌محیطی بود. این مردان که کم‌وبیش همه‌ی آنان پزشکان جراح و سرپرستان باغ‌های کشاورزی استعماری آغازین بودند پیش از آن بخشی اساسی از ماشین اداری و سلسله‌مراتبی شرکت‌های تجاری نو را تشکیل می‌دادند. همراه با گسترش سرمایه‌گذاری تجاری به سرمایه‌گذاری در تصاحب سرزمین، شمار کارکنان شاخه‌های

پزشکی و گیاه‌شناسی پیوسته رشد یافت. برای نمونه در سال ۱۸۳۸ در یک زمان بیش از ۸۰۰ جراح در بخش‌های مختلف دارایی‌های شرکت هند شرقی کار می‌کردند. با گذشت زمان درخواست‌های اداری و فنی بیشتری به‌عهده‌ی این کارکنان استعماری بسیار تحصیل کرده و بیشتر وقت‌ها دارای اندیشه‌ی مستقل گذاشته شد. در جریان سال‌های آغازین سده‌ی هیجدهم نیاز ناگهانی برای شناخت گیاهان، زیباگان و ساختار زمین، هم برای اهداف تجاری و هم برای رویارویی با خطرات زیست‌محیطی و بهداشتی، زمان درازی پیش از آن که چنین پدیده‌ای در اروپا به‌وجود آید، بسیاری از پزشکان و جراحان سابق را به‌عنوان دانشمندان دولتی و بسیار کارکشته به مشاغل مشاوره‌ای و استخدامی در شرکت‌های تجاری کشاند. با فرارسیدن پایان سده‌ی هیجدهم، نظریه‌های زیست‌محیطی نوی آنان، همراه با سیل همواره رشدیابنده‌ی اطلاعات در مورد تاریخ طبیعی و قوم‌شناسی سرزمین‌های تازه مستعمره با شتاب از سوی نشست‌ها و نشریات مجموعه‌ی بزرگی از «دانشگاه‌ها» و جوامع علمی ساکن سراسر دنیای استعماری پراکنده شدند. باز باید گفت که نخستین نظریه‌ها از این گونه در جزایر استعماری آغازین گسترش یافت، به‌ویژه در جزیره‌ی موریتیوس، جایی که سنت‌های سازماندهی نهادهای کلان‌شهری کلبرت^{۱۴} هدفی به‌کلی تازه یافت. دیگر جوامع استعماری، مانند «جامعه‌ی هنرهای باربادوس»، هم‌سو با خطوط «جامعه‌ی لندن برای ترویج هنر»، «تولید و تجارت»، و بعدتر «جامعه‌ی سلطنتی هنرها» گسترش یافتند. این موضوع اتفاقی نبود. جزیره‌ای دورافتاده در اقیانوس، مانند کشتی‌های شکننده در گردش علمی به‌دور دنیا در سده‌های هفدهم و هجدهم، از بسیاری جنبه‌ها یکسره موجب ایجاد گونه‌ای خودآگاهی بی‌طرفانه و دیدگاهی نقادانه نسبت به ریشه‌ها و منش اروپایی می‌شد، دیدگاهی که در «راینسون کروزو» نوشته‌ی دانیل دفو به‌شیوه‌ای چشمگیر پیش‌انگاری شده بود. بنابراین جزیره به‌آسانی، هم در معنای عملی زیست‌محیطی و هم در معنای ذهنی آن، تبدیل به یک نماد پندارپذیر از همه‌ی جهان شد. مشاهدات هم‌زمان در از بین رفتن جزایر به‌راحتی به پیش‌آگاهی از ویرانی زیست‌محیطی در مقیاسی جهانی‌تر برگردانده شد.

همراه با پیدایش علوم طبیعی حرفه‌ای، اهمیت جزیره چون نمادی ذهنی به ایجاد مشوقی حیاتی برای توسعه‌ی مفاهیم پاسداری زیست‌محیطی، هویت قومی و

زیست‌شناسانه ادامه داد. نیم سده پیش از آن که فردی آشنا با جزایر فالکلند^{۱۵} و گالاپاگوس^{۱۶} داده‌های مورد نیاز چارلز داروین را برای ساختن فرضیه‌ی فرگشت در اختیار او بگذارد، گیاهان جزایر دورافتاده و یگانه‌ی سنت هلن^{۱۷}، موریشس^{۱۸} و سینت^{۱۹} بذر مفاهیمی چون کمیابی و ترس از نابودی را کاشتند که با رسیدن به دهه‌ی ۱۹۷۰ پیشاپیش در اندیشه‌ی گیاه‌شناسان فرانسوی و انگلیسی ایجاد شده بودند. افزون بر آن اودیشه‌های علمی انسون^{۲۰}، بوگنویل^{۲۱} و کوک در خدمت تقویت اهمیت جزایر ویژه حاره‌ای — به‌طور مشخص اوتاهیت^{۲۲} و موریشس — چون جایگاه‌هایی نمادین و تجربی برای آرمان‌شهرهای اجتماعی و فیزیکی محبوب در بازتاب رماتیک آغازین به عصر روشنگری بود.

بنابراین محیط‌های زیست جزایر حاره‌ای حتی تا اندازه‌ای بارزش شدند که جای شگفتی نیست دریابیم مناظره‌ی آغازین زیست‌محیطی فراگیرترین شکل خود را وام‌دار یکی از این جزایر، موریشس، بود. بین سال‌های ۱۷۶۸ تا ۱۸۱۰، زیر تأثیر اصلاح‌طلبان ضد سرمایه‌داری پرشور فیزیوکرات فرانسوی و جانشینان آنان، این جزیره تبدیل به جایگاهی برای برخی از پیشینه‌ترین تجربیات در جنگل‌پایی نظام‌مند، مهار آلودگی آب و پاسداری از صنعت ماهی شد. این ابتکارات از سوی دانشمندانی به‌کار گرفته شد که به‌طورمشخص هم پیروان ژان ژاک روسو و هم، در پیوند با گیاه‌شناسی عصر روشنگری نیمه‌ی سده‌ی هیجدهم فرانسه، هوادار تجربه‌گرایی موشکافانه‌ی علمی بودند. پیامش‌های مبتکرانه‌ی جنگل‌پایی آنان بر پایه آگاهی بسیار پیشرفته از اثر نهفته‌ی جهانی کنش اقتصادی مدرن، با نگرانی از پیامدهای اقلیمی جنگل‌زدایی و فراتر از آن نابودی گونه‌ها بود. در نتیجه در نگاه به‌گذشته، دانشمندان رماتیک جزیره‌ی موریشس و فراتر از همه پیر پوورا^{۲۳}، فیلیبرت کامرسون^{۲۴} و برناردین د سنت پیر^{۲۵}، می‌توانند چون پیشتازان محیط زیست‌باوری مدرن دیده شوند.^{۲۶} همه‌ی طبیعت‌پایان جزیره‌ی موریشس نیک‌داشت مسؤله‌ی محیط زیست را چون پیشایندی در اقتصاد زیباشناسانه و اخلاقی دانسته و آن را یک ضرورت اقتصادی به حساب می‌آوردند. کاشت درخت، پاسداری از جنگل، پایش اقلیم و پیشرفت کشاورزی همه چون پاره‌هایی اساسی از اصلاح اجتماعی رادیکال و بازسازی سیاسی دیده می‌شدند.

راست آن که رویداد جزیره‌ی موریشس یکسره رویدادی یگانه نبود. از سال‌های آغازین سده‌ی هیجدهم، روابط نزدیک علمی بین فرانسه و انگلستان، به‌طور عمده چون پیامد کشش زیاد فرانسه به پیشرفت‌های کشاورزی و فنی انگلیس، رشد یافته بود. به‌ویژه در دهه‌ی ۱۷۳۰، دو دانشمند پرنفوذ فرانسوی، کامتی د بوفان^{۲۷} و اچ ال دومل دو مونسو^{۲۸}، هردو از مرکز گیاه‌شناسی ژاردن دو روا^{۲۹} در پاریس، دلبستگی زیادی به نوشته‌های فیزیولوژی گیاهی جان وود وارد و استفن هیلز و ترجمه‌ی آنها به فرانسه پیدا کرده بودند. بوفان علاقه‌ی ویژه‌ای به پژوهش آنها درباره‌ی روابط بین گیاهان و ترکیب‌بندی جو زمین داشت. دومل دو مونسو این پژوهش را فراتر برده و به‌تفصیل درباره‌ی پیوستگی‌های بین درختان و اقلیم نوشت. با آن‌که نتایج او همواره نتایج روشنی نبودند اما به‌زودی در انگلستان و فرانسه، به‌ویژه از سوی پیر پوورا و دیگر فیزیوکرات‌ها، مورد توجه شورمندان‌های قرار گرفتند.

با این‌همه، هم‌زمان از سوی شمار شایان توجهی از انگلیسی‌های عضو جامعه‌ی نوبنیاد هنرها که برخی از آنان پیوندهای نزدیکی با هم‌کاران پاریسی داشتند، دلبستگی زیادی به نظریه‌های اقلیمی و خشکیدگی‌باوری نشان داده شد. در نتیجه تا سال ۱۷۶۴، در سرزمین‌های تازه به‌چنگ آمده‌ی کاراییب بریتانیا با شتاب برنامه‌هایی برای پاسداری از جنگل‌ها به‌اجرا گذاشته شدند. سرپرستان «باغ کشاورزی سنت وینسنت» که سال ۱۹۶۵ به فرمان «جامعه‌ی هنرها» بنیاد نهاده شد، نقش عمده‌ای در پیشبرد پاسداری بیشتر از جنگل‌ها داشتند. این نوآوری‌ها پیوند بسیار کمتری با دستور کار اصلاحات اجتماعی‌ای داشتند که ویژگی موریشس بود. با این‌همه، پیامدهای این نوآوری‌ها به‌اندازه‌ی کافی رادیکال و هشدار دهنده بودند و چنان مورد توجه شرکت هند شرقی انگلستان قرار گرفتند که این شرکت تشویق شد به فاصله‌ی کمی انگاره‌های پاسداری از جنگل را در جزیره‌ی سنت هلن به‌کار گیرد.

در اینجا، با توجه به این‌که شرکت در زمان‌های گذشته بر درخواست‌های فرمانداران سنت هلن که در میانه‌ی بحران شتابنده‌ی زیست‌بومی تک افتاده بودند چشم می‌پوشید، یک وارونه‌کاری دیده می‌شود. با این‌همه، این دگرگونی از نگاه بینشی و تاریخی دگرگونی پراهمیتی بود. بنابراین، نتایج بسیار موفق درخت‌کاری و سیاست‌های دیگر پاسداری از محیط زیست در موریشس و سنت هلن سرانجام عمده‌ی

توجیه مورد نیاز و بسیاری از الگوهای کارکردی برای درخت‌کاری و نظام‌های طبیعت‌پایی آغازین را که پس از سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۸۳۰ در هندوستان و جاهای دیگر به کار گرفته شدند فراهم آورد. تا آن زمان اندازه‌ی بزرگ شبه‌قاره‌ی هند در پیدایش نگرانی‌ها درباره‌ی اثرهای تغییر زیست‌محیطی درنگ ایجاد کرده بود، درنگی که به‌شکلی چشمگیر اثرهای فرسایش خاک و جنگل‌زدایی را پنهان کرده بود. باوجوداین، ایجاد یک باغ کشاورزی در کلکته، الهام گرفته از نمونه‌ی باغ سنت وینسنت، اساسی مفید برای برنامه‌های محتاطانه‌ی درخت‌کاری ویلیام روکسبرگ را فراهم کرد. ایجاد این دو باغ از ترس‌های اقلیمی الهام گرفت و لابی نیرومند «جامعه هنرها در لندن» انگیزه‌ی بیشتری به آن داد.

ریشه‌های عدنی، رمانتیک و فیزیوکراتی محیط زیست‌باوری در موریشس و کاراییب و هندوستان پس از سال ۱۸۲۰ با نوشته‌های الکساندر ون هامبولت^{۳۰} بسیار تقویت شدند. دانش پیر پوورا از مشاهده‌ی جنگل‌داری و روش‌های باغداری در هندوستان و چین، هم‌چنین فنون باغ‌های کشاورزی هلند که ناسراست از امپراتورهای مغول گرفته شده بودند، او را به ارزش درخت‌کاری و پاسداری از محیط زیست در موریشس برانگیخت. اما راهنمای نوشته‌های محیط‌زیستی هامبولت اندیشه‌های هندی به‌شیوه‌ای بسیار ژرف‌تر بود. الکساندر ون هامبولت، با تاثیرپذیری زیاد از نوشته‌های شرق‌شناسانه‌ی بنیادین یوهان هردر^{۳۱} و برادر خود ویلهلم، سخت کوشید در کتاب‌های پیاپی از روابط بین انسان و دنیای طبیعی مفهوم نوی زیست‌بومی‌ای را ترویج کند، مفهومی که کم‌وبیش به‌تمامی از اندیشه‌ی به‌طور مشخص کل‌باور و یگانه‌باور فیلسوفان هندی گرفته شده بود. نظریه‌ی او مبنی بر فرودستی انسان نسبت به دیگر نیروهای جهان هستی بنیاد تفسیر منطقی کل‌باور (جهان‌روا) و علمی‌ای را از تهدید زیست‌بومی سرچشمه گرفته از کنش‌های بی‌مهار انسان شکل داد. این تفسیر به‌ویژه در میان دانشمندان اسکاتلندی استخدام شده از سوی شرکت هند شرقی نفوذ داشت. از آن‌جا که آنان به‌طور عمده جراحان آموزش دیده در سنت‌های موشکافانه‌ی برگرفته از روشنگری فرانسوی دانشگاه‌های ادینبورگ، گلاسکو و ابردین بودند، این مردان به‌ویژه پذیرای شیوه‌ای از اندیشه بودند که به‌روشی روشن و پیوسته عوامل چندگانه‌ی

جنگل‌زدایی، منابع آب، قحطی، اقلیم، و بیماری را در پیوند بایکدیگر قرار می‌داد. شماری از آنان، به‌ویژه الکساندر گیسون^{۳۲}، ادوارد بالفور^{۳۳} و هاگ کلهپورن^{۳۴}، تبدیل به نوکیشان پرشور پیامی پایش‌خواهانه شدند که نشان داد هم برای شرکت هند شرقی بسیار هشداردهنده است و هم در فراهم کردن بنیانی ایدئولوژیک برای پیشگامی در یک نظام جنگل‌پایی در هندوستان بسیار کارآمد، نظامی که از نگاه اندازه‌ی جغرافیایی پس از خود هم‌تابی نداشته است.

دیدگاه‌های زیست‌محیطی جراحان شرکت هند شرقی به کارآمدترین شیوه در گزارشی خلاصه شد که سال ۱۸۵۲ با عنوان، «گزارش کمیته‌ی برگزیده شده از سوی انجمن انگلستان برای بررسی اثرهای احتمالی ویرانی جنگل‌های حاره‌ای از نگاه اقتصادی و فیزیکی» منتشر شد. این گزارش هشدار داد که ناتوانی در برقراری یک نظام جنگل‌پایی کارآمد به فاجعه‌ی زیست‌بومی و اجتماعی می‌انجامد. نویسندگان گزارش توانستند بر رویداد جنگل‌زدایی بسیار بزرگ و فرسودگی خاک در ساحل مالاگار انگشت بگذارند که نتیجه‌ی آن، گل و لای گرفتگی بنادر مهم تجاری، چون سندی زودآمد از آنچه بود که می‌توانست در نبود یک برنامه‌ی دولتی طبیعت‌پایی روی دهد. این گزارش رویکردی جهانی داشت، در آن به اسناد و مقاله‌های علمی از سراسر جهان استناد شد و تحلیل خود را محدود به هندوستان نکرد. بعدتر نظام جنگل‌پایی برقرار شده در هندوستان الگوی مورد نیاز برای بیشتر نظام‌های طبیعت‌پای حاکمیت استعماری را که به آسیای جنوب شرقی، جزایر جنوب باختری اقیانوس آرام و آفریقا^{۳۵} و زمان درازی پس از آن به آمریکای شمالی گسترش یافته بود، فراهم کرد.

چکیده آن‌که، درون‌مایه‌ی ایدئولوژیک و علمی طبیعت‌پایی آغازین استعماری، آن‌گونه که در حاکمیت استعماری انگلستان و فرانسه ایجاد شد، در سال‌های دهه‌ی ۱۸۵۰ به ترکیبی بسیار ناهم‌تبار از عوامل بومی، رمانتیک، شرق‌شناسانه و عوامل دیگر سرزد. البته اندیشه‌ی پیشگامان علمی طبیعت‌پایی آغازین بیشتر تناقض‌آمیز و سردرگم بود. حاکمیت استعماری بسیاری از نسخه‌های پیشنهادی آنان را در تنگنا قرار داد گرچه از آغاز در برابر باور طبیعت‌پایی مقاومت می‌کرد. هم‌چنین، در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم، جنگل‌پایی و روش‌های اجباری جابجایی جمعیتی هم‌پیوند با آن پی‌درپی سبب ستم بی‌امان به مردم بومی شده و به شکل بسیار آسانی از کنترل اجتماعی تبدیل

شدند. راست آن که مقاومت در برابر ساختارهای طبیعت‌پای استعماری به عنصری مرکزی در شکل‌گیری بسیاری از جنبش‌های ضد امپریالیستی آغازین تبدیل شد. با این همه، برخلاف پیش‌آیندهای چیره و کزاندیشی‌های استعمار، طبیعت‌پایان آغازین استعماری شایسته‌ی جایگاه تاریخی مهمی هستند. چنین جایگاهی تاریخی، فراتراز هر چیز، از این روی است که آنان توانستند با دقت چشمگیری مشکلات زیست‌محیطی آشکارا مدیریت‌ناپذیر امروزی ما را پیش‌بینی کنند.

اما باید از انگیزه‌های مجموعه‌ای از افراد محیط زیست باور فراتر نگریم. به راستی، هر کوششی برای درک بنیادهای دلبستگی‌های زیست‌محیطی غرب دربر دارنده‌ی نگارش تاریخی از پاسخ‌های انسان به طبیعتی است که در حاشیه‌ی نظام اروپایی در حال گسترش ایجاد شد. بحث من این است که این حاشیه در فرمولبندی انگاره‌های زیست‌محیطی غرب نقشی مرکزی پیدا کرد. در پرس‌وجوی برخی توضیحات گذشته در مورد خاستگاه‌های نگرانی‌های زیست‌محیطی، بر اهمیت هویت در تنگنا و فلسفی دانشمند استعماری و تاثیر نظام‌های دانش بومیان در برداشت‌های استعماری از محیط زیست مناطق حاره‌ای و خطرات آنها تاکید کرده‌ام. شاید نیاز داشته باشیم یک انسان‌شناسی تاریخی از آگاهی زیست‌محیطی جهانی را بازسازی کنیم. در انجام چنین کاری ممکن است نیاز باشد بر تاریخ‌گفتمان‌های محیط زیست باوران آغازین بدون ترس از جغرافیای حاشیه‌ای آنها تمرکز نزدیک‌تری داشته باشیم. همان‌گونه که مارشال ساهلینز^{۳۶} یادآوری می‌کند:

تاریخ تاکنون ناآشکار جزایر برای کمک‌های چشمگیر آنها به شناختی تاریخی شایسته داشتن جایگاهی در درون‌نگری گذشته‌ی اروپا — یا تاریخ تمدن‌ها — است. به این ترتیب ما برداشت‌های خود از تاریخ را با گوناگونی ساختارها افزون می‌کنیم. ناگهان درمی‌یابیم که چیزهای تازه‌ی زیادی را باید در نظر بگیریم.

به نظر منطقی می‌رسد که در میان این «چیزهای تازه» به‌طور مشخص به بررسی نمادگونه‌ها و تصویرهای مورد استفاده‌ی اروپاییان برای ویژگی‌نمایی، شناسایی و سازماندهی برداشت‌های خود از طبیعت در حاشیه‌ی استعماری در حال گسترش

بپردازیم. هنگامی که چنین کنیم، به‌نظر می‌رسد دو شکل نمادگونه (یا حتی توتمی^{۳۷}) در کار معنابخشی به و شناخت‌شناسی از جهان طبیعی و میان‌کنشی^{۳۸} غرب با آن جایگاهی مرکزی می‌یابند. این نمادگونه‌ها باغ و جزیره‌ی فیزیکی یا متنی بودند. نکته‌ی دارای اهمیت این است که این هردو دارای ظرفیت ارائه‌ی قیاس‌های جهانی هستند، یکی، شاید محدودتر، به‌معنای گونه‌ها و دیگری به معنای مجموعه‌ای کلی از قیاس‌های گوناگون: جامعه، جهان، اقلیم، اقتصاد. هردو، برخلاف جهان واقعی، از نظر اندازه مدیریت‌پذیر و در آن معنی، حتی در یک معنای فرویدی، خیال‌پردازانه. هردو امکانی برای رستگاری فراهم می‌کردند، قلمرویی که در آن «بهشت» می‌توانست در کره‌ی خاکی بازآفرینی یا شناسایی شود و از این‌رو ساختاری برای جهانی اخلاقی در آن نهفته بود که در آن میان‌کنشی بین مردم و طبیعت می‌توانست از نگاه اخلاقی معنی‌پذیرد و پیرانگاری^{۳۹} شود. زیرمعناهای^{۴۰} مشخص مذهبی باغ رسمی کشاورزی و دیگر باغ‌ها در زمان‌های دور نهفته و فراتر از گستره‌ی این کار است. با این‌همه، همان‌گونه که جناب هارولد بیلی نشان داده است، ریشه‌شناسی زرتشتی و اوستایی واژه‌های «بهشت» و «باغ» چارچوبی از معنایی دارد که نشان دهنده‌ی یک تداوم تاریخی در «معنای» متنی باغ‌ها در میان سنت‌های ایران باستانی، بابلی، اسلامی، آسیای مرکزی، مغولی، و اروپایی است.

بنابراین، فرایند ساخت باغ کشاورزی حتی در دوران استعماری بسیار تقلیدی بود. برای نمونه، الگو و تأثیر لیدن و آمستردام قدرت سازماندهی چشمگیری در پاریس، کیپ تاون، سنت وینسنت و کلکته اعمال کرد. دستور کار حاکم بر باغ کشاورزی، جدای از نمادآفرینی و رستگاری، پزشکی و درمانگرانه بود. از این‌رو قیاس بنیادین باغ در چارچوب شیوه‌های جافتاده‌ی بقراطی بهداشت و تندرستی انسان عمل می‌کرد. این رویکرد، از زمان فیلسوف یونانی، تئوفراستوس^{۴۱}، به‌بعد گرایش به اقلیم، تأثیر آن بر انسان و سرانجام گرایش به محیط زیست را با خود آورد (تحمیل کرد). بنابراین باغ به استواری شیوه‌های دریافت، ارزیابی و طبقه‌بندی جهان را در سطح جهانی و از دیدگاه دستور کار بقراطی تعریف کرد. ساختار و فریافت باغ خود برای راه‌های تعریف و تفسیر تأثیر انسان در جهان و از این‌رو سنجش و مفهوم‌انگاری خطرات زیست‌محیطی حیاتی بود. باغ خود چون متن زیست‌محیطی و نمادگونه‌ای از ذهن و به‌راستی حتی در مورد

نخستین باغ استعماری هلند، باغ هندریک وان رید^{۴۲} و دراکنستاین^{۴۳} با نام «هورتوس ایندیگس مالاباریگس»^{۴۴}، چون یک متن پدیدار شد. اما در این همه تناقضی وجود داشت: از رنسانس به بعد، بایسته‌ی کار پزشکی در مناطق حاره‌ای به کارگیری دانش نظام‌های محلی و بومی ناروایی بود. این موضوع در مرزهای دانش طبیعی تغییراتی اعمال کرد. این تغییرات به داوری گیاه‌شناسان پزشکی انجام می‌شد که هم به عنوان گیاه‌شناس و هم در جایگاه باغبان، دانش طبیعی نو و بیشتر مواقع مردم را تعریف و طبقه‌بندی می‌کردند. این فرآیند تعریف، چون آسان‌ترین راه برای تفاوت گذاشتن بین فرهنگ‌های نا آشنا و چشم‌اندازهایی که در آنها یافته شدند، به‌فزونی با اصطلاحات اقلیمی انجام می‌شد.

باغ و جزیره به تازگی این توانایی را دادند تا در محدوده‌های شناخته شده با آن برخورد شود اما هم‌زمان امکان آزمودن امر تجربی در شرایط محدود را میسر کردند و به آن انگیزه دادند. در رابطه با گونه‌ها، باغ ناشناخته را سازمان داد. جزیره‌ی حاره‌ای تجربه‌ی فرآیندهای ناشناخته را در معنای بهینه‌ی آن، هم به‌علت نقش نمادگونه‌ای که انتظار می‌رفت جزیره داشته باشد و هم به سبب نرخ شتابنده‌ی تغییر چشم‌انداز زمینی در مناطق حاره‌ای، میسر کرد.

چشم‌اندازهای باغ و جزیره نمادگونه‌هایی از اندیشه بودند. دلواپسی‌ها در مورد تغییر زیست‌محیطی، تغییر اقلیمی و نابودی‌ها و حتی ترس از قحطی، همه، انگیزه‌بخش محیط زیست‌باوری آغازین بودند؛ این همه بازتاب دهنده‌ی بیمناکی درباره‌ی شکل اجتماع (به‌ویژه آنجا که هویت شکننده‌ی استعمارگر اروپایی به پرسش گرفته می‌شد) و انگیزه‌بخش اصلاح اجتماعی شدند. بیمناکی درباره‌ی جامعه و ناخشنودی‌های آن در مرکز نگرانی زیست‌محیطی بود. همان‌گونه که خواهیم دید، بین طرفداران پاسداری زیست‌محیطی و پیگیری کنندگان اصلاح اجتماعی همبستگی تاریخی بسیار نیرومندی وجود داشته است. اما این همبستگی، پیوند بسیار ویژه‌ای است. به سخن دیگر، برای نمونه، نگرانی در مورد تغییر اقلیم تنها برای ترس از اثر انسان در محیط زیست نیست. بسیار فراتر از آن، ترس نهفته اصلی ترس در مورد تمامیت و بقای فیزیکی خود مردم است. بسیاری از نظریه‌پردازان اقلیمی سده‌ی هیجدهم بر این باور بودند که تغییر اقلیم

می‌تواند سبب دگردیسی یا حتی تباهی خود انسان شود. برای نمونه هیچ تضمینی نبود که اروپاییان سفیدپوست بتوانند در بلند مدت اقلیم مناطق حاره را تاب آورند.

بنابراین احتمال تغییر اقلیم انسان‌ساخته در مستعمره‌های مناطق حاره مشکلی جدی‌تر از آن بود که در آغاز به‌نظر می‌رسید و از این‌رو حتی از سوی حکومت‌های سرمایه‌داری یا شرکت‌های روی‌گردان از برخورد ارزش‌روبارویی داشت. این ترس‌ها، با دلواپسی‌ها و گفتمان‌هایی در مورد نابودی گونه‌ها حتی تا پیش از پایان سده‌ی هیجدهم ادامه یافت. ترس نهفته همواره بر احتمال ناپیدی خود انسان مبتنی بود. افزون بر آن، با محروم شدن انسان از رویدادنگاری کتاب مقدس، همه‌ی توانایی و استعداد او برای برتری و چیرگی خردمندانه می‌توانست از دست برود. بنابراین از سال‌های آخر سده‌ی هیجدهم دست کم تا ۱۸۷۰ می‌بینیم که «زیست‌بوم‌شناسان» استعماری بحرانی راستین و سنجش‌پذیر (از جنبه‌ی شتاب تغییر زیست‌بومی) را تجربه می‌کردند که به‌یک اندازه بازتاب دهنده‌ی بحران در باور و در رویدادنگاری بود. پس شگفت‌انگیز نیست که می‌بینیم حساسیت‌های زیست‌محیطی به‌ویژه از سوی دانشمندانی بیان می‌شود که طرفدار پرشور یا مخالف باورهای مذهبی هستند.

چنین بود که هلند کالونیست بخش بزرگی از فرآیند باز - توصیف و باز - ارزیابی یک بهشت (اجتماعی) روی زمین را آغاز کرد. سپس یک راهب یسوعی پیشین، پیر پوورا، منطق این انگاره را پی گرفت و پس از ۱۷۷۰ شاهد صفی از پزشکان پروتستان اسکاتلندی، میسیونرها و مسافران هستیم که تعالیمی زیست‌محیطی را موعظه می‌کنند. در نتیجه، با آن که کسی ممکن است انتظار داشته باشد تجربه‌باوری در حال رشدی بتواند آن بخش از نگرانی‌های زیست‌محیطی ناشی از پندارهای آشکار اقتصاد اخلاقی را از پای درآورد، به‌نظر می‌رسد که وارونه‌ی آن درست بوده است.

حکومت‌های استعماری به‌فزونی طبیعت‌پایی را هم‌سو با سلیقه و فایده‌ی اقتصادی خود یافتند، به‌ویژه برای اطمینان از عرضه‌ی پاینده‌ی الوار و آب و مورد استفاده قرار دادن پاسداری از جنگل برای مهار اتباع حاشیه‌ای نافرمان خود. برخلاف این موضوع، گفتمان‌های زیست‌محیطی آخرزمانی دانشمندان استعماری پی‌درپی دیدگاه و پیامی بسیار کمتر بد - انگارانه را بیان می‌کردند، دیدگاهی و پیامی که امروزه به‌راستی نزد ما طنین دارد. چنین به‌نظر می‌رسد که در باغی که خطر آن را تهدید می‌کند، آگاهی

امپریالیسم سبز

تجربی و آزمودنی از یک خطر زیست‌محیطی می‌تواند به درخت راستین دانش دگرسان شود. محیط زیست باوران استعماری، بسیار به‌دور از محو شدن تدریجی اهمیت باغ بهشت، خطر پیوسته رشدیابنده‌ای را احساس می‌کردند که در آن، به‌استدلال آنها، با جنگل‌زدایی، قحطی، نابودی گونه‌ها و تغییر اقلیم همه‌ی کره‌ی زمین می‌توانست در تهدید باشد. باغ بهشت بازآفرینی می‌شد یا نمی‌شد، به‌نظر می‌رسید نژاد انسان روی‌هم‌رفته با اخراج از باغ بهشت روبرو است.

^۱ Richard Hugh Grove، ریچارد گروو (۱۹۵۵-۲۰۲۰)، تاریخ نگار انگلیسی، کنشگر محیط زیست و یکی از بنیان‌گذاران معاصر رشته‌ی دانشگاهی «تاریخ پژوهش‌های زیست‌محیطی». کتاب او، «امپریالیسم سبز، ...» روایتی پیشاهنگ از پی‌آمدهای زیست‌محیطی استعمار و سرآغازی در معرفی انگاره‌های آغازین محیط زیست‌باوری غربی شناخته شده است. سال ۲۰۰۲ او «مرکز پژوهش‌های جهانی محیط زیست» را در دانشگاه ساسکس انگلستان بنیان گذاشت و سال ۲۰۰۶ از سوی دانشگاه ملی استرالیا به سرپرستی یک پژوهش ۵ ساله برگزیده شد اما همان سال در تصادفی ناگوار در شهر کوما‌ی استرالیا دچار ناتوانی شدید بدنی شد و نتوانست این پژوهش را به سرانجام برساند.

² Green Imperialism

³ Conservation

^f Theophrastus، فیلسوف یونانی و جانشین ارسطو.

^۵ George Perkins Marsh، کتاب او «انسان و طبیعت» یا «جغرافیای فیزیکی، دگرسان شده با کنش انسانی»، سال ۱۸۶۴، یک از نخستین نوشته‌ها در بررسی فروداشت محیط زیست و هشدار در مورد پیامدهای احتمالی آن در صورت انجام ندادن اقدامات مناسب است.

⁶ Henry David Thoreau

⁷ Theodore Roosevelt

^۸ Pairidaesa

^۹ Garodaman، اشاره به بهشت در گات‌ها

¹⁰ Cape of Good Hope

¹¹ St. Helena

¹² Mauritius

¹³ Mauryan India

^{۱۴} Jane-Baptiste Colbert، با ایجاد شرکت‌های تجاری مانند شرکت هند شرقی در دهه‌های ۱۶۶۰ و ۱۶۷۰ تجارت پادشاهی فرانسه و نفوذ بین‌المللی آن را افزایش و گسترش داد.

^{۱۵} Falklands

^{۱۶} Galapagos

^{۱۷} Saint Helen

^{۱۸} Mauritius

^{۱۹} Saint Vincent

^{۲۰} Anson

^{۲۱} Bougainville

^{۲۲} Otaheite

^{۲۳} Pierre Poivre

^{۲۴} Philibert Commerson

^{۲۵} Bernardin de Saint-Pierre

^{۲۶} افزون بر آن، هر سه‌ی آنها هواداران آغازین برانداختن برده‌داری و بسیار نکوهشگر فساد و قدرت مطلقه‌ی رژیم کهن بودند. به‌ویژه پیوندهای نیرومند بین محیط زیست‌باوری آغازین و برنامه‌های اصلاح اجتماعی چشمگیر بود. برای نمونه، مجموعه‌ی آثار پیر پواورا در سال ۱۷۹۷ به‌عنوان رساله‌های انقلابی منتشر شد. در حقیقت پیوندهای بین طبیعت‌پایان فیزیوکرات استعماری و ژان ژاک روسو هرگز نمی‌توانست نزدیک‌تر باشد. بنابراین، پس از آن‌که برناردین د سنت پیر موریشس را ترک کرد او دوست مورد اعتماد روسو و نخستین داستان‌نویس بزرگ فرانسوی شد.

^{۲۷} Comte de Buffon

^{۲۸} H. L. Duhamel du Monceau

^{۲۹} Jardin du Roi

^{۳۰} Alexander von Humboldt

^{۳۱} Johann Herder

^{۳۲} Alexander Gibson

^{۳۳} Edward Balfour

^{۳۴} Hugh Cleghorn

^{۳۵} Australasia

^{۳۶} Marshall Sahlins

^{۳۷} Totemic

^{۳۸} Interaction

^{۳۹} Circumscribe

^{۴۰} Connotations

^{۴۱} Theophrastus

^{۴۲} Hendrik van Reede

^{۴۳} Drakenstein

^{۴۴} Hortus Indicus Malabaricus

درباره‌ی «اشباح مارکس» دریدا

تألیف
نادر خسرایی

هارو ماس



ترجمه‌ی نادر خسرایی



هملت: شاهزاده‌ی دانمارک، اثر هنری فیوزلی، ۱۷۸۹

سال ۱۹۹۳، برنُد مگنوس و استفن کالنبرگ کنفرانسی میان‌رشته‌ای برگزار کردند که دلیل اصلی برگزاری آن اتفاق‌هایی مانند فروپاشی جماهیر شوروی، گذار اروپای شرقی از کمونیسم و پیروزی اعلام‌شده‌ی اقتصادِ بازار آزاد بود. فرانسس فوکویاما که یکی از صداهای روشنفکرانه‌ی غالب در آن فضا بود، غلبه‌ی اقتصادهای بازار آزاد را با پایان تاریخ و مرگ مارکسیسم یکسان می‌دانست. هدف کنفرانس مذکور این بود که مشخص کند «پایان تاریخ» تا چه اندازه دال بر پایان نظریه‌ی مارکسیستی است و نیز این که این مسئله چه معنایی برای خودِ مفهوم تاریخ دارد. آشکارا این کنفرانس به این قصد برگزار شده بود تا دریدا در آن تأملات خودش را درباره‌ی این موضوعات و نیز مسائل مرتبط با آن‌ها ارائه کند.

اشباح مارکس نسخه‌ی مفصلِ تأملات دریدا در آن کنفرانس است و، همان‌طور که از دریدا انتظار می‌رود، این کتاب هم مثل دیگر آثار او مجال نمی‌دهد که خلاصه‌ای شفاف از آن ارائه کنیم. محقق و پژوهشگر سنتی که انتظار دارد *اشباح مارکس* از آغاز تا پایان به نظریه و آرای مارکس بپردازد، حتی در نیمه‌ی راه خواندن کتاب هم هنوز چشم‌به‌راه است که دریدا تفسیری از مارکس به دست دهد. اما دریدا به ما می‌گوید «بیا بید، بعد از شرح و تبیین‌های بسیار، خطرِ خوانشی مبتکرانه را بپذیریم» و به درستی اشاره می‌کند که خواننده باید توقع چه چیزی را از *اشباح مارکس* داشته باشد. دریدا والری و هایدگر و شکسپیر را از طریق بلانشو قرائت می‌کند؛ به‌دقت نشان می‌دهد دعوی فوکویاما مبنی بر این که تاریخ به پایان رسیده نابسند است (۱)؛ دریدا چندین صفحه را به این دشواری و معضل اختصاص می‌دهد که نمی‌توان در زبان فرانسه ترجمه‌ی بسنده و صحیحی از عبارتِ “the time is out of joint” از شکسپیر به دست داد (۲)؛ به دلالت‌های متعدد فعلِ “to conjure” (۳) و به دشواری تمایز گذاشتن میان «روح» و «شیخ» (در زبان آلمانی به ترتیب “Geist” و “Gespenst”؛ البته واژه‌ی “Geist” می‌تواند به هر دو معنا باشد) می‌پردازد. این‌ها فقط نمونه‌هایی از آن شرح و تبیین‌های بسیار است که در *اشباح مارکس* خانه کرده‌اند. با این حال در هر صفحه، «به‌نوعی»، با تفسیری از مارکس و تفسیری از نظریه‌ی مارکسیستی روبه‌رو هستیم؛ تفسیری که متمرکز است بر نقش محوری‌ای که اشباح در آثار و نوشته‌های مارکس ایفا می‌کنند.

درباره‌ی /اشباح مارکس دریدا

در واقع، دریدا در /اشباح مارکس می‌خواهد راهی دیگر در تفاسیر و قرائت‌های متعارف از مارکس باز کند. نه به این خاطر که متر و معیارهای سنتی در این تفاسیر غلط یا بی‌فایده‌اند، بلکه به این خاطر که این متر و معیارها به شبیح یا اشباح مارکس بی‌توجه‌اند؛ اشباحی که خود دریدا توانسته است نگاهی به آن‌ها بیندازد. دریدا به تأسی از بلانشو اظهار می‌کند که آثار مارکس را نمی‌توان به نوعی نظریه‌ی علمی تقلیل داد، بلکه این آثار دربردارنده‌ی درخواستی سیاسی و نوعی هستی‌شناسی‌اند. دریدا به صحنه‌ی آغازین نمایشنامه‌ی هملت یعنی ظهور مجددِ شبیح پدر هملت استناد می‌کند تا نشان دهد هر تفسیری که قرار است نگاهی به این فضای شبیح‌وارِ آثار مارکس بیندازد، چگونه سرتاپا رازآلود می‌شود. نمی‌توان فهمید که چه کسی از پشت نقاب به ما می‌نگرد؛ او یک «پیدای ناپیدا» و یک شبیح است که ما به او می‌نگریم. و همان‌طور که دریدا تصریح می‌کند، اصرار بر این تشخیص دادن است که پژوهشگر سنتی را توصیف می‌کند. دریدا این اصرار بر تشخیص دادن را نوعی جن‌گیری می‌نامد؛ جن‌گیری اصطلاح محبوب دریدا است که در سرتاسر کتاب مدام تکرار می‌شود. (۴) پژوهشگران سنتی اعتقادی به اشباح ندارند؛ بر عکس، می‌کوشند آن‌ها را دفع کنند. قصد دریدا این نیست که درست و غلط را در کار مارکس یا مارکسیسم از هم تمیز دهد، بلکه می‌خواهد تفسیری از مارکس ارائه کند که آن‌چه را تفسیر می‌کند دگرگون کند؛ تفسیری که خودش اجرایی و در نتیجه تزییازدهم مشهورِ مارکس درباره‌ی فوئرباخ را نقض می‌کند. (۵) دریدا چنین تفسیری را «هستی‌شناسیِ شبیح‌وار» (۶) می‌نامد. او می‌خواهد با اشباح دمخور و هم‌کلام باشد، نه این‌که آن‌ها را [برخلافِ مارکس] دفع کند.

فرضیه‌ی اصلی — اگر بتوان آن را این‌طور نامید — دریدا این است که خودِ مارکس با همان اشباحی تسخیر شده است که می‌کوشد «آن‌ها را از راه تفسیر دفع کند». به بیانی دقیق‌تر، استدلال دریدا این است که مارکس در /ایدئولوژیِ آلمانی به این دلیل اشتیرن را ملامت می‌کند که به واسطه‌ی ناپدید کردن تصویر ذهنی‌ای که اشباح در کلمات می‌سازند از دست آن‌ها راحت شده است — اشباحی مانند دولت، میهن، و در نهایت انسان. به نظر مارکس، «تردستی» (به آلمانی "Eskamotage") اشتیرن فقط یک سوگواری شتاب‌زده است که به‌هیچ‌وجه از دست قدرتِ واقعیِ این اشباح خلاص نمی‌شود. مارکس، برعکسِ خودِ اشتیرن، معتقد است که اشتیرن همچنان به اشباح

اعتقاد دارد و «اشباحُ او را تسخیر کرده‌اند». مارکس می‌گوید فقط از رهگذر عمل و پراتیک است که می‌توان اشباح را دفع کرد، اما موقتاً باید واقعیتِ شبح‌وارِ آن‌ها را پذیرفت. (۷)

با این حال، انتقادی که مارکس از اشتیرنر می‌کند، مانند بوم‌رنگی به خودش نیز بازمی‌گردد و خودش هم در معرض همان نقد قرار می‌گیرد. شکارِ پرشور و حرارتِ مارکس از اشباحی که اشتیرنر با آن‌ها سروکار دارد، خودش نشانه‌ی این است که خود مارکس نیز تسخیرشان شده است. مکانی که در پیدا می‌خواهد این تسخیر شدن مارکس را در آن نشان دهد، بند مشهوری از سرمایه درباره‌ی بت‌وارگی است. در پیدا در این بحث سرتاسر از استعاره‌ای تئاتری بهره می‌برد که در اصطلاح لاتینِ “qui pro quo” [به معنای «جایگزینی و بده‌بستان»] مستور است؛ اصطلاحی که اغلب در نمایش‌های کم‌دی فرانسوی به کار می‌رود. به نظر در پیدا، مارکس «بت‌وارگیِ شکلِ ارزش» [ارزش مبادله‌ای یا ارزش مصرفی] را در حکم نوعی توطئه‌ی تئاتری عرضه می‌کند: جایی که در آن اشباح – حتی مثلاً یک میز چوبی (مثال خود مارکس) – در نقش یک کالا – میز «پیدای ناپیدا» روی صحنه می‌آیند: به عنوان ارزش مبادله‌ای. به عقیده‌ی مارکس، اگر شکل ارزش از میان برود، هر نوع سحر و جادو (به آلمانی “Zauber und Spuk”) نیز بی‌درنگ ناپدید می‌شود. در نتیجه مارکس شبح‌وارگی را به تولید کالا محدود می‌کند. اما در پیدا استدلال می‌کند که ناپدید شدنِ شبح‌وارگیِ میز یا کالا خودش یک «تردستی» است. (۸) اصرار مارکس بر تمایز گذاشتن میان ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای را (به‌رغم اهمیتِ تحلیلی آن) نمی‌توان نوعی امکان تاریخی دانست – حتی نمی‌توان تصور کرد در گذشته نیز روی داده باشد. همین ناممکن بودن هم بر مفهوم زمان و هم بر خود تاریخ اثر می‌گذارد. اشاره‌ی مارکس در سرمایه به «قلمرو مه‌آلودِ دین» نشان می‌دهد که خودِ شبح‌وارگی به تولید وابسته است. مارکس، که یکی از نخستین متفکرانِ فناوری است، از این امر به‌خوبی آگاه بود، اما در پیدا می‌گوید مارکس می‌کوشید شبح‌وارگیِ فناوری را خنثی و بی‌اثر کند. مارکس نیز، مانند اغلب پژوهشگرانِ شایسته، از اشباح می‌ترسید؛ اصرار او بر تمایز گذاشتن میان «روح» و «شبح» از همین جا منشأ می‌گیرد (تمایزی که بارها و بارها زیر پای او را خالی می‌کند)؛ انگار او از این بابت به نوعی «خالص‌سازی و تطهیر» اعتقاد داشت. از این نظر، نقدِ

درباره‌ی اشباح مارکس دریدا

مارکس از اشتیرنر «پیشاواسازانه» است. به عبارت دیگر، همان‌طور که دریدا با اتکا به فروید می‌گوید: «ترس برای دقت پژوهش و تمایز گذاشتن تحلیلی میان مفاهیم مناسب نیست.» وجه مشترک مارکس با فروید و بسیاری از متفکران دیگر این است که از «امر غریب» (به آلمانی "das Unheimliche") می‌ترسد؛ او می‌کوشد امر غیرمنتظره و ناشناخته و امر تحلیل‌ناپذیر را دفع کند. گزاره‌ی «می‌خواهم بالاخره بیاموزم زندگی کنم» — که اشباح مارکس با آن آغاز می‌شود و بر عمیق‌ترین خواسته‌ها و نیازهای فرد دلالت می‌کند — حاکی از نوعی گشودگی به امر غیرمنتظره است؛ نه این‌که امر غیرمنتظره را همچون یک شبخ دفع کند، بلکه از آن همچون یک مهمان غریبه پذیرایی می‌کند. این یادآور نوعی منجی‌باوری بدون منجی است.

تحلیل دریدا از مارکس بسیار برانگیزاننده و از بسیاری جهات پربینش است. دریدا متقاعدمان می‌کند که تاریخ مارکس را تسخیر کرده است و مارکس می‌خواهد نوعی مهر پایان بر تاریخ بزند. پایان در این‌جا دو معنا دارد: مارکس می‌خواهد تاریخ را به «پایان» برساند و هم «هدفی» جز تاریخ ندارد. دریدا به‌تندی چنین برداشت غایت‌باورانه‌ای از تاریخ را رد می‌کند. لاقلاً من توسل دریدا به منجی‌باوری بدون منجی را به این صورت می‌فهمم. به گمانم دریدا عمداً معنای عبارت «منجی‌باوری بدون منجی» را زیاد روشن نمی‌کند. در این معنا، خوانشِ واسازانه‌ی دریدا از مارکس به‌نوعی فلسفه‌ای درباره‌ی تعویق است. دریدا از تبیین مفهوم «رسنده» (l'arrivant) یا بازگشت اشباح طفره می‌رود تا مجال بیابد آن‌ها را کاملاً تعیین‌نیافته باقی بگذارد. با این حال عجیب است که چرا دریدا به برداشتی غایت‌باورانه از تاریخ متعهد نیست؟ چگونه می‌توان طلبِ دوآتشه‌ی او برای «بین‌الملل جدید» را — که قرار است به «حقوق بشر جهانی» جایگاهی بالاتر از دستور کار (agenda) بدهد — تفسیر کرد؟ (دستور کاری که شاید به طور رسمی توضیح داده نشده باشد، اما دریدا آن را تحت ده فرمان، ده معضل یا آفت، توضیح داده است که لیبرالیست‌هایی از قماش فوکویاما را تسخیر و آشفته می‌کنند.) (۹) این مسئله آیا معنایی دارد جز این‌که وضعیت نوعی غایت یا تلوس (telos) باشد؟ به گمانم، این مسئله بار دیگر پای این پرسش را وسط می‌کشد که آیا می‌توان به تاریخ و تاریخمندی بر اساس چیزی اندیشید که، به معنای توصیف‌شده، به مفهوم آرمان‌شهر — آرمان‌شهری بدون ناظر (۱۰) — متوسل نشود؟

متن بالا ترجمه‌ای است از:

Harro Maas, *Review of Radical Political Economics*, 27 (3), 1995, p. 122-125.

(همه‌ی پی‌نوشت‌ها و افزوده‌ی درون قلاب‌ها از مترجم فارسی است.)

یادداشت‌ها

۱. فوکویاما در کتاب *پایان تاریخ و واپسین انسان* می‌گوید که آرمان لیبرال دموکراسی عاقبت *بالفعل* شده و تحقق یافته است. او از این تقابل دوتایی آرمانی / بالفعل برای مقاصد بلاغی — یا به گفته‌ی دریدا برای تردستی‌های — خود بهره می‌برد. اما دریدا، در فصل دوم / *اشباح مارکس* نشان می‌دهد صورت‌بندی فوکویاما از امر آرمانی به‌عنوان امر بالفعل همچنان *غیرواقعی* باقی می‌ماند. به همین خاطر است که دریدا در فصل سوم ده آفت یا شر «نظم نوین جهانی» را فهرست می‌کند تا نشان دهد که آرمان مورد نظر فوکویاما تحقق نیافته است و ما هنوز هم پشت نقاب پیروزی لیبرال دموکراسی شاهد اضطراب و شیدایی (اصطلاحات فروید در مورد سوگواری ناموفق) هستیم.

۲. دریدا برای نشان دادن این دشواری شماری از ترجمه‌های فرانسوی را ذکر می‌کند که — به گفته‌ی خودش — از دیگر ترجمه‌ها برجسته‌تر و بی‌نقص‌تر و جذاب‌ترند: «۱. «Le temps est hors de ses gonds»: زمان از لولایش در رفته است. ۲. «Le temps est détraqué»: زمان از پای درآمد و بی‌مفصل و دمدمی است. ۳. «Le monde est à l'envers»: جهان وارونه است. ۴. «Cette époque est déshonorée»: دوران رسوایی و ننگ است.»

Jacques Derrida, *Specters of Marx, The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, Translated by Peggy Kamuf, Routledge, 1994, p. 22.

۳. این فعل دلالت‌های متعددی دارد، از جمله دفع و استدعا و احضار و هم‌دستی و هم‌سوگندی. دریدا در آخر فصل اول به این دلالت‌ها می‌پردازد: «الف. / از یک سو، هم‌دستی (در آلمانی *Verschwörung*) کسانی که رسماً عهد می‌بندند، گاهی محرمانه، با هم سوگند (*Schwur*) یاد کنند تا علیه قدرتی مافوق مبارزه کنند. [...] ب. «conjunction»، / از سویی دیگر، به معنای وردی جادویی است که قرار است طلسم یا روحی را برانگیزد، به یاری صدا فرابخواند، و احضار کند. در مجموع، conjunction یعنی توسلی که از راه صدا موجب ظاهر شدن می‌شود، از این‌رو، علی‌القاعده، باعث آمدن و ظهور چیزی می‌شود که در لحظه‌ی خود توسل آن‌جا نیست.»

Specters of Marx, p. 50.

۴. این «جن‌گیری» با دلالت‌های واژه‌ی «conjunction» مرتبط است. بنگرید به پی‌نوشت ۳.

درباره‌ی اشباح مارکس دریدا

۵. در تز یازدهم مارکس در باب فوئرباخ می‌خوانیم که «فیلسوفان جهان را به انحای گوناگون تعبیر کرده‌اند، مسئله [اما] بر سر تغییر آن است.» این‌جا می‌توان گفت کاری که دریدا در *اشباح مارکس* می‌کند این است که از رهگذر تفسیر می‌خواهد دگرگون کند. از همین‌رو خودش *اشباح مارکس* را «کنشی اجرایی» می‌نامد که ناظر بر همین تغییر و دگرگونی از راه تفسیر است: دگرگونی در تفاسیر متعارف از مارکس در دوران جنگ سرد که در آن مارکسیسم را مرده می‌دیدند. بنابراین دریدا در *اشباح مارکس* این تز یازدهم مارکس را نقض می‌کند.

۶. *hantologie / hauntology*: ترجمه‌ی این نواژه‌ی دریدا کار ساده‌ای نیست و ظرافتی در آن وجود دارد که مختص زبان فرانسه است: تلفظ *hantologie* و *ontologie* در زبان فرانسه یکی است. من در برابر این معادل «هستی‌شناسی شبح‌وار» را پیشنهاد کرده‌ام. مراد از این اصطلاح «هستی‌شناسی شبح» نیست، چون به گفته‌ی دریدا شبح *بازآینده* است و همواره بازمی‌گردد؛ از همین رو نمی‌توان بازگشتش را کنترل کرد و به شناخت درآورد. چون حضور شبح سرراست و پیش‌بینی‌پذیر نیست، پس هستی‌شناسی در معنای سنتی آن برای مواجهه با شبح ناپسند است. از همین‌رو دریدا، با جعل این اصطلاح، هستی‌شناسی متعارف در فلسفه را به یک معنا واژگون می‌کند و از تقابل صرف هستی و نیستی فراتر می‌رود. این نواژه‌ی دریدا به معنای شناخت کردوکار هستی شبح نیست، بلکه معطوف است به مواجهه با عناصری از گذشته و بازگشت شبح‌وار آن‌ها که در هستی‌شناسی متعارف اساساً محل بحث نبوده‌اند. پوپا ایمانی (در *دریدا*، نیکلاس رویل، مرکز، ۱۳۸۸) معادل «شبح‌شناسی» را پیشنهاد کرده است.

۷. دریدا به تفصیل در نیمه‌ی اول فصل پنجم به این نقد مارکس از اشتیرنر می‌پردازد. در واقع اساس حرف مارکس در نقد اشتیرنر این است که صرف وارونه‌سازی‌ها در کار اشتیرنر برای دفع حقیقی اشباح کافی نیست؛ بلکه برای دفع اشباح باید پا را فراتر گذاشت و به ساختارهای عملی جهان التفات کرد: پاپ زنده، قدرت واقعی امپراتور، روابط واقعی‌ای که میهن را می‌سازند. در حقیقت اتهام اصلی مارکس علیه اشتیرنر این است که او زیربنای واقعی و مادی ایدئولوژی را نادیده گرفته است. بنابراین می‌توان گفت مارکس به این خاطر اشتیرنر را نقد و طرد نمی‌کند که چون اشباح او را تسخیر کرده‌اند؛ بلکه او را طرد می‌کند، چون خودش به تسخیر اشتیرنر درآمده است. به گفته‌ی دریدا، از همین‌جاست که مارکس خستگی‌ناپذیر و بی‌رحمانه اشتیرنر را تعقیب می‌کند، زیرا با این کار دائم از خودش محافظت می‌کند. مارکس می‌خواهد اشباح را طبقه‌بندی کند، اما فقط می‌تواند آن‌ها را تعقیب کند و فراری دهد. او در این تعقیب کردن و فراری دادن بی‌رحمانه یک همزاد یا برادر یعنی اشتیرنر را دنبال می‌کند. بنابراین می‌توان گفت نقد مارکس از اشتیرنر شامل حال خودش هم می‌شود: درست است که مارکس سودای دفع اشباح را دارد، درنهایت نمی‌تواند از دست آن‌ها خلاص شود.

۸. نکته‌ی اصلی بحث دریدا در نیمه‌ی دوم فصل پنجم این است که مارکس در سرمایه می‌خواهد شبح ارزش مبادله‌ای را از ارزش مصرفی بزدايد، آن هم به میانجی زدودن ارزش مصرفی در فرایند شکل‌گیری کالا. دریدا می‌گوید مارکس می‌خواهد بداند و مشخص بکند که *کجا* و *دقیقاً* در کدام لحظه شبح روی

صحنه می‌آید؛ و این خودش یک‌جور جن‌گیری است؛ راهی است برای دور نگه داشتن و مهار شیخ. اما به نظر دریدا چنینی کوششی ناممکن است: هر نوع ارزش مصرفی از همان ابتدا شیخ‌زده و شیخ‌وار است. هیچ ارزش مصرفی نابی که متأثر از شیخ ارزش مبادله‌ای نباشد وجود ندارد: ارزش مصرفی پیشاپیش از جانب دیگری خودش — یعنی با آن‌چه از سر چوبی میز پدید می‌آید، شکل کالایی، و رقص شیخ‌وار آن — آلوده می‌شود، به عبارتی این دیگری او را تصرف و در آن خانه و تسخیرش می‌کند. ارزش مصرفی به‌هیچ‌وجه ناب و خالص نیست و همواره در معرض دادوستد و تبادل است. حتی مفهوم ارزش مصرفی بدون وجه شیخ‌وارش یعنی بدون امکان مبادله و جایگزینی و تکرار و مصرف توسط کسی دیگر در زمانی دیگر معنایی ندارد.

۹. دریدا این ده آفت را که زابیده‌ی نظم نوین جهانی‌اند، در فصل سوم فهرست می‌کند: «۱. بیکاری؛ ۲. طرد گسترده‌ی شهروندان بی‌خانمان از هر نوع مشارکت در حیات دموکراتیک دولت‌ها و کشورها؛ ۳. جنگ اقتصادی؛ ۴. ناتوانی در رفع تناقض‌ها در مفهوم بازار آزاد؛ ۵. تشدید بدهی خارجی؛ ۶. صنعت و تجارت تسلیحات؛ ۷. گسترش سلاح‌های هسته‌ای؛ ۸. جنگ‌های میان‌قومی؛ ۹. روی کار آمدن شیخ — دولت‌ها؛ ۱۰. وضعیت فعلی حقوق بین‌الملل و نهادهای مرتبط با آن».

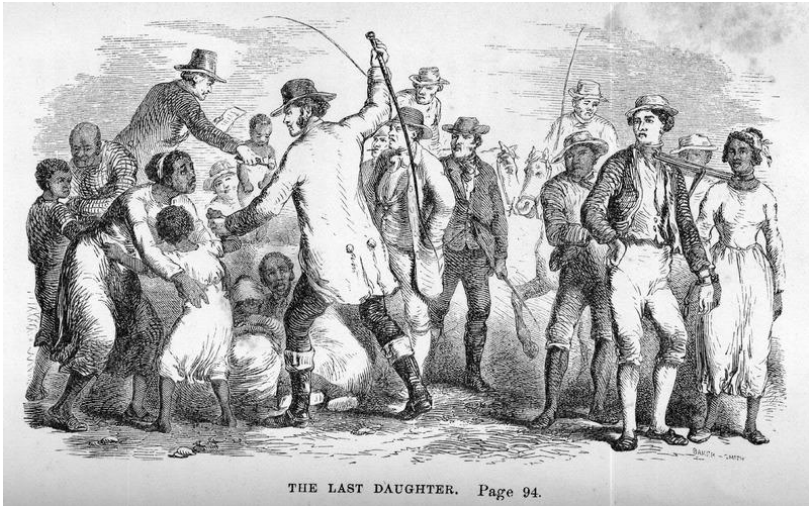
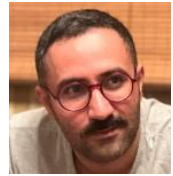
Specters of Marx, p.100-104.

۱۰. «visièr sans visièr» یا «چشمی» درچه‌ای است در کلاه‌خود که وقتی از پشت آن کسی به ما می‌نگرد، ما نمی‌توانیم او را ببینیم. دریدا در فصل اول *اشباح مارکس* به این مفهوم پرداخته است. شاید این‌جا منظور آرمان‌شهری باشد که تحت نظارت کسی نیست و — (بنا به گفته‌ی دریدا) مانند خود شیخ — نمی‌توان کنترلش کرد.

نژادپرستی در بطن اندیشه‌ی روشنگری

تجدید افکار و آگاهی

محمد مهدی هاتف



روایت روشنگری، به مثابه یک سنت فکری پیشرو در اروپای قرن‌های هفدهم و هجدهم، عموماً با تحسین و تمجید همراه است. به‌رحال در متن این سنت بود که درخشش علوم اروپایی رقم خورد، خرد از زیر سایه سنگین کلیسا بیرون آمد و سیاست معنای تازه‌ای به خود گرفت. در یک جمله اگر بگوییم روشنگری، بنا به روایت غالب، عصر پیشرفت در اروپاست. در این روایت زشتی‌های اروپا در این عصر، یعنی چیزهایی همچون برده‌داری، استعمار و نژادپرستی، مستقل از روشنگری فهمیده می‌شوند و گناه آن به پای جاه‌طلبی و ثروت‌اندوزی طبقات صاحب قدرت، و نه اندیشمندان اروپایی، نوشته می‌شود. یا در بهترین حالت گفته می‌شود روشنگری در مقابله با این زشتی‌ها ناکام ماند. در این مقاله به جنگ این روایت خواهیم رفت و می‌کوشم نشان دهم، تا آن‌جا که به نژادپرستی مربوط می‌شود، بخش قابل توجهی از گناه آن از قضا به گردن اندیشمندان روشنگری است. به این ترتیب، ادعای من این نیست که اندیشمندان روشنگری در بسط دادن جنبش مترقی‌شان به اندیشه‌ی نژادی ناکام ماندند. ادعا این است که ایده‌ی نژاد اصلاً در این دوره متولد شد، و بر پایه‌ی این ایده‌ی مدرن، نسخه‌ی قدرتمندی از نژادپرستی نضج و قوام یافت. این متن درباره‌ی همین سوبه‌ی تاریک روشنگری است، سوبه‌ای کمابیش مغفول که توجه به آن به‌ویژه برای ما غیراروپایی‌ها بی‌فایده نیست، و شاید تلنگری باشد برای این‌که اندیشه‌ی اروپایی را آنطور که واقعا بوده و هست بفهمیم، نه آنطور که خود این سنت آن را بازنمایی می‌کند.

من با مروری بر برخی نظریه‌های ناظر به پوست سیاه شروع خواهم کرد تا نشان دهم چطور آناتومی سیاه در طبیعت‌شناسی اروپایی تکوین یافت.^۱ نیز برخی طبقه‌بندی‌های نژادی ارائه شده در طبیعت‌شناسی را دنبال می‌کنم تا معلوم شود جذب ایده‌های پیرامون سیاه در این طبقه‌بندی‌ها چطور زمینه را برای تثبیت مفهومی «سلسله‌مراتبی» از انسان فراهم کرد. در این مقاله که بیشتر جنبه‌ی مروری دارد، نشان می‌دهم نژادپرستی محبوبیت فراوانی در میان قاطبه‌ی اندیشمندان عصر روشنگری داشت؛ چه در میان آنها که نژادهای انسانی را گونه‌هایی متمایز می‌دانستند (پلی‌ژنیسم)، و چه در میان آنها که تمامی نژادها را در داخل در گونه‌ی انسان می‌شمردند (مونوژنیسم). نیز نشان می‌دهم که نژادپرستی اصلاً محدود به دانشمندان

نژادپرستی در عصر روشنگری

طبیعت‌شناسی یا فلسفه‌ی طبیعی نبود، بلکه اندیشه‌های مسلط در فلسفه‌ی اخلاقی (یا همان علوم انسانی و اجتماعی معاصر) نیز نسخه‌های گوناگونی از نژادپرستی، اروپامحوری، یا برتری سفید را توسعه دادند. اهمیت نکته‌ی آخر از این جهت است که موضوع فلسفه‌ی اخلاقی (علوم انسانی) از قضا خود انسان است، و چنانچه معلوم شود تصور این اندیشمندان از انسان با نژادپرستی همراه بوده، ای‌بسا باب تاملاتی انتقادی‌تر در علوم انسانی اروپایی باز شود. در نیمه‌ی دوم نوشته، من روی امانوئل کانت متمرکز می‌شوم تا ببینیم نژادپرستی تا کجا در ایده‌های او حضور داشت، ایده‌های کسی که میراث فکری‌اش بخش قابل‌توجهی از علوم انسانی غربی را در قرون بعدی شکل داد. در نهایت نیز به معضل زمان‌پریشی خواهیم پرداخت - یعنی این ادعا که نژادپرستی اساساً یک مفهوم معاصر است و قابل اطلاق به اندیشمندان روشنگری نیست. من با مرور مجادلات صورت گرفته میان کانت از یک سو، و هردر و فورستر، از سوی دیگر، نشان می‌دهم تا آنجا که پای نژادپرستی در قرن هجدهم در میان است، اشکال زمان‌پریشی وارد نیست و قاطعانه می‌توان نژادپرستی را، کمابیش در همین معنای امروزی، به اندیشه‌های آن عصر نسبت داد.

نژاد، نژادپرستی، و طبقه‌بندی‌های نژادی

پیش از وارد شدن در عصر روشنگری، بد نیست بحث را با مقدمه‌ای کوتاه در توضیح مفاهیم مناقشه‌برانگیز نژاد و نژادپرستی آغاز کنیم. اما شاید بد نباشد ادعای پایانی این بخش را همین ابتدا بیاورم: اینکه مفهوم نژاد یک برساخت مدرن است که پیدایی آن به اروپای قرن شانزدهم بازمی‌گردد. مراد من از «نژاد» در این جا ایده‌ای است که می‌گوید «گونه‌ی انسان برپایه‌ی تفاوت‌های وراثتی فیزیکی و رفتاری به گروه‌های متمایزی تقسیم می‌شود» (اسمدلی و دیگران، ۲۰۲۴). این ایده به لحاظ تاریخی با این تصور پیوند خورده است که برخی گروه‌ها، برپایه‌ی آنچه به ارث می‌برند، نه آنچه کسب می‌کنند، مختصات فکری و عاطفی متمایزی دارند. به عنوان مثال، گفته می‌شود اعضای یک گروه همواره اشتراکاتی در خون، رنگ پوست، اندازه و شکل بینی، رنگ چشم، شیب پیشانی، حجم داخلی جمجمه، بوی بدن، طول آلت تناسلی، و نیز

ظرفیت ذهنی، تمایلات اخلاقی یا زیبایی دارند (هانافورد، ۱۹۹۵؛ بیندمن، ۲۰۰۲). البته این همچنان محل مناقشه است که آیا نژاد اصلاً یک مقوله‌ی طبیعی است یا صرفاً یک برساخت اجتماعی، یا مقوله‌ای ترکیبی - یعنی مقوله‌ی طبیعی‌ای که بار اجتماعی دارد. نزد روث بندیکت، مردم‌شناس شهیر قرن بیستم، مفهوم نژاد یک امر واقع بود، و نه یک امر موهوم (بندیکت، ۱۹۴۳، ۱۵۲). برای دوروتی رابرتز جامعه‌شناس اما نژاد اصلاً امر واقع یا «مقوله‌ای بیولوژیکی که بار سیاسی داشته باشد نیست. بلکه در اصل مقوله‌ای سیاسی است که خود را به‌عنوان مقوله‌ای بیولوژیکی جا زده است» (رابرتز، ۲۰۱۱، ۴).

به رغم اختلاف نظر بر سر ماهیت نژاد، که در عصر ژنتیک نیز همچنان برقرار است، هر دوی آنها اما در این عقیده مشترک اند که ایده‌ی نژاد ایده‌ای «مدرن» است، که تفاوتی بنیادی با شیوه‌های باستانی دیگری‌سازی آدم‌ها، یا باور به یگانگی و برتری گروه خودی دارد. ایوان هانافورد در کتاب *نژاد: سرگذشت یک ایده در غرب* (۱۹۹۶) و بر پایه‌ی مطالعه‌ی تاریخی مفصلش نشان می‌دهد تا دوره‌ی اصلاح دینی در غرب هیچ درک آگاهانه‌ای از نژاد، به معنایی که امروز آن را می‌فهمیم، وجود نداشت. او ابداع ایده‌ی مدرن نژاد را به برهه‌ی ۱۶۸۴ تا ۱۸۱۵ نسبت می‌دهد، یعنی زمانی که اهل علم ایده‌ی نژاد را همچون اصلی سازمان‌دهی کننده طرح کردند و بکارگرفتند (هانافورد، همان، ۱۸۷). درست است که برپایه‌ی نقوش به‌جامانده و هیروگلیف‌های مصر باستان می‌دانیم اهالی مصر نسبت به تفاوت‌های فیزیکی‌شان با اهالی روشن‌پوست‌تر شام و نیز نوبی‌های تیره‌پوست‌تر حساس بوده‌اند. نیز می‌دانیم بقراط، حکیم یونانی، سکاها، آسیایی‌ها و یونانی‌ها را به بر پایه‌ی تیپولوژی و آب‌وهوای نواحی‌شان در گروه‌های متفاوتی قرار می‌داد. نیز متوجهم که تفاسیر صورت‌گرفته از داستان پسران نوح در عهد عتیق و حکم او در خصوص کنعان که او را به خدمت مادام‌العمر برای برادران بلندمرتبه‌اش محکوم می‌کرد قدمتی طولانی در اروپا دارد، تفاسیری که از قضا بعدتر برای محکومیت سیاهان آفریقایی به بردگی مادام‌العمر نیز به‌کار گرفته شد. اما هیچ یک از این تبعیض‌گذاری‌ها مبتنی بر نژاد در معنای دقیق کلمه نبود؛ هیچ‌یک از آنها تمامی انسان‌ها را در «شمار نسبتاً اندکی از انواع ذاتاً متمایز و از پیش موجود، با صفات وراثتی فیزیکی و ذهنی به‌خصوص» قرار نمی‌داد.^۲

نژادپرستی در عصر روشنگری

پرسش مشابهی را می‌توان در خصوص نژادپرستی نیز طرح کرد: آیا نژادپرستی نیز ایده‌ای مدرن است؟ اجازه دهید دوباره با وام‌گیری از روث بندیکت آغاز کنیم و نژادپرستی را جزمی بفهمیم که «یک گروه قومیتی را بر پایه‌ی طبیعت به پستی وراثتی محکوم می‌کند و به گروه دیگر برتری وراثتی نسبت می‌دهد» (بندیکت، ۱۹۴۳، ۱۵۳).

بر این اساس، او معتقد است نژادپرستی پدیده‌ای مدرن نیست، چه این که انحصار برتری تاریخچه‌ای طولانی دارد و این فرمایش که «من در زمره‌ی نجبا هستم» از دیرباز «نقش واژگان نبرد را در میان بسیط‌ترین وحشیان برهنه (naked savages) بازی کرده است» (همان، ۱۵۵). با این حال نژادپرستی را پدیده‌ای کهن دانستن و همزمان نژاد را مفهومی مدرن قلمداد کردن با چالشی فلسفی مواجه است، چه اینکه فرد را مجاز می‌شمرد بدون اینکه ایده‌ای از نژاد داشته باشد نژادپرست باشد. از قضا در دو دهه‌ی گذشته بحث داغی بر سر این موضوع در هستی‌شناسی اجتماعی در گرفته است، و اتفاقاً برخی فیلسوفان به نفع این موضع استدلال کرده‌اند (خالدی، ۲۰۱۳). اما من بدون اینکه به لحاظ هستی‌شناختی آن را به چالش بکشم، تصور می‌کنم حتی اگر نژادپرستی پدیده‌ای قدیمی‌تر باشد، نوعی از نژادپرستی که در عصر مدرن متولد شد پدیده‌ای تازه است، چرا که اساسش را بر مفهوم نژاد به مثابه بنیادی برای یک طبقه‌بندی طبیعی جهان‌شمول گذاشته، که در نوع خود بی‌سابقه است. با این حساب، می‌توان گفت نژادپرستی مدرن نوع متفاوتی از نژادپرستی بر پایه‌ی طبقه‌بندی نژادی بود، و نه صرفاً بر پایه‌ی جغرافیا، تغذیه، یا دیگری‌سازی. در این قسم نژادپرستی، مجموعه‌ی متنوعی از صفات فیزیکی و ذهنی به شکل وراثتی با هم پیوند خوردند و به‌عنوان مبنایی برای حفظ برتری برخی نژادها و انکار قوایی مانند هوش، قدرت، یا زیبایی و نیز سلب حقوق پایه‌ای همچون آزادی، مالکیت، شهروندی، ازدواج، و غیره از دیگر نژادها به‌کار گرفته شدند. به بیان صریح‌تر، در این مفهوم مدرن از نژاد مجموعه‌ای به‌خصوص و البته متنوع از صفات زیستی برای تبیین پستی اخلاقی یک نژاد، یعنی آفریقایی سیاه، به‌کار گرفته شد، و نیز برای توجیه رویه‌ای که با او همچون دارایی و نه انسان معامله می‌کرد. به ادعای دیوید بندمن، بر پایه‌ی این مفهوم از نژاد بود که «آفریقایی‌های سیاه بنا به "طبیعت" مناسب بردگی دانسته شدند، و ادعا شد بومیان

امریکا رامنشندنی‌اند» (بندمن، همان، ۱۱). درست همین مفهوم مدرن از نژاد است که موضوع این مقاله را تشکیل می‌دهد.

آناتومی‌های سیاه

از نخستین پرسش‌های قابل طرح در خصوص نظریه‌های نژادی این است که چگونه و از کجا سربرآوردند؟ چنان‌که هانافورد (۱۹۹۵، ۵) می‌گوید تا آنجا که به race و معادل‌های آن مربوط می‌شود، این واژه در اواسط قرن شانزدهم وارد زبان‌های اروپایی شد و به تدریج در میان اروپاییان تداول یافت، به‌طوری‌که هیچ واژه‌ای با معنای مشابه در ادبیات عبری، یونانی و رومی یافت نمی‌شود. در خصوص زبان انگلیسی، به‌عنوان نمونه، نخستین کاربرد این واژه احتمالاً به ۱۵۰۸ بازمی‌گردد، در شعری با نام «رقص هفت گناه کبیره»^۳ از ویلیام دانبار، از مقامات اسکاتلندی دربار شاه جیمز چهارم. در یکی از ابیات شعر و در توصیف یک گروه از کسانی که مرتکب حسادت شده‌اند، این عبارت را می‌بینیم «bakbyttaris of sindry racis» [غیبت‌کنندگان نژادهای مختلف]. Racis که بعدها به race تغییر شکل داد، در اصطلاح دانبار بر تبار خانوادگی، در معنای گروه خویشاوندی از سمت پدر، دلالت داشت. در خصوص خاستگاه این واژه‌ی انگلیسی البته توافقی نیست. ای بسا از روی واژه‌ی اسپانیایی raza ساخته شده باشد، که به نژادهای اسب دلالت داشت (رابرتز، ۲۰۱۱، ۵) یا از روی واژه‌ی ایتالیایی razza، در معنای صنف یا نوع (هانافورد، ۱۹۹۵، ۵). آنچه روشن است این است که از جمله منابع قابل توجه طبیعت‌شناسانی که ایده‌ی بیولوژیکی نژاد را پروردند (بیش از همه در فرانسه)، سفرنامه‌های پرتغالی‌ها و اسپانیایی‌هایی بود که در قرن شانزدهم به اقصی‌نقاط جهان، و خصوصاً آفریقا، تردد می‌کردند (کاران، ۲۰۱۱).

ایده‌ی نژاد اما طی دو قرن بعد در طبیعت‌شناسی تکوین یافت، و صفتی که بیشترین توجه را به‌عنوان وجه ممیزه‌ی نژادی از آن خود کرد رنگ پوست بود. اگرچه علاقه‌ی طبیعت‌شناسان به هر رنگ پوستی هم نبود. موضوع این مطالعات در واقع پوست سیاه بود. بر این اساس می‌شود گفت مطالعه‌ی منشاء پوست سیاه نقشی کلیدی در تأمین بنیادی طبیعی برای طبقه‌بندی‌های نژادی بعدی ایفا کرد. به ادعای اندرو

نژادپرستی در عصر روشنگری

کاران (۲۰۱۱، ۱) نخستین کسی که منشاء پوست سیاه را در آفریقایی‌ها دنبال کرد احتمالاً ژان ریولان،^۴ آناتومیست اهل پاریس بود. در ۱۶۱۸، او با استفاده از ماده‌ای شیمیایی، در پوست یک آفریقایی سیاه ایجاد آبله کرد و نمونه‌ی پوست تاول‌زده را به منظور کنکاش در لایه‌های آن جدا کرد. شصت سال بعد مارچلو مالپیگی^۵ نیز روش مشابهی را به کار گرفت تا لایه‌ای را که رنگدانه‌ی سیاه در آن یافت می‌شود مشخص کند. کنکاش او به کشف لایه‌ای انجامید که *rete mucosum* یا لایه‌ی مالپیگی نام گرفت (همان). به گفته‌ی روکسان ویلر، مطالعات آناتومیک صورت گرفته در قرن هفدهم دانشمندان را قادر ساخت تا رنگ پوست را از چنبره‌ی گسترده‌ی اخلاط و مزاج‌ها رها سازند: «تحت این عنوان، رنگ پوست به جای آن که محصول تعادل متغیر میان مایعات داخلی بدن و شرایط محیطی دانسته شود، در جایی درون لایه‌ی نازک پوست قرار گرفت» (ویلر، ۲۰۰۰، ۳). با این حال چنین نبوده که همه‌ی نظریه‌های ناظر به پوست سیاه در عصر روشنگری سیاهی را در پدیده‌ای پوستی خلاصه کنند. الکسیس لیتره،^۶ آناتومیست فرانسوی، برپایه‌ی تأملاتش در خصوص فیزیولوژی آفریقایی و مطالعه‌ی اندام جنسی مرد سیاه آفریقایی، رابطه‌ای علی را میان هوا و بروز سیاهی پوست پیشنهاد کرد (کاران، همان). این از جمله نظریه‌های محیطی محبوبی بود که رنگدانه‌های سیاه را نه با عوامل آناتومیک، که با شرایط آب‌وهوایی، توضیح می‌داد.

در دهه‌های بعدی قرن هفدهم، همچنان که نظریه‌های آناتومیک و آب‌وهوایی در رقابت با هم حک‌واصلاح می‌شدند، نقطه‌ی عطفی در مطالعات نژادی سیاه رقم خورد. در ۱۷۳۹ *آکادمی سلطنتی علوم* بوردو جایزه‌ای را برای بهترین پاسخ به این پرسش در نظر گرفت: «علت فیزیکی رنگ و کیفیت به‌خصوص موی نگروها و نیز علت زوال یافتن آن دو چیست؟» (کاران، همان، ۲). تا ۱۷۴۱، شانزده مقاله ارائه شد، اگرچه به هیچ‌کدام جایزه‌ای تعلق نگرفت. با این حال، مجموعه‌ی این مقالات جهش بزرگی در درک سیاهی رنگ پوست نزد اروپاییان رقم زد و آن را به موضوعی بین‌المللی و البته محبوب‌تر در فرانسه بدل ساخت. از جمله پاسخ‌های جالب‌توجه به پرسش آکادمی را پیر بر،^۷ پزشک فرانسوی، ارائه کرد. برر در مطالعه‌ای که در شهر گین و بر روی برده‌ها انجام داد، از تحلیل پوستی پیشین فراتر رفت و سیاهی را یک پدیده‌ی فیزیولوژیکی کلان دانست. او در مقاله‌ی ارسالی‌اش مدعی شد «در بدن نگرو مقدار زیادی مایع

صفرایی تیره‌رنگ جریان دارد، که خون و لایه‌ی بیرونی پوست او را نیز متأثر می‌کند» (همان). این تبیین که سیاهی را به خون ربط می‌داد مورد قبول شماری از طبیعت‌شناسان بزرگ قرن هجدهم، از جمله کنت دو بوфон، نیز قرار گرفت.

اما ردیابی فیزیولوژیک رنگ سیاه محدود به مایع صفرایی و خون نبود. تداوم این روند در کار یوهان فردریک مکمل^۸ پای سیاهی را به مغز نیز کشاند. مکمل که عضو آکادمی سلطنتی برلین بود از «بافت‌های مغزی تیره» سخن گفت تا مدعی شود مغز افریقایی‌تهرنگی به نسبت تیره‌تر یا کبودرنگ دارد. کار او بعدتر توسط کلاود نیکولاس لوکت،^۹ جراح فرانسوی، گسترش بیشتری نیز یافت. پژوهش لوکت معطوف به مایعی بنیادی تحت عنوان اوئتیپوس^{۱۰} بود، که ادعا می‌شد ریشه‌اش در مغز تیره‌تر افریقایی است و از مجرای رگ‌ها راهش را به پوست باز می‌کند (همان، ۴). مرور این مسیر نشان می‌دهد نظریه‌های آناتومیک ناظر به سیاه چه‌طور کارشان را از مطالعه‌ی رنگدانه‌ی پوستی آغاز کردند و سراغ خون رفتند و در نهایت آن را با مغز پیوند دادند. پیوند میان پوست سیاه، خون سیاه، و مغز سیاه خوشه‌ی مفهومی فیزیولوژیکی را شکل داد که از قضا قضاوت‌های عامیانه‌ی اروپایی در خصوص افریقایی سیاه را توجیه می‌کرد؛ قضاوت‌های ناظر به توانش محدود شناختی، فقدان همدلی، و سببیت. این نظریه‌ها، از رهگذر تبیین‌های فیزیولوژیکی که فراهم آوردند، ضمناً راه را برای ربط دادن پوست سیاه به روان، رفتار و منزلت سیاه نیز هموار کردند. اتفاقی که برای پوست سیاه افتاد صرفاً این نبود که بدل به تبیین‌خواهی تازه برای نظریه‌های فیزیولوژیک جدید شده باشد. بلکه تبیین‌گرهای به‌خصوصی که به سعی طبیعت‌شناسان روشنگری فراهم آمد، به‌طور جدی پوست سیاه را با قضاوت‌های خوشایند استعمار درباره‌ی افریقایی سیاه پیوند زد، قضاوت‌هایی که اجازه می‌داد استعمارگر فرانسوی سیاه را از خانه‌اش در اعماق افریقا به تملک خود درآورد و به‌عنوان برده در جزایر کارائیب به کشت شکر وادارد و ثروتی بی‌مانند به هم بزند.

خاستگاه‌های طبقه‌بندی نژادی

نظریه‌های ناظر به سیاه در عین این که نظریه‌های نژادی بودند، اما لزوماً نظریه‌های طبقه‌بندی نژادی نبودند. برای کاوش در طبقه‌بندی لازم است سراغ نظریه‌هایی برویم که مشخصاً طبقه‌بندی نژادهای انسانی را موضوع کار خود قرار دادند. از جمله تلاش‌های دوران‌ساز برای طبقه‌بندی انسان در انواع صلب را می‌توان در کارهای لینه، طبیعت‌شناس بزرگ سوئدی، یافت. در کتاب *نظام طبیعت*، که منبع بی‌مانند طبقه‌بندی موجودات زنده در عصر روشنگری بود، او انسان را نیز در طبقه‌بندی نظام‌مندش درج کرد. در ویرایش ۱۷۳۵ از این اثر، انسان‌ها در مقوله‌ی *انتروپومورفا*^{۱۱} و در کنار میمون‌ها و تنبل‌ها قرار گرفتند؛ سپس خود انسان‌ها نیز به چهار وارسته تقسیم شدند: اروپایی‌ها، امریکایی‌ها، آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها. در ویرایش‌های بعدی و با به‌دست دادن خصوصیات که هر وارسته را متمایز می‌کرد بر غنای این طبقه‌بندی از انسان افزوده شد: در ویرایش ۱۷۵۹، امریکایی با این خصوصیات معرفی می‌شود: «قرمزگون، سودایی، شق‌ورق، دارای موی سیاه و صاف و ضخیم، پهن‌بینی، عبوس‌چهره، تنک‌ریش، لجباز، سرخوش، رها. خود را با خطوط قرمز نازک نقاشی می‌کند. تابع آداب و رسوم» (اسلاتکین، ۱۹۶۵، ۱۷۷). توصیف او از اروپایی نیز از این قرار است: «سفید، دموی، عضلانی، دارای موی بلند و نرم، چشم‌آبی، نرم‌خو، زیرک، خلاق. اهل پوشیدن لباس‌های بسته. تابع قوانین» (همان، ۱۷۸). توصیف او از آسیایی‌ها نیز بدین شرح است: «زردرنگ، ماخولیایی، محکم. سیاه‌مو. تیره‌چشم. سرسخت، مغرور، آزمند، اهل پوشیدن پیراهن گشاد، و تابع ظن و گمان» (همان). در نهایت آفریقایی را نیز این‌طور توصیف می‌کند: «سیاه، بلغمی، راحت. دارای موی سیاه و فر، پوست صاف. بینی تخت، لب‌های ورم‌کرده، زنان بی‌شرم. مادران دارای شیر فراوان، ماهر، تنبل، بی‌دقت، خود را با روغن چرب می‌کند. تابع هوا و هوس» (همان). چنان‌که پیداست خصوصیات مندرج در طبقه‌بندی لینه اعم از صفات فیزیکی، روانی و رفتاری است، و به‌خوبی پیداست که چطور ترکیب صفات در نژادهای مختلف با نظام ارزشی لینه هماهنگ است، به‌گونه‌ای که جمیع محاسن از منظر یک اروپایی را در اروپایی جمع می‌بیند. علاوه بر آن قسمی طبیعت‌گرایی افراطی نیز در این طبقه‌بندی دیده می‌شود

که گویی می‌کوشد سازمان اجتماعی هر کدام را با تمایلات طبیعی‌اش پیوند بزند و شیوه‌های مختلف نظم‌یابی را در طبقه‌بندی طبیعی بگنجانند: امریکایی‌ها تابع آداب و رسومند، اروپایی‌ها تابع قوانین، آسیایی‌ها تابع ظن و گمان، و افریقایی‌ها تابع هوا و هوس.

ترکیبی مشابه از کیفیات فیزیکی و ذهنی برای توضیح نژادها را می‌توان در کار ولتر نیز یافت. او که نژادهای انسانی را در واقع گونه‌هایی متمایز می‌دانست، در نوشته‌ای با عنوان «رساله‌ای در باب اخلاقیات و روحيات ملت‌ها» افریقایی‌ها را این‌طور متمایز می‌کند: «چشمان گردشان، بینی‌های تخت‌شان، لب‌های بلااستثنا متورم‌شان، پشم‌های روی سرشان، و حتی سطح هوش‌شان همگی حاکی از فاصله‌ی زیاد آنها با دیگر گونه‌های انسان است» (به نقل از کاران، همان، ۱۴).

علاقه به طبقه‌بندی انسان را در برجسته‌ترین اثر عصر روشنگری در زمینه‌ی طبقه‌بندی، یعنی *دایره‌المعارف (Encyclopédie)* نیز می‌توان یافت. انگیزه‌ی پشت این مجموعه‌ی ۱۷ جلدی اساساً طبقه‌بندی نظام‌مند دانش گسترده‌ای بود که در اروپای مدرن تولید شده بود. اما همین انگیزه طبقه‌بندیِ تنوع انسان در جهانی که حالا بسی گسترده‌تر از قبل بود را نیز ایجاب می‌کرد. در مدخلی با عنوان «نگروها، به‌عنوان برده در مستعمرات امریکا»، ژان باپتیست پیر لو رومن^{۱۲} در توصیف خصوصیات افریقایی سیاه از چنین تعبیری سود جست: «گرایش آنها بیش از همه به هرزگی، کینه‌توزی، دله‌زدی و دروغ‌گویی است» (لو رومن، ۱۷۶۵). در شرح او خصوصیات افریقایی سیاه را در «نگروی مختلط» یا فرزندان نیاکان مختلط افریقایی و غیرافریقایی نیز می‌توان مشاهده کرد؛ این‌که آنها نیز «تهی‌مغز، موهن و متکبر» اند (همان). گرچه به نظر می‌رسد لو رومن با اذعان به این‌که «آموزش آنها را قدری بهتر می‌کند، تأثیر دوگانه‌ی طبیعت و فرهنگ را بر رفتار به‌رسمیت می‌شناسد، ولی در ادامه می‌گوید «با این حال، رفتار آنها همواره ردّی از ریشه و منشأشان را در خود خواهد داشت» (همان).

شکاف میان نژادها در اندیشه‌ی اروپایی در نهایت در ایده‌ی پلی‌ژنیسم بود که به اوج خود رسید؛ یعنی این ایده که نژادهای انسان از خاستگاه‌هایی متفاوت اند، و به این ترتیب نژادهای انسانی در واقع گونه‌های زیستی متفاوت اند. یعنی وقتی از نژاد سیاه حرف می‌زنید در واقع دارید از گونه‌ای متفاوت از انسان سفید حرف می‌زنید. گرچه این

نژادپرستی در عصر روشنگری

ایده توسط طیفی از هواداران طبقه‌بندی نژادی ترویج می‌شد، اما چنین نبود که تمام این هواداران، حامی پلی‌ژنیسم باشند. خود لینه نمونه‌ای برجسته از یک اندیشمند نژادی هوادار مونوژنیسم بود. در میان شانزده اندیشمندی که مقاله‌هایشان را برای جایزه‌ی یوردو ارسال کردند نیز هیچ کدام نظریه‌ی پلی‌ژنیستی منسجمی برای آفریقایی سیاه ارائه نکردند. به ادعای کاران (همان، ۸۲) نویسندگان این مقالات به‌جای آنکه دیدگاهی پلی‌ژنیستی ناظر به آفریقایی سیاه به دست دهند، کوشیدند میان تفاوت‌های قابل‌اندازه‌گیری بین آنها و باور به خاستگاه مشترک انسان یعنی مونوژنیسم آشتی برقرار کنند. با این حال، پلی‌ژنیسم نیز طرفداران قدرتمند خود را داشت، که شاید نامدارترین آنها در فرانسه ولتر و در بریتانیا دیوید هیوم بود. البته که هیچ یک از این دو نفر به اعتبار کارهایشان در طبیعت‌شناسی شناخته نشده بودند، اما شهرت آنان سهم به‌سزایی در اشاعه‌ی این ایده داشت. ولتر با بازگرداندن مفهوم نژاد به معنای جانوری آن می‌گوید: «من کاملاً متقاعد شده‌ام که انسان مانند درخت است؛ درختان گلایی،

درختان بلوط، و درختان زردآلو از یک درخت ریشه نگرفته‌اند. به همین ترتیب، آدم‌های ریش‌سفید، نگرهای پوشیده از پشم، زردپوستان یال‌پوش، و انسان‌های بدون ریش نیز از انسانی واحد ریشه نگرفته‌اند (رساله‌ی در باب متافیزیک، در مجموعه آثار، ۱۴، ۱۹۲، به نقل از کاران، ۱۴۱).

وارد کردن تفاوت‌های مشاهده شده میان اصناف انسان‌ها در بساخت جانوری نژاد، به ترتیبی که در بالا آمد، راه را برای تصور به‌خصوصی از «پستی نژادی» باز می‌کرد. به گفته‌ی کاران، ایده‌های ولتر نقشی حیاتی در جابه‌جایی گفتمانی قرن هجدهم در تصورش از آفریقایی سیاه داشت: از تصور سیاه به‌مثابه «کافر بربر» (مقوله‌ای اخلاقی و مذهبی) که نجاتش از راه بردگی ممکن می‌شد، به یک «مادون انسان» (مقوله‌ای نژادی) که زنجیر بردگی برای او منطقی و البته ادامه‌ی تأسّف‌بار کمبودهای خود این نژاد بود» (کاران، همان، ۱۴۸).

دیوید هیوم نیز ایده‌ی پلی‌ژنیسم را به کار گرفت و بر پایه‌ی آن بنیادی طبیعی برای برتری اروپایی بر آفریقایی سیاه فراهم کرد. او در نوشتاری با عنوان *درباره‌ی خصوصیات ملی* نوشت:

«مایلم نگروها را به لحاظ طبیعی پست تر از سفیدها بدانم. بعید است بتوان ملتی متمدن با پیچیدگی تمدن سفیدها پیدا کرد، حتی بعید است فردی پیدا شود که در رفتار یا اندیشه‌اش برجستگی سفید را داشته باشد. در میان آنها هیچ تولیدکننده‌ی بومی‌ای پیدا نمی‌کنید، و نه هیچ هنر یا علمی. از طرف دیگر، خشن‌ترین و بربرترین سفیدها، مثل ژرمن‌های باستان یا تاتارهای امروزی، نیز چیزی برجسته در میان خود دارند، در ارزش‌هایشان، در حکومت‌شان، یا به‌رحال در جایی. چنین تفاوت یکنواخت و پایداری نمی‌توانست در کشورها و اعصار متفاوت رخ دهد، اگر طبیعت تمایزی آغازین را میان این نژادهای بشری برقرار نکرده بود (هیوم [۱۷۴۱]، ۱۹۸۵، ۲۰۸).

نژادپرستی در میان هواداران مونوژنیسم

پلی‌ژنیسم گرچه بنیادی قوی برای سلسله‌مراتب نژادی در دل نوع بشر فراهم می‌کرد، اما، چنان‌که گفتم، چنین نیست که تفکر نژادی منحصر در آن باشد. در دیدگاه‌های مونوژنتیک نیز، گرچه شکاف میان نژادها هم‌اندازه‌ی شکاف میان گونه‌ها تعبیر نمی‌شود، اما ساختار سلسله‌مراتبی نژادها در دل گونه‌ی انسان نیز قابل بازسازی است. به همین خاطر است که سلسله‌مراتب نژادی مشابهی را می‌توان در نوشته‌های یکی از برجسته‌ترین حامیان مونوژنیسم در قرن هجدهم، یعنی کنت دو بوفون، نیز یافت. بوفون به کمک تعریفش از گونه به‌مثابه «توالی پایدار افراد مشابهی که قادر به تولید مثل با هم‌اند»، توانست شکاف میان نژادهای بشری را ترمیم کند؛ نژادهایی که او در سه دسته‌ی کلی اروپایی، نگرو، و امریکایی قرار می‌داد. او تأکید داشت که در میان این افراد اگرچه «خون متفاوت است» اما «تخم‌شان یکی است». این ایده با دیگر تفاوت‌هایی که مایل بود میان نژادهای بشری برقرار کند هم سازگار بود، چنان‌که گفت «پوست، مو، چهره و قد در آنها تنوع یافته، اما تغییری در ساختار درونی ایجاد نکرده است» (بوفون، طبیعت‌شناسی، IX، ۱، به نقل از اسلاتکین، ۲۰۱۱، ۱۸۵). در تبیین

نژادپرستی در عصر روشنگری

تفاوت‌های میان نژادها، او به آب‌وهوا متوسل شد تا مدعی شود تمایز موجود میان نژادهای انسانی معلول تفاوت‌های آب‌وهوایی است.

به تصور اندرو کاران (همان، ۱۰۷)، چنین تجدیدنظری مبنایی کافی برای این ادعا فراهم می‌کند که درک بوفون از نوع بشر به شکل ضمنی درکی افقی است، در برابر درک لینه‌ای از جنس هومو که عمودی و سلسله‌مراتبی بود. تصور من اما این است که نظریه‌ی آب‌وهوایی بوفون مانع از پیوند خوردن او با تفکر نژادی و صحنه گذاشتن بر ایدئولوژی نژادی مسلط در زمانه‌ی او مبنی بر برتری اروپایی سفید نشده است. گرچه بوفون تفاوت‌های نژادی را دال بر برتری یا پستی ذاتی آغازین نمی‌دانست، اما برخی تفاوت‌های ناشی از محیط را علامت زوال از وضع طبیعی می‌شمرد. و نکته‌ی مهم این است که او وضع طبیعی انسان را برآمده از انسان اروپایی تصور می‌کرد. به باور بوفون، این نژاد مشتمل بر آدم‌هایی بود که «خوش‌سیماترین و زیباترین انسان را تولید کرده‌اند» و نمایشگر «رنگ اصیل انسان» اند (بوفون و دیگران، طبیعت‌شناسی، به نقل از یودل، ۲۰۱۴، ۲۷). در عوض و به‌عنوان نمونه‌ای از سایر نژادها، افریقایی‌های گینه را مثال می‌زند و می‌گوید «به نظر کاملاً آحمق می‌رسند، قادر نیستند بیشتر از سه بشمارند، و به‌خودی خود هرگز فکر نمی‌کنند؛ حافظه هم ندارند و گذشته و آینده به یک اندازه برای‌شان ناشناخته است» (بوفون، در باب *واریته‌های گونه‌ی انسان*، ۱۵۱، به نقل از راد و لات، ۲۰۰۲، ۱۳۱). به این ترتیب، همچون بسیاری از دیگر نسخه‌های قرن هجدهمی مونوژنیسم، نسخه‌ی بوفون نیز مانع از این نبود که افریقایی سیاه را در موقعیتی پست بنشانند و ابتدایی‌ترین قوای شناختی را از او دریغ کند.

ایده‌ی برتری سفید برحسب توانایی‌های ذهنی را حتی در نوشته‌های یکی از برابری‌طلب‌ترین صداهای عصر روشنگری نیز می‌توان دید؛ قطعاً تحسین ژان ژاک روسو از چیزی که اروپایی‌ها «وحشی» نامیده بودند، به علاوه‌ی انتقادات تندوتیزش از مسیر اروپایی منتهی به تمدن در قرن هجدهم کم‌نظیر بود. به‌رغم ایدئولوژی غالب روشنگری که نابودی فرهنگ‌های غیراروپایی را به پیشرفت تعبیر می‌کرد، روسو قویاً نابودی فرهنگ‌های بدوی و پیشاعلمی را که در معرض تهاجم استعمار بودند تقبیح کرد. خصومت او با استعمار از جمله از همین‌جا پیداست که می‌گوید «اگر من رهبر یکی از مردمان نیجر بودم، اعلام می‌کردم دستور داده‌ام چوبه‌ی داری را در مرز کشور نصب

کنند و نخستین اروپایی که جرأت ورود به خاک اینجا را پیدا کرده اعدام کنند، نیز نخستین شهروندی که بنای ترک این خاک را دارد» (پاسخ نهایی، در مجموعه آثار ا، ۱۲۵، به نقل از مسترس و کلی، ۱۹۹۰، ۱۷۲). علاوه بر این، او نظریه‌های نژادی معاصرش را به اعتبار اتکای‌شان بر مشاهدات نادقیق جهانگردهای اروپایی به چالش کشید، چه این‌که این جهانگردان «بیشتر دلمشغول جیب‌هایشان بودند تا مغزشان» (روسو، [۱۷۵۴] ۲۰۱۳). او با انتقاد از ساده‌سازی‌های متداول از پیچیدگی‌های نژادهای بشری گفت «کراهی زمین مملو از ملت‌هایی است که جز نام‌شان چیزی از آنها نمی‌دانیم، و باین‌حال کارمان شده قضاوت درخصوص نژاد بشر!» (همان).

به‌رغم انکار پیشرفت اجتماعی ادعا شده در ایدئولوژی روشنگری اما روسو هم با ایده‌ی پیشرفت ذهنی مردمان شمال همراه بود، یعنی با نظریه‌هایی که معتقد بودند بهره‌ی اروپایی‌ها از مواهب ذهنی بیشتر است. او متأثر از نظریه‌ی آب‌وهوایی بوفون در خصوص تغییر انسان، اعتقاد داشت ذهن انسان بسته به شرایط محیطی تغییراتی تدریجی را از سر می‌گذراند: «در تمام ملل جهان، پیشرفت ذهن دقیقاً متناسب است با نیازهایی که افراد از طبیعت دریافت کرده‌اند یا نیازهایی که تحت شرایط گوناگون در آنها ایجاد شده است» (همان). حال با توجه به این‌که خاک سرزمین‌های شمالی حاصلخیزی کم‌تری دارد، نتیجه می‌گیرد «به‌طور کلی مردم شمال زبردست‌تر از مردم جنوب‌اند، زیرا اگر قرار بود باروری‌ای که طبیعت به ذهن‌شان می‌دهد برابر با حاصلخیزی‌ای باشد که به خاک‌شان داده، از پس امورشان بر نمی‌آیند» (همان). به نظر می‌رسد به‌رغم تأکید بر روندهای قهقرایی جاری در فرایند تمدن، وقتی صحبت از ذهن در میان باشد، روسو اولاً به پیشرفت ذهن به‌طور کلی اعتقاد دارد، و ثانیاً به پیشرفت بیشتر ذهن مردمان شمال در مقایسه با مردمان جنوب. با این حساب، حتی یک شرح بدوی‌گرایانه‌ی رادیکال از سرشت انسان نیز که «وحشی» (در اصطلاح اروپایی‌ها) را از جهات متفاوت ستایش می‌کند، آن‌جا که پای قابلیت‌های ذهنی در میان باشد، «سفید اروپایی» را بهره‌مندترین نژاد از این موهبت طبیعی می‌داند.

کانت و نژادپرستی

امیدوارم ذکر نمونه‌های بالا از ایدئولوژی برتری نژادی در میان اندیشمندان روشنگری کمکی کرده باشد تا نشان دهم این ایدئولوژی تا چه اندازه در فضای فکری روشنگری هوادار داشته و ترویج می‌شده است، و تا کجا می‌توانسته در تولید مشروعیت برای استثمار افریقایی سیاه مفید واقع شود. اما ممکن است گفته شود حضور تفکر نژادی در فلسفه‌ی طبیعی یا طبیعت‌شناسی مخاطره‌ی چندانی به لحاظ فکری ایجاد نمی‌کند، چه این‌که این تفکر بخش کوچکی از حوزه‌ی گسترده‌ی علوم طبیعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، ممکن است گفته شود تفکر نژادی وجهی حاشیه‌ای از اندیشه‌ی روشنگری را تشکیل می‌دهد که از وجوه رادیکال و اساسی این جنبش قابل جداسازی است. اما واقعیت این است که دشوار نیست نشان دادن این‌که تفکر نژادی چه لوازم عملی‌ای در حمایت از استعمار به نام توسعه داشته است، و انسانیت‌زدایی از افریقایی سیاه به نام آموزش چه خدمتی به استثمار او می‌کرده است. بنابراین فارغ از مخاطره‌ای که حضور تفکر نژادی می‌تواند برای علوم طبیعی این دوره، به‌مثابه مجموعه‌ای دانش‌های نظری، ایجاد کند، «کاری که این علوم در این دوره کرده‌اند»، نه صرفاً «چیزی که گفته‌اند» از منظر نژادی فاجعه‌بار بوده است. با این حال وقتی پای علوم انسانی و اجتماعی (و به زبان عصر روشنگری، فلسفه‌ی اخلاقی) در میان باشد، یعنی جایی که ایده‌ی انسان در مرکز تمام بحث‌ها قرار می‌گیرد، مسأله بحرانی‌تر هم می‌شود. در ادامه، برای اینکه شمه‌ای از نتایج زبان‌بار اندراج تفکر نژادی در این دانش‌ها را بازگو کنم بر امانوئل کانت متمرکز می‌شوم و برخورد او با مسأله‌ی نژاد را در ادامه‌ی مقاله به بحث می‌گذارم.

کانت در یکی از نخستین آثارش، *مشاهداتی در باب احساس امر زیبا و والا* (۱۷۶۴) به مردمان سفید و سیاه با تعبیر «دو نوع از بشر» اشاره می‌کند و قابلیت‌های ذهن آنها را به رنگ‌شان ربط می‌دهد و می‌گوید «تفاوت میان این دو نوع از بشر بسیار اساسی است، و به نظر می‌رسد تفاوت از حیث قابلیت‌های ذهنی آنان همان‌قدر بزرگ است که تفاوت از حیث رنگ‌شان» (کانت، [۱۷۶۴]، ۲۰۱۱، ۵۹). گویی همان رابطه‌ای که پیش‌تر از زبان آناتومیست‌ها میان پوست سیاه و مغز سیاه بیان شده بود حالا از زبان

یک فیلسوف اخلاقی میان پوست سیاه و ذهن سیاه برقرار می‌شود. چند صفحه بعد، در عبارتی مشهور و البته بدنام، کانت همان برخورد متکبرانه‌ی اروپایی را با آفریقایی سیاه بازتولید می‌کند، وقتی نظر یک «نجار سیاه» را با ذکر این توضیح نادیده می‌گیرد که «بعید نیست چیزی قابل توجه در حرف او باشد، اما همین واقعیت که این موجود پست از سر تا پا مطلقاً سیاه بود خود دلیل دیگری است بر اینکه سخنش احمقانه است» (همان، ۶۱).

کانت در کارهای بعدش اش و بر پایه‌ی تمایزی که بوفون میان گونه‌ها برقرار کرده بود استدلال‌هایش به نفع مونوژنیسم را بسط داد، با این حال همچنان به برتری ذهنی سفید اروپایی پایبند ماند. او در درس‌گفتارهای *انسان‌شناسی* (۱۷۸۲) از بومیان امریکا به‌عنوان پایین‌ترین نژاد در میان چهار نژاد مطرح یاد می‌کند و آنها را مطلقاً کندذهن، بی‌احساس و ناتوان از آموزش‌پذیری می‌داند. «نگرو» را به این اعتبار که قابلیت تعلیم‌یافتن دارد بالاتر از آنها می‌نشانند و تصریح می‌کند که «آنها فرهنگ را فرامی‌گیرند»، و بعد این را اضافه می‌کند که «اما تنها فرهنگ بردگی را» ([۱۷۸۲] ۲۰۱۲، ۳۲۰). تذکر این نکته مهم است که انحصار آموزش برای نژاد سفید موضوعی حیاتی در فلسفه‌ی کانت است، چرا که تصویر او از وضع طبیعی یک تصویر هابزی است: آشوبناک و پرستیزه، که به‌ضرورت و فوریت باید از آن خارج شد. به همین خاطر او خروج از این وضع شرارت‌بار را وظیفه‌ی آدمی می‌داند (کالر، ۲۰۲۰). اما دشوار می‌توان تصور کرد که چگونه انسانی که قابلیت آموزش دیدن و فراگیری فرهنگ را ندارد اصلاً بتواند از این وضع شرارت‌بار خارج شود!

پاولینگ کلینگلد (۲۰۰۷، ۵۷۳) البته با نظر به تطور و تکامل ایده‌های کانت بر این عقیده است که او در آثار دهه‌ی ۱۷۹۰ش این شرح سلسله‌مراتبی از نژادهای انسانی را به‌نفع یک شرح برابری‌طلبانه و جهان‌وطنی کنار گذاشته است. شواهدی بر این ادعا هم وجود دارد. کانت در کتاب *نزاع دانشکده‌ها* (۱۷۹۸)، به تصریح تمام انسان‌ها را در ایده‌ی پیشرفت‌ش وارد می‌سازد و می‌گوید «تمام انسان‌های روی زمین ... به‌تدریج در پیشرفت مشارکت می‌کنند» (AA VII، ۸۹). به نقل از برناسکونی، (۲۰۰۳، ۱۸). ولی حتی این پیشرفت جهانی هم به نظر اروپامحور می‌آید. او در *تأملات* که بعد از مرگش انتشار یافت، می‌گوید «پیشرفت مستمر نژاد انسان را باید در غرب (Occident)

نژادپرستی در عصر روشنگری

جستجو کرد و از آن جا آن را به سایر نقاط جهان اشاعه داد» (AA XVI، ۷۸۹، به نقل از بارنوسکونی، همان). به توضیح برناسکونی، دلیل این غرب‌گرایی را باید در جمله‌ی قبلی همین نوشته پیدا کرد، جایی که ناتوانی اساسی ملت‌های اروپایی را برای پیشرفت خاطر نشان می‌کند: «ملل شرقی هیچ‌گاه به‌خودی خود بهبود نمی‌یابند» (AA XV، ۷۸۸، به نقل از برناسکونی، همان). با این حساب شاید بتوان گفت، اگرچه در کارهای متأخر کانت از آن تفکر نژادی سفت‌وسخت اولیه خبری نیست، ولی او هنوز اروپامحوری آشکاری را در خصوص پیشرفت جهانی و برتری ذاتی اروپایی‌ها در قیاس با سایر ملل حفظ کرده است. همین خود بهانه‌ای است برای تأمل بیشتر در ربط‌وپیوند ایده‌های کانت در خصوص ناتوانی ذاتی ملل غیراروپایی برای پیشرفت از یک سو و استعمار از سوی دیگر.

چنانچه در نظر آوریم که کانت در آثار فلسفی‌اش شاید دوران‌سازترین تحلیل‌های به‌جامانده از عصر روشنگری را در باب خرد محض، خرد عملی، و قوه‌ی حکم عرضه کرد، احتمالاً ایده‌های نژادی او اهمیتی دوچندان هم پیدا کند. با در نظر داشتن رأی کانت درباره‌ی سیاه، تفاوت بنیادی نژادهای دیگر با سفید اروپایی، و رابطه‌ی میان رنگ پوست و ذهن و جغرافیا، حالا می‌توان پرسید چنین دانشی درباره‌ی انسان اساساً تا چه اندازه می‌توانست جهان‌شمول باشد؟ آیا شرح‌های کانت از شناخت انسان، اخلاق و زیبایی‌شناسی را نباید محدود به ذهن اروپایی دانست؟ دقت کنید این تمایز میان ذهن اروپایی و غیراروپایی پیشنهاد من نیست، بلکه تمایزی است که خود کانت برقرار می‌کند. در همدلی با کانت شاید این‌طور بشود گفت که برای او، بهترین راه برای مطالعه‌ی ذهن انسان احتمالاً مطالعه‌ی نمونه‌ی اعلا‌ی ذهن انسان است، و چنان‌که آمد این نمونه‌ی اعلا چیزی نیست جز ذهن آدم‌های نژاد خود او. اما همچنان می‌توان پرسید: آیا حین مطالعه‌ی قوای ذهن، از جمله قوه‌ی تخیل، تأمل اخلاقی، یا حکم زیبایی‌شناختی، کانت اصلاً نژادهای دیگر را داخل مفهومش از انسان می‌داند؟ تا آن‌جا که به کارهای انسان‌شناسی او بازمی‌گردد، پاسخ به نظر روشن است؛ در همان اثر اولیه‌اش در زیبایی‌شناسی، و در فصلی با عنوان «در باب خصوصیات ملی از این حیث که بر احساس متفاوتی از امر والا و امر زیبا مبتنی اند» و پس از مرور تفاوت‌هایی که میان ملت‌های گوناگون در پردازش احساس امر والا و احساس امر زیبا وجود دارد، او

افریقایی سیاه را خارج از موضوع می‌داند و می‌گوید «نگروه‌های افریقا بنا به طبیعت‌شان هیچ احساسی که از مضحکه فراتر باشد ندارند» (کانت [۱۷۶۴] ۲۰۱۱، ۵۸). بر این اساس، به نظر نمی‌رسد کانت تمامی نژادها را، اصلاً یا به یک اندازه، دارای قوای ذهنی و توانایی‌هایی بداند که در آثارش به کنکاش در آنها پرداخته است.

ممکن است دوباره تذکر دهید که باید تطور و تکامل ایده‌های کانت را به‌ویژه در خصوص احساس امر زیبا در آثار متأخرش در نظر داشت. سخن بیراهی نیست، به ویژه اگر تجدیدنظر کانت را هنگام تحلیل همین مسأله در کتاب *نقد قوهی حکم* (۱۷۹۰) در نظر آوریم. چنان‌که سالی هج گری (۲۰۱۲) می‌گوید، کانت در این اثر و ذیل بحثی درباره‌ی ایده‌ی زیبا سایر آدم‌ها، مثل سیاهان یا چینی‌ها را هم دارای این ایده می‌داند و می‌گوید «ایده‌ی نرمالی که یک نگر و از زیبایی یک فیگور دارد قطعاً باید متفاوت از ایده‌ی یک سفید باشد، کم‌این‌که ایده‌ی یک فرد چینی هم متفاوت از ایده‌ی یک اروپایی است» (کانت، ۱۷۹۰، ۱۱۹). چنان‌که پیداست به‌رغم اثر ۱۷۶۴، در اینجا ایده‌ی سیاه افریقایی از زیبایی به رسمیت شناخته شده است. اما واقعیت این است که این ایده تنها به‌عنوان ایده‌ای متفاوت از «ایده‌ی نرمال سفیدپوست» از زیبایی به رسمیت شناخته شده است. از این بیان شاید این‌طور برداشت کنید که کانت در اینجا به نوعی نسبی‌گرایی در زیبایی‌شناختی نزدیک شده است. اما چنین نیست، دست‌کم با توجه به تأکیدی که او روی «جهان‌شمول» بودن ایده‌ی زیبایی در این کتاب دارد، ایده‌ی جهان‌شمولی که البته چیزی نیست جز همان ایده‌ی «اروپایی» از زیبایی. با این حساب، اگرچه در این اثر متأخر ایده‌ی افریقایی سیاه از زیبایی به رسمیت شناخته شده، ولی همچنان با بیرون گذاشته شدن از ایده‌ی «جهان‌شمول» از زیبایی سرکوب شده است.^{۱۳} درست به همین دلیل است که اسپیواک معتقد است «سوژه آن‌گونه که در کانت تصور می‌شود دارای تفاوت‌های اساسی جغرافیایی و سیاسی در درون خود است» (اسپیواک، ۱۹۹۹، ۷-۲۶).

سویه‌ی دیگر تفکر نژادی در کانت زمانی آشکار می‌شود که در نظر داشته باشیم فلسفه‌ی کانت نه صرفاً یک علم ناظر به انسان، که درعین حال دانش اخلاقی‌ای بود که اهتمام قابل‌توجهی نیز به ایده‌آل جهان‌وطنی داشت. می‌شود پرسش برناسکونی را تکرار کرد که «نژادپرستی کانت چطور با جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی او قابل جمع بود؟»

نژادپرستی در عصر روشنگری

(برناسکونی، همان، ۱۴) و از آن مهم‌تر، اصلاً خود این جهان‌شمول‌گرایی اخلاقی چطور می‌توانست کار کند درحالی‌که پیشاپیش میان جمعیت‌های انسانی تبعیضی بنیادی گذاشته بود؟ به استدلال برناسکونی (همان، ۱۳)، رابطه‌ی میان فلسفه‌ی کانت و نژادپرستی‌اش مثلاً از جنس رابطه‌ی میان فرگه، بنیانگذار منطق جدید، و یهودی‌ستیزی او نبود، چه این‌که به‌سختی می‌توان میان یهودی‌ستیزی فرگه و فلسفه و منطقی‌اش ربط‌وپیوندی پیدا کرد.^{۱۴} اما در قلمرو فلسفه‌ی اخلاق نژادپرستی چالشی است هم برای چارچوب فلسفی خود کانت و هم برای آنچه در قرون بعدی کانتی‌گرایی نام گرفت.

اشکالات ناظر به زمان‌پریشی

شاید کسی اعتراض کند که اتخاذ چنین رویگری نسبت به یک فلسفه‌ی قرن هجدهمی متضمن زمان‌پریشی (anachronism) در قبال اندیشه‌های کلاسیک است، به این معنی که دارد مفهومی معاصر از نژادپرستی را در مواجهه با فلسفه‌ی کانت به‌کار می‌گیرد و دلالت‌های امروزی آن را بدان نسبت می‌دهد. من برای نشان دادن این‌که چنین تفسیری از کانت متضمن زمان‌پریشی نیست، در بخش پایانی مقاله به دو واکنش متفاوت نسبت به مفهوم نژاد و سایر ملل، که درست هم‌زمان و هم‌مکان با کانت صورت گرفته‌اند، اشاره می‌کنم، واکنش‌هایی از ناحیه‌ی هردر و فورستر.

یوهان گوتفرد فن هردر در کتاب تأثیر‌گذارش، *ایده‌هایی برای فلسفه و تاریخ بشر* (۱۷۸۴-۱۷۹۱) بسیاری از ایده‌های نژادی رایج در عصر خود را که از قضا از سوی استادش کانت نیز ترویج می‌شد به چالش کشید. مونوژنیسم رادیکال او را می‌توان در عنوان بخشی از فصل هفتم کتاب دید: «فارغ از این‌که بشر روی زمین در چه صورت‌های متنوعی ظاهر می‌شود، هنوز هم همه جا نوع واحدی از بشر وجود دارد». نقد هردر اما از گونه فراتر رفت و به مفهوم نژاد رسید. به گفته‌ی او نوع انسان را باید به «مردمان» (peoples) تقسیم کرد و نه به نژادها. او که تفاوت میان انسان‌ها را عمدتاً محصول آب‌وهوا و جغرافیا می‌دانست مفهوم متصلب نژاد را به‌کل کنار گذاشت و پیشنهاد کرد به جای متوسل شدن به چهار یا پنج نژاد یا حتی وارپته‌های مجزا از هم این‌طور فکر

کنیم که «گونه به مثابه یک کل در یک وضعیت دگرگونی دایمی قرار دارد» (هردر، [۱۷۹۱] ۲۰۲۴، ۱۶۶) به طوری که رنگ‌ها و چهره‌ها مرتباً در هم می‌روند.^{۱۵} سیالیت نژادی هردر این مجال را برایش فراهم می‌کرد که تفاوت‌های مشاهده شده را کمرنگ سازد و این‌طور بگوید که در گذر زمان «رنگ‌ها در هم می‌روند؛ فرهنگ‌ها خصوصیات مادرزادی را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ و سرانجام همه چیز تنها سایه‌ای است از یک تصویر کلان واحد که مرزهای فضاها و زمان‌های روی زمین را درمی‌نوردد». هردر همچنین به صراحت تصور نازل بودن افریقایی سیاه را به لحاظ مغزی رد کرد: «کالمیک [جمعیتی مغول تبار ساکن اروپا] و نگرو از تمام جهات انسان‌اند، حتی از حیث شکل و ترکیب سرشان» (همان، ۱۶۸). تجدیدنظرهای او حتی از سوگیری‌های نژادی شایع در میان اندیشمندان روشنگری فراتر رفت و اروپامحوری را نیز به مثابه عنصر مشروعیت‌بخش به استعمار به چالش کشید. برخلاف کانت که پیشرفت سایر نژادها را در گرو اروپامحوری می‌دانست، هردر رویکرد متواضعانه‌ای را در قبال آفریقایی‌ها به استعمارگران توصیه کرد: «هنگام پای گذاشتن به سرزمین‌های سیاهان، تنها کار درست این است که قضاوت‌های متکبرانه‌مان را کناری بگذاریم و به سازمان‌دهی سرزمین آنها چنان بی‌طرفانه نظر کنیم که گویی سازمان‌دهی دیگری [یعنی اروپایی] در کار نبوده است» (همان، ۱۴۷). با این حساب، به نظر می‌رسد رویکرد او را می‌توان استثنایی برای این مشاهده‌ی استتمن (۲۰۲۳، ۱۰) به حساب آورد که فیلسوفان روشنگری از تحسین فرهنگ‌های غیراروپایی ناتوان بودند، ناتوانی‌ای که خود نتیجه‌ی نقش محوری ایده‌ی پیشرفت در ایدئولوژی اروپایی قرن هجدهم بود. در نتیجه‌ی همین دیدگاه هم بود که بخش عمده‌ی جهان به چشم اروپایی یا از اساس اروپایی بود یا در انتظار اروپایی شدن.

به‌عنوان شاهدی محکم‌تر برای ردّ اشکال زمان‌پریشی در موضوع نژادپرستی کانت می‌توان واکنش او را به دیدگاه کثرت‌گرایانه‌ی هردر در خصوص فرهنگ‌های دیگر مرور کرد. چنان‌که سونیا سیکا (۲۰۰۷) می‌گوید، این دو فیلسوف بر سر مفهوم خوشبختی نیز اختلاف نظر داشتند: هردر خوشبختی را حالتی درونی می‌دانست که سنجه‌ی آن تنها در سینه‌ی تک‌تک افراد یافت می‌شود (هردر، همان، ۲۱۹). برای کانت اما خوشبختی متضمن هدفی والاتر بود که انسان خردمند باید برای آن می‌کوشید. مثالی

نژادپرستی در عصر روشنگری

که کانت برای به چالش کشیدن مفهوم هردر از خوشبختی عرضه می‌کند، اما خود نمونه‌ی آشکاری است از اراده‌ی او برای استعمار. او در مروری بر کتاب هردر در ۱۷۸۵ می‌نویسد:

آیا واقعاً مراد نویسنده این است که اگر ساکنین خوشبخت تاهیتی هرگز به رؤیت ملل متمدن نرسیده بودند، و به حکم تقدیرشان هزاران قرن را در بطالتی صلح‌آمیز سپری می‌کردند، هنوز می‌شد برای این پرسش که آنها چرا اصلاً باید وجود داشته باشند، پاسخی راضی‌کننده به دست داد؟ یا برای این پرسش که آیا اگر این جزیره توسط گاو و گوسفندهای خوشبخت اشغال می‌شد وضعیت همان‌قدر خوب بود که توسط انسان‌های خوشبختی اشغال شود که صرفاً از خودشان خشنودند؟ (کانت [۱۷۸۵] ۱۹۹۱، ۲۰-۲۱۹)

منظور کانت از انسان‌های خوشبختی که صرفاً از خودشان خشنودند ظاهراً همان اروپایی‌هاست. و این نقل‌قول از اثری نسبتاً متأخر از کانت نشان می‌دهد او نه تنها استعمار را قابل‌پذیرش می‌دانست، بلکه اصلاً آن را لحظه‌ای ضروری برای پیشرفت فرهنگی و تاریخی ساکنان سرزمین‌های استعماری قلمداد می‌کرد. گرچه باید اضافه کرد که او که در اثر بعدترش، *صلح پایدار: رساله‌ای فلسفی* (۱۷۹۵) از تأیید تمام‌وکمال استعمار عقب کشید و «ملل متمدن» را بابت «رفتارهای غیردوستانه» و «جفایی که در مواجهه با نژادها و سرزمین‌های بیگانه» به خرج دادند به‌نرمی سرزنش کرد. (کانت [۱۷۹۵] ۲۰۱۶، ۱۳۹). شاید بتوان گفت گرچه همراه با توسعه‌ی چارچوب کلان کانت برای درک ذهن انسان، نژادپرستی منطقی در آثار مردم‌شناسی او نیز تعدیل شد، اما واقعیت این است که او هیچ‌گاه باور به نژاد را به‌مثابه مقوله‌ای زیستی با دلالت‌های کمابیش ذهنی و فرهنگی کنار نگذاشت. بعلاوه، قرینه‌ای در دست نیست برای مخالفت با فلیکشو و ایپی مبنی بر اینکه «کانت همواره یک اروپامحور راسخ باقی ماند» (۲۰۱۴، ۹).

در دفاع از کانت، برخی تلاش کرده‌اند چارچوب فلسفی کلان کانت یعنی فلسفه‌ی استعلایی‌اش را از کارهای انسان‌شناسانه‌ی او جدا کنند. استدلال آنان چنین است که نظریه‌ی نژادی کانت نه فلسفه‌ی او را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد و نه بخشی از آن است.

ضمن این که منطقاً هم از اصول فلسفی او بیرون نمی‌آید (کلینگلد، ۲۰۰۷؛ هیل و بوکسیل، ۲۰۰۱). این البته راه مؤثری برای نجات دادن یک فلسفه به‌طور کلی از یک انسان‌شناسی نژادی است، اما تردید دارم برای فلسفه‌ای که فاهمه، اخلاق، و قوه‌ی حکم را موضوع اصلی کار خود قرار داده نیز جواب دهد. چطور فلسفه‌ای در باب انسان، با این ریزبینی و ظرافت، می‌تواند به آنچه که به‌عنوان انسان یا به‌عنوان نمونه‌ی اعلا‌ی انسان می‌شناسد بی‌اعتنا باشد؟ در واقع، اگرچه ارجاعات نژادی در کار کانت بخشی اساسی از فلسفه‌ی او را تشکیل نمی‌دهد، اما پیش‌فرض‌های او راجع به سلسله‌مراتب در دل مفهوم انسان را آشکار می‌کند. نمونه‌ای روشن‌گر در خصوص این پیش‌فرض‌ها را می‌توان در ارجاع او به بومیان استرالیا و آرژانتین در نقد قوه‌ی حکم دید.

او در بحثش دربارهٔ «غایت طبیعی» مدعی می‌شود که غایت وجود چیزها، طوریکه به آنها ضرورت بخشد، نمی‌تواند چیزی در خود طبیعت باشد، بلکه باید بیرون از آن قرار گیرد. در مسیر استدلال به نفع این مدعا از جمله به چیزهایی اشاره می‌کند که در خدمت یک غایت بیرونی اند: «علف برای دام ضروری است، و دام هم برای انسان ضرورت دارد، چونان وسیله‌ای برای وجودش» (کانت [۱۷۹۰]، ۲۰۰۰، ۲۵۰). و در ادامه به مورد انسان می‌رسد: «اما روشن نیست که وجود داشتن انسان چه ضرورتی دارد» (همان). و بعد برای روشنتر کردن وضعیت انسان، جملهٔ اخیر را با این توضیح تکمیل می‌کند: «پرسشی که اگر ناظر به ساکنین نیوهلند [استرالیا] و فوئگو [مجمع‌الجزایری در آرژانتین] طرح شود پاسخ آسانی نخواهد داشت» (همان). به عبارت دیگر، اگر روشن نیست که انسان چطور می‌تواند غایتی بیرون از خود داشته باشد و به این اعتبار وجودش ضرورت یابد، دست کم در مورد نیوهلندی‌ها و فوئگویی‌ها روشن است که چنین غایتی در کار نیست. اریک واتکینز، از شارحین متاخر کانت، بلافاصله بعد از آوردن این نقل از کانت می‌گوید «استدلال کانت متضمن دیدگاه‌های نژادپرستانه‌ای است که شدیداً زیر سؤال اند» (واتکینز، ۲۰۱۹، ۱۸۲). اما به همین مقدار اکتفا می‌کند، چونانکه عمدهٔ شارحین کانت چنین کرده‌اند، اگر اصلاً اشاره‌ای به جنبهٔ نژادپرستانهٔ استدلال کرده باشند. گایاتری اسپواک اما مته به خشخاش می‌گذارد تا پس‌پشت نگاه کانت را حلاجی کند. بهر حال این پرسش بجایی است که چگونه یکی از ریزبین‌ترین اذهان فلسفی تاریخ، اینطور سبکسرانه تصور عامیانهٔ اروپایی در خصوص بطالت و بیهودگی بومیان بر

جدید -در اصلاح اروپاییان- را بازتولید می‌کند. اسپیواک دلیل چنین قضاوتی را اینطور می‌فهمد: زیرا انسان بومی استرالیا و آرژانتین صرفاً ایزه‌علی فکر است، نه «سوژه زبان یا حکم در جهان نقد قوه حکم» (اسپیواک، همان، ۲۶). یعنی اینجا هم با موردی سروکار داریم که کانت غیراروپایی‌ها را در مفهومش از انسان وارد می‌کند، اما نه به همان ترتیبی که اروپایی‌ها را وارد می‌کند، یعنی نه به عنوان یک سوژه. این سلسله‌مراتب درون نوع بشر، که یکی را انسان خام فاقد فرهنگ می‌بیند و دیگری را سوژه‌ای عقلانی «توجهی برای اروپایی فراهم می‌کند که قانونگذار جهان باشد» (همان، ۳۳).

ممکن است کسی، به سبکی جامعه‌شناسانه، بگوید نظریه‌ی نژادی کانت صرفاً محصول یا بازتاب زمانه‌اش بوده، و تفکر نژادی در آن عصر تقریباً اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. ولی اگر نظریه‌ی کانت صرفاً محصول زمانه‌اش بوده، می‌شود پرسید پس استدلال‌های علمی و اخلاقی هر دو محصول کدام زمانه بوده است؟ این پرسش اگر در خصوص گئورگ فورستر طرح شود حتی معنی‌دارتر هم شود. فورستر طبیعت‌شناس و جغرافی‌دانی بود که سفرهای علمی مختلفی را تجربه کرده بود، از جمله سفر دوم جیمز کوک به اقیانوسیه را. برخلاف بیشتر اندیشمندان اروپایی، فورستر با فرهنگ‌هایی متنوع تماس مستقیم داشت و آنها را از نزدیک مطالعه کرد. در کتاب سفر به دور دنیا (۱۷۷۷)، که محصول سفر او به آتلانتیک جنوبی تا جزایر پلونزی بود، و بر پایه‌ی مشاهدات دست اول از جزیره‌نشینان رنگارنگ، فورستر ادعا کرد رنگ پوست حتی در یک ناحیه‌ی جغرافیایی هم با تنوع زیادی همراه است و نمی‌تواند مبنایی برای یک طبقه‌بندی روشن و متمایز باشد، چه برسد به این که نقش بنیادی موردانتظار کانت را بازی کند. به توضیح گری (۲۰۱۲، ۴۰۳)، فورستر باور داشت که ایده‌ی کانت «خصوصیات وراثتی گریزناپذیر» چیزی بیش از یک فانتزی نیست. ضمن این که ایده‌های بعدی او در طبیعت‌شناسی و منشاء حیات نیز غیرقابل‌دفاع اند. فورستر کانت را متهم می‌کند به این که داده‌هایی را گزینش کرده که بهتر چارچوب نظری‌اش را تأیید می‌کنند، عوض این که همه‌ی داده‌های موجود را مدنظر قرار دهد و دریابد که نمی‌تواند هیچ تعریف روشنی از نژاد به دست دهد. باید توجه داشت که همچون هر دو، ایده‌های فورستر هم ایده‌هایی منزوی نبودند، چه این که مشاهدات دست‌اولی که در کتاب سفرها مستند

شده بود در کارهای کانت، بلومباخ، و هر در دیده می‌شود. دقت کنید مسأله این نیست که فورستر دلایل کافی برای رد نظریه‌ی نژادی کانت اقامه کرده بود یا نه. به هر حال فارغ از داده‌های مشاهداتی، میان این دو بر سر روش‌شناسی علمی نیز اختلاف نظر کم نبود. مسأله صرفاً این است که حضور جدی ایده‌های فورستر در زمانه‌ی کانت اشکال زمان‌پریشی را در بحث حاضر مرتفع می‌کند. ضمن این که چنان که ویراستاران کتابش گفته‌اند، این مشاهدات چالشی بوده‌اند برای نظریه‌های انسان‌شناسی پشت‌میزنشینی که خالی از مطالعات میدانی فورستر بودند (توماس و برگوف، ۲۰۰۰، ۴۱). با این حال صدایی که در عصر روشنگری در موضوع نژاد شنیده شد صدای هر در و فورستر نبود. این صدای کانت با طنین نژادپرستانه و دلالت‌های اروپامحورش بود که در گفتمان نژادی قرن هجدهم دست بالا را داشت و مشروعیت لازم را برای پیشبرد پروژه‌ی استعمار در آن قرن و قرن‌های بعدی فراهم کرد.

^۱ طبیعت‌شناسی را برای natural history آورده‌ام. این عنوان بعضاً به «تاریخ طبیعی» ترجمه می‌شود که در غالب موارد معادل غلطی است، یعنی آنجا که به رشته‌ی علمی‌ای دلالت دارد که در واقع نیای زیست‌شناسی معاصر است.

^۲ قاعدتاً البته این تنها دیدگاه موجود در خصوص خاستگاه نژاد نیست. برای شرحی که خاستگاه نژاد را در دوران باستان کلاسیک دنبال می‌کند بنگرید به کتاب ایزاک (۲۰۰۴). برای شرحی که آن را در قرون وسطی کشف می‌کند نیز بنگرید به هنگ (۲۰۱۸).

³ The Dance of Sevin Deidly Sins

⁴ Jean Riolan (the Younger)

⁵ Marcello Malpighi

⁶ Alexis Litré

⁷ Pierre Barrère

⁸ Juhan Fredrick Meckel

⁹ Claude-Nicolas Le Cat

¹⁰ *Oethiops*

¹¹ *Anthropomorpha*

¹² Jean-Baptiste-Pierre Le Romain

^{۱۳} این موضع با «زیبایی شناسی سفید» مورد علاقه‌ی یوهان یواخیم وینکلمن، چهره‌ی تأثیرگذار تاریخ هنر و باستان‌شناسی قرن هجدهم، قابل مقایسه است. او نیز چند دهه پیشتر و کمابیش همزمان با اثر نخست کانت در زیبایی‌شناسی، برتری زیبایی‌شناسی نژاد سفید را طرح کرد و تأثیر به‌سزایی در اشاعه‌ی این ایده در حوزه‌های کاری‌اش داشت. به ادعای نیل اروین پینتر، وینکلمن در این موضع تحت تأثیر کانت بود و «ایده‌ی کانتی فیگور ایده‌آل واحد [سفید یونانی] را برای تمام بشریت اتخاذ کرده بود» (پینتر، ۲۰۱۰، ۶۱).

^{۱۴} به گمان من البته در مورد فرگه هم اروپامحوری او از جهتی دیگر بر فلسفه‌اش تأثیر گذاشت. فرگه، در دفاع از اعتبار جهان‌شمول قوانین منطق می‌نویسد «حتی اگر موجودی پیدا کردیم که با قوانین منطق متفاوتی کار می‌کرد و اکنش‌مان باید چنین باشد که «در اینجا با شکل تاکنون ناشناخته‌ای از جنون مواجهیم» (فرگه [۱۹۸۳] ۱۹۶۴، xvi، به نقل از باقرامیان، ۲۰۰۴، ۱۲۰). اما آنچه او جنون می‌نامید بعدتر در منطق‌های غیرکلاسیک ارائه شده در قرن بیستم ظاهر شد. جالب این است که از قضا فیلسوفانی هم بعداً از منطق‌های سهارزشی یا منطق فراسازگار برای درک اذهان غیراروپایی استفاده کردند. برای بحثی درباره‌ی منطق حاکم بر تفکر مردمان *آزنده* بنگرید به تربلت (۱۹۸۸)، داکوستا و دیگران (۱۹۹۶) و فرنچ (۲۰۱۱).

^{۱۵} به توضیح هارفم (۲۰۲۳) اولویتی که هردر برای مردمان، به‌مثابه گروه‌های قومیتی که با هم زندگی می‌کنند، قایل شد در اوایل قرن بیستم مورد ارجاع فرانس بواس نیز قرار گرفت، جایی که بواس قصد داشت مردم‌شناسی را از نژاد دور سازد.

منابع

Baghramian, Maria (2004). *Relativism*. Routledge.

Benedict Ruth (1943). *Race: Science and Politics*. The Viking Press.

Bernasconi, Robert (2003). Will the real Kant please stand up: The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy. *Radical Philosophy*, 117, 13-22.

Curran, Andrew (2011). *The Anatomy of Blackness*. Johns Hopkins University Press.

Da Costa, Newton, Bueno, Otavio, French, Steven (1998). Is there a Zande logic? *History and Philosophy of Logic*, 19, 41-54.

Flikschuh, Katrin, Ypi, Lea (2014). Introduction: Kant on Colonialism—Apologist or Critic? in *Kant and Colonialism*. eds. Katrin Flikschuh, Lea Ypi. Oxford University Press.

French, Steven (2011). Partial structures and the logic of Azande. *Principia*, 15(1), 77–105.

Gray, Sally Hatch (2012). Kant's Race Theory, Forster's Counter, and the Metaphysics of Color. *The Eighteenth Century*, 53(4), 393-412.

Hannaford, Ian (1994). *Race: The History of an Idea in the West*. The John Hopkins University Press.

Harpham, Geoffrey Galt (2023). *Theories of Race: An annotated anthology of essays on race, 1684–1900*. <https://www.theoriesofrace.com>.

Heng, Geraldine (2018) *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge University Press.

Herder, Johann Gottfried ([1791] 2024). *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. (Gregory Martin Moore, trans.). Princeton University Press.

Hill Thomas, Boxill, Bernard (2001). 'Kant and Race' in *Race and Racism*, ed. Boxill, Oxford University Press, pp. 448-71.

Hume, David ([1741] 1985). *Essays: Moral, Political and Literary*. ed. Eugene Miller. Liberty Fund.

Isaac, Benjamin (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press.

Jardine, Nick (2000). Uses and Abuses of Anachronism in the History of the Sciences. *History of Science*, 38(3), 251-270.

Kant, Immanuel ([1764] 2011). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. eds. Patrick Frierson, Paul Guyer. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1782] 2012). *Lectures on Anthropology*, eds. Allen W. Wood, Robert B. Loudon. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1785] 1991). Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind. in *Kant: Political Writings*, ed. H. S. Reiss. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1790] 2000). *Critique of the power of judgment*. ed. Paul Guyer. Cambridge University Press.

Kant, Immanuel ([1795] 1903). *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, Geroge Allen& Unwin LTD.

Kellner, Allan J. (2020). States of Nature in Immanuel Kant's Doctrine of Right. *Political Research Quarterly*, 73(3), 727-739.

Khalidi, Muhammad Ali (2013). Three kinds of social kinds. *Philosophy and Phenomenological Research*, 90: 96–112.

Kleingeld, Pauline (2007). Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, 57(229), 573–592.

Le Romain [1765]. Negres, considérés comme esclaves dans les colonies de l'Amérique , *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2022 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds): <https://encyclopedia.uchicago.edu>. Accessed on 13 March, 2024.

Roberts, Dorothy (2011). *Fatal Invention*. The New Press.

Rousseau, Jean Jacque. ([1754] 2013), *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality*, translated by Ian Johnston. <https://web.viu.ca/johnstoi/rousseau/seconddiscourse.htm>.

Sikka, Sonia. (2007). On the Value of Happiness: Herder Contra Kant. *Canadian Journal of Philosophy*, 37(4), 515-546.

Slotkin, James Sydney (1965). *Reading in Early Anthropology*. Routledge.

Smedley, Audrey, Takezawa, Yasuko I. and Wade, Peter. "race". *Encyclopedia Britannica*, 3 Feb. 2024,

<https://www.britannica.com/topic/race-human>. Accessed 13 March 2024.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Harvard University Press.

Statman, Alexander (2023). *A Global Enlightenment: Western Progress and Chinese Science*. The University of Chicago Press.

Thomas, Nicholas, Berghof, Oliver (2000). introduction in George Foster, *A Voyage Round the World*, eds. Nicholas Thomas, Oliver Berghof. University of Hawai'i Press.

Triplett, Timm. (1988). Azande Logic versus Western Logic? *The British Journal for the Philosophy of Science*, 39(3), 361–366.

Watkins, Eric (2019). *Kant on Laws*. Cambridge University Press.

Wheeler, Roxann (2010). *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture*. University of Pennsylvania Press.

Wrad, Julie K., Lott, Tommy L. (2002). *Philosophers of Race: Critical Essays*. Blackwell Publishing.

Yudell, Micheal (1893). *Race Unmasked*, Columbia University Press.

گفت‌وگو با زنان رادیکال فلسطینی (۳) مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

گفت‌وگو با شهید ابوسلامه



ترجمه‌ی دریا موسوی



برگرفته از صفحه‌ی فیس‌بوک شهید ابوسلامه

یادداشت مترجم: ترجمه‌ی این مصاحبه برایم تجربه‌ای به‌غایت شخصی بود، چرا که شهید نیز یک زن مهاجر از جنوب جهانی است، زنی که مثل خودم از ریشه‌کننده شده، و اگرچه این آوارگی برایش یک بحران وجودی مداوم است اما با استقامت، خلاقیت و انعطاف این آوارگی را به مبارزه‌ای شکوهمند تبدیل کرده است. بسیاری از توصیفاتش چنان به جانم می‌نشست گویی خودم آن جملات را گفته باشم. مثل وقتی که از «کنشگری» به‌عنوان یک روش زندگی یاد می‌کند، برای کسی که در بحران به دنیا آمده و بزرگ شده باشد. یا وقتی توضیح می‌دهد که چرا مفهوم خودمراقبتی با معنای غربی‌اش برایش قابل درک نیست. چه طور می‌توان مراقب خود بود اگر در عین حال مراقب جامعه نبود؟ در لابلای تمام حرف‌هایش امید و ایمان به کنش جمعی برای رهایی ملموس است. سطر به سطر این مصاحبه برایم لذتی سرشار و درس مقاومت بود. به امید فلسطین آزاد. (م.)

متن حاضر، سومین 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 می‌شوند. 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.

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

شهید ابوسلامه

غزه، ساکن بریتانیا

این گفت‌وگو در سال ۲۰۲۱ و در طی همه‌گیری ویروس کرونا صورت گرفته است. شهید ۲۹ ساله، در فلسطین و در اردوگاه آوارگان جبالیا^۱ در شمال غزه به دنیا آمده و بزرگ شده است. او از سال ۲۰۱۴ در انگلستان زندگی می‌کند. او سه سال در لندن زندگی کرد و سپس به شفیلد^۲ نقل مکان کرد. او دوره‌ی دکترای خود را در سینمای فلسطین در دانشگاه شفیلد هالام^۳ گذرانده است. شهید یک فعال دانشجویی و از مبارزان جنبش بایکوت، عدم سرمایه‌گذاری و تحریم (BDS) است. او همچنین رقصنده‌ی دپکه،^۴ رقص محلی و سنتی فلسطینی است.

از سال ۲۰۰۷ غزه تحت محاصره‌ی دولت اشغالگر اسرائیل قرار گرفته است. نوار کوچک غزه که محل زندگی بیش از دو میلیون فلسطینی است، به‌جز مرز کوچکی با مصر، کاملاً توسط نیروهای اسرائیلی محاصره شده است. گذرگاه‌های ورود و خروج از غزه به شدت توسط پاسگاه‌های مرزی ارزش^۵ و رفح^۶ کنترل می‌شوند. آسمان غزه توسط پهپادهای بدون سرنشین و جنگنده‌های اف۱۶ در آسمان غزه گشت‌زنی می‌کنند، در حالی که ساحل توسط ناوهای جنگی اسرائیلی کنترل می‌شود. از سال ۲۰۰۷ اسرائیل به صورت مداوم غزه را مورد حملات هوایی قرار داده است و کمپین‌های نظامی عمده‌ای علیه غزه در سال‌های ۲۰۰۹، ۲۰۱۲، ۲۰۱۴ و ۲۰۲۱ (پس از انجام این مصاحبه)^۷ انجام داده، که هزاران نفر در این حملات کشته شدند. خروج از نوار غزه برای تحصیل در خارج از کشور کار آسانی نیست، اما یکی از راه‌هایی است که فلسطینی‌های غزه می‌توانند با سایر نقاط جهان تعامل کنند.

شهید، چرا به انگلستان نقل مکان کردی؟

من یک بورسیه‌ی تحصیلات تکمیلی در دانشکده‌ی مطالعات شرقی و آفریقایی^۸ در لندن گرفتم. خوشبختانه توانستم به آنجا برسم. از زمانی که بچه بودم، همیشه رؤیای این را داشتم که برای ادامه‌ی تحصیل به انگلستان بروم. چندین بار تلاش کردم، حتی برای کارشناسی‌ام. اما در دوران کارشناسی‌ام، اوضاع در غزه خوب نبود، بیرون

رفتن واقعاً دشوار بود. محاصره بسیار خفقان‌آور بود. به یاد دارم برای چندین بورسیه اقدام کردم و خیلی به هدف و آرزویم نزدیک شدم، اما محاصره اتفاق افتاد و مرزها به روی من بسته شد. حتی برای دانشگاه بیرزیت [در کرانه‌ی باختری، نزدیک رام‌الله] اقدام کردم اما [به خاطر محاصره‌ی غزه توسط اسرائیل] حتی نتوانستم به آنجا بروم.

گرفتن ویزا دشوار بود؟

دریافت ویزا برای افراد در جنوب جهانی به‌طور کلی دشوار است، اما چیزی که بسیاری از مردم متوجه نیستند این است که در مورد غزه و شرایط منحصربه‌فرد آن، احتمالاً دریافت ویزا راحت‌تر از عبور از مرز و خارج شدن از غزه است. به این دلیل است که بسیاری از مردم در نوار غزه، آرزوها و اهدافشان، فرصت‌های شغلی‌شان [خارج از غزه] را در گذرگاه‌های رفح و اریز [نقاط مرزی مصر و اسرائیل] زیر پا له می‌کنند، فقط به این دلیل که تصمیم به بازگشت [به غزه] دارند. بسیاری از مردم ممکن است خارج از غزه کار کنند و زمانی که برای تعطیلات و دیدار با خانواده‌هایشان به غزه برمی‌گردند ممکن است برای ماه‌ها گیر بیفتند، و مجوز کار و درآمد خود را از دست بدهند.

سال ۲۰۱۳ بود که می‌خواستم خارج شوم. خوشبختانه دو بورسیه داشتم، یکی به ترکیه و دیگری به بریتانیا. از بورسیه‌ی ترکیه استفاده کردم تا انتقالی امن به بریتانیا داشته باشم. سرانجام پس از هفته‌ها تلاش، موفق شدم از مرز عبور کنم. ترکیه با دانشجویانی که دیر می‌رسیدند، مدارای بیشتری داشت، برای فلسطینی‌ها نوعی شرایط خاص در نظر می‌گرفت. با این حال، در مورد بریتانیا اینطور نبود، من خوش‌شانس بودم.

چگونه اولین بار وارد کنشگری سیاسی شدید؟

این «کنشگری» برای من اصطلاح خنده‌داری است، زیرا ما [فلسطینی‌ها] در یک وضعیت پیچیده به دنیا می‌آییم و «کنشگری» - هر آنچه مردم «کنشگری» می‌نامند - تقریباً روش زندگی برای ما است. من در یک خانواده‌ی فعال سیاسی به دنیا آمدم. پدرم فعال سیاسی بود و به دلیل عضویت در جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین⁹ [یک

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

حزب سیاسی سوسیالیست انقلابی که به لحاظ تاریخی بخشی از جنبش ملی‌گرای عرب و بعداً سازمان آزادی‌بخش فلسطین بود،^{۱۵} مجموعاً ۱۵ سال در زندان‌های اسرائیلی به سر برد. تمام این احزاب سیاسی تحت اشغال اسرائیل تروریست شناخته می‌شوند. تمام اعضای خانواده‌ی من - مرد و زن - به نحوی فعالانه درگیر چیزی بودند که داشت رخ می‌داد، این واقعاً یک روش زندگی بود، راهی برای غلبه بر احساس ناتوانی و درماندگی. والدینم بسیار آگاه بودند، به‌عنوان مثال، ما همیشه در تظاهرات هفتگی همبستگی با زندانیان سیاسی فلسطینی که هر دوشنبه در صلیب سرخ در غزه برگزار می‌شود شرکت می‌کردیم، هرگز آن را از دست ندادیم. ظلم و سرکوب به خانه‌ی شما، به محله‌ی شما می‌آید. ما با این آگاهی بزرگ شدیم که وضعیت بسیار ظالمانه و ناعادلانه است، و ظلم، مقاومت به وجود می‌آورد.

آیا شرایط برای سایر هم‌سن‌وسال‌هایت مشابه بود؟

فکر می‌کنم این در روان فلسطینی‌ها ریشه دوانده است که زیر بار ظلمی که بر آنها اعمال می‌شود نروند. نحوه‌ی بیان این موضوع از فردی به فرد دیگر متفاوت است، اما از کودکی با هم‌نسلی‌های خودم به مراکز فرهنگی می‌رفتم، و در انواع فعالیت‌هایی که مسئله‌ی فلسطین و تجربه‌ی زیسته‌ی ما در قلب آن وجود داشت، شرکت می‌کردم. در بافتار زیست فلسطینی، مرز بین امر فرهنگی و سیاسی، شخصی و جمعی بسیار نامشخص است. در جهان ما، از زمان کودکی‌مان، همه چیز به‌نوعی با هم مرتبط است. به‌عنوان مثال، از هر کودکی [در غزه] بپرسید «اهل کجا هستی؟» به شما نمی‌گوید، «اهل جبلیه هستم»، یا «اهل رمال هستم»، یا «اهل بیت لاهیا هستم» (دارم محله‌های غزه را نام می‌برم). آنها می‌گویند، «ما اهل بیت جرحه هستیم»، یا «اهل یافا هستیم»، یا «اهل اسدود هستیم» [مناطق که در ۱۹۴۸ پاکستانی قومی شدند و اکنون در داخل مرزهای اسرائیل قرار دارند]. چه به آن اذعان کنند یا نه، چه به آن آگاهانه واقف باشند یا نه، این پاسخ بسیار سیاسی است و نشان می‌دهد که چگونه شرایط ظالمانه باعث ایجاد آگاهی سیاسی در میان مردم می‌شود. کودکان خیلی زود بزرگ می‌شوند، برخلاف آرزوی والدین‌شان که برای آنها زندگی‌ای آرام‌تر از زندگی خودشان می‌خواهند.

در اردوگاه آوارگان جبلیه، من «نکبه‌ی مستمر»¹⁰ را زندگی کردم. در سال ۲۰۰۰، زمانی که نه ساله بودم، انتفاضه‌ی دوم شروع شد که به طور بنیادین آگاهی هم نسل‌های من را نسبت به جهان پیرامون‌مان، مسئله‌ی زمین و جایگاه ما نسبت به آن شکل داد. پیش از این قیام، والدینم همیشه سعی می‌کردند با عباراتی مانند «اشغالگران کودکان را نمی‌کشد» به ما قوت قلب بدهند، اما در ۳۰ سپتامبر ۲۰۰۰، زمانی که مدارس در اعتصاب بودند، من با پدر و مادرم در حال تماشای تلویزیون بودیم که خبر قتل محمد الدوره،¹¹ کودک دوازده ساله در غزه، در تمام شبکه‌های خبری منتشر شد. به یاد دارم که مادرم سعی داشت جلوی دیدم را بپوشاند در حالی که از پدرم می‌خواست کانال را عوض کند. با این حال، نتوانست آن را برای مدت طولانی پنهان کند، چرا که محمد و آخرین فریادهای پدر مجروحش، «پسرم کشته شد»¹² به نماد انتفاضه‌ی دوم که پنج سال به طول انجامید، تبدیل شدند.

حملات اسرائیل به فلسطینی‌ها به حدی شدت گرفت که مدارس آنرا¹³ [آژانس امداد و کار سازمان ملل] بارها عملیات تمرینی تخلیه‌ی ساختمان را برای همه‌ی کودکان و معلمان اجرا کردند تا در صورت هرگونه حمله به مدارس آماده باشند. والدین من هم مانند دیگران، به‌سختی تلاش می‌کردند به سؤالات من و خواهر و برادرهایم در مورد واقعیت ناعادلانه‌ای که در آن متولد شده بودیم، پاسخ دهند. تجربه‌ی زیسته‌ی مشترک ما باعث شد زودتر از آنچه آنها امیدوار بودند بزرگ شویم. نسل من واقعیت‌ها را در سنین پایین درک کرد؛ ما مردمی بی‌وطن هستیم که سرزمین‌مان از ما گرفته شده و تحت اشغال اسرائیل برای آزادی مبارزه می‌کنیم. این مضمون غالب بر تمام عزاداری‌ها و جشن‌های ما بود.

علاوه بر فعالیت سیاسی علیه اشغال، آیا در کمپین‌های دیگر نیز فعال

هستید؟

قطعاً. من با مبارزات ایرلندی‌ها، سیاهان، کشمیری‌ها و کوردها قویاً احساس همبستگی می‌کنم. فکر می‌کنم این نوع واکنش برای ما مسئله‌ای حیاتی است؛ به ما یادآوری می‌کند که در مبارزات‌مان تنها نیستیم. این تلاشی است برای بازپس‌گیری انسانیت‌مان در شرایطی بسیار غیرانسانی. بسیاری افراد تلاش می‌کنند تا انرژی منفی

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

را که مکانیسم‌های ستم به ما تحمیل می‌کنند به چیزی مثبت بدل کنند. ما ظلم را می‌فهمیم. ما می‌فهمیم که به خاطر نژاد یا اتنیسیتی یا دین مورد تبعیض قرار گرفتن یعنی چه. ما این را خیلی خوب درک می‌کنیم و این درک از یک فهم انتزاعی نمی‌آید؛ ما آن را از کتاب‌ها یاد نگرفته‌ایم بلکه از تجربیات زیسته‌مان آموخته‌ایم.

سازمان‌دهی سیاسی در انگلستان چه تفاوت‌هایی با زمانی که در غزه بودید دارد؟

در غزه، در چندین جبهه فعال بودم، در مراکز فرهنگی و سازمان‌هایی که از زندانیان سیاسی فلسطینی حمایت می‌کنند و [در] جنبش «بی دی اس» [کمپین بایکوت، عدم سرمایه‌گذاری و تحریم] فعالیت می‌کردم. همان‌طور که قبلاً گفتم، تبدیل کردن این تجربه به چیزی مثبت واقعاً مسئله‌ای حیاتی است و به همین خاطر است که می‌بینید با وجود مشکلات، هنرمندان فلسطینی با شهرت بین‌المللی، موسیقیدان، رهبر ارکستر، نویسنده، روشنفکر، واقعاً در تمام زمینه‌ها و در مناطق مختلف دنیا حضور دارند. فکر می‌کنم این نیز نتیجه‌ی درک متفاوت ما از فوریت شرایط و مفهوم زندگی است.

وقتی به بریتانیا آمدم متوجه شدم که درک ما از «فوریت» بسیار متفاوت است؛ چیزی که همیشه برایم چالش‌برانگیز بود. انگار مردم متوجه نیستند که کنش‌هایی که انجام می‌دهند می‌تواند مسئله‌ی مرگ و زندگی باشد. همیشه احساس می‌کنم با سرعتی متفاوت از دیگران کار می‌کنم. این گاهی اوقات باعث می‌شود از تنبلی مردم یا عدم کنشگری فعالانه‌ی آنها ناامید شوم. من همیشه فردی بودم که سعی می‌کردم به بقیه انگیزه دهم، بیانیه‌ای بیرون دهم یا تظاهراتی را سازماندهی کنم، یا از این جور کارها. فکر می‌کنم دقیقاً به همین دلیل است که [دیگران] درک نمی‌کنند که چه طور هر لحظه در فلسطین مسئله‌ی مرگ و زندگی است.

وقتی از مرز رفح گذشتم هرگز به ذهنم هم خطور نکرد که قرار نیست برگردم، هرگز. اما محاصره حتی ما را از بازگشت به اردوگاه‌های آورگان منع کرد. من پناهنده هستم؛ پناهنده به دنیا آمدم. بعد از مهاجرت، خودم را در یک محیط کاملاً متفاوت یافتیم که از دور خانواده‌ام، عزیزانم، دوستانم و همه‌ی کسانی را که برایم ارزشمندند

هستند تماشا می‌کنم که چه طور تحت محاصره، اشغال نظامی، و آپارتاید و تحت خشونت‌های روزانه زنده می‌مانند و زندگی می‌کنند. واقعاً ذهن‌تان را به هم می‌ریزد. وقتی اخبار را دنبال می‌کنید احساس ناتوانی می‌کنید، یک وحشت مداوم است. به‌خصوص در غزه، که اسرائیل با آن به عنوان آزمایشگاهی برخورد می‌کند که در آن می‌تواند روش‌های جدید کنترلی را توسعه دهند، و مکانیسم‌هایی را اعمال کنند که احتمالاً هرگز در هیچ زمینه‌ی دیگری در تاریخ بشریت استفاده نشده است - باور کردنی نیست که این بی‌عدالتی شدید چه طور عادی‌سازی شده است.

وقتی می‌دانی مردم چه واقعیتی را آنجا زندگی می‌کنند... تا پیش از آن که آنجا را ترک کنم، جنگ‌های بی‌شماری را زندگی کردم، بنابراین می‌دانم تهدید چقدر واقعی است. ما شوخی نمی‌کنیم: وقتی کمپین می‌کنیم واقعاً سعی داریم همدستی و ظلم مادی را پایان دهیم، واقعاً سعی داریم زندگی‌های بیشتری، جان‌های بی‌گناه بیشتری را از طعمه شدن به این وضعیت غیر انسانی نجات دهیم.

آرامش برای کسی که بی‌قرار است به چه معناست؟ چگونه است؟

من با مفهوم خودمراقبتی که در انگلیس بسیار رایج است، مشکل دارم. خودمراقبتی و سلامت روان چه معنایی دارد وقتی ظلم را مدام زیر پوست خود حس می‌کنیم. چگونه می‌توان مراقب خود بود اگر از همه مراقبت نکنیم؟ می‌دانم که هیچ کس در چنین شرایط غیرانسانی مصون نمی‌ماند و من فقط زمانی انسان‌ام که چنین شرایطی بر من اثر بگذارند. اما ما دلگرمی و قدرت را در همبستگی و امید می‌یابیم. امیدی که از کنش جمعی، و مقابله با انسان‌زدایی عادی‌سازی شده، زنده می‌شود. من این را نه تنها مراقبت از «خود» بلکه مراقبت از «جامعه» می‌بینم. گاهی اوقات به من می‌گویند «اوه، باید استراحت کنی». البته به روش‌های مختلفی این را می‌گویند اما، چگونه می‌توانم خودم را از آنچه در حال رخ دادن است جدا کنم؟ نمی‌دانم، چه طور می‌توانید خودتان را جدا کنید، واقعاً چه طور می‌توانید آرامش داشته باشید؟

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

جایگاه یا نقش خود را به عنوان کسی که خارج از فلسطین زندگی می‌کند چگونه می‌بینید؟ آیا می‌توانید با فلسطینیان دیگر در انگلستان سازماندهی کنید؟ چالش‌های کنشگری از خارج از فلسطین چیست؟

عدم قطعیتی که یک فلسطینی با آن زندگی می‌کند، همانطور که گفتید ما را بی‌قرار می‌کند به طوری که نمی‌توانیم خودمان را از آنچه در حال رخ دادن است جدا کنیم، چرا که حتی اگر خودمان را جدا کنیم، این مسئله همه جا دنبال ما می‌آید. ارتباط برقرار کردن با هر کسی پیرامون مسئله دفاع از فلسطین همواره زیباست، به‌خصوص با فلسطینی‌ها. برای اولین بار در انگلستان بود که با مردمی از سراسر فلسطین آشنا شدم. زمانی که در فلسطین بودم این یک رؤیای تقریباً غیرممکن بود [چرا که برای فلسطینی‌های غزه امکان بازدید از سایر بخش‌های فلسطین وجود ندارد]. این جدایی و پراکندگی که ما متحمل شده‌ایم، لایه‌ی دیگری از دل‌بستگی را به دیگر جوامع فلسطینی در سراسر فلسطین، جهان عرب و در سطح جهانی اضافه کرده است. ساختارهای آپارتاید در پی تکه‌تکه کردن بافت اجتماعی و جغرافیایی فلسطین هستند. بنابراین، ارتباط برقرار کردن با مردمی از شهرها یا شهرستان‌های دیگر واقعاً هیجان‌انگیز است، چراکه متوجه می‌شوم چقدر شبیه به هم هستیم، و چه‌طور نیازی به توضیح دادن خودمان به یکدیگر نداریم، چراکه کاملاً یکدیگر را درک می‌کنیم. این تجربیات مشترک ما را به‌سرعت به هم وصل می‌کند.

دیدن فلسطینی‌هایی که هرگز به فلسطین نرفته‌اند اما به مسئله‌ی فلسطین بسیار اهمیت می‌دهند، و به زبان عربی حتی با لهجه‌ی فلسطینی بسیار بهتر از من تسلط دارند، واقعاً الهام‌بخش است. چنین مواجهاتی باعث می‌شود متوجه شوم چقدر ریشه‌ها عمیق هستند. تمام اینها شگفتی‌های امید و زیبایی است، و تأیید اینکه پروژه‌ی صهیونیستی شکست خورده است. دارم در مورد رفقایمان مانند هدی عموری¹⁴ [فلسطینی بریتانیایی که عضو گروه اقدام مستقیم فلسطین اکشن¹⁵ است] صحبت می‌کنم، کسی که هرگز به فلسطین نرفته است. نمونه‌های بی‌شماری در ذهن دارم. آنها چنین ارتباطی با فلسطین دارند؛ واقعی و الهام‌بخش است. پروژه‌ی صهیونیستی خیال می‌کرد که پیرها می‌میرند و جوان‌ها فراموش می‌کنند. اما بسیار اشتباه می‌کرد.

مواضع سیاسی خود را چگونه توصیف می‌کنید؟

من با کلمه‌ی فمینیست و فلسطینی احساس راحتی می‌کنم. می‌توانم بگویم که سیاست چپ‌گرایی بخش بزرگی از تربیت من بوده است، حتی قبل از این که بفهمم مارکسیسم و کمونیسم چیست. احتمالاً به ارتباط والدین‌ام با جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین مربوط می‌شود. اما به نظرم یک سری ارزش‌ها و اصول وجود دارد که هر انسان شایسته‌ای باید با آنها موافق باشید. مسئله چپ یا راست نیست.

در مورد فمینیسم، وقتی جوان‌تر بودم، این کلمه را خیلی خوب نمی‌فهمیدم و یک جورهایی... [می‌خندد] خنده‌دار است که به‌نوعی در برابر این کلمه مقاومت می‌کردم و آن را با مسائل غربی مرتبط می‌کردم. این تمایل در من بود که در برابر هر چیزی که با غرب مرتبط است عصیان کنم [می‌خندد]. هنوز هم مثلاً موزیک پاپ که می‌شنوم و همسن و سال‌های خودم را می‌بینم که با هم آواز می‌خوانند و آنها بسیار خوشحال هستند اما واکنش من این‌طور است که «این چه آهنگی است». هنوز هم پس از ۷ سال تبعید، موسیقی و فیلم‌های غربی است که به من آرامش می‌دهد. به ویژه در قرنطینه [می‌خندد]، نمی‌توانم از نت‌فلیکس، اجتناب کنم، اما سعی می‌کنم با نگاه انتقادی تماشا کنم.

من فمینیسم را با نوعی گفتمان غربی مرتبط می‌دانستم که بدون در نظر گرفتن زمینه‌های اجتماعی-سیاسی و ویژگی‌های منحصربه‌فرد جنبش‌های زنان در جنوب جهانی، دیدگاه خود را به سایرین تحمیل می‌کند. می‌دانیم که در فرانسه علیه زنانی [که می‌خواستند روبنده یا حجاب بپوشند] چه اتفاقی افتاد و چگونه به بهانه‌ی حمایت از زنان به افغانستان حمله شد. تمام این استانداردهای دوگانه تحت عنوان فمینیسم مشروعیت یافت. من در آن زمان بلوغ کافی برای درک این که مشکل کجاست نداشتم، اینکه چگونه قدرت‌های امپریالیستی اندیشه فمینیستی را روده‌اند تا بر تعصبات و جنایات خود سرپوش بگذارند. حالا می‌بینیم که این شگرد به‌وضوح توسط یک دولت آپارتاید اجرا می‌شود، دولتی که خود را دموکراتیک و حتی فمینیست می‌نامد چرا که خدمت سربازی در این نظام شامل هم مردان و هم زنان می‌شود. این پارادوکس در مورد هویت خودخوانده‌ی اسرائیل به عنوان «یک دولت دموکراتیک یهودی» نیز صدق می‌کند؛ چنانچه بسیاری از شهروندان فلسطینی اسرائیل استدلال می‌کنند نشان

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

می‌دهد که فقط برای یهودیان دموکراتیک است. خود این عبارت در تناقض با خودش است، به‌ویژه زمانی که می‌فهمید چگونه بر پایه‌ی سیستم‌های استعمارگرانه و آپارتاید بنا شده است؛ ۲۰٪ از شهروندان [اسرائیل] فلسطینی هستند ولی حقوقی برابر با یهودیان و سایر فلسطینیان [که شهروند اسرائیل نیستند]، یا تبعید شده‌اند یا در مناطقی نظیر بانتوستان¹⁶ مستقر هستند، ندارند. این واقعیت، پوچی حرف‌های [صهیونیست‌ها و سیاستمداران اسرائیلی] را تحت عنوان عدالت و حقوق بشر برملا می‌کند، [مفاهیمی] که در انحصار گروه‌ها و نژادهای خاصی هستند. به همین صورت، فمینیسم ربوده شده است؛ گفتمان حقوق بشر ربوده شده است. هر آنچه که ما فکر می‌کردیم زیبا است و نمایانگر حس انسانیت است توسط قدرتهایی ربوده شده است که می‌کوشند با حرف‌های پوچی که هرگز اجرا نمی‌شوند، مشروعیتی برای اعمال خود بیابند.

به نظرم این مشکلی بود که اندیشه‌ها و ایده‌های انقلابی که تمدن بشری خلق کرده است، مانند مارکسیسم، کمونیسم و سوسیالیسم نیز با آن مواجه بود. آنها زیبا هستند، و اگرچه ممکن است محدودیت‌هایی اینجا و آنجا وجود داشته باشد، اما اصولاً در مسیر توانمندسازی ستم‌دیدگان و خلق جهانی بدیل نسبت به آنچه طبقه‌ی سرمایه‌دار و استثمارگر تحمیل کرده است، انقلابی هستند. اما، روشی که این اندیشه‌ها اجرا می‌شوند، و نحوه‌ای که قدرتمندان از این ایده‌ها سوءاستفاده می‌کنند، نگران‌کننده است.

آیا فعالیت هنری و رقص‌ات با مواضع سیاسی‌ات مرتبط است؟

همان طور که گفتم جدا کردن این دو از هم سخت است؛ در بافتار فلسطین، مرز مشخصی بین امر سیاسی و فرهنگی، جمعی و شخصی وجود ندارد. واقعاً خوشحالم که خانواده‌ام از کودکی ما را تشویق کردند که از طریق هنر خودمان را ابراز کنیم. قبلاً متوجه نبودم که چقدر به زنده ماندن من کمک کرده‌اند، واقعاً کمک کردند. این شوخی رایج در خانواده است که من قبل از این که راه بروم، «دبکه» می‌رقصیدم - من و خواهر و برادرهایم، و پسرعموها و دخترعموهایم، به پیروی از مادرم که در دهه‌ی ۱۹۸۰ عضو یک گروه مستقر در اورشلیم بود، به گروه‌های محلی پیوستیم. دبکه بیانگر هویت،

مقاومت و افتخار به میراث فرهنگی ما است... دیکه گرامی‌داشت زندگی، شادی، اجتماع و همبستگی است. این قدرت در نقاشی و آواز نیز وجود دارد. بیشتر نقاشی‌های من سیاه و سفید بودند، بیشتر به این دلیل که به منابع هنری دسترسی نداشتم. به یاد دارم یک بار [وقتی در غزه بودم] یک کنشگر که می‌دانست من به نقاشی علاقه مندم، از بیرون [از غزه] برایم کاغذ مخصوص نقاشی آورد، کاغذی که ما در غزه نداشتیم. خیلی خوشحال شدم. به گذشته که فکر می‌کنم متوجه می‌شوم که من قبل از اینکه حتی متوجه شوم چقدر هنر درمانگر و قدرتمند است به این روش‌ها برای ابراز و درمان خودم علاقه مند بودم. هنر قطعاً راه فراری از احساس ناتوانی که اغلب تحت ستم اسرائیلی احساس می‌کردیم، ارائه می‌کرد.

حالا که از دور به مسئله نگاه می‌کنم متوجه می‌شوم که بسیاری از عناصر فرهنگ ما [فلسطینی] اساساً بر پایه‌ی جامعه و همبستگی جمعی بنا شده‌اند. این را در بسیاری از جنبه‌ها می‌توان دید، مثلاً، در رقص محلی فلسطین، دیکه، و نحوه‌ی اجرای آن توسط مردم، در مراسم تدفین و جشن‌های آزادی و امثال آن، و همدلی مردم با یکدیگر. به نظرم به خاطر وجود این حس جمعی است که سرمایه‌داری هنوز نتوانسته است فلسطینی‌ها را بر فردگرایی متمرکز کند. فکر می‌کنم این خصوصیت امید و انعطاف‌پذیری در زندگی را پرورش می‌دهد. می‌دانم همبستگی در چنین شرایطی چقدر مهم است و چگونه می‌تواند جبهه‌ی مقاومت در برابر چنین مکانیسم‌های ستمی باشد. وقتی به انگلستان آمدم، بسیاری از جنبه‌های زندگی‌ام را از دست دادم، و مدام دلتنگ آن سبک زندگی پویایی بودم که قبلاً در خانه داشتم. واقعاً معتقدم که این سبک زندگی بسیار معنادار است و بیانگر مقاومت و میراث فرهنگی فلسطینی است. روایت مقاومت ما در ترانه‌ها، نحوه‌ی حرکت بدن‌ها، در کنار هم آمدن مردم، گرفتن دست‌ها و با هم رقصیدن تجسم یافته است. خیلی زیباست. به محض این‌که به لندن رسیدم، یکی از اولین سؤالات من این بود که آیا این‌جا گروه دیکه‌ای وجود دارد؟ خوشبختانه وجود داشت، گروهی به نام «زیتون». آنها بیش از ۱۰ سال سابقه‌ی رقصیدن داشتند، و به دلیل تنش‌های داخلی در آستانه‌ی منحل شدن بودند. من تقریباً یک سال پیش از اینکه گروه منحل شود به آنها پیوستم. خیلی مصمم بودم که این عنصر را در زندگی‌ام از دست ندهم. بنابراین به همراه چند زن که مایل بودند به

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

رقصیدن ادامه دهند، گروه زنان خودمان را به نام «هویه» (به معنای شناسنامه)، در سال ۲۰۱۷ تاسیس کردیم. آن موقع فقط چهار زن بودیم و حالا هشت نفر هستیم، بنابراین آهسته اما پیوسته در حال رشد هستیم. رقص‌هایمان را خودمان طراحی می‌کنیم و در سراسر انگلستان برای اجرای دیکه سفر کرده‌ایم. با گروه‌های دیکه فلسطینی در لاجی (بیت‌لحم)، الفنون (رام‌الله) و لیالی الفرح (غزه) همکاری‌های کرده‌ایم. دیکه کنجکاو مردم را برمی‌انگیزد و باعث می‌شود مردمی که حتی دانش کمی در مورد فلسطین دارند عاشق مسئله‌ی فلسطین شوند. فکر می‌کنم واقعاً مهم است که به [ادیگران] یادآوری کنیم که مردم فلسطین به میراث خود پایبند هستند و جدای از تصاویر رایجی که زندگی فلسطینی‌ها را با خشونت مرتبط می‌کند، چیزهای پرشور زیادی برای تجلیل دارند.

چه احساسی نسبت به وضعیت مردم فلسطین و اوضاع جهان در حال حاضر دارید؟ امید را کجا می‌بینید؟

گاهی اوقات خیلی افسرده می‌شوم. نشانه‌های نگران‌کننده‌ی زیادی مانند افزایش راست‌گرایی و بیگانه‌هراسی وجود دارد. فکر می‌کنم به همین دلیل است که پرورش امید مسئله‌ی مرگ و زندگی است. تجربه‌ی شخصی من در خارج از فلسطین، آگاهی من را نسبت به شبکه‌ی سیاست‌ها و رویه‌های سرکوب‌گرانه‌ی پیرامونم افزایش داد. پس از اتمام دوره‌ی کارشناسی ارشدم، فرآیند غیرانسانی پناهندگی گرفتن را تجربه کردم، زیرا درهای غزه همچنان بسته بود. این تجربه واقعاً آسیب‌زا بود اما در عین حال نگاهم را نسبت به جامعه‌ی بریتانیایی و به طور کلی جامعه‌ی اروپایی باز کرد. من برای حقوق پناهندگان با گروه‌هایی مانند *Women For Refugee Women*, *Movement for Justice, By Any Means Necessary*, *SOAS Goes to Calais* فعالیت می‌کردم. ما با دیگر گروه‌هایی که در سراسر اروپا و ترکیه برای حقوق پناهندگان فعالیت می‌کردند، ارتباط برقرار کردیم. به واسطه‌ی پیشینه‌ی خودم که از ابتدا پناهنده به دنیا آمدم، روی این موضوع بسیار سرمایه‌گذاری کردم و امیدوار بودم نسل‌های آینده را از این دور باطل خشونت نجات دهم. وسعت استاندارد دوگانه و ریاکاری واقعاً باورنکردنی است، آن هم در اروپایی که شعار «دیگر هرگز» از آن‌جا

سرچشمه گرفته است. هدف قرار دادن گروه‌های اقلیت، مانند مسلمانان، عرب‌ها و همه کسانی که «دیگری» تلقی می‌شوند، در میانه‌ی افزایش سیاست‌های دست راستی که این جوامع را قربانی می‌کند، واقعاً نگران‌کننده است و شما را به این فکر می‌اندازد که آیا درسی گرفته‌اند یا نه.

سیستم عمیقاً در تداوم خشونت و جنایات علیه فلسطینی‌ها و ممکن کردن آپارتاید اسرائیل دخیل است، تا جایی که احساس می‌کنیم هرگز نمی‌توانیم از خشونت‌رهایی یابیم. چه در فلسطین و چه در خارج، تمام این سازوکارهای تقاطعی خشونت همیشه در تعقیب من هستند؛ من آن‌ها را در برندها و در قفسه‌ی سوپرمارکت‌ها می‌بینم، برندهایی مانند پوما [که از اتحادیه‌ی فوتبال اسرائیل حمایت می‌کند]، بانک‌هایی مانند HSBC [که در شرکت‌هایی که به اسرائیل تسلیحات می‌فروشند سرمایه‌گذاری می‌کند]، و گفتمان رسانه‌ای که بی‌شرمانه روایت اسرائیل را بازتولید می‌کند. به همین دلیل است که من فعالانه به دنبال گروه‌های مبارزاتی بودم؛ برای من این گروه‌ها روزه‌های امید و پتانسیل تغییر بودند که وقتی انرژی‌هایمان متحد می‌شوند دست‌یافتنی‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین بله، نشانه‌هایی از امید وجود دارد اما فکر می‌کنم مردم واقعاً باید به این چالش‌ها پاسخ دهند، زیرا ما با شرایطی روبرو هستیم که پیش از این بی‌سابقه بوده است. فکر می‌کنم همه‌گیری ویروس کرونا برخی از این نابرابری‌های ساختاری را در سراسر جهان آشکار کرد و امیدوارم مردم بیشتر از پیش آگاه شده باشند که چقدر به هم وابسته هستیم، یا شاید من فقط خوش‌بینم. امیدوارم در این فکر تنها نباشم.

فکر می‌کنم آنچه در حزب کارگر دارد اتفاق می‌افتد، نگران‌کننده است. همسان‌نمایی عمدی بین ضد صهیونیسم و ضد یهودی‌ستیزی و [بین] صهیونیسم و یهودیت واقعاً مشکل‌ساز است، تأثیر بسیار وحشتناکی دارد و [نشان می‌دهد] که لابی صهیونیستی چقدر قدرتمند است. حتی یهودیان ضد صهیونیست نیز از این تلاش‌ها برای ساکت کردن صدای مخالف مستثنی نیستند. جرمی کوربین¹⁷ زمانی این تصور را ایجاد کرد که شکل دیگری از سیاست که به سمت مظلومان و فقرا متمایل است، امکان‌پذیر است، اما پاپوش درست کردن سازمان‌یافته توسط صهیونیست‌ها و جایگزینی

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

کوربین با یک صهیونیست خودخوانده به ما می‌گوید که هنوز راه طولانی در پیش داریم.

در حباب امن و راحت خود، به آسانی می‌توان فرض کرد که آزادی و برابری داریم، اما همه‌ی این‌ها یک نما هستند و واقعیت راستینی از اوضاع را منعکس نمی‌کنند. ای کاش مردم درک کنند که چگونه همدست این سیستم هستند و چگونه امتیازات آن‌ها می‌تواند دیگران را محروم کند. مالیات‌دهندگان را نمی‌توان منفعل در نظر گرفت، زمانی که متوجه شویم که پول مالیات آن‌ها در صندوق‌هایی سرمایه‌گذاری می‌شود که صرف تجارت اسلحه می‌شوند یا مکانیسم‌های سرکوب را تسهیل می‌کنند. همین امر در مورد شهروندانی که از حق رأی خود در جهت به قدرت رساندن ترامپ استفاده می‌کنند، و نگرش‌های ضد پناهجویان، یا حامی اسرائیل یا آپارتاید را تقویت می‌کنند، صادق است. رأی وزن دارد و اگر شما شهروند مسئولی هستید، نباید فقط به منافع فردی فکر کنید. در این دوره و زمانه، ضروری است که با چشمان باز و نقاد زندگی کنیم، زیرا در غیر این صورت از درون خورده می‌شویم. ابتدا کولی‌ها بودند، سپس معلولین، سپس همجنس‌گراها و سپس یهودیان و سیاه‌پوستان، سپس ارمنی‌ها و بوسنیایی‌ها، و فلسطینی‌ها و مسلمانان... قربانی تغییر خواهد کرد اگر ما واقعاً چشمان خود را باز نکنیم تا در دفاع از ارزش‌های انسانی و برای آزادی، عدالت اجتماعی و برابری برای همه محکم بایستیم.

من به قدرت مردم ایمان دارم و امیدوارم فلسطین به لحظه‌ی آفریقای جنوبی خود برسد. کمپین بی‌دی اس [کمپین بایکوت، عدم سرمایه‌گذاری و تحریم] بسیار، بسیار قدرتمند و در حال رشد است. این حقیقت که اسرائیل یک وزارتخانه‌ی کامل، وزارت امور راهبردی¹⁸ [وزارتخانه‌ای در دولت اسرائیل که برای مقابله با موفقیت‌های جنبش بی‌دی اس تاسیس شده است] را به مقابله با بی‌دی اس اختصاص داده است نشان می‌دهد که چقدر احساس خطر و ناامنی می‌کنند. استفاده از قدرت سخت¹⁹ توسط اسرائیل و دیگر دولت‌ها این واقعیت را بیشتر آشکار می‌کند که چنین جنبش‌های صلح‌آمیزی تهدیدات جدی برای آنها هستند. قبلاً که از قدرت نرم استفاده می‌کردند دیدن این واقعیت دشوار بود، اما حالا پلیس و سازمان‌های اطلاعاتی از قدرت سخت استفاده می‌کنند. فعالان زندانی می‌شوند، معترضان با کپسول‌های گاز اشک‌آور مورد

حمله قرار می‌گیرند و حتی در خیابان‌ها در مکان‌هایی که ادعا می‌کنند دموکراتیک هستند و به حقوق بشر ارزش می‌گذارند، به آنها تیراندازی می‌شود. همچنین، به دلیل سیاست‌های بیگانه‌هراسی شاهد مرگ پناهندگان از جمله فلسطینی‌ها در خطوط ساحلی و مرزهای اتحادیه‌ی اروپا هستیم. استفاده از قدرت سخت نشان‌دهنده‌ی ضعف سیستم‌های هژمونیک است و همچنین موقعیتی است که چشم‌های مردم را به آنچه واقعاً در حال رخ دادن است باز می‌کند. اگر امروز جایتان امن است، ممکن است فردا امن نباشد.

¹ Jabalia refugee camp

² Sheffield

³ Sheffield Hallam University

⁴ Dabke

⁵ توضیح مترجم: گذرگاه اریز مرز بین نوار غزه و فلسطین اشغالی (اسرائیل) است.

⁶ توضیح مترجم: گذرگاه رفح مرز میان نوار غزه و مصر می‌باشد.

⁷ توضیح مترجم: در زمان ترجمه‌ی این کتاب در اواخر سال ۲۰۲۳ و اوایل سال ۲۰۲۴، دولت اشغالگر اسرائیل در حال نسل‌کشی فلسطینیان در نوار غزه و کرانه‌ی باختری است.

⁸ SOAS – The School of Oriental and African Studies

⁹ Popular Front for the Liberation of Palestine (PFLP)

¹⁰ Ongoing Nakba

¹¹ Mohammed al- Dorra

12 مات الولد

¹³ UNRWA - United Nations Relief and Works Agency

¹⁴ Huda Ammori

¹⁵ Pal Action

¹⁶ بانتوستان‌ها مناطقی بودند که در دوران آپارتاید در آفریقای جنوبی و نامیبیا، که آن زمان تحت حکومت آفریقای جنوبی بود، ایجاد شدند. این مناطق به طور خاص برای سکونت جمعیت‌های بومی آفریقای تعیین شده بودند. جداسازی جوامع فلسطینی از یکدیگر توسط دولت اسرائیل اغلب با بانتوستان‌ها مقایسه می‌شود.

¹⁷ Jeremy Corbyn

¹⁸ The Strategic Affairs Ministry

¹⁹ قدرت سخت معمولاً به استفاده از قدرت قاطع مانند سرکوب فیزیکی، تجاوز، دستگیری و زندانی کردن اشاره دارد. همچنین می‌تواند به استفاده از قدرت اقتصادی مانند تحریم اشاره کند. قدرت نرم

مرزی بین سیاسی و فرهنگی، شخصی و جمعی وجود ندارد

شکل ظریف‌تری از قدرت است که در آن یک دولت تلاش می‌کند با استدلال و برهان به اهداف خود برسد. استفاده‌ی سیاسی دولت اسرائیل از اتهامات نادرست ضد یهودی‌ستیزی علیه کمپین بی‌دی اس نمونه‌ای از قدرت نرم است.

مقاومت ضعیف

اوا مایوسکا



ترجمه‌ی شکیبا عابدزاده



مقدمه‌ی مترجم:

«حکومت کاری کرده که کار سیاسی شده روسری درآوردن» این جمله و جملاتی مشابه را در خلال جنبش «زن زندگی آزادی» و پس از آن بارها شنیده‌ایم. حتی در اظهارات حکومت هم بارها گفته شده که دشمن مسئله‌ی «فرهنگی» حجاب اجباری را به مسئله‌ای «امنیتی» بدل کرده که به‌هیچ وجه در حد و اندازه‌های سیاسی شدن نیست. نادیده گرفتن، و فراتر از آن تحقیر مبارزه‌ی خاموش، بی‌ادعا، بی‌هیاهو و روزمره‌ی زنان با عرف و قوانین زن‌ستیز و تبعیض‌آمیز حاضر در تمامی ساحت‌های زندگی، نه تنها از رویکردی فرادست برای بی‌ارزش‌سازی هرآنچه مربوط به زنان است برمی‌خیزد بلکه، آن‌طور که در این متن کوتاه اِوا مایوسکا می‌گوید، از غلبه‌ی فیگور مردانه و قهرمانانه در عاملیت سیاسی ناشی می‌شود. آن‌جا که «شجاعانه» باید به پراتیک بچسبید تا سیاسی قلمداد شود. آن‌جا که اعتراف به «ترس» یا «ضعف» خیانت و تلاش برای بقا، نفس را نگه داشتن، محافظه‌کاری است.

«مقاومت ضعیف» این تعریف از عاملیت سیاسی را زیر سؤال می‌برد و بر امکان‌هایی در مقاومت می‌اندیشد که در انتظار هیچ امکانی فراتر از آن‌چه هست، نیست. درست همین‌جا هم عاملیت سیاسی حضور دارد. با هر آنچه می‌توانیم و نمی‌توانیم. با پذیرش شکست‌ها و پیشروی. با به رسمیت شناختن «عموم»‌هایی از مردم که بی‌صدا اما مؤثر، «عموم مردم» دلخواه دستگاه سلطه و سرکوب را انکار می‌کنند. این «پادعموم»‌ها نه‌تنها عاملیت سیاسی و امر مشترک را از نو تعریف و تبیین می‌کنند، بلکه می‌توانند در برابر هیبت هزارچهره‌ی ستم بایستند.

اِوا مایوسکا فمینیستی است که بر فلسفه‌ی فرهنگ تمرکز دارد. او فلسفه، ادبیات فرانسه و مطالعات جنسیت را در دانشگاه ورشو خوانده و از ۲۰۰۳ در همین دانشگاه درس‌گفتارهایی درباره‌ی مطالعات جنسیت ارائه کرده است. پس از دریافت مدرک دکترا، او به‌عنوان پژوهشگر مدعو و استاد حق‌التدریس در دانشگاه‌های بسیاری از جمله برکلی کالیفرنیا، مؤسسه‌ی فرهنگ در دانشگاه کراکوف لهستان، مؤسسه‌ی علوم انسانی در وین اتریش و مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی برلین مشغول به کار بوده است. تاکنون هفت کتاب، به صورت فردی و یا با همراهی دیگر پژوهشگران از او منتشر شده، از

مقاومت ضعیف

جمله کتاب «ضد فاشیسم فمینیستی». همچنین در مجلات گوناگون مقالات بسیاری با تمرکز بر نظریه‌ی آرشیو و مطالعات کوپیر، نظریه‌های فمینیستی انتقادی، پادعموم‌ها، دیالکتیک امر ضعیف و فمینیسم ضد فاشیسم دارد. متن کوتاهی که از او می‌خوانید در سال ۲۰۱۸ در مجله‌ی *krisis*، مجله‌ی فلسفه‌ی معاصر، منتشر شده که در واقع می‌توان آن را مدخلی به مفاهیمی دانست که بعدها در کتاب «ضد فاشیسم فمینیستی» بسط داده است.

اردیبهشت سال سه

کودکی در تاریکی، گرفتار ترس، با خواندن سرودی زیر لب خود را آرام می‌سازد. او راه می‌رود و در سرودش درنگ می‌کند. گم‌شده، پناه می‌گیرد، یا تا جایی که می‌تواند با سرود کوچکش مسیرش را می‌یابد. سرود مانند طرح ناهنجاری از کانون آرامش‌بخش و ثبات‌بخش، آرام و باثبات، در قلب آشوب است. شاید کودک حین خواندن جست‌وخیز کند، ضرباهنگش را سرعت بخشد یا آهسته کند. اما سرود به خودی خود از پیش یک جست‌وخیز است: از آشوب به ابتدای نظم در آشوب می‌پرد و هر لحظه در خطر از هم پاشیدن است. در نخ آریادنه، یا نغمه‌ی اورفئوس، همواره [طنینی] شیوا وجود دارد. (دلوز و گاتاری ۱۹۸۱، ۳۱۱).

عامیانه‌ترین تصویر عاملیت سیاسی بر اساس خود مردانه‌ی غربی سفیدپوستِ دگرجنس‌گرای برترِ مستعمره‌نشین صورتبندی شده است که به‌درستی توسط گایاتری اسپیواک^۱ به مثابه‌ی فیگوری که نه تنها همیشه خودش را تقویت می‌کند، در حالی که وعده‌ی انحلال خود را می‌دهد، بلکه - و شاید مهم‌تر آنکه - به مثابه‌ی فیگوری مورد انتقاد قرار گرفته است که همواره در فرآیند تصنعی بازسازی خود «دیگران» را تولید می‌کند (اسپیواک ۱۹۹۹). مطابق این تصویر، که تاریخ‌نگاری مارکسیستی و

نظریه‌ی انقلاب با آن بیگانه نیست، مقاومت را باید فرمی از عاملیت مردانه، قهرمانانه دید که در آن حق بی هیچ ابهامی از باطل تمیز داده شده و معمولاً به سبک «داوود در برابر جالوت» پیروز می‌شود. در مقابل این توصیف، افراد ضعیف - و در اینجا زنجیره‌ی دیگری در متون مارکس به ذهن متبادر می‌شود - معمولاً از نظر تعداد نیرومند هستند، عاملیت آن‌ها به دور از قهرمانی است، خصوصیات اخلاقی آن‌ها به‌طور بی‌ثباتی نامتعادل و التقاطی و جنسیت آن‌ها - آشفتگی و خاستگاه‌شان - نامقدس است.

همانطور که جیمز اسکات^۲ شرح داده است، سلاح‌های افراد ضعیف عادی و معمولی هستند و به جای قدرت استقامت می‌طلبند (اسکات ۱۹۸۵). در تظاهرات دهقانان، در راه‌پیمایی‌های طولانی و تحصن‌های مسالمت‌آمیز، بیانگری نسبتاً ابتدایی است و واگویی مفروضات معمولاً با الزامات به‌شدت بورژوازی که در نظریه‌های کلاسیک درباره‌ی دگرذیسی قلمروی عمومی صورت‌بندی شده، مطابقت ندارد (هابرماس ۱۹۸۹). افراد ضعیف گاهی اوقات اشکالی از پادعموم‌ها^۳ را می‌سازند، آنها به واقع «پادعموم‌های فرودستان» هستند - از کسانی که پدیدار و به‌حاشیه رانده‌شدن‌شان همزمان رخ می‌دهد. نانسی فریزر پادعموم‌های فمنیستی را به مثابه‌ی نمونه‌ای از آن چیزی می‌داند که او «پادعموم‌های فرودستان» می‌نامد، اما هیچ‌گاه به ساختار تصنعی و دژ کاربرد فرودستان اشاره نمی‌کند (فریزر ۱۹۹۰). مفهوم مقاومت ضعیف بر ظلم و مقاومت، تصاحب‌ها و دورویی‌هایی تأکید دارد که همواره در فرآیند ساختِ سوژه‌ی دیگری حضور دارند. ضعیف به معنای ناممکن نیست. به معنای مقاومت کردن است.

همان‌طور که ممکن است به یاد داشته باشیم، در تفکر دلوز و گاتاری فیگورهای قهرمانانه‌ی مردانه که حقوق‌شان را با جنگیدن برای آن‌ها مطالبه می‌کنند، مشخصه‌ی سرآغازهای جدید نیستند (دلوز ۱۹۷۷). آن‌ها در واقع از یک لحظه‌ی کافکاگونه از فریب و ضعف شروع می‌کنند، در مواجهه با ترس و خطری طاقت‌فرسا، جایی که ترسناک‌ترین امر شاید به معنای واقعی کلمه امکانِ رخ‌دادن هر چیزی است. سرود کوچکی که دلوز و گاتاری پسر را در حال خواندن آن نشان می‌دهند، نوعی دگرذیسی را مشخص می‌کند. یک منظومه‌ی جدید، یک اسمبلی جدید را آغاز می‌کند. این سرود پیروزمندانه‌ی ملتی جدید در مقابل دشمنی به وضوح تعریف‌شده نیست. یک نوای

مقاومت ضعیف

سکوت است که هدفش بقاست، نه پیروزی. و با این حال همه چیز به شیوه‌ای غیرمنتظره متجلی می‌شود. این‌ها کنش‌های مخاطره‌آمیز شخصیتی عمیقاً مردد هستند- به تعبیر دلوز و گاتاری «این ترکیب از عناصرِ ناهمسان بدون ابهام نیست. شاید همان ابهامی را دارد که قیمت‌گذاری مدرن نقاشی‌های کودکان، متون نوشته شده‌ی یک مجنون و کنسرت‌های نویز^۴ دارند.» (دلوز و گاتاری ۱۹۸۱، ۳۵۰). آن‌ها همچنین یک ویژگی مشخصاً ضعیف از کنش‌های قلمروسازی را با این استدلال مطرح می‌کنند که «ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم مطمئن باشیم که به اندازه‌ی کافی قوی خواهیم بود، به این دلیل که سیستمی نداریم، تنها خطوط و جنبش‌ها را داریم». قلمرو، اینجا، به یک تأسیس جدید، پاسخی به ترس ارجاع دارد و موجودیت و عاملیت جدیدی را بدون ادعای هژمونیک راه می‌اندازد.

قلمروی جدید باید فراتر از خصوصی و عمومی تصور شود. قلمرو جدید همچنان یا «همیشه از پیش» مشترک است (بنگرید به هارت و نگری ۲۰۰۹). به این معناست که متعلق به همه است، اما همچنان معمولی و عادی است، نه استثنایی. از این لحاظ، ما را به یاد افرادی می‌اندازد که برای سوژه‌ی غربی همواره از پیش در موقعیت‌های بی‌ثباتی قرار دارند تا پدیدار شوند (لوری ۲۰۱۵). ضعیف همچنین پیوند میان نسل‌های به‌حاشیه رانده شده است، مطابق با آنچه در *ترهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ والتر بنیامین آمده*، جایی که تصویر مسیحایی از رستگاری برای خدمت به توده‌های غارت‌شده و بازتفسیر میراث ماتریالیسم تاریخی ر بوده شده است. بنابراین مقاومت ضعیف مقاومتی است که خود را به مثابه‌ی یک قلمروی جدید پدیدار می‌سازد، بازتأسیس غیرمنتظرانه‌ی ماده‌ی تاریک محذوفان که به‌ناگهان عاملیت خود را در صحنه‌ی تاریخ ظاهر می‌کند.

متن اصلی:

Eva Majewska, [Weak Resistance](#), Krisis 2018, Issue 2.

Deleuze, Gilles. ۱۹۷۷. "Lectures on La Ritournelle." Web Deleuze. <https://www.webdeleuze.com/textes/۱۸۳>

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. ۱۹۸۱. Mille Plateaux. Paris: Editions du Minuit.

Fraser, Nancy. ۱۹۹۰. "Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." Social Text ۲۶/۲۵: ۵۶-۸۰.

Habermas, Jürgen. ۱۹۹۰. Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, Mass: The MIT Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri. ۲۰۰۹. Commonwealth. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Lorey, Isabell. ۲۰۱۵. State of Insecurity. Government of the Precarious. London: Verso.

Scott, James. ۱۹۸۵. Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance. Yale University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. ۱۹۹۹. A Critique of Postcolonial Reason. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

¹ Gayatri Spivak

² James Scott

³ counterpublics

⁴ concerts of noise

در ستايش بدني كه مي رقصد

سيلويا فدریچی



ترجمه‌ی ژینا مدرس گرجی



یادداشت مترجم: آیا بدن صرفاً یک برساخت گفتمانی و اجتماعی است و دستخوش تکنیک‌های مختلف انضباطی و کنترلی، یا می‌توان در بدن امکانی برای مقاومت، تن زدن از این تکنیک‌ها و ایجاد تغییر و دگرگونی هم دید؟ سیلویا فدریچی در این جستار بسیار مختصر با مروری تاریخی بر تکنیک‌های مختلف انضباطی و کنترلی در رژیم‌های کار گوناگون، و به‌ویژه سرمایه‌داری، سعی دارد بر ظرفیت‌ها و قدرت‌های بدن برای سرپیچی تأکید بگذارد. او نشان می‌دهد که وسواس فراگیر در خصوص بدن و سلامتی چه اندازه همدست تکنیک‌های انضباطی و کنترلی است و صنعت ترس از بدن و واگذاری آن به دست کنترل دائمی و چک کردن بی‌وقفه‌ی بدن تا چه حد بخشی از رویکرد کنترلی علیه بدن است. چشم‌اندازی که از قدرت‌های بدن می‌ترسد، سعی دارد ما را به ژن‌هایی خودخواه، منفرد و دشمن همبستگی فروبکاهد و در نهایت بدن را به خدمت ثبات، ایستایی و تثبیت در مرزهای سیستم‌های موجود درآورد. اما بدن همواره منبع مقاومت نیز بوده است. بدن همواره از ثبات گریخته، مرزها را زیر پا گذاشته و به سمت حرکت و کوچ‌گردی میل کرده است. و رقص دقیقاً یکی از بیان‌های این مقاومت و قدرت همزمان است: بدنی که می‌رقصد، با طبیعت، جهان، خود و دیگری ارتباط می‌گیرد و سعی در دگرگون‌سازی روال متعارف آنها دارد. «در ستایش بدنی که می‌رقصد» برای ما از این حیث خواندنی و واجد اهمیت است که نشان می‌دهد چگونه آنچه در نوزد امسال در جامعه‌ی ما، به‌ویژه در کوردستان، شاهد تجلی و گسترش آن در قالب رقص‌های گسترده و جمعی بودیم، نه پاسداشت سنتی قدیمی، بلکه یک اقدام جمعی بدیع برای تصاحب مجدد این میدان مقاومت و قدرت، تأکید بر نیروی همبستگی، و توانایی آن در ایجاد تغییر و دگرگونی است.

تاریخ بدن همان تاریخ انسان‌هاست، زیرا هیچ عمل فرهنگی‌ای وجود ندارد که ابتدا بر بدن اعمال نشود. حتی اگر خودمان را به صحبت کردن از تاریخ بدن در سرمایه‌داری محدود کنیم با وظیفه‌ای شاق و طاقت‌فرسا روبرویم، تکنیک‌های به کار بسته‌شده برای نظم بخشیدن به بدن به‌غایت گسترده است و بسته به تغییرات

در ستایش بدنی که می‌رقصد

ایجادشده در رژیم‌های مختلف کاری که بدن‌هایمان را به انقیاد درمی‌آورد، دائماً تغییر می‌کند.

تاریخ بدن را می‌توان با تشریح اشکال مختلف سرکوبی که سرمایه‌داری علیه بدن به کار بسته بازسازی کرد. با این حال تصمیم گرفته‌ام به عوض، از بدن به مثابه میدان مقاومت بنویسم. یعنی از بدن و قدرت‌های آن سخن بگویم: قدرت عمل، تبدیل خود و بدن به حدی بر استثمار.

به زعم من، در اصرار ما بر بدن به‌عنوان برساختی اجتماعی و عملکردی چیزی از دست می‌رود. تلقی بدن همچون یک تولید اجتماعی (گفتمانی) این واقعیت را پنهان کرده که بدن ما مخزنی از قدرت‌ها، ظرفیت‌ها و مقاومت‌هایی است که در یک فرایند طولانی تکامل همزمان با محیط طبیعی ما و همچنین کردارهای بین‌نسلی‌ای ایجاد شده که آن را به حدی طبیعی بر استثمار تبدیل کرده است.

مراد من از بدن به منزله‌ی یک «حد طبیعی» ساختار نیازها و امیالی است که در ما نه‌تنها به موجب تصمیمات آگاهانه یا اعمال جمعی‌مان، بلکه به سبب میلیون‌ها سال تکامل مادی به وجود آمده: نیاز به خورشید، به آسمان آبی و رنگ سبز درختان، به بوی جنگل و اقیانوس، نیاز به لمس کردن، بوییدن، خوابیدن، عشق‌ورزیدن. این ساختار انباشته‌شده‌ی نیازها و امیال، که برای هزاران سال شرط بازتولید اجتماعی ما بوده، بر استثمار ما حدودی اعمال کرده که سرمایه‌داری بی‌وقفه برای غلبه بر آن کوشیده است.

سرمایه‌داری نخستین سیستم مبتنی بر استثمار نیروی کار انسانی نبود، اما بیش از هر سیستم دیگری در تاریخ سعی در ایجاد جهان اقتصادی‌ای داشته که در آن کار اساسی‌ترین اصل انباشت است. بدین ترتیب این نخستین باری بود که اعمال انضباط و مکانیزه‌کردن بدن به شالوده‌ی کلیدی انباشت ثروت تبدیل شد. در واقع یکی از وظایف اجتماعی اصلی سرمایه‌داری از آغاز تا به امروز تبدیل انرژی‌ها و قدرت‌های جسمانی ما به نیروی کار بوده است.

من در کتاب *کالیبان و ساحره* (۲۰۰۴)^۱، به استراتژی‌هایی پرداخته‌ام که سرمایه‌داری برای انجام این وظیفه و شکل‌دهی مجدد به طبیعت انسان به کار گرفته،

درست به همان شیوه‌ای که تلاش کرده است زمین را به منظور تولید محصولات بیشتر تغییر شکل دهد و حیوانات را به کارخانه‌هایی زنده تبدیل کند. در آن جا من از نبرد تاریخی‌ای که سرمایه‌داری علیه بدن و علیه مادیت ما به راه انداخته است، و از سازمان‌ها و نهادهای فراوانی سخن گفتم که به این منظور ایجاد کرده است: قانون، شلاق، تنظیم تمایلات جنسی و همچنین کردارهای اجتماعی بی‌شماری که ارتباط ما با فضا، طبیعت و یکدیگر را از نو تعریف و تعیین کرده است.

سرمایه‌داری از دل جداسازی مردم از زمین زاده شد، و نخستین وظیفه‌اش این بود که کار را از فصول مستقل سازد و روز کاری را فراتر از محدودیت‌های تحمل ما طولانی کند. معمولاً ما همیشه بر جنبه‌ی اقتصادی این فرایند، یعنی بر وابستگی اقتصادی‌ای که سرمایه‌داری به روابط پولی ایجاد کرده است و نقش آن در تشکیل پرولتاریای مزدی، تأکید می‌کنیم. اما چیزی که همیشه از آن غافل مانده‌ایم این نکته است که جدایی از زمین و طبیعت چه معنایی برای بدن ما داشته: بدنی که فقیر شده و از قدرت‌هایی که مردمان پیشاسرمایه‌داری بدان می‌بخشیدند تهی شده است.

به تعبیر مارکس، طبیعت «بدن غیرارگانیک» ماست، و زمانی بود که می‌توانستیم بادها، ابرها و تغییرات جریان رودخانه‌ها و دریاها را قرائت و تعبیر کنیم. مردم در جوامع پیشاسرمایه‌داری تصور می‌کردند که از قدرت پرواز، تجربه‌های خروج از بدن، برقراری ارتباط و صحبت کردن با حیوانات، دریافت قدرت‌های آنها و حتی تغییر چهره برخوردارند. آنها همچنین تصور می‌کردند که می‌توانند در بیش از یک جا باشند، مثلاً از قبر برگردند تا از دشمنانشان انتقام بگیرند.

نباید تصور کرد که همه‌ی این قدرت‌ها خیالی بوده‌اند. تماس روزانه با طبیعت منشأ بخش زیادی از دانشی بود که در انقلاب غذایی‌ای بازتاب یافت که به‌ویژه در قاره‌ی آمریکا قبل از استعمار یا طی انقلاب در فنون قایقرانی رخ داد. به عنوان مثال اکنون می‌دانیم که مردمان پلی‌نزی^۱ شب‌ها صرفاً از بدن خود به عنوان قطب‌نما جهت سفر در دریاهای آزاد استفاده می‌کردند، زیرا به اتکای ارتعاشات امواج می‌توانستند راه‌های مختلفی را برای هدایت قایق‌های خود به سمت ساحل تشخیص دهند.

در ستایش بدنی که می‌رقصد

تثبیت در فضا و زمان یکی از ابتدایی‌ترین و ماندگارترین تکنیک‌هایی بوده که سرمایه‌داری برای تسخیر بدن از آن استفاده کرده است. به مواردی در طول تاریخ بنگرید که خانه‌به‌دوش‌ها، مهاجران و دوره‌گردها دستخوش حمله قرار گرفته‌اند. هر زمان که تحرک در خدمت کار رخ ندهد یک تهدید محسوب می‌شود، زیرا موجب انتشار دانش، تجربیات، و مبارزات می‌شود. در گذشته ابزارهای مهار عبارت بودند از شلاق، زنجیر، بند، مثله کردن و به بردگی کشیدن. اما امروزه، علاوه بر شلاق و بازداشتگاه‌ها، ما با نظارت رایانه‌ای و تهدید متناوب اپیدمی‌هایی همانند آنفولانزای مرغی [او ویروس کرونا] همچون ابزاری برای کنترل کوچ‌گردی روبرویم.

مکانیزه کردن – یعنی تبدیل بدن، اعم زن و مرد، به ماشین – یکی از بی‌رحمانه‌ترین اقدامات سرمایه‌داری بوده است. حتی حیوانات نیز به ماشین تبدیل می‌شوند، به نحوی که خروس‌ها بتوانند جوجه‌هایشان را دو برابر کنند و مرغ‌ها بتوانند بی‌وقفه تخم بگذارند. و این در همان حالی است که حیوانات عقیم طعمه‌ی چرخ گوشت می‌شوند و گوساله‌ها پیش از آن که بتوانند روی پاهایشان بایستند راهی کشتارگاه می‌شوند. نمی‌توان در اینجا همه‌ی راه‌های مکانیزه کردن بدن را ذکر کرد. کافی است بگوییم که تکنیک‌های به بند کشیدن و سلطه بسته به رژیم مسلط کار و ماشین‌هایی که الگوی بدن بوده‌اند تغییر کرده است.

لذا می‌دانیم که در قرون شانزدهم و هفدهم (دوران مانوفاکتور) بدن مطابق الگوی ماشین‌های ساده‌ای همچون پمپ و اهرم، تصور و به نظم کشیده می‌شد. این همان رژیمی بود که در تیلوریسم، یعنی شیوه‌ی مطالعه حرکت و زمان، که در آن هر حرکتی محاسبه می‌شد و تمام انرژی‌ها به سمت انجام وظیفه هدایت می‌گردید به اوج خود رسید. مقاومت در اینجا نوعی اینرسی دانسته می‌شد و بدن همچون یک حیوان بی‌عقل، هیولایی مقاوم در برابر فرمان، ترسیم می‌گردید.

به عوض در قرن نوزدهم با برداشتی از بدن و تکنیک‌های انضباطی سروکار داریم که براساس موتور بخار طراحی شده است، الگویی که بارآوری آن برحسب ورودی و خروجی محاسبه می‌گردد و در آن کارایی به اصطلاحی کلیدی تبدیل می‌شود. تحت این رژیم، به انضباط کشیدن بدن از طریق محدودیت‌های غذایی و محاسبه کالری مورد نیاز بدن کارگر انجام می‌شد. نقطه‌ی اوج در این زمینه جدول نازی‌ها بود که

مشخص می‌کرد هر نوع کارگر به چه مقدار کالری نیاز دارد. در این‌جا دشمن چیزی نبود مگر اتلاف انرژی، بی‌نظمی، هدردهی و نابسامانی. در ایالات متحده، تاریخ این اقتصاد سیاسی جدید در دهه‌ی ۱۸۸۰ آغاز شد. با هجوم به مشروب‌فروشی‌ها و بازسازی زندگی خانوادگی بر مبنای محور آن یعنی زن خانه‌دار تمام‌وقتی که همچون ابزاری علیه بی‌نظمی تصور می‌شد، ابزاری همیشه آماده برای احیای مجدد غذای مصرف‌شده، بدن‌های کثیف‌شده طی روز، و پیراهن‌هایی که بارهای بار دوخته و پاره شده‌اند.

در دوران ما، الگوی مسلط در خصوص بدن رایانه‌ها و رمزگان‌های ژنتیکی‌ای هستند که با ایجاد بدنی مادیت‌زدایی‌شده و ازهم‌گسیخته همچون مجموعه‌ای از سلول‌ها و ژن‌ها تصور می‌شود که هر کدام، بدون توجه به مابقی سلول‌ها و ژن‌ها و خیر کلی بدن، برنامه‌های خاص خود را پی می‌گیرند. کل نظریه‌ی «ژن خودخواه» از این قرار است: این ایده که بدن از سلول‌ها و ژن‌های فردگرایی ساخته شده است که همگی برنامه‌ی خودشان را دنبال می‌کنند، استعاره‌ای تمام‌عیار از برداشت نولیبرالی از زندگی که در آن سلطه‌ی بازار نه‌تنها علیه همبستگی گروهی، بلکه علیه همبستگی در خودمان می‌ایستد. به طور مداوم، بدن به قالب مجموعه‌ای از ژن‌های خودخواه متلاشی می‌شود که هر کدام بی‌توجه به منفعت دیگران برای رسیدن به اهداف خود تلاش می‌کنند.

بدان اندازه‌ای که این دیدگاه را درونی می‌کنیم، عمیق‌ترین تجربه‌ی از خودبیگانگی را درونی می‌سازیم. زیرا نه تنها با جانور عظیمی که از دستورات ما اطاعت نمی‌کند، بلکه با انبوهی از دشمنان خرد روبرو می‌شویم که درست در بدن ما کاشته شده و آماده‌اند تا هر لحظه ما را مورد حمله قرار دهند. صنایع مختلف بر اساس ترس‌هایی بنا شده‌اند که از بطن این تصور از بدن برآمده‌اند و ما را در معرض نیروهایی قرار می‌دهند که بر آنها کنترلی نداریم. لاجرم اگر این دیدگاه را بپذیریم زندگی تلخ خواهد شد. در واقع بدن‌مان ما را می‌ترساند و ما به آن گوش نمی‌دهیم. ما نمی‌شنویم که چه می‌خواهد. اما به مدد تمام سلاح‌هایی که پزشکی می‌تواند عرضه کند به حمله به آن ملحق می‌شویم: پرتودرمانی، کولونوسکوپی، ماموگرافی، و همه‌ی سلاح‌های موجود در نبرد [اتمام‌عیار] علیه بدن. ما هم به جای بیرون کشیدن بدنمان از این خط آتش و نجات آن، به این نبرد می‌پیونديم.

در ستایش بدنی که می‌رقصد

به این ترتیب، آماده‌ایم تا به پذیرش دنیایی تن دهیم که اعضای بدن را به کالاهایی برای بازار تبدیل می‌کند و این چنین بدنمان را به مثابه‌ی مخزن بیماری‌ها می‌نگریم: بدن به‌عنوان بلا، بدن به‌عنوان منبع بیماری‌های همه‌گیر، بدن فاقد عقلانیت. پس مبارزه‌ی ما باید با تصاحب مجدد بدن‌مان، ارزش‌گذاری و کشف مجدد ظرفیت آن برای مقاومت، گسترش و تجلیل از قدرتهای فردی و جمعی آن آغاز شود.

رقص در این تصاحب مجدد نقشی اساسی دارد. در اصل، عمل رقصیدن بازیابی و ابداع آن چیزی است که یک بدن می‌تواند انجام دهد: توانایی‌ها، زبان‌ها، و بیان‌هایی از تلاش‌های گونه‌ی زیستی ما. به باور من، رقصیدن فلسفه‌ای خاص خود دارد. زیرا رقص تقلیدی از فرایندهایی است که از طریق آنها با جهان و با بدن‌های دیگر ارتباط برقرار می‌کنیم و بدان ترتیب خودمان و فضای اطرافمان را دگرگون می‌سازیم. از رقص می‌آموزیم که ماده‌ی عاجز، بی‌بصیرت و مکانیکی نیست، بلکه ضرباهنگ‌ها و زبان خاص خودش را دارد و امری خود - فعال و خودسامان‌بخش است. بدن‌های ما واجد عقلانیت‌های خاص خودش است که باید بیاموزیم و آنها را دوباره کشف و ابداع کنیم. باید به زبان آنها به عنوان راهی برای سلامتی و درمان خود گوش فرادهیم، همان‌گونه که باید به زبان و ضرباهنگ‌های جهان طبیعی به عنوان راهی برای سلامتی و درمان زمین گوش بسپاریم. از آنجاکه قدرت تأثیرپذیری و تأثیرگذاری، به حرکت در آمدن و حرکت دادن، ظرفیتی فناپذیر که تنها با مرگ از بین می‌رود، بدن را تشکیل می‌دهد، بدن واجد سیاستی درون‌ماندگار خودش است: توانایی دگرگون کردن خود و دیگران، و توانایی تغییر جهان.^۳

مشخصات منبع:

Silvia Federici, 'In Praise of the Dancing Body', in *Beyond the Periphery of the Skin*, 2020, pp, 119-124.

^۱ سیلویا فدریچی، *کالیبان و ساحره: زنان، بدن و انباشت بدوی*، ترجمه‌ی مهدی صابری / نشر چشمه

^۲ پلینزی: Polynesian، اهالی جزایر پلینزی در اقیانوسیه و هاوایی.

۳ جستار حاضر فصل ۱۰ از بخش چهارم کتاب فراسوی کرانه‌های پوست: بازاندیشی، بازسازی و بازستانی بدن در سرمایه‌داری معاصر (۲۰۲۰) است که مترجم در حال ترجمه‌ی آن است.

آیا فمینیست نولیبرال جمع اضرار است؟

ماکس لوسن^۱



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



کریستین لاگارد در نشست گروه ۲۰، ژوئن ۲۰۱۹

کریستین لاگارد یکی از پروپاقرص‌ترین طرفداران برابری جنسیتی در میان نخبگان جهانی است. او رئیس بانک مرکزی اروپا، همچنین پیش‌تر مدیرعامل صندوق بین‌المللی پول و وزیر دارایی پیشین فرانسه است. این وکیل سابق اولین زنی بود که ریاست شرکت حقوقی جهانی «بیکر مک‌کنزی» (Baker McKenzie) را بر عهده گرفت، **اولین** زنی بود که به‌عنوان وزیر دارایی یکی از کشورهای گروه هفت خدمت کرد و پس از آن اولین **زنی** بود که صندوق بین‌المللی پول را رهبری کرد.

من این فرصت را داشته‌ام که در حدود ۱۰ سال گذشته چندبار در جلسات بین لاگارد و رئیس آکسفام شرکت کنم. او همیشه بسیار تأثیرگذار است. اولین دیدارمان در دفتر او در **وزارت اقتصاد و دارایی فوق‌مدرن فرانسه** در پاریس و مشرف به رود سن رخ داد. دفتر فوق‌العاده‌ای بود؛ یک میل قرمز و یک فرش از پوست گورخر داشت. به نظر می‌رسید که در یک ویدیوی گروه موسیقی «**دورن دورن**» (Duran Duran) در سال ۱۹۸۵ هستیم. ما اینجا بودیم تا در مورد حمایت فرانسه از مالیات بر تراکنش‌های مالی صحبت کنیم.

وقتی وارد شدیم و پشت میز بلندی روبروی او نشستیم، نگاهی به ما انداخت، لبخندی زد و گفت: «یعنی هیچ زنی در آکسفام نیست؟» ما در واقع دو مرد فرانسوی، یک انگلیسی (من) و یک استرالیایی رنگ‌پریده بودیم.

فکر می‌کنم لاگارد بدون شک خودش را فمینیست و طرفدار پروپاقرص برابری جنسیتی می‌داند. او همچنین بدون شک یکی از هواداران عمده‌ی سیستم اقتصادی نئولیبرالی فعلی است. او فکر می‌کند نولیبرالیسم فاصله‌ی زیادی با یک سیستم بی‌نقص دارد و می‌تواند بسیار منصفانه‌تر عمل کند، اما با این حال سخت باور دارد که این سیستم به‌طور کلی بهترین راه برای سازمان‌دهی سرمایه‌داری است.

مصاحبه‌ای که با «**بومیکا موچالا**»، (Bhumika Muchhala) اقتصادسیاسی‌دان فمینیست و غیراستعماری در پادکست **EQUALS** خود درباره‌ی اقتصاد فمینیستی انجام دادیم، باعث شد به این فکر کنم که آیا واقعاً ممکن است هر دوی اینها باشیم - قهرمان فمینیسم و قهرمان نظام اقتصادی فعلی. یا یک «فمینیست نولیبرال» جمع اضداد و نقض غرض است؟

آیا فمینیست نولیبرال جمع اضرار است؟

تندباد مخالفوز نولیبرال

لاگارد در [سخنرانی‌های](#) خود توجه خود را به پیشرفت زنان در ۵۰ سال گذشته جلب می‌کند، چیزی که دیگران نیز بر آن تأکید کرده‌اند. وی اشاره می‌کند که بی‌شک زندگی زنان در اکثر کشورها از نظر هنجارهای فرهنگی، قانون‌گذاری و مشارکت در نیروی کار، نسبت به ۵۰ سال پیش بسیار بهبود یافته است. و این که بله، هنوز راه زیادی در پیش است اما این پیشرفت واقعی حاصل شده است.

در مقابل، استدلال موجالا این است که پیشرفت اندک زنان در سطح جهانی شدیداً با ماهیت عمیقاً جنسیتی نظام اقتصادی جهانی، به‌ویژه نسخه‌ی نولیبرالی آن بی‌اثر و خنثی می‌شود. سیستم کنونی با سرکوب دستمزدها و حقوق کارگران و همچنین سرکوب توانایی دولت‌ها برای ایجاد دولت‌های رفاه جهانی از طریق ریاضت به ظاهر دائمی، و با اجازه دادن به شرکت‌ها و ثروتمندترین‌ها برای افزایش ثروت خود با نرخ‌های خیره‌کننده، مانند نیروی تندباد مانعی برای هرگونه تلاش در جهت نیل به برابری جنسیتی است.

موجالا به ویژه احساس کرد مشارکت زنان در نیروی کار نباید به‌عنوان معیار قدرت‌مندسازی^۲ زنان در نظر گرفته شود- کاری که مسلماً اغلب توسط لاگارد و دیگران انجام می‌شود.

مبارزه‌ی زنان جوان برای حقوق خود در میانمار

به یاد دارم چندسال پیش [جلسه‌ای](#) با زنان جوان شاغل در صنعت پوشاک در میانمار داشتم. آنها در کارخانه‌های ناامن ۱۲ ساعت در روز کار می‌کردند، به دلیل کوچک‌ترین تخلفی یا به محض بارداری از کار بیکار و اخراج می‌شدند.

با این حال، بسیاری از این زنان جوان احساس می‌کردند که از نظر اقتصادی توانمندترند، بسیار آزادتر از مادران و مادر بزرگ‌هایشان، و به مراتب بیشتر مسئول سرنوشت خود هستند. وضعیت آنها هم وحشتناک بود و هم بهتر از گذشته. به نظر من، نکته این بود که آیا این بهترین چیزی است که می‌توانیم - یا باید - انتظار داشته باشیم. آیا تنها راه جذب تعداد بیشتری از زنان در نیروی کار جهانی، پذیرش این سطح

وحشتناک است شمار بود؟ آن کارگران جوان پوشاک مطمئناً این‌طور فکر نمی‌کردند، به همین دلیل با وجود خطرات زیاد، اولین اتحادیه‌ی کارگری خود را سازماندهی کردند. به نظر من شکی نیست که طرفداران اصلی مشارکت بیشتر زنان در نیروی کار، صاحبان ثروت هستند. من فقط به اطرافم در اینجا در بریتانیا نگاه می‌کنم، جایی که اکنون دو دستمزد برای حمایت از یک خانواده مورد نیاز است، در حالی که زمانی یک دستمزد کافی بود.^۳ جایی که کمک مالی هنگفت مشاغل مراقبتی بدون مزد دقیقاً هنوز به معنای کمک مالی به اقتصاد رسمی است (با نرخ **حداقل ۱۰.۸ تریلیون دلار در سال**). اما هم‌اکنون از زنان انتظار می‌رود هم بیرون کار کنند و هم وظایف مراقبتی را انجام دهند.

در یک سیستم متفاوت و عادلانه‌تر، افزایش عظیم مشارکت زنان در نیروی کار باید به این منجر شود که همه کم‌تر کار کنند. افزایش عظیم بهره‌وری و رشد، در صورت توزیع عادلانه، به‌جای ایجاد موجودی‌های بانکی میلیاردری، می‌توانست فقر را از بین ببرد و ارائه‌ی جهانی خدمات عمومی، از جمله خدمات مراقبتی مانند مراقبت از کودکان، سالمندان، و مراقبت‌های بهداشتی را امکان‌پذیر سازد. می‌توانست زیرساخت مراقبتی ایجاد کند که برابری جنسیتی و اقتصادی و همچنین رفاه را بیشتر افزایش دهد.

فکر می‌کنم همخوانی بین مباحثات گسترده‌تر درباره‌ی فقر و دوره‌ی نولیبرال وجود دارد. این یک واقعیت است که فقر شدید در ۴۰ سال گذشته به‌طور چشمگیری کاهش یافته است و تعداد افرادی که با درآمد کمتر از دو دلار در روز زندگی می‌کنند بیش از یک میلیارد نفر کمتر شده است. به همین ترتیب، درست است که در زمینه‌ی قدرتمندسازی و برابری زنان نیز پیشرفت‌هایی حاصل شده است. اما به نظر من پیشرفت در هر دو، کسر کوچکی از آن چیزی است که اقتصاد جهانی می‌توانست در جهات مختلف سازماندهی کند. در عوض، هوای اقتصاد نولیبرالی که تنفس می‌کنیم، دریای نولیبرالی که در آن شنا می‌کنیم، به‌طور مداوم و ساختاری پیشرفت بسیار بیشتر را تضعیف می‌کند. من در واقع فراتر می‌روم: به نظر من نولیبرالیسم پایان دائمی فقر و تبعیض جنسیتی را غیرممکن می‌سازد.

آیا فمینیست نولیبرال جمع اضداد است؟

هیچ جا موضوعی واقعی‌تر از نابرابری وجود ندارد. تا زمانی که ۶۶ سنت از هر دلار ثروت جدید مستقیماً به جیب یک درصد بالا می‌رود و تا زمانی که اقتصاد جهانی به گونه‌ای سازماندهی شده است که تداوم این وضعیت را تضمین کند، ستم بر زنان ادامه خواهد داشت. در واقع، همان‌طور که موچالا اشاره می‌کند، ستم بر زنان برای تداوم این سیستم نابرابر کاملاً اساسی است، زیرا ثروت بسیار زیادی از کار مراقبتی بدون مزد و کار کم‌دستمزد آنها استخراج می‌شود.

برابری اقتصادی محور اصلی برابری جنسیتی است

برعکس، پایان دادن به تبعیض بر پایه‌ی جنسیت و نابرابری جنسیتی، اتفاق نخواهد افتاد مگر این‌که ما جوامع خود را از نظر اقتصادی نیز عمیقاً برابر کنیم. این به معنای حذف ثروت هنگفت، اطمینان از اینکه همه‌ی کارگران دستمزد دریافت می‌کنند و با آنها خوب رفتار می‌شود، ثروتمندترین‌ها مالیات پرداخت می‌کنند، و دولت‌های رفاه جهانی است که به همه اهمیت می‌دهند. این اصول کشورهای از نظر اقتصادی برابرتر برای دستیابی به برابری جنسیتی حیاتی هستند. به همین ترتیب، یک سیستم اقتصادی جهانی لازم است که به جای افزایش نابرابری بین کشورها از طریق استخراج، استثمار و بدهی‌های فلج‌کننده، برابری بین آنها را افزایش دهد و این امر در مبارزه برای پایان دادن به جهان جنسیتی ما ضروری است.

بنابراین، آیا ممکن است یک فمینیست نولیبرال باشیم؟ یا این جمع اضداد است؟ من مطمئناً فکر می‌کنم که اقتصادهای نولیبرال ما، که شکاف بین ثروتمندان و بقیه ما را افزایش داده‌اند، به‌طور سیستماتیک تلاش‌ها برای تضمین برابری بین زنان و مردان را تضعیف و خراب می‌کنند. برعکس، همان‌طور که موچالا و بسیاری دیگر از اقتصاددانان فمینیست انجام می‌دهند، به نظر من هویت‌یابی فمینیسم با سیاست‌های اقتصادی مترقی برای مقابله با این سیستم اقتصادی عمیقاً نابرابر و استثمارگری، واقعاً کاری ارزشمند است.

منبع اصلی:

Max Lawson (2024), [Is 'Neoliberal Feminist' an Oxymoron?](#)

-
- ^۱ رئیس بخش سیاست‌گذاری نابرابری در آکسفام بین‌المللی
- ^۲ Empowerment اغلب به «توانمندسازی» ترجمه می‌شود و این ترجمه بیشتر معطوف به توانایی‌های فردی افراد در مهارت‌آموزی برای غلبه بر فقر و نابرابری دانسته می‌شود. اما معنای اصلی این اصطلاح در ارتباط با شبکه‌ی روابط اجتماعی «قدرت» و توان افراد در برخورداری از اعمال اراده‌ی جمعی است. به این تعبیر empowerment از نظریه‌ی فردگرایانه‌ی نولیبرالی نجات می‌یابد و قدرت سیاسی را هدف می‌گیرد (م).
- ^۳ در مورد ارتباط میان تنگنای اقتصادی دوره نولیبرالیسم و لزوم کار کردن تعداد افراد بیشتر درون یک خانواده پیش‌تر در مطلب «[الگوی نولیبرالی اشتغال زنان](#)» توضیح داده‌ام (م).

www.pecritiue.com

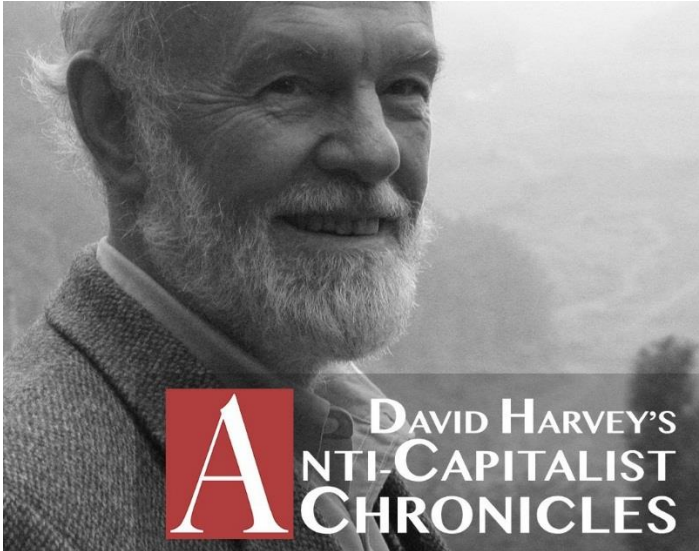
دیوید هاروی علیه انقلاب ورشکستگی «مارکسیسم» آکادمیک

تجدد اقتصادی

خورخه مارتین



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



یادداشت مترجم

خنثی‌سازی اندیشه‌های انقلابی مارکس و تبدیل آن به یک رشته‌ی مطالعات دانشگاهی در کنار دیگر رشته‌ها را می‌توان یکی از بزرگترین دستاوردهای نظام دانشگاهی سرمایه‌داری دانست. پیش‌تر در مقدمه‌ی **مطلب دیگری** در نقد مکتب فرانکفورت نوشتیم که اگر سامانه‌ی تفکر مارکس را بر دو پایه‌ی «اندیشه‌ی انتقادی» و «تغییر انقلابی» قرار دهیم، آکادمی‌ها و اندیشکده‌های سرمایه‌داری با ترویج بیش از پیش اولی و حذف دومی، مغایر با نظر خودِ مارکس بیشتر بر «تفسیر وضع موجود» اهتمام ورزیدند و «تغییر وضع موجود» را فراموش کردند. بی‌جهت نیست که انواع و اقسام فلسفه‌ورزی‌های برج‌عاج‌نشینانه با زبانی پرافاده و پرتکلف خود را به مارکس و مارکسیسم منتسب کردند و در نهایت به‌سان کالایی لوکس سر از ویتترین فرهنگی سرمایه‌داری درآوردند. این چنین است که بیشتر آثار فلسفی مارکس و «کاپیتال» و «گروندرویس» به عنوان آثار تحلیلی منطق سرمایه و نظام سرمایه‌داری مطرح می‌شوند و دیگر آثار تاریخی‌تر و سیاسی‌تر مارکس کم‌تر مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند؛ مارکس‌پژوهان غیرمارکسیستی که در منظومه‌ی اندیشه‌ی مارکسیستی فقط بر آثار مشخصی از مارکس تأکید دارند، چه رسد به لنین که نام او را معادل تمامی ناکارآمدی‌های پیاده‌سازی سوسیالیسم در جهان و بانی و نماینده‌ی «توتالیتاریسم بلوک شرق» می‌دانند!

همین برخورد را در کشور خودمان نیز می‌توان سراغ گرفت؛ از تفسیرهای اصلاح‌طلبانه‌ی «چپ‌های اصلاح‌طلب» که از اندیشه‌ی انقلابی گرامشی برای فتح سنگر به سنگر جامعه‌ی مدنی دوران موسوم به «اصلاحات» وام گرفتند تا حل و جذب در ساختاری که در نهایت هرگونه تخیل انقلابی برای طرح بدیل مترقی و چپ را نوعی «چپ‌روی کودکانه» پنداشت و هر نوع همراهی و همدلی با این جناح و آن جناح حاکمیت را «عقلانیت» و دیدن شکاف‌ها و روزنه‌هایی که لابد دیگران ناتوان از درک‌شان هستند!

القصد، «خورخه مارتین» در مطلب پیش‌رو به یکی از متفکرانی می‌پردازد که طی چند دهه‌ی اخیر در ایران نیز استقبال شایانی از اندیشه‌ها و نظریات او شده است. وی

دیوید هاروی علیه انقلاب

با استناد به مصاحبه‌های دیوید هاروی نشان می‌دهد «مارکسیسم آکادمیک» چگونه جوهر انقلابی نظریه‌ی مارکس را محو و منحل و منحرف می‌کند تا او نیز همچون فلاسفه‌ی پیش از خود فقط به «تفسیر» جهان بپردازد.

«دیوید هاروی» استاد دانشگاه و جغرافی‌دانی است که خود را مارکسیست معرفی می‌کند. همچنان که در پی بحران ۲۰۰۸ نسل جدیدی از جوانان به مارکسیسم علاقه‌مند شدند، سلسله سخنرانی‌های ویدیویی او در مورد «سرمایه را صدها هزار نفر مشاهده کرده‌اند. به همین دلایل، منطقی است که اظهارات اخیر او مبنی بر مخالفت با سرنوشتی انقلابی سرمایه‌داری سروصدا به پا کند.

درباره‌ی ایده‌های هاروی نکات انتقادی زیادی وجود دارد که می‌توان بیان کرد. برای مثال، تئوری «انباشت از طریق سلب مالکیت» او هم از منظر نظری و هم در نتیجه‌گیری‌های عملی، ایرادات زیادی دارد. سخنرانی‌های او درباره‌ی «سرمایه» عموماً مقدمه‌ای مناسب و اساسی اما حاوی برخی اشتباهات جدی است. با این حال، در این مقاله، من فقط بر آخرین اظهارات او علیه انقلاب تمرکز می‌کنم، زیرا فکر نمی‌کنم این دیدگاه را پیش‌تر به این صراحت مطرح کرده باشد، و همچنین به این دلیل که نظرات او مشکل مشترک دانشگاهیان و همچنین اصلاح‌طلبان را نشان می‌دهد.

هاروی اصلاح طلب

مارکسیسم فقط یک تلاش آکادمیک یا ابزار تحلیلی نیست. مارکس همانطور که به‌اختصار در تزه‌های خود درباره فویرباخ بیان کرد بر آن شد تا برای تغییر جهان آن را تحلیل و درک کند. پراتیک انقلابی برای مارکس، یک افزوده‌ی اختیاری نبود، بلکه بخش اصلی فعالیت سیاسی او، پیامد تحلیل او و دلیل آن بود. او در نامه‌ی خود به ویدمایر (Weydemeyer) گفت:

«کشف وجود طبقات در جامعه‌ی مدرن یا مبارزه بین آنها هیچ

اعتباری برای من ندارد. مورخان بورژوا مدت‌ها قبل از من توسعه‌ی

تاریخی این مبارزه‌ی طبقاتی و اقتصاددانان بورژوا، وضعیت اقتصادی

طبقات را توصیف کرده بودند. کار جدیدی که من انجام دادم این بود که ثابت کنم: (۱) وجود طبقات فقط با مراحل تاریخی خاصی در توسعه‌ی تولید مرتبط است (۲) مبارزه‌ی طبقاتی لزوماً به دیکتاتوری پرولتاریا می‌انجامد. (۳) این نوع دیکتاتوری فقط گذار به الغای همه‌ی طبقات و ایجاد جامعه‌ی بی‌طبقه را انجام می‌دهد.

(مارکس به جی. ویدمایر در نیویورک، ۵ مارس ۱۸۵۲)

بدین ترتیب، هاروی در مورد انقلاب چه گفت و در چه زمینه‌ای آن را بیان کرد؟ این نظرات در دسامبر ۲۰۱۹ در یک قسمت از برنامه‌ی «واقع‌نگاری ضد سرمایه‌داری» او به نام «ناآرامی جهانی» در مورد قیام‌های انقلابی که در آن زمان در اکوادور، شیلی، لبنان و ... در جریان بود، بیان شد. [ویدئوی کامل و متن سخنرانی هاروی](#) به صورت آن‌لاین در دسترس است، که همیشه بهتر از استفاده از قطعات کوتاهی است که در رسانه‌های اجتماعی دست‌به‌دست می‌شود. من به‌طور مفصل نقل می‌کنم تا امکان تحریف یا تفسیر نادرست از دیدگاه او وجود نداشته باشد.

دو فرض اساسی در صحبت‌های او وجود دارد که صحیح است و می‌توانیم با آن موافق باشیم. اول از همه، ما در آن زمان شاهد انفجار جهانی جنبش‌های اعتراضی بودیم. «بنابراین شما به وضعیت نگاه می‌کنید و خب می‌گویید، اینجا چیزی در حال وقوع است که نشان می‌دهد آنچه در سطح جهانی شاهد آن هستیم، انواع مختلفی از اعتراضات گسترده است.» می‌توانم استدلال کنم که یکی از ویژگی‌های مهم آن جنبش‌ها این بود که ویژگی‌های شورشی داشتند، اما اجازه دهید قبول کنیم که این فقط یک پدیده‌ی مجرد در این یا آن کشور نبود. هاروی با خیزش در شیلی شروع می‌کند، سپس در مورد خیزش اکوادور در اکتبر ۲۰۱۹، در مورد لبنان، عراق و جنبش جلیقه‌زرها در فرانسه صحبت می‌کند.

هاروی به طرز عجیبی کودتای بولیوی را به این فهرست اضافه می‌کند:

«در همان زمان، در جهتی دیگر، در بولیوی ناآرامی داشتید. انتخابات برگزار شده بود. ظن گسترده‌ای وجود داشت که رئیس‌جمهور مورالس، واقعاً به اندازه‌ای که می‌گفت رأی کسب نکرده است. و آنچه ما دیدیم به

دیوید هاروی علیه انقلاب

نوعی تظاهرات توده‌ای دست‌راستی بود. رئیس‌جمهور و دولتش در واقع مجبور به فرار از کشور و درخواست پناهندگی در مکزیک شدند که به آنها اعطا شد. و باز هم جنبش‌های توده‌ای در خیابان‌ها، گروه‌های متخاصم که با یکدیگر درگیر می‌شوند»

بنابراین، در حالی که تشخیص می‌دهد که جنبش «در جهتی دیگر» است و این یک «تظاهرات توده‌ای دست‌راستی» است، از نکته‌ی مهم غافل می‌شود: دولت اوو مورالس با یک کودتا سرنگون شد، که در آن ارتش وارد عمل شد و در تلویزیون به او اولتیماتوم داد. این جزئیات کمی نیست و مطمئناً هیچ مارکسیستی جنبش‌های انقلابی و جنبش‌های ضدانقلابی را در یک دسته قرار نمی‌دهد و سعی نمی‌کند آن‌ها را با هم تحلیل کند، گویی که علت یکسانی دارند.

اما بیایید ادامه دهیم. دومین نکته‌ای که می‌توانیم در مورد آن با هاروی موافق باشیم این است که او می‌گوید مشکل، نولیبرالیسم نیست، بلکه خود سرمایه‌داری است:

«دو راه وجود دارد که می‌توانید در مورد این مبنای اقتصادی فکر کنید. اولین مورد این است که بگوییم، این مشکل شکل خاص انباشت سرمایه است، شکل خاص سرمایه‌داری، که ما عموماً از آن به عنوان نولیبرالیسم یاد می‌کنیم - که مشکل، سرمایه‌داری نیست، بلکه شکل نولیبرالی سرمایه‌داری است ... چنین نگاهی به اوضاع وجود دارد. من با این دیدگاه موافق نیستم»

در عوض، می‌گوید دیدگاهش این است:

«این که سیستم و مدل اقتصادی که کارآمد نیست همان سرمایه‌داری است. بنابراین می‌خواهم این استدلال را مطرح کنم که در واقع، یک موضوع واقعی و بسیار جدی وجود دارد. و ما اکنون از آن آگاه می‌شویم. ما از آن آگاه شده‌ایم.»

تا این‌جا خیلی خوب است.

هنگامی که او ثابت کرد که مشکل از خود سرمایه‌داری است و این همان چیزی است که این جنبش‌های اعتراضی را در سراسر جهان هدایت می‌کند، سپس، در تناقض با پیش‌فرض خود، در برابر هر ایده‌ای مبنی بر اینکه سرمایه‌داری باید ملغی شود، با احتیاط برخورد می‌کند. استدلال‌هایی او هیچ معنایی ندارد و مبتنی بر واقعیات نیست.

ببینید:

«بخش دیگر مشکل این است: در زمان مارکس اگر فروپاشی ناگهانی سرمایه‌داری رخ می‌داد، اکثر مردم جهان می‌توانستند غذای خودشان را تأمین و خودشان را بازتولید کنند. از آنجا که اکثر مردم در منطقه‌ی خود با انواع چیزهایی که برای زندگی نیاز داشتند، خودکفا بودند- به عبارت دیگر، مردم می‌توانستند صرف نظر از آنچه در اقتصاد جهانی می‌گذرد، صبحانه‌شان را آماده کنند و روی میز بگذارند. در حال حاضر دیگر اینطور نیست. اکثر مردم در ایالات متحده، اما به طور فزاینده، البته، در اروپا، و در ژاپن، و اکنون به طور فزاینده‌ای در چین، هند، اندونزی، و همه‌جا به طور کامل به «تحویلی غذا» وابسته هستند، به طوری که غذا را از گردش سرمایه دریافت می‌کنند. حالا، در زمان مارکس، همانطور که گفتم، این درست نبود، اما اکنون این وضعیتی است که احتمالاً حدود ۷۰ یا شاید ۸۰ درصد از مردم جهان برای اطمینان از عرضه‌ی مواد غذایی خود، برای ارائه‌ی انواع سوخت به آنها که به آنها امکان تحرک را می‌دهد، در واقع تمام نیازهای لازم را برای آنها فراهم می‌کند تا بتوانند زندگی روزمره‌ی خود را بازتولید کنند به گردش سرمایه وابسته هستند»

این یک استدلال باورنکردنی علیه انقلاب است که هیچ مبنایی در واقعیت ندارد! و در بسیاری از موارد اشتباه است. اول از همه، در زمان مارکس، مثل الان، کارگران نیز وسایل زندگی خود را از بازار سرمایه‌داری به‌دست می‌آوردند. آنها در قبال مزد کار می‌کردند و سپس برای تهیه‌ی غذا به مغازه‌ها می‌رفتند. در دهه‌ی ۱۸۵۰ احتمالاً کارگرانی وجود داشته‌اند که در انتهای باغچه‌ی پشتی خود سبزیجات می‌کاشتند (مطمئناً نه در محله‌های فقیرنشین طبقه‌ی کارگر در شهرهای بزرگ صنعتی آن زمان)، اما این عاملی نبود که در آن زمان یک انقلاب را به‌طور منحصر به فرد ممکن کرد. این که امروز «۷۰ تا ۸۰ درصد جمعیت جهان برای تأمین غذا و مایحتاج اولیه به گردش سرمایه وابسته‌اند»، قطعاً عامل مثبتی در رابطه با احتمال وقوع انقلاب است! این بدان معناست که دهقانان جهان تا حد زیادی ضعیف شده‌اند و کشاورزی معیشتی وسیعاً با کشاورزی سرمایه‌داری بزرگ مقیاس جایگزین شده‌است. این بدان معناست که وزن ویژه‌ی طبقه‌ی کارگر در جامعه هرگز بیشتر از این نبوده است. مارکس توضیح

دیوید هاروی علیه انقلاب

می‌دهد که در نظام سرمایه‌داری، طبقه‌ی کارگر تنها طبقه‌ی انقلابی است. رشد تعداد و قدرت بالقوه‌ی آن مطمئناً از نظرگاه امکان یک انقلاب سوسیالیستی مثبت است، چیزی که هاروی کاملاً از آن غافل است.

به‌علاوه، ایده‌ی «فروپاشی ناگهانی سرمایه‌داری» که از نظر هاروی در آن ظاهراً تمام تولیدات متوقف می‌شود، ربطی به انقلاب ندارد. انقلاب سوسیالیستی زمانی است که کارگران قدرت سیاسی و با آن کنترل و مالکیت ابزار تولید را به دست می‌گیرند. سپس از طریق یک طرح دموکراتیک تولید، توسط خود کارگران، سازماندهی مجدد می‌شود تا نیازهای جامعه برآورده شود.

سرمایه‌داری بزرگ‌تر از آن است که شکست بخورد؟

هاروی اصرار دارد که انقلاب را با توقف ناگهانی تمام فعالیت‌های تولیدی برابر بداند، چیزی که یک فاجعه خواهد بود:

«بنابراین، فکر می‌کنم این وضعیتی است که واقعاً می‌توانم آن را به

شکل زیر خلاصه کنم: سرمایه در حال حاضر بزرگ‌تر از آن است که

شکست بخورد. ما نمی‌توانیم وضعیت قطع جریان سرمایه را تصور کنیم،

زیرا اگر جریان سرمایه را تعطیل کنیم، ۸۰ درصد جمعیت جهان

بلافاصله از گرسنگی می‌میرند، بی‌حرکت می‌شوند، نمی‌توانند

خود را به شکلی بسیار مؤثر بازتولید کنند.» [تأکید از ما]

این نمونه‌ای آشکار از ناتوانی دانشگاهیان در درک قدرت خلاق طبقه‌ی کارگر است. تجزیه و تحلیل اجمالی انقلاب‌های صد سال گذشته خلاف پیش‌بینی هاروی را نشان می‌دهد. هر تحول بزرگ انقلابی نشان می‌دهد چگونه طبقه‌ی کارگر بدون کمک دیگران همچنانکه قدرت طبقه‌ی سرمایه‌دار را به چالش می‌کشد اداره‌ی کارخانه‌ها، تولید غذا و ... را برعهده می‌گیرد.

در جریان انقلاب شیلی طی سال‌های ۱۹۷۳-۱۹۷۱، با توقف ارتجاعی کامیون‌داران، محله‌های کارگری برای اطمینان از توزیع غذا کمیته‌های تأمین مردم را تأسیس کردند. در طول انقلاب اسپانیا، زمانی که سرمایه‌داران به اردوگاه فاشیستی

گریخته بودند، سازمان‌های طبقه‌ی کارگر اداره‌ی کارخانه‌ها را به دست گرفتند، اراضی موروثی را تقسیم کردند و توزیع غذا را سازمان دادند. در اعتصاب عمومی فرانسه در مه ۱۹۶۸، زمانی که ده میلیون کارگر دست به اعتصاب زدند و کارخانه‌ها را اشغال کردند، تولیدکنندگان دهقانی رتق‌و‌فتق امور شهرها را تحت کنترل کمیته‌های کارگری سازمان دادند. در ونزوئلا، تحریم اربابان در ۲۰۰۲-۲۰۰۳ با اقدام خود کارگران، که تأسیسات شرکت نفت را تصاحب و تحت کنترل خود اداره کردند، شکست خورد و همچنین جنبش گسترده‌ای برای تصاحب کارخانه‌ها و کنترل کارگران به راه انداخت. این‌ها همه نمونه‌هایی از قدرت‌های خلاق سازماندهی طبقه‌ی کارگر در زمانی است که برای دگرگونی جامعه اقدام می‌کند.

هاروی برای اینکه شکی در مورد منظورش وجود نداشته باشد، آن را با صراحت بیان می‌کند. از نظر او، نابودی سرمایه‌داری و ساختن یک جامعه‌ی جدید یک خیال‌پردازی قدیمی است:

«بنابراین ما توانایی هیچ حمله‌ی مستمری به انباشت سرمایه را نداریم. پس این طرح خیالی که ممکن است شما داشته باشید - سوسیالیست‌ها، یا کمونیست‌ها، و غیره، ممکن است در سال ۱۸۵۰ داشته باشند، که خوب است، خوب، ما می‌توانیم این سیستم سرمایه‌داری را نابود کنیم و می‌توانیم چیزی کاملاً متفاوت بسازیم - در حال حاضر غیرممکن است. ما مجبوریم حرکت گردش سرمایه را حفظ کنیم و کارها را در حرکت نگه داریم، زیرا در غیراین صورت، در واقع در وضعیتی گیر کرده‌ایم که، همانطور که گفتم، تقریباً همه‌ی ما از گرسنگی می‌میریم» [تأکید از ما]

همان‌طور که گفتم. او می‌پذیرد که سرمایه‌داری کارآمد نیست، اما در عین حال نمی‌توان آن را نابود کرد. این مجموع تمام دانش و معرفت ناتوان مارکسیسم آکادمیک اوست. هاروی حداقل آن قدر صادق است که همه‌ی نتایج را از رویکرد خودش بگیرد. اگر سرمایه‌داری را نمی‌توان نابود کرد، آنگاه تنها چیزی که باقی می‌ماند تلاش برای اصلاح آن است:

دیوید هاروی علیه انقلاب

«و این بدان معناست که سرمایه به طور کلی بزرگتر از آن است که شکست بخورد. سرمایه بسیار مسلط و برای ما آنقدر ضروری است که نتوانیم اجازه دهیم شکست بخورد. ما در واقع باید مدتی را صرف حمایت از آن کنیم، برای سازماندهی دوباره‌ی آن تلاش کنیم، و شاید آن را به آرامی و به مرور زمان به شکل دیگری تغییر دهیم. اما سرنگونی انقلابی نظام اقتصادی سرمایه‌داری چیزی نیست که در زمان حاضر قابل تصور باشد. این اتفاق نخواهد افتاد و نمی‌تواند بیفتد و ما باید مطمئن شویم که این اتفاق نمی‌افتد.» [تأکید از ما]

هاروی منتقد بدی از سرمایه‌داری نیست، او انبوهی از متن‌ها را در نقد آن نوشته و در توضیح اینکه چرا سرمایه‌داری استثمارگرانه است و برای اکثریت جامعه کار نمی‌کند، سخنرانی‌های زیادی کرده است. اما او در نهایت قاطعانه با سرنگونی انقلابی آن مخالف است و استدلالش این است که نظام سرمایه‌داری باید توسط ما (فکر می‌کنم منظورش چپ یا جنبش کارگری است) حمایت شود (!) و به آرامی به سمت «پیکربندی متفاوت» میل کند.

رویکرد کاملاً اصلاح طلبانه‌ی او در سخنان پایانی‌اش مشخص می‌شود:

«بنابراین، یک برنامه‌ی سوسیالیستی، یا یک برنامه‌ی ضدسرمایه‌داری، از آن نوعی که من می‌خواهم در مورد تلاش برای مدیریت این نظام سرمایه‌داری به گونه‌ای است که ما از وجود بیش از حد هیولوار آن برای بقا جلوگیری کنیم و در همان زمان نظام سرمایه‌داری را به گونه‌ای سازماندهی می‌کنیم که کمتر و کمتر به سودآوری وابسته شود و بیشتر و بیشتر ارزش‌های مصرف را به کل جمعیت جهان برساند- به طوری که جمعیت جهان در عوض مسیر آشفته‌ی کنونی‌اش که هیچ صلح و آرامشی ندارد بتواند با آسایش خاطر خودش را بازتولید کند» [تأکید از ما]

پس این همان چیزی است که دیوید هاروی از آن دفاع می‌کند، ایده‌ی کاملاً اتوپیایی که سرمایه‌داری می‌تواند اصلاح شود، علاوه بر این، اصلاح شود تا به جای

دنبال کردن سود، ارزش‌های مصرف را برای مردم فراهم کند (!). واضح است که هاروی از خوانش خود از سرمایه هیچ چیزی یاد نگرفته است و قطعاً رویکردی مارکسیستی به سرمایه‌داری و حتی کمتر از آن، به مبارزه‌ی طبقاتی ندارد.

سرمایه‌داری دقیقاً مبتنی بر تعقیب بی‌وقفه‌ی سود است. سرمایه‌داران به تولید ارزش‌های مصرفی علاقه ندارند، بلکه به ارزش مبادله‌ای علاقه‌مند هستند تا بتوانند به سود دست یابند و سرمایه را در مقیاسی رو به رشد بازتولید کنند. نظام سرمایه‌داری را نمی‌توان «مدیریت» کرد تا برعکس آنچه هست شود، به همان صورتی که نمی‌توان یک حیوان درنده‌ی گوشتخوار را «مدیریت» کرد تا گیاهخوار شود و هرکس تلاش کند به زودی طعمه‌ی او خواهد شد. هاروی به‌درستی از کسانی انتقاد کرده است که از درون طبقه‌ی حاکم بر نیاز به نوعی «سرمایه‌داری ذی‌نفعان» استدلال می‌کنند، اما در نهایت، پیشنهاد او دقیقاً همین است.

حتی بدتر از آن، او می‌گوید مدیریت سرمایه‌داری برخلاف دنیای «آشفته» کنونی، جهانی از «صلح و آرامش» ایجاد می‌کند. او نه تنها نیاز و امکان انقلاب را رد می‌کند، بلکه به نظر می‌رسد که جنبش‌های انقلابی، مانند جنبش‌های چند ماه پیش شیلی و اکوادور را «آشفستگی‌های» آزاردهنده‌ای می‌داند که محل «صلح و آرامش» اند.

گرچه ایده‌های این سخنرانی از آسمان نازل نمی‌شوند و نتیجه‌ی کل رویکرد او هستند، فکر نمی‌کنم دیوید هاروی در گذشته به این روشنی علیه انقلاب موضع کرده باشد. او در مصاحبه با لیو پانیچ در مورد «اصلاحات غیرممکن و انقلاب غیرممکن» صحبت کرد و حالا علیه انقلاب موضع می‌گیرد و از اصلاحات آهسته و مدیریت شده دفاع می‌کند.

او خود را بر ایده‌هایی مانند «طبقه‌ی کارگر کلاسیک دیگر وجود ندارد» یا «نولیبرالیسم ذهن ما را تسخیر کرده است» استوار می‌کند و بنابراین برای دیدن آنچه درست مقابل چشمانش می‌گذرد کاملاً ناتوان است. [خیزش‌های شیلی و اکوادور در اکتبر تا نوامبر ۲۰۱۹](#) از یک سو بحران سرمایه‌داری را نشان داد که قادر به تضمین حتی خواسته‌های اساسی نیست؛ و از سوی دیگر، قدرت عظیم کارگران را زمانی که شروع به حرکت می‌کنند.

دیوید هاروی علیه انقلاب

در هر دو مورد، جنبش‌های اعتراضی عظیم، قدرت طبقه‌ی حاکم را به چالش کشیدند و حداقل در شکل جنینی، عناصری از وضعیت قدرت دوگانه را پدید آوردند. مجلس خلقی و گارد بومی در اکوادور، [کابیلدوی علنی](#) یا جلسه‌ی ویژه‌ی افراد برجسته‌ی شهر (انجمن‌های مردمی محلات)، مجامع خلق و کمیته‌های دفاعی Primera Linea در شیلی، اشکال ابتدایی قدرت طبقه‌ی کارگر و اساس یک نهادگرایی بدیع در یک جامعه‌ی جدید بودند.

درست است، آن جنبش‌ها به پیروزی ختم نشدند. طبقه‌ی کارگر قدرت نگرفت. سرمایه‌داری با موفقیت سرنگون نشد. این به علت هیچ یک از دلایل مورد اشاره‌ی دیوید هاروی نبود. دلیلش این نبود که «سرمایه‌داری بزرگتر از آن است که شکست بخورد»، به این دلیل نبود که «انقلاب غیرممکن است». آنچه نبود، رهبری مارکسیست بود که بتواند اکثریت را در جنبش به دست آورد و آن را به پیروزی برساند. که باید در اکوادور، در شیلی و جاهای دیگر ساخته شود. این رهبری بر اساس مطالعه‌ی جدی اندیشه‌های مارکس و دیگر مارکسیست‌ها ساخته خواهد شد. متأسفانه دیوید هاروی و عجز آکادمیکِ نومیدانه، شکست‌باور و اصلاح‌طلب او هیچ کمکی به این کار نخواهند کرد.

شما نمی‌توانید «مارکسیست آکادمیک» باشید و همچنان مارکسیست بمانید

زمانی که در [مصاحبه‌ای با ژاکوبین](#) صراحتاً از هاروی می‌پرسند که آیا مارکسیست است یا نه، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

«من اتفاقاً به برخی از دانشجویان فارغ‌التحصیل گفتم که شاید باید مارکس را بخوانیم. بنابراین، شروع به خواندن مارکس کردم و آن را بیشتر و بیشتر مناسب یافتم. به یک معنا، این یک انتخاب فکری بود تا یک انتخاب سیاسی. اما پس از چند بار استناد مثبت من به مارکس، مردم خیلی زود گفتند من یک مارکسیست هستم. معنی آن را نمی‌دانستم، اما بعد از مدتی از انکار آن دست کشیدم و گفتم: "باشه، اگر مارکسیست

هستم، مارکسیست هستم، هرچند نمی‌دانم معنی آن چیست" - و من
هنوز نمی‌دانم معنی آن چیست. اما به وضوح پیامی سیاسی به عنوان
نقد سرمایه دارد.» [تأکید از ما]

این اظهارنظر بسیار مغشوش و مشوش است، اما مارکسیسم نیست. مارکسیسم
فقط نقد سرمایه نیست، مارکسیسم یک مکتب انقلابی برای سرنگونی سرمایه‌داری
است.

همانطور که لنین در «دولت و انقلاب» گفت:

«آنچه اکنون بر نظریه‌ی مارکس می‌گذرد، در طول تاریخ، بارها برای
تئوری‌های متفکران انقلابی و رهبران طبقات تحت‌ستم که برای رهایی
مبارزه می‌کنند، اتفاق افتاده است. در زمان حیات انقلابیون بزرگ،
طبقات ستمگر دائماً آنها را تعقیب می‌کردند، نظریه‌های آنها را با
وحشیانه‌ترین کینه‌توزی‌ها، خشمگین‌ترین نفرت‌ها و ناجوانمردانه‌ترین
کارزارهای دروغ و تهمت می‌پذیرفتند. پس از مرگ آنها تلاش می‌شود تا
آنها را به نمادهای بی‌ضرر و متعارف تبدیل کنند، تا حدی برای «تسلی»
طبقات ستم‌دیده و با هدف فریب دادن این طبقات، نام آنها را مقدس
بدانند. در عین حال، جوهر تئوری انقلابی را ربوده، لبه‌ی انقلابی آن را
کند کرده و آن را مبتذل می‌کنند. امروز، بورژوازی و اپورتونیست‌های
درون جنبش کارگری در تحریف مارکسیسم هم‌نظر هستند. آنها جنبه‌ی
انقلابی این نظریه، روح انقلابی آن را حذف، مبهم یا تحریف می‌کنند.»
بیاید مکتب انقلابی واقعی مارکس را بازیابی کنیم!

منبع اصلی:

Jorge Martin (2020), [David Harvey against revolution: the bankruptcy of academic "Marxism"](#), *In Defence of Marxism*.

سفر بر بال‌های توهم

نگاهی فشرده بر دفترهای «بر بال‌های
آرزو» نوشته‌ی نقی حمیدیان

یوسف کهن



معرفی

تا به امروز مطالب زیادی پیرامون افتوخیزها و سوخت‌وسازهای درونی جنبش موسوم به چریکی مارکسیستی در ایران، به‌ویژه سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران (سچفخا)^۱ منتشر شده‌اند که عموماً بر روایات، حکایات و خاطرات شخصی استوارند. دلیلش هم روشن است، ملزومات زندگی چریکی و رعایت اصول امنیتی اجازه نمی‌داد تا خیلی از مباحثات و رخ‌دادها - آن‌گونه که طرح شدند و یا به‌وقوع پیوستند - ثبت و حفظ گردند. ضربات متعدد رژیم‌های سیاسی بر پیکر این جنبش و نیز انشعابات و اختلافات متعدد درون‌گروهی نیز سبب شدند تا بسیاری از اسناد درون‌تشکیلاتی نابود شوند و یا مورد سانسور قرار گیرند و یا اصلاً نشر و پخش نشوند!^۲

خاطرات سیاسی نقی حمیدیان (ن.ح) نسخه‌ی جدیدی از این سلسله روایت‌پردازی‌هاست که تمرکزش را بر سازمان فدائیان (اکثریت) گذاشته است. جلد اول، در سپتامبر ۲۰۰۴ در ۴۲۴ صفحه و بعدتر با اصلاحاتی در فوریه ۲۰۱۲، به‌صورت [نسخه‌ی اینترنتی](#) در ۵۲۵ صفحه منتشر شد. این مجلد از روی کرد ن.ح به سیاست (۱۳۴۶) تا زمزمه‌ی سفر او و رفقاییش به شوروی (۱۳۶۲) را دربرمی‌گیرد. پیش‌تر به همین قلم نقدی بر این کتاب با عنوان «[نگاهی به سفر با بال‌های آرزو](#)» نگاشته شد که در دفتر ۲۹ نگاه (ص ۱۰۸) به چاپ رسید.

در سال ۲۰۲۳، جلد دوم با عنوان «بر بال‌های آرزو، دفتر دوم، مهاجرت رهبران و بخشی از اعضای سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت) به اتحاد شوروی سابق» منتشر شد (حدود ۷۰۰ صفحه، نشر باران) که به تشریح تجربیات سفر ن.ح به شوروی سابق و به روندی که به پناه‌بردن او و رفقاییش به «آغوش امپریالیسم»^۳ انجامید، اختصاص دارد. جلد سوم نیز قرار است به‌زودی منتشر شود.

نوشتار حاضر این مجموعه‌ی دوجلدی را توأمان مورد بررسی قرار می‌دهد بی‌آن‌که خواننده را از خواندن نقد تفصیلی جلد اول بی‌نیاز کند.

مقدمه

قبل از هر چیز به این پرسش بپردازیم که پرداختن به تاریخ جنبش موسوم به چریکی مارکسیستی، آن‌هم در شرایط جهانی حاضر - که نه از این سنت مبارزاتی خبری هست و نه علاقه‌ای به آن در نسل جوان ایران دیده می‌شود - چه ارزشی دارد؟ و چه ضرورتی نقد و بررسی خاطرات سیاسی ن.ح را ایجاب می‌کند؟

در پاسخ خاطر نشان می‌شود که ایران طی ۱۲۰ سال گذشته سه تحول عظیم اجتماعی را از سر گذرانده^۴ و طی چهار دهه‌ی گذشته مبارزات گسترده‌ای را به‌منظور برچیدن بساط حاضر و بنای جامعه‌ای در خور شأن انسانیش پی‌گیرانه دنبال کرده است. شیوه و ابزاری که به‌منظور پیش‌برد مبارزه‌ی تاکتونی برگزیده تاندازه‌ای متأثر از نتایج خوب یا بد مبارزاتی نسل‌های پیشین است.

جنبش چریکی مارکسیستی جزو آن سنت‌های مبارزاتی است که در دهه‌های گذشته در بین انقلابیون جهان - و به‌خصوص ایران - از محبوبیت زیادی برخوردار بود. اما به‌دلایلی که موضوع بحث این نوشتار نیست این جایگاه را هم در ایران و هم در سایر نقاط جهان از دست داد.

شکست جهانی مشی چریکی - که نخله‌ای ابداعی از آموزه‌های مارکس بود - در اثر دوجلدی ن.ح، هم‌سان با شکست تاریخی راه‌کار مبارزاتی سوسیالیستی و نفی بنیان‌های نظری مارکسی فرض گرفته می‌شود! او نه تنها - به غلط - سچفخا و سازمان فدائیان (اکثریت) را یک تشکیلات مارکسیستی معرفی می‌کند، بلکه علت بسیاری از کج‌روی‌ها و شکست‌های این سازمان را به پای مارکسیسم، نگرش طبقاتی، خصلت انقلابی‌گری و خلاصه به پای کلیت جنبش چپ و سوسیالیستی می‌نویسد.^۵ بعد هم این پیام را به نسل جوان می‌دهد: آزموده را آزمودن خطاست! پس دور نگرش مارکسی نچرخید و در عوض به آستان لیبرال دموکراسی و رفرمیسم دخیل ببندید!

در ردّ این ادعاها، در نقد جلد اول خاطرات ن.ح به اندازه‌ی کافی نوشته شده که نیازی به تکرارشان نیست.

به این معنی، نقد و بررسی خاطرات ن.ح، در واقع بهانه‌ای برای بازخوانی، بازاندیشی و بازنگری بر نظریات و اقدامات گرایش‌های سوسیالیسم‌های غیرانقلابی -

کارگری است. در جریان همین نقد و بررسی‌هاست که سوسیالیسم انقلابی قادر می‌شود تا نقاط افتراق خود را با «سوسیالیسم خرده‌بورژوایی» و «سوسیالیسم بورژوایی» تدقیق کند و صفوف اردوی کار را بر علیه سرمایه متحدتر سازد.

می‌توان انتظار داشت که در روندهای انقلابی آتی نیز جریان‌ها و گرایش‌های مشابه، با تمسک به شعارهای چپ و انقلابی به میدان بیایند و باردیگر سنگ «خلق» و «توده» را به سینه بکوبند و هم‌صدا با ضدانقلاب، خواهان ابقای عقب‌مانده‌ترین مناسبات اجتماعی شوند! شرط گزیده‌نشدن دگرباره از این سوراخ، کسب شناخت بیشتر و بهتر چنین گرایش‌هایی است.

بر همین اساس مخاطب این نوشتار نه ن.ح و رفقاییش بلکه اردوی کار است که با تمام قوا می‌کوشد تا از نزاع کار-سرمایه پیروز و سرفراز بیرون آید. در این زمینه، پلمیک سیاسی با آنانی که منافع طبقاتی متفاوتی را جستجو می‌کنند، نه ضرورت دارد و نه سود.

درباره‌ی نویسنده

در مجموعه‌ی دو جلدی، ن.ح راوی نوع‌دوست، صمیمی و عدالت‌خواهی معرفی می‌شود که از سر صداقت و با آرزوی بهبود اوضاع جامعه‌اش به سیاست روی می‌آورد اما به دلیل انتخاب نادرست مارکسیسم-لنینیسم و مشی چریکی نه‌تنها خدمتی به جامعه‌اش نمی‌کند بلکه به پس‌رفت آن یاری می‌رساند و در این راه، متحمل پرداخت هزینه‌های سنگینی هم می‌شود.^۶ پس خود را محق می‌داند تا از موضع حق‌به‌جانب، تیغ حمله‌اش را علیه افراد و جریان‌اتی تیز کند که علیه تداوم حاکمیت سرمایه و اقتدار ارتجاع جنگیدند و می‌جنگند. چنان‌که حتی مدعی می‌شود که اگر مواضع سازمان اکثریت در سال‌های پس از قیام ۵۷ غلط بود، بدان معنا نبوده و نیست که سیاست تدافعی یا تعرضی دیگران درست بود! تأثیر مخرب سیاست حمایتی اکثریت، چه بسا در مقایسه با تأثیر منفی سیاست تدافعی/تعرضی سایر گروه‌ها، «هیچ» بود!^۷

اما ادعاها و اظهارات ن.ح تا چه حد قابل اعتماد و اتکاست؟

سفر بر بال‌های توهم

خیلی از روایات و حکایات ن.ح از دهه‌ی پیش از قیام ۵۷ چندان قابل اتکا نیست. او مدعی است که «تقریباً همه‌ی این کتاب مفصل، از حفظ و از خاطره»ی او و دوستانش نقل شده‌اند.^۸ اما هر خواننده‌ی نکته‌سنجی خیلی زود درمی‌یابد که چنین ادعایی صحت ندارد. ن.ح متولد ۱۳۲۲ است که در سال ۱۳۴۶ به «گروه جنگل» پیوست و در ۱۰ شهریور ۱۳۵۰ دستگیر و در ۳ آذر ۱۳۵۷ از زندان آزاد شد. یعنی بلافاصله پس از تشکیل سچفخا (اواخر فروردین ۱۳۵۰) به زندان افتاد و نتیجتاً در هیچ‌یک از تصمیم‌ها و فعالیت‌های سازمان - تا قیام ۵۷ - نقش و دخالتی نداشت. پس آنچه که از این دوره نقل می‌کند، عموماً شنیده‌ها و خواننده‌های دست‌چندمی هستند که توسط او گردآوری شده‌اند. مثلاً ن.ح خبر حمله‌ی مسلحانه به پاسگاه ژاندارمی سیاهکل (۱۹ بهمن ۱۳۴۹) را در روزنامه می‌خواند و از آن کاملاً بی‌اطلاع است^۹ اما در جلد اول کتابش با چنان دقتی ماجرا را توصیف می‌کند تو گویی در قلب ماجرا حضور داشته‌است!^{۱۰} جالب‌تر این‌که امانت‌داری هم نمی‌کند و منابع و مآخذ اطلاعاتش را نمی‌آورد!

نمونه‌ی دیگر، شرحی است که بر ماجرای به‌دام افتادن تیم شناسایی عملیات سیاهکل نوشته است. در اینجا هم با چنان آب‌وتابی به توصیف جزئیات واقعه می‌پردازد که گویی شخصاً در آن مشارکت داشته‌است!^{۱۱} حال آن‌که ابداً به این ماجرا ربطی نداشته و روایات دیگران را سرهم‌بندی کرده‌است؛ باز بی‌آن‌که منبع و مآخذی ارائه دهد!

به شیوه‌ی مشابه، او راجع به افرادی قلم‌فرسایی می‌کند که حتی ملاقات‌شان نکرده و خاطره‌ی شخصی از آنان ندارد! برای نمونه یک فصل از جلد اول را به بیژن جزنی اختصاص می‌دهد (صفحات ۱۵۶-۱۶۰) که تماماً بر خواننده‌ها، شنیده‌ها و قضاوت‌های شخصی او متکی هستند.^{۱۲} همین کار را درباره‌ی سایر اشخاص - از جمله حمید اشرف، امیر پرویز پویان، مسعود احمدزاده و دیگران - انجام می‌دهد؛ باز بدون ذکر منابع و مآخذش!

روایات دوره‌ی پس از قیام ۵۷ ن.ح نیز - که به حضور ۱۲ ساله‌ی او در رهبری سازمان فدائیان (اکثریت) مربوط می‌شود^{۱۳} - خالی از ایراد نیستند؛ چرا که وقایع

تاریخی به میل و اراده‌ی او دستچین، کمرنگ یا پررنگ شده؛ با مشغله‌های ذهنی، دغدغه‌های احساسی، آرزوها، رؤیاهای دیروز و امروز مخلوط گشته و خلاصه با پُرگویی و روده‌درازی در پبله‌ای از روایات شفاهی، نقل‌قول‌ها - آن‌هم از جانب افراد بی‌نام و نشان!^{۱۴} - به قلم آورده شده‌اند.

حضور در رهبری سازمان فدائیان (اکثریت)

ن.ح پس از آزادی از زندان و پیروزی قیام به سچفخا پیوست و متوجه شد که مهم‌ترین مسئله‌ی اکثریت رفقایش اتخاذ سیاست و موضعی نسبت به روحانیون و حاکمان جدید است.^{۱۵} «از سوی سازمان... آمادگی برای همکاری وجود داشت.»^{۱۶} «روندی که سازمان از فردای قیام طی کرد ... به‌طورکلی، روندی آشتی‌جویانه و نزدیک‌شونده نسبت به روحانیون سنتی به رهبری آیت‌الله خمینی بود.»^{۱۷}

در چهارشنبه ۳۱ اردیبهشت ۱۳۵۹، نشریه‌ی «کار، ارگان سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران»، در مقاله‌ای تحت عنوان «برای مقابله با امپریالیسم امریکا، اتحاد همه‌ی زحمتکشان یک ضرورت تاریخی است» نوشت:

«واقعیت این است که آیت‌الله خمینی رهبری مبارزه با امپریالیسم را همچنان در دست دارد... ما موظفیم عناصر جنگ‌افروز حکومت و چه آنها که با چپ‌روی‌ها و حرکات آنارشستی خود بزرگ‌ترین خیانت‌ها را به جنبش ضدامپریالیستی خلق ما روا می‌دارند... افشا کنیم.»^{۱۸}

پیامد این سیاست، جدایی گروه موسوم به اقلیت (خرداد ۱۳۵۹) بود که پس از انشعاب «چریک‌های فدایی خلق ایران» موسوم به شاخه اشرف دهقانی (۱۳۵۸) صورت گرفت. رهبری سازمان، «بلافاصله بعد از انشعاب، نام سازمان را با حذف کلمه چریک و افزودن کلمه (اکثریت) به آن، اصلاح کرد... و اکثریت، در برخورد با مسایل کشور، گام‌به‌گام به جناح ولایت فقیه نزدیک شد.»^{۱۹}

و از این‌جاست که نزدیکی سازمان (اکثریت) به حزب توده سرعت می‌گیرد و تحرکات متحدانه‌ی آنها برای تثبیت پایه‌های رژیم جدید آغاز می‌شود:

«... از نظر سازمان، ارتش همواره کانون خطر بود. در عوض، سپاه پاسداران... با وجود سرکوبگری و موضع ضدآزادی‌های سیاسی‌اش، از وجهه‌ی مردمی و

سفر بر بال‌های توهم

ضدامپریالیستی برخوردار بود... از نظر سازمان، تقویت سپاه پاسداران برای دفاع از انقلاب و میهن و برای خنثی ساختن نقش و وزنه‌ی یگانه‌ی ارتش در راستای تعمیق انقلاب و تضعیف گرایشات لیبرالی قرار داشت. از این روی، شعار "سپاه پاسداران باید به سلاح سنگین مجهز شود" را ارائه کرد.^{۲۰}

در این دوران، ن.ح خود را با مواضع حزب توده نزدیک‌تر می‌یابد و در پی وحدت با این حزب برمی‌آید؛^{۲۱} یعنی راهی را برمی‌گزیند که نه بخش سکولار و مترقی هوادار سازمان بلکه بخش‌های سنتی‌تر آن اتخاذ کرد.^{۲۲}

«پس از انقلاب ۵۷، بخش عمده‌ی فدائیان خلق که در سازمان اکثریت متشکل بودند، به‌دلیل درماندگی سیاسی و نظری، ناتوان از فهم درست تناقضات انقلاب ایران و تعیین یک مشی سیاسی پایدار، مرحله به مرحله به مواضع حزب توده نزدیک شدند و سرانجام مانند حزب توده سیاست و مبانی نظری اتحاد شوروی و راه رشد غیرسرمایه‌داری را پذیرفتند. در این روند بود که من هم مانند شماری از رفقای کمیته مرکزی... به این گمان نادرست رسیدم که حزب توده از کارپایه‌های سیاسی-نظری معتبر و استواری برخوردار است... و در کنار موافقان وحدت با حزب توده قرار گرفتم.»^{۲۳}

اما جالب این‌جاست که حزب توده از پیشنهاد وحدت سازمان (اکثریت) استقبال نمی‌کند.^{۲۴}

توضیحات یا توجیهات ن.ح برای کج‌روی‌ها، اشتباهات و انحرافات سیاسی سازمان اکثریت نکات تازه‌ای دربر ندارد. او نیز همانند رفقای پیشین خود، خطاهای^{۲۵} رهبری را با عدم حضور کادرهای سیاسی آگاه و توانا در سازمان،^{۲۶} ناآگاهی (یا کم‌آگاهی)،^{۲۷} بی‌تجربه‌گی (یا کم تجربه‌گی) سیاسی،^{۲۸} تعصب و خشکاندیشی،^{۲۹} غرق بودن در فرمول‌های نظریه‌ی طبقاتی،^{۳۰} روی‌کرد به انقلابی‌گری^{۳۲} و جهان‌بینی مارکسیستی،^{۳۳} عمده کردن مبارزه‌ی ضدامپریالیستی،^{۳۴} اجتناب از درگیری با اعتقادات مذهبی مردم،^{۳۵} ملاحظه‌ی قاطعیت رژیم در مجازات مقامات رژیم سابق و کلان‌سرمایه‌داران^{۳۶} و قاطعیت «خط امام» علیه دولت لیبرالیستی بازرگان و تدبیر رژیم برای تشکیل سپاه پاسداران و کمیته^{۳۷} و ... خلاصه فریب‌کاری (زرنگی) ملایان^{۳۸} و غیره ذکر می‌کند.

به این معنی ن.ح تلاش می‌کند تا از سازمان اکثریت «ابهام» و «اتهام» زدایی کند. او جز خطاهای «بی‌ثمر» و اشتباهات «ناخواسته»ی رهبری سازمان، تقصیر چندانی را متوجه آن نمی‌کند؛ در عوض، تیغ حمله را علیه افراد و جریاناتی تیز می‌کند که علیه تجاوزات نوحاکمان ایستادند و حتی به مبارزه‌ی تدافعی و قهرآمیز متوسل شدند.^{۳۹}

بعد هم ن.ح به رد اتهاماتی که به سازمان (اکثریت) نسبت داده شده، می‌پردازد.^{۴۰} و مدعی می‌شود اسنادی که در این رابطه از نشریه «کار» - یعنی ارگان رسمی آن سازمان - نقل می‌شوند، فاقد اعتبار هستند؛ زیرا مواضع تبلیغاتی و انتشاراتی را نباید با تصمیمات تشکیلاتی یکسان گرفت!! آن دسته از اسناد هم که از مصاحبه‌ها، مقالات و اظهارنظرهای رهبران منتخب سازمان فداییان نقل می‌شوند، فاقد استنادند؛ چون بین تصمیمات سیاسی و عملی رهبری و تصمیمات تشکیلاتی تفاوت هست!! سایر اسناد هم بالکل از درجه اعتبار ساقط هستند؛ چرا که در شرایط اختناق نوشته شده‌اند و یا ناشی از «ملاحظات سیاسی، مانورهای حرفه‌ای تبلیغاتی و ژورنالیستی، مصلحت‌های نادلخواه و تحمیلی» بوده‌اند!^{۴۱}

بعد هم، (ن.ح) نظر خواننده اش را به «انتقاد از خود»های سازمان (اکثریت) در سال‌های بعد ارجاع می‌دهد و مدعی می‌شود که انتقادات جدی سازمان از سیاست‌های پیشین‌اش در چنان سطح پیشرفته و ترقی‌خواهانه‌ای صورت گرفته که در تاریخ ایران کم سابقه بوده است؛^{۴۲} مضاف بر این که، سازمان با نفی مبارزه‌ی چریکی، به اعتلای مبارزات سیاسی در ایران خدمت شایان کرده است.^{۴۳} و سخن کوتاه، از سازمان فداییان خلق (اکثریت)، سیمای مظلومی را به تصویر می‌کشد که در کمال بی‌انصافی، مورد لجاجت و دشمنی سیاسی مخالفانش قرار گرفته است!

جالب‌تر از همه این جاست که ن.ح علاوه بر آسمان و ریسمان کردن برای یافتن مقصر یا مقصرانی برای خطاهای سیاسی سازمان اکثریت به یک کشف بدیع هم می‌رسد:

«فشار ناشی از سیاست انحرافی گذشته‌ی سازمان و نیز اتهاماتی که از سوی

دیگر نیروها و سازمان‌های چپ انقلابی، مخالف و رقیب سازمان وارد می‌شد، بر دوش

توده‌ی فعالان سازمان بود.»^{۴۴} (تأکید از این قلم)

سفر بر بال‌های توهم

کاش ن. ح قبل از رفع اتهام از سازمان فداییان اکثریت، لااقل بخش‌هایی از اعترافات پیشین خودش را بازخوانی می‌کرد! تا به این درجه از تناقض‌گویی درنگتد.^{۴۵} بی‌گمان اگر با آوردن اسناد مستند و موثق، مراتب همکاری سازمان فداییان خلق (اکثریت) و خیانتش را اثبات کنیم، فایده‌ای نخواهد داشت چون ن. ح همان استدلالی را پیش خواهد کشید که پیش تر در رابطه با حزب توده آورده بود:

«حزب گرچه بطور مستقیم در جهت تثبیت "بخش اصلی" حاکمیت

تلاش می‌کرد، اما قصد و انگیزه‌ی اصلی‌اش چیز دیگری بود... همراهی و

حمایت مستمر از حاکمیت برای حزب جنبه‌ی ابزار داشت...»^(۲۹)

«هم‌آوایی»، حمایت، کمک به «شکوفایی» و «تعمیق» یک حاکمیت سرکوبگر، صرفاً «خطای سیاسی» نیست؛ بلکه یک «انتخاب آگاهانه‌ی سیاسی» است. می‌توان در تحلیل و ارزیابی از پایه‌های قدرت سرکوبگر به «خطا: رفت؛ اما چشم فرو بستن به جنایت و مساعدت و حمایت از آن، در هر شکل و بعدی، «مشارکت» در جنایت است. و امروز پس از چهل و پنج سال - که حقایق زیادی آشکار شده - جایی برای ابهام و انکار حقیقت نیست.

به قول برتولت برشت: «آن کس که حقیقت را نمی‌داند نادان است؛ و آن کس که

حقیقت را می‌داند و انکار می‌کند تبه‌کار است!»

تصویر غلط

خاطرات ن. ح یک ویژگی برجسته دارد. او مدعی است که پس از سالها تعمق و تأمل، خطاهای سازمان فداییان اکثریت را کشف کرده و با جسارت و شجاعت، دست به نگارش آنها زده است. اما واقعیت چنین نیست! او در جریان فعالیت تشکیلاتی‌اش نیز شاهد خیلی از نادرستی‌ها بود ولی به دلیل «ایدئولوژی‌زدگی»، سکوت برگزیده بود!^{۴۶}

«در گذشته من غالباً در برابر خطاها... کوتاه نمی‌آمدم و تا درگیری و مجادله

شدید و پرخاش‌گری پیش می‌رفتم... بعد از جهت‌گیری روشن‌تر در اتخاذ مشی

سیاسی حمایتی جمهوری اسلامی... می‌کوشیدم برخوردهایم را در نشست‌های

کمیته‌ی مرکزی با دقت کنترل کرده و ... برخوردهای معقولانه... داشته باشیم. این حالت موجب نوعی محافظه‌کاری فلج‌کننده در من شده بود. برخوردهای شدید من حالا جای خود را به احتیاط‌های محافظه‌کارانه و حتی ترس خفه‌کننده داده بود»^{۴۷}

سکوت ن.ح زمانی شکسته می‌شود که بسیاری از کادرها و اعضای سازمان فداییان اکثریت، در کنگره‌ی سال ۱۳۶۹ در آلمان، همین خطاها و اشتباهات را به بحث گذاشته و در کتابی تحت عنوان «کتاب کنگره» انتشار داده بودند!^{۴۸} این در حالیست که خاطرات ن.ح با یک تأخیر زمانی بسیار طولانی علنی شدند: جلد اول در سال ۱۳۸۳ پس از حدود ۱۵ سال از خاتمه‌ی فعالیت تشکیلاتی در سازمان فدائیان (اکثریت) و جلد دوم بیش از سه دهه بعد از آن!

سکوت ن.ح از علنی کردن تجاربش از «سوسیالیسم واقعاً موجود» هم در سال ۲۰۲۳ صورت گرفت؛ یعنی ۳۲ سال پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی:

«در کمال ناباوری می‌دیدم حرف‌ها و انتقادهایی را که درباره‌ی اتحاد شوروی می‌شنیدیم و گمان می‌کردیم دروغ است و کینه‌ورزی، واقعیت است... اصلاً انتظار نداشتم که شنیده‌ها و اطلاعات قبلی‌ام راجع به زندگی در اتحاد شوروی تا این اندازه و این چنین بی‌واسطه، حقیقت داشته باشد»^{۴۹}

ن.ح اعتراف می‌کند که «هیچ‌یک از ما - رهبران سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت) - درباره‌ی اتحاد شوروی و وضعیت واقعی آن کشور اطلاع و آگاهی روشنی نداشتیم؛ دقیق‌تر بگویم تصور روشنی از وضعیت واقعی اتحاد شوروی نداشتیم» (جلد دوم، ص ۷) بعد یقه‌ی رهبران حزب توده را می‌گیرد که چرا به‌رغم زندگی در شوروی و شناخت از آن جامعه، اطلاعات لازم و مکفی را در اختیار آنان نگذاشتند:

«بیشتر رهبران حزب توده سالیان دراز در اتحاد شوروی... زندگی کرده بودند اما... کم‌ترین اطلاعی از وضعیت واقعی اتحاد شوروی... به ملت ایران و به جنبش چپ کشور ارائه نکردند... به این ترتیب ناخواسته و بیشتر خواسته، بر توهم ما - رهبران سازمان - نسبت به اتحاد شوروی دامن زدند»^{۵۰}

با این حال ن.ح نه تنها هیچ نقدی را متوجه سکوت سه‌دهه‌ای خودش نمی‌کند، بلکه از اظهار یک عذرخواهی ساده به هواداران سابق سازمان اکثریت دریغ می‌کند؛

سفر بر بال‌های توهم

هم‌آنانی که پشت این رهبران ناآگاه و بی‌خبر از حقایق «سوسیالیسم واقعاً موجود» به سینه‌زنی برای بلوک سوسیالیستی پرداختند و حتی جان خود را در این راه باختند.

تجارب سفر به شوروی

این بخش چیز زیادی – لاقلاً برای این قلم – برای نقد و بررسی ندارد. شاید برای کسانی که درباره‌ی ماهیت شوروی سابق توهم داشتند و آن را «سوسیالیسم واقعاً موجود» می‌پنداشتند، آموزنده باشد. به‌ویژه بخشی که به قلم همسر ن.ح (ناهدید قاجار) نوشته شده و به خاطرات او از بستری شدن در زایشگاه و بیمارستان کودکان تاشکند مربوط می‌شود:

«... این‌ها فقط مقامات و مسئولان و پرستاران بخش نبودند. این زنان همان مردم عادی برآمده‌ی "سوسیالیسم عملاً موجود" بودند که بنا به ادعای رهبران این کشور "انسان طراز نوین" معرفی می‌شدند. ناراحتی من از پرستاران و کارکنان بیمارستان بود که هیچ اخلاق و انسانیتی در رفتارشان نمی‌دیدم... اصلاً انتظار چنین رفتار و برخورد‌هایی را نداشتم... دلیل آن همه رفتار غیرانسانی که بر من روا داشتند چه بود؟ بعدها در تجربه‌ی زندگی در تاشکند توانستیم به‌گفته این مسایل پی ببریم... [من] خودم را با افتخار تمام کمونیست معرفی می‌کردم... فکر نمی‌کردم... این عنوان چیز ناپسندی در جامعه باشد... [و] مردم از آن بیزار باشند. واقعیت این است که بیشتر مردم، حزب کمونیست را حزب ستم‌گران، فاسدان، دزدان و رشوه‌خواران می‌شناختند... این بود رمز برخورد سرد و منفی... آنان مرا "سفارشی" و وابسته به حزب و حکومت تصور می‌کردند.»^{۵۱}

به این معنی اقامت حدود هفت ساله‌ی ن.ح و همسرش در شوروی سابق، چشمان بسته‌ی آنان را به واقعیات «سوسیالیسم واقعاً موجود» گشود؛ هرچند که تا دهه‌ها راجع به این حقایق لب‌ازل و ناکردند تا مبادا مجبور شوند نقدی به گذشته‌ی توهم‌آلود خود راجع به «جامعه‌ی ایده‌آل» شان بر زبان بیاورند!

جمع‌بندی

- ن. ح به مدت ۱۲ سال (۵۷ تا ۶۹) عهده‌دار مسئولیت‌های مختلف تشکیلاتی در سازمان فدائیان (اکثریت) بود؛ و به ادعای خودش، بیش از نیم‌قرن را صرف تجزیه و تحلیل رخ‌دادهایی کرد که به‌ویژه در این روزها گذشتند. با این همه نتیجه‌ی کار وی در نگارش خاطراتش، لاقلاً برای این قلم، رضایت‌بخش نبود. پُرگویی، روده‌درازی و تکرار نقل‌قول‌های دست‌چندم واقعاً کسالت‌بار و بسیار خسته‌کننده هستند.

- در عین حال، لاقلاً این قلم دائماً در یک سردرگمی آزاردهنده قرار داشت چون نمی‌دانست ن.ح خاطره می‌نویسد، تاریخ می‌نگارد^{۵۲} یا تحلیل سیاسی می‌کند؟^{۵۳ ۵۴}

- اثر ن.ح - در مجموع - حرف تازه یا سند بدیع و روشن‌گرانه‌ای ارائه نمی‌کند.

- پیام ن.ح در روزهای سرنوشت‌ساز پیش‌رو، بهتر و بیشتر فهمیده می‌شود. در این روزها، تلاش زیادی در جریان است تا گفتمان سوسیالیستی، کارگری و انقلابی را رؤیایا و آرزوهای مثنی جوانِ ماجراجو و کم‌اطلاع جلوه‌دهند که امتحانش را پیش‌تر پس داده و واهی بودنش را تجربه کرده‌است!

- چپ ناسیونالیست و پوپولیستِ خلقی - که با ژست «کمونیستی» عرض اندام کرد- ربطی به سوسیالیسم انقلابی نداشته و ندارد. تلاش این گرایش برای توجیه همکاری‌های گذشته‌اش با عقب‌مانده‌ترین اقشار اجتماعی و سیاسی نیز در قلب تاریخ ثبت است و با توجیهاات این‌چنینی از خاطره‌ها زودده نمی‌شود.

^۱ در اواخر فروردین ۱۳۵۰، از ائتلاف دو گروه کوچک چریکی مارکسیستی، تشکیلاتی تحت نام «چریکهای فدایی خلق» به‌وجود آمد. گروه امیرپرویز پویان که از جمله مسعود احمدزاده و عباس مفتاحی‌عضوش بودند و گروه جنگل که از جمله غفور حسن‌پور، علی اکبر صفایی‌فراهانی، محمد صفاری آشتیانی، حمید اشرف، اسکندر صادقی نژاد و عباس سورکی‌عضوش بودند. مدت کوتاهی پس از تشکیل چفخ، نام «سازمان» به اول اسم تشکیلات و ایران به آخر آن اضافه شد و به این ترتیب، اسم تشکیلات

«سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران» -سجفخا- شد. «چریک»‌ها، کلمه‌ی «فدایی» را برگزیده بودند، چون که برای رهایی سرزمین‌شان، حاضر به «فدا» کردن جان‌شان بودند (سفر با بال‌های آرزو»، نقی حمیدیان، نسخه‌ی اینترنتی ۲۰۱۲، ص ۱۰۹). منظور آنها از «خلق» نیز بخشی از ملت بود «که از طبقات و قشرهای حاکمه مرتجع و محافظه‌کار و ممتاز جوامع سرمایه‌داری جدا بود و منافع‌اش با این طبقات و قشرها در تضاد قرار داشت» («برخی مسایل حاد انقلاب ایران»، احسان طبری، تهران، انتشارات حزب توده، ۱۳۵۸، جلد دوم). به عبارت بهتر آنها «خلق» را کارگران، دهقانان، خرده‌بورژواها و آن‌دسته از بورژواهای وطنی می‌دانستند که جزو وابسته‌گان سلطنت نبودند. بنیان‌گذاران سجفخا، عموماً جوانان تحصیل‌کرده‌ای بودند که رژیم استبدادی شاه را دست‌نشانده‌ی امپریالیسم آمریکا تلقی می‌کردند و آن را بزرگ‌ترین مانع بر سر راه خیزش توده‌ها می‌دانستند. ارزیابی تشکیلات‌شان این بود که توده‌ی مردم در شرایط رضا و تمکین به سر می‌برد؛ بر اساس همین استدلال نیز بود که «به‌طور اراده‌گرایانه به نظریه‌ی فعال کردن توده‌های وسیع مردم روی آورد» («سفر با بال‌های آرزو»، نقی حمیدیان، نسخه اینترنتی، ص ۵۲) این مواضع بعدها با شعار «مبارزه‌ی مسلحانه؛ هم استراتژی و هم تاکتیک» صورت‌بندی شد. مبارزه یا به‌قولی «تبلیغ مسلحانه»، از طریق انجام ترور شخصیت‌های وابسته به رژیم و همچنین حمله به مراکز نظامی شاه به پیش برده شد. اما خیلی زود، تشکیلات سجفخا لو رفت و تقریباً بخش اعظم اعضای آن کشته و یا دستگیر شدند.

۲ بخش‌هایی از صحبت‌های یکی از اعضای سجفخا در کنگره‌ی سازمان اکثریت به اندازه‌ی کافی گویاست: «تا پیش از انقلاب بهمن... سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران... دارای یک مرکز رهبری بسیار کوچک بود که مرکزیت نامیده می‌شد... با مرگ حمید اشرف ۹۰ درصد تاریخ سازمان وفات پیدا کرد چون اطلاعات در سر رفیق بود و نانوشته. در چنین شرایطی، در طول سال‌های پیش از انقلاب بهمن، سه بار مرکزیت سازمان تقریباً به‌طور کامل نابود شد... تا پایان سال ۵۵، به‌جز تنی چند که در زندان یا خارج بودند، همه‌ی کادرهای پرتجربه‌ی سازمان کشته شدند. در ادامه‌ی این فجایع، اکثر واحدهای سازمان متلاشی شد. در سال ۱۳۵۶ مجموعه‌ی نیروهای سازمان پر عظمت چریک‌ها را اگر جمع می‌کردید به زحمت نصف این ردیف (اشاره به یک ردیف از نمایندگان حاضر در جلسه) را پُر می‌کرد. تا نیمه‌ی سال ۵۷، آنچه از سازمان مانده بود کمتر از ده تیم بود که مسئولیت آن پرورش سه، چهار نفر از اعضای معمولی و کم‌تجربه‌ی سازمان بود... حال رقفاً به دوازده سال پیش برگردند. این رهبران را در ذهن مجسم کنید ببینند این‌ها با چه تجربه‌ای می‌خواستند ده‌ها هزار نفر را هدایت کنند؟ (به نقل از کتاب کنگره، اسناد، مباحثات و طرح‌های پیشنهادی در نخستین کنگره‌ی سازمان فداییان خلق ایران (اکثریت)، مرداد ۱۳۶۹ (نشر در اردیبهشت ۱۳۷۱)، برداشت از سخنرانی فرج‌الله ممینی، ص ۱۵ و ۱۶.

۳ این عنوانی است که ن.ج. برای فصل چهاردهم جلد دوم (ص ۲۹۱) انتخاب کرده است.

۴ شامل جنبش مشروطه‌ی اول (۱۹۰۶ م.، ۱۲۸۵ هـ.ش) که نخستین تحول بورژوا-دموکراتیک در قاره‌ی آسیا بود. در ادامه، شاهد جنبش مشروطه‌ی دوم (تا ۱۹۲۰ م.، ۱۲۹۹ هـ.ش)، بودیم که در

سال‌های پایانی با الهام از انقلاب اکتبر روی داد و با کودتای رضاخان سرکوب شد. به عبارت دیگر، تقریباً حدود ۱۵ سالی که به‌نام جنبش مشروطه ثبت شده و دربرگیرنده‌ی دو قیام و نهضت بزرگ بود. در نهایت نیز شاهد قیام بهمن (۱۹۷۹ م، ۱۳۵۷ هـ.ش) بودیم.

^۵ «به‌راستی چرا نیروهای چپ و کلیه نیروهایی که با حاکمیت روحانیون و متحدان بازاری آنان مخالف بودند، قادر به درک عمق فاجعه‌ای که ملت ایران را ... به کام خود فرو می‌برد، نشدند؟ این نیروها با اتخاذ کدام مواضع و روش‌ها و با کدام اقدامات و تاکتیک‌ها و یا استراتژی‌های سیاسی – هرچند

ناخواسته و نادانسته – به سلطه‌ی روحانیون سنتی حاکم یاری رساندند؟» جلد اول، ص ۱۸۷

^۶ در واقع ن.ح.د به سیمای سربازی ظاهر می‌شود که از یک جنگ ناکام و خونین به پشت جبهه بازگشته و عزم جزم کرده تا انتقام این شکست را نه تنها از مارکسیسم و انقلابی‌گری، بلکه از هر نوع ایدئولوژی – به‌غیر از ایدئولوژی مورد باور امروزش! – بگیرد. او مصمم است تا انقلاب را افراط، خشونت، استبداد و انهدام معرفی کند و نسل جوان را متقاعد سازد که از انقلاب روی برباید، به موج اصلاحات بپیوندد و این رویکرد «متمدنانه» را به‌عنوان نتیجه‌ی تجربی دو دهه فعالیت چریکی و بیش از سه دهه «بازبینی تئوریک»، از وی بپذیرد:

«من طی تمام این سال‌های طولانی در عمل و حتی در نظر به اصل اساسی دموکراسی و آزادی پشت کرده و یا آن‌را بسیار دست‌کم گرفته بودم. برای من موضوع عدالت اجتماعی و تعصبات تشکیلاتی بر هر اصل دیگری تقدم داشت. بعد از یک سال جدایی از سازمان، رسوبات این سفر طولانی را از خود زدودم و در نتیجه از انقلابیگری عقیدتی و عملی ... وداع گفتم... ما در دورانی زندگی می‌کنیم که دیگر ایدئولوژی‌ها قادر به توضیح و تبیین همه‌ی وجوه تغییر و تحول جهان پیچیده کنونی نیستند. ... زمانه، زمانه‌ی تنوع و پلورالیسم، همزیستی مسالمت‌آمیز و متمدنانه افکار و آگاهی‌ها و فرهنگ‌های متفاوت و تلاش متحد و پیگیر در راه براندازی استبداد، فقر و عقب ماندگی در جامعه‌ای دموکراتیک است. لذا همه‌ی آن‌ها که عمر خود را وقف مبارزه‌ی سیاسی از منظر تعصب مسلکی و ایدئولوژی (هر ایدئولوژی‌ای) فرق نمی‌کنند، کرده‌اند، می‌توانند، وجود خود را در آن چه که من از سر گذرانده‌ام، به نحوی و یا به شکلی باز یابند.» جلد اول، ص ۱۲.

^۷ جلد اول، ص ۴۰۸

^۸ همانجا

^۹ «خبر عجیبی نظرمان را جلب کرد: "حمله مسلحانه به پاسگاه ژاندارمری سپاهکل!" این خبر... در برخی از روزنامه‌های آن زمان چاپ شده بود... مطمئن بودیم این عمل حاصل فعالیت گروه‌ها و سازمان‌های دیگری است.» (جلد اول، نسخه اینترنتی، ص ۹۵)

^{۱۰} پس از متلاشی شدن بخش شهری (گروه حمید اشرف) صفایی فراهانی فرماندهی تیم جنگل را به‌عهده گرفت و حمله به یک پاسگاه ژاندارمری در سپاهکل را سازمان‌دهی کرد. (جلد اول، ص ۹۴) هدف از این حمله (۱۹ بهمن ۱۳۴۹) دسترسی به اسلحه و مهمات و نیز شکستن سلطه‌ی سیاسی ادعایی رژیم پهلوی بود. در جریان این حمله دو چریک در محل در جریان درگیری‌ها کشته و ۱۳ نفر دستگیر

سفر بر بال‌های توهم

و پس از سه هفته اعدام شدند. نام این ۱۵ تن از این قرار است: شجاع الدین مشیدی، محمد رحیم سماعی، اسماعیل معینی عراقی، جلیل انفرادی، ناصر سیف دلیل صفائی، هوشنگ نیری، علی اکبر صفائی فراهانی، محمد علی محدث قندچی، هادی بنده خدا لنگرودی، عباس دانش بهزادی، محمد هادی فاضلی، احمد فرهودی، اسکندر رحیمی مسچی، (این فاصله را نمی توانم بردارم. خط بعدی به این خط نمی چسبد) غفور حسن پور اصیل و محمد مهدی اسحاقی.

۱۱ «در یکی از روزهای تیر ماه، چنگیز قبادی، مهنوش ابراهیمی (همسر چنگیز)، بهرام قبادی و محمد علی پرتوی در جریان شناسائی از (این فاصله را نمی توانم بردارم. خط بعدی به این خط نمی چسبد) بیراهه‌های ورودی به جنگل‌های نزدیک نوشهر مورد سوءظن قرار گرفته و به عنوان مشکوک بازداشت و با ماشین خودشان به ساری منتقل می‌شوند. بعد از تماس با تهران قرار می‌شود آنها را برای تحقیقات بیشتر به تهران بفرستند. به جز چنگیز که رانندگی ماشین را بر عهده داشت به بقیه دست‌بند زده و با دو مأمور مسلح ساواک به سوی تهران روانه می‌کنند. هنوز چند کیلومتر از ساری دور نشده بودند که چنگیز بر سرعت ماشین می‌افزاید و ضمن تهدید مأموران بدون معطلی ماشین را چپ می‌کند. ماشین با چند غلت در مزرعه مجاور جاده واژگون می‌شود. در جریان این حادثه چنگیز و مهنوش از تاریکی شب استفاده کرده هر یک جداگانه فرار و خود را به تهران می‌رسانند. اما بهرام قبادی و محمد علی پرتوی که مورد اصابت گلوله قرار گرفته و زخمی شده بودند نتوانستند فرار کنند.» جلد اول، نسخه اینترنتی، ص ۱۰۶

این ماجرا از جمله توسط بهرام قبادی، در نوشته‌ای تحت عنوان «آدم‌های سیاسی» در سال ۱۴۰۰ به تفصیل شرح داده شد. (متأسفانه لینک نسخه‌ی اینترنتی‌اش را که از طرف نویسنده در دسترس همگان گذاشته شده، نمی‌یابم). ضمناً در خاطران نازلی پرتوی - آن هم به نقل از برادرش - دهه‌ها بعد منتشر شد. [لینک دسترسی](#)، ص ۴

۱۲ بیژن جزنی در ۱۷ بهمن ۱۳۴۶ دستگیر شد و در ۲۹ فروردین ۱۳۵۴ در تپه‌های اوین تیرباران شد. ن.ح در جلد اول خاطراتش (ص ۱۵۹) می‌نویسد: «متأسفانه برای من شانس دیدار با بیژن جزنی دست نداد.»

۱۳ به ادعای ن.ح او پس از خلاصی از زندان (سال ۵۷) تا ۱۳۶۹ در سازمان اکثریت فعالیت داشت (جلد دوم، ص ۷)

۱۴ نمونه‌ی روشن این مدعا پیوست دوم، «تجربه‌ی دیگر» (جلد دوم، ص ۹-۵۰۵) است که به حکایات یک فرد ناشناس از نخستین روزهای اقامتش در تاشکند اختصاص دارد. معلوم نیست یک نوشته‌ی بی‌نام چگونه می‌تواند با خواننده ارتباط برقرار کند و به عنوان یک سند در پیوست مورد استفاده قرار گیرد. نمونه‌ی دیگر، فصل ۸، جلد دوم است: «برای نوشتن این بخش به چند نفر از رفقا مراجعه کردم... فقط یکی از آنها (که مایل نیست نامش برده شود) به تقاضایم پاسخ مثبت داد و نظراتش را در چند صفحه

برایم نوشت.» ص ۱۸۲. خواننده چگونه می‌تواند به گفته‌ها اعتماد کند؟ بر اساس چه سندی باید حرف‌های او را بپذیرد و ...

۱۵ «مهم‌ترین مسئله‌ای که ذهن بسیاری را اشغال کرده بود این بود که در مقابل روحانیون و حاکمان جدید چه موضع و سیاستی باید در پیش گرفت.» جلد اول، ص ۲۴۳

۱۶ همانجا، ص ۲۵۳

۱۷ همانجا، ص ۳۳۴

۱۸ کار، سال دوم، شماره ۵۹، ۳۱ اردیبهشت ۱۳۵۹، ص ۲. [لینک دسترسی](#) به این شماره.

۱۹ جلد اول، ص ۳۶۵

۲۰ جلد اول، ص ۴۰۰. توضیح: [لینک دسترسی](#) به سند این شعار در نشریه‌ی کار، ارگان سراسری چریک‌های فدایی خلق ایران (اکثریت)، چهارشنبه ۹ مهر ماه، ۱۳۵۹، ص ۸.

۲۱ «بعد از پلنوم وسیع مهرماه ۵۸ تقاضای استعفای من پذیرفته نشد. من نیز بدون اعتراضی به کار در رهبری سازمان ادامه دادم اما از آن پس به تدریج در وضعیت بحرانی فزاینده و سنگینی فرو رفتم. در جریان توجه بیشتر به اوضاع سیاسی کشور و آرایش نیروها و توازن قوای سیاسی حاکم و غیره و تلاش برای یافتن پاسخ‌های درست و تنظیم حرکت سیاسی سازمان، به تدریج به استنتاج‌های متفاوت و حتا متضادی کشیده می‌شدم که پذیرش آنها تناقضاتی جدی در سیستم فکری و نظریات و اعتقاداتم ایجاد می‌کرد. و چون این استنتاج‌ها به نحو بارزی به سوی توجیه و قبول ضمنی جناح واپسگرای حاکم میل می‌کرد، تناقض درونی‌ام به مراتب پیچیده‌تر می‌شد. این وضعیت، فشارهای روحی و عصبی شدیدی در من به وجود می‌آورد... (ص ۳۷۸) در تمام انشعاب‌های سیاسی و تشکیلاتی با سازمان فدائیان خلق ایران (اکثریت) بودم. در یکی دو سه سال بعد از انقلاب، خسته از بی‌ثباتی سیاسی، کورسوکنان در جستجوی یافتن یک مثنی و برنامه‌ی سیاسی استوار، مثنی سیاسی حزب توده و کم‌وبیش نظریات اعتقادی این حزب را به همراهی سازمان، پاسخ‌گوی چراهای خود یافتیم و به اصطلاح در راه وحدت با این حزب قرار گرفتیم.» جلد اول، ص ۱۱

۲۲ «فدائیان از همان ابتدا بخش‌هایی از مردم با گرایشات سکولار... را که بلافاصله از روحانیون روی گرداندند، به خود جلب کرده بودند. اما تغییر تدریجی مواضع فدائیان بعد از سقوط دولت موقت و سپس وقوع انشعاب... شکاف بزرگی در پایه‌های اجتماعی فدائیان به وجود آورد... در نتیجه اعتماد و امید بخش قابل ملاحظه‌ای از علاقمندان سیاسی سازمان به‌طور جدی ضعیف شد.» جلد اول، ص ۳۸۸

۲۳ جلد دوم، ص ۱۲۵

۲۴ «گرایش برای وحدت... با مخالفت کیانوری و کمیته مرکزی حزب [توده] روبرو شد. کیانوری با وحدت دو سازمان مخالف نبود بلکه با یکی شدن در آن شرایط زمانی مخالف بود و آن را به مصلحت نمی‌دانست. او در جلسه‌ی ای گفت: لزومی ندارد همه‌ی تخم‌مرغ‌هایمان را در یک سبد بگذاریم. بگذارید دو سازمان بمانیم. اگر به ما حمله کردند شما می‌مانید و ادامه می‌دهید و اگر شما را زدند، ما ادامه می‌دهیم.» جلد دوم، ص ۵۶

۲۵ «... خطای سازمان در نادیده گرفتن و یا کم رنگ نمایاندن شکنجه‌ها و قاطع نبودن علیه هرگونه شکنجه و جنایت در زندانهای جمهوری اسلامی و اعدام‌های دسته جمعی، سلب آزادی و زیر پا گذاردن مستمر همان قانون اساسی جمهوری اسلامی نهفته بود. کم رنگ کردن اختناق فرآینده و همه جانبه ... و ادامه‌ی حملات سیاسی و تبلیغاتی علیه لیبرالیسم و لیبرال‌ها و ... خطاهای بزرگ سازمان اکثریت را تشکیل می‌دادند. خطا در اتخاذ مواضع سیاسی نادقیق و دوپهلوی و بسیاری از موضع‌گیری‌های نسنجیده و متوهم و یک‌سویه‌ی سازمان بود. خلاصه خطای اساسی سازمان، اتخاذ سیاست و استراتژی تعمیق "انقلاب" و "شکوفایی جمهوری اسلامی" بود.» جلد اول، ص ۴۰۸

۲۶ «در رهبری سازمان اصولاً صاحب نظر سیاسی وجود نداشت که با کار و مطالعه منظم شخصی همراه با فاکت و استنادات ضروری طرح یا پیشنهادی ارایه نماید.» جلد اول، ص ۳۷۳

۲۷ «برای پاسخ‌گویی به این مسئولیت از آگاهی و بینایی و دانشی در حد لازم برخوردار نبودم... در واقع همه‌مان با تفاوت‌های معینی در زمینه‌ی نوشتن و فرمول‌بندی کردن و یا حرف‌زدن در یک بساط محدود و کم مایه‌ای قرار داشتیم. حتا ما خود به این ناتوانی خویش نیز با خبر بودیم.» جلد اول، ص ۳۴۷

۲۸ «نه می‌شد با بینش گذشته‌ی سازمان با مسایل پیچیده سیاسی برخورد کرد و نه می‌شد ظرف مدت کوتاهی به بینش و تفکر خلاق دست یافت... نداشتن مبانی و کارپایه‌های تئوریک صحیح در برخورد با مسایل انقلاب و جنبش، اگر نگویم برای همه بلکه برای بخش اعظم نیروهای سازمان کاملاً ناروشن بود... اتخاذ مواضع سیاسی صحیح نسبت به حاکمیت دوگانه دولت موقت و روحانیون سنتی به اتکای دانش و گنجینه تئوریک و تجربیات اندک‌مان اگر نگوئیم محال دست کم بسیار دشوار بود.» جلد اول، ص

۲۵۴

۲۹ جلد اول، ص ۲۲۶

۳۰ جلد اول، ص ۴۹۰

۳۱ جلد اول، ص ۲۴۶

۳۲ جلد اول، ص ۲۲۵

۳۳ جلد اول، ص ۳۶ و ص ۱۸۷ و ۴۵۹ و ص ۲۵۴

۳۴ جلد اول، ص ۳۳۶ و ص ۳۴۸

۳۵ جلد اول، ص ۲۴۶

۳۶ «ما خواستار شدت عمل کامل علیه سران و عوامل رژیم سابق بودیم... اعدام‌ها ادامه یافت... ما نیز بدون هیچ دغدغه و تأملی از آن پشتیبانی کردیم.» جلد اول، ص ۲۴۹

۳۷ «از نظر سازمان ارتش همواره کانون خطر بود. و در عوض سپاه پاسداران که در اوج قیام به‌طور خودجوش از صفوف مردم به وجود آمده بود، با وجود سرکوب‌گری و موضع ضدآزادی‌های سیاسی‌اش، از وجهه مردمی و ضدامپریالیستی برخوردار بود. سازمان در موضع‌گیری‌های خود می‌کوشید بر نقش و موقعیت سپاه در مقابل ارتش بیفزاید.» جلد اول، ص ۴۰۰

^{۳۸} «توان‌مندی و مهارت روحانیون در برانگیختن روحیات و احساسات مردم با شیوه‌ها و تجارب چند صد ساله، سهم قابل‌توجهی در تغییر اهداف انقلاب داشته است.» جلد اول، ص ۲۲۱

^{۳۹} «از مجموعه لشکرهای شکست خورده، آنهایی که سهم بیشتری در تشدید و تثبیت استبداد داشتند به‌جای فهم علت اصلی شکست خود و پاسخ‌گو شدن به اشتباهات سهمگین سیاسی و عملی رهبران خود، با هزاران تن قربانی اعضای خود، سازمان اکثریت را به صرف داشتن آن سیاست نادرست و به کلی بی‌نمر و در عین حال خطرناک که چیزی جز بازی با حیثیت سیاسی تک‌نک اعضای آن نبود، مقصر معرفی کردند. و بدتر از آن، قضاوت‌های استنباطی و تحلیلی خود را جایگزین قضاوت‌های استنادی و مستدل کردند! و متأسفانه با این پیش‌داوری‌ها احکام نهایی را آن هم یکطرفه صادر کردند (جلد اول، ص ۴۵۱)... با همه‌ی این‌ها مجموع خطاهای سازمان در برابر خطاهای وحشتناک ناشی از درپیش گرفتن سیاست‌های نه‌اجمی مسلحانه و ترور و سرکوب‌ها و جنایت‌های گسترده و حاکم شدن شرایط وحشت بر کشور در حکم هیچ‌اند. (همانجا، ص ۴۰۶) ... اما سیاست سازمان در آن زمان جدا از خطاهای فاحش و ارزیابی‌های نادرست از نیروهای حاکم، به‌هیچ‌وجه با سیاست و عملکرد ویران‌گرانه‌ی سازمان مجاهدین و دیگران در آن زمان قابل‌قیاس نیست. (ص ۴۰۸)... بنابراین در برقراری سلطه‌ی ترور و وحشت چندین ساله بر کشور، نیروهای برانداز به تنهایی خود یک‌طرف ماجرا بودند و به همین نسبت مسئولیت بر عهده آنان هم هست. (ص ۴۰۷)»

^{۴۰} «ادعای همکاری برای سرکوب نیروهای انقلابی ضدحکومتی... سیاست رسمی سازمان نبود... با این که سیاست و برنامه سازمان اکثریت در آن زمان کاملاً نادرست و انحرافی بود اما اتهام همکاری امنیتی و عملیاتی صرفاً اتهامی بیش نیست... میان سازمان و حاکمیت هیچ‌گاه اتحاد یا ائتلاف و حتی کوچک‌ترین همکاری به‌وجود نیامد.» جلد اول، ص ۴۵۱

^{۴۱} «مخالفان سیاست آن سال‌های سازمان، به‌جای نشان دادن موارد و شواهد مشخص، سیاست سازمان را مبنای قضاوت و نتیجه‌گیری‌های حقوقی و قضایی قرار می‌دهند. آنان مواردی از حمایت سیاسی و مطبوعاتی از برخی خشونت‌ها و سرکوب‌گری‌های جمهوری اسلامی علیه نیروهای انقلابی آن زمان و مقالات و اظهارنظرهایی از برخی رهبران وقت سازمان مانند فرخ نگهدار و جمشید طاهری‌پور و بعضی دیگر را مورد استناد قرار می‌دهند. به مقالات مندرج در نشریه‌ی «کار» آن سال‌ها که در موارد معینی صراحت به سرکوب رهبران مجاهد و تروریست و خائن نامیدن آنان و بنی‌صدر و جریان‌های سیاسی لیبرال و محکومیت امیرانظام و احزاب مسلح در کردستان و گروه رنجبران و سرداران ... اختصاص دارد اشاره می‌کنند و همه‌ی این‌ها را دلایل کافی برای طرح اتهامات جنایی علیه سازمان اکثریت می‌دانند. به این ترتیب مواضع تبلیغاتی و انتشاراتی را با همه‌ی تصمیمات سیاسی و عملی رهبری و این یکی را نیز با همه‌ی تصمیمات تشکیلاتی یکسان می‌انگارند. در شرایط اختناق فزاینده و... نمی‌توان تمام مقالات و نوشته‌های نشریه‌ی کار را عیناً مواضع حقیقی و قطعی سازمان تلقی کرد. ملاحظاتی سیاسی، مانورهای حرفه‌ای تبلیغاتی و ژورنالیستی، مصلحت‌ها - مصلحت نادلخواه و تحمیلی - و حتی بی‌اطلاعی و بی‌تجربه‌گی به‌وضوح در بروز خطاها دخیل بودند... بنابراین نمی‌توان همه‌ی مقالات

و نوشته‌های نشریه‌ی کار و اظهارنظرهای خاص را صرفاً انعکاس مواضع حقیقی رهبری دانست و از همه مهم‌تر نمی‌توان مشی سیاسی نادرست سازمان را جرم جنایی تلقی کرد و آن را هم جنایت مسلم و اثبات شده دانست.» جلد اول، ص ۴۰۴. تأکیدات از این قلم است.

۴۲ «نقد مواضع سیاسی یک سازمان و یا فرد سیاسی، باید نقدی از دیدگاه‌ها، عمل‌کردها و روش‌های سیاسی باشد. چنین نقدی چنانچه مبانی و بنیادهای نظری و ایدئولوژیکی را دربرگیرد، تبدیل به یک نقد همه‌جانبه و بنیادی می‌شود. سازمان اکثریت در آن زمان که من عضو رهبری آن بودم، خود به چنین نقدی از سیاست و عملکرد (نه مبانی نظری و ایدئولوژیکی) خود دست زد... پلنوم وسیع کمیته‌ی مرکزی با هدف اصلی نقد و بررسی خطاهای سیاسی و عملی سازمان در فروردین سال ۱۳۵۹ در شهر تاشکند تشکیل شد... این سازمان موضوع نقد و بررسی سیاست و عملکرد رهبری خود را بار دیگر در نخستین کنگره‌ی سازمان که در تابستان سال ۶۹ در آلمان برگزار شد... مورد بررسی و انتقاد قرار داد... کنگره پس از نقد و انتقاداتی که از سوی اکثریت قاطع نمایندگان با شرکت فعال و مستقیم آنان انجام گرفت کادر رهبری وقت سازمان را مسئول اصلی و مستقیم خطاها و اشتباهات و انحرافات سیاسی و عملی سازمان شناخته و از انتخاب مجدد تمامی اعضای هیئت سیاسی و هیئت دبیران و دبیر اول خودداری ورزید. چنین نقد و انتقاد کم‌سابقه‌ای هرگز در صفوف احزاب و سازمان‌های انقلابی ایران یا صورت نگرفته و یا به عمق و گستردگی آن نبود.» همانجا، ص ۴۰۵-۴۰۶

۴۳ واقعیت این است که این سازمان اکثریت نبود که مبارزه‌ی سیاسی مدنی و قانونی را در ایران پایه‌گذاری کرد. سال‌ها پیش از آن حزب توده ایران، با همین شیوه‌ی سیاسی به مبارزه علیه شاه مشغول بود. سازمان چریک‌ها با نقد این مشی سیاسی به مبارزه‌ی چریکی، در واقع عقب‌گرد کرد و به سبک توده‌ای روگرد!

۴۴ جلد دوم، ص ۱۸۵

۴۵ «به‌زعم سازمان "انقلاب در حال تداوم و تعمیق" قرار داشت. اما کدام انقلاب؟! دیگر چیزی از انقلاب باقی نمانده بود (جلد اول، ص ۴۰۶ توضیح: پس اگر ضد انقلاب در حاکمیت بود و چیزی از انقلاب باقی نمانده بود، آیا معنای سیاست حمایتی، به معنی سرکوب انقلاب نبود؟)

... "شکوفایی" جمهوری اسلامی نیز چیزی جز تثبیت و تحکیم انحصاری این حاکمیت نبود (ص ۴۰۸)... از نظر سازمان، تقویت سپاه پاسداران... در راستای تعمیق انقلاب و تضعیف گرایشات لیبرالی قرار داشت. از این روی شعار "سپاه پاسداران را باید به سلاح سنگین مجهز شود" را ارائه کرد (ص ۴۰۰)... در این دوره سیاست سازمان نسبت به گروه‌های برانداز، از انتقاد غیرمستقیم و در موارد متعددی به انتقاد مستقیم و در پاره‌ای موارد در هم‌آوایی با رژیم، به افشاگری نسبت به عمل‌کرد آنها گرایش یافت. (ص ۴۰۰)... خطای رهبری سازمان در آن موارد و موضع‌گیری‌هایی است که به‌طور تشویق‌آمیزی به تأیید سرکوب‌ها می‌پردازد و در نشریه‌ی کار، و در برخی موارد کاملاً یک‌طرفه، تنش و خشونت را به سود

حاکمیت محکوم می‌کند. حاکمیتی که در زیرپا گذاشتن حقوق و آزادی‌های مشروع قانونی نیز کم‌ترین تعهدی از خود نشان نمی‌داد. (ص ۴۰۸)

۴۶ «موضوع از نظر من در این لحظه که این سطور را می‌نویسم برای خودم به طور جدی مطرح است. سؤال اینست که چرا و به چه دلیل سر به شورش نزده و دست به افشاکاری نزدم و یا لاقبل به عنوان اعتراض از کار کناره‌گیری نکردم؟ من خود با همین سؤال که مسلماً سؤال خواننده نیز هست روبرو هستم؛ تنها جوابی که می‌توانم بدهم این است که آن دیوی که به جسم و جانم وارد شده و سراپای وجودم را در تسخیر خود داشت، آن اعتقاد ایدئولوژیکی که به آن عمیقاً باور پیدا کرده بودم و از همه بدتر آن سازمان و تشکیلات پرستی که صدها تن امثال من اسیر آن بودیم، همچون پرده‌ی ساتری میان من و واقعیت حائل شده بود. برای هر انسان ایدئولوژی‌زده و متعصبی انتظار برخورد مستقل و آزادانه با پدیده‌های حساس زندگی، انتظار بیهوده‌ای است.» (جلد اول، ص ۴۷۸)

۴۷ جلد اول، ص ۴۷۴

۴۸ کتاب کنگره، اسناد، مباحثات و طرح‌های پیشنهادی در نخستین کنگره‌ی سازمان فداییان خلق

ایران (اکثریت)

۴۹ جلد دوم، ص ۳۶

۵۰ جلد دوم، ص ۸

۵۱ جلد دوم، ص ۴۹۵

۵۲ «قصدمن تاریخ‌نویسی نبوده و نیست... من تقریباً همه‌ی این کتاب مفصل را از حفظ و از خاطره‌ی خودم و برخی از دوستان بیرون کشیدم... همواره کوشیدم نوشته‌ی بیش از حد طولانی نشود. به همین دلیل به بسیاری از مسایل مهم اشاره‌ای نکردم و یا به اختصار از آنها گذشتم. در واقع مواردی که به آنها پرداختم، تابع نظر و تشخیص شخصی من بوده‌اند.» جلد اول ص ۵۰۶ و ۵۰۷.

۵۳ «من در این‌جا می‌کوشم... به مهم‌ترین علل و عوامل بروز انقلاب اسلامی و تسلط روحانیون سنتی بر آن اشاره کنم.» همانجا، ص ۱۸۸.

۵۴ «بعد از توضیح و تحلیل کلی از اوضاع انقلاب و وضعیت نیروهای شرکت‌کننده در آن، اکنون به شرح مهم‌ترین فرازهای سیر فکری سیاسی و عملی سازمان چریک‌های فدائی خلق و پراتیک مستقیم سیاسی‌ام پس از انقلاب می‌پردازم. مطالب آتی نه صرفاً اختصاص به خاطرات سیاسی دارد و نه به توضیح و تشریح نظری و تحلیلی محدود می‌شود و نه وقایع‌نگاری معمول است. البته تا آنجا که حافظه‌ام یاری کند جنبه‌های مختلف، بسته به مورد و ضرورت طرح خواهند شد. گاه رشته‌ی کلام به جزئیات کشیده می‌شود و گاه به مسایل نظری و گاه به وقایع‌نگاری می‌افتد.» جلد اول، ص ۲۲۹

تکنو فئودالیسم تسخیر می کند

یانیس واروفاکیس



سرمایه‌داری این‌گونه به پایان می‌رسد: نه با یک انفجار انقلابی، بلکه با ناله‌ای تدریجی. درست همان‌طور که سرمایه‌داری به آرامی و پنهانی جایگزین فئودالیسم شد تا جایی که روابط انسان‌ها بر بازار مبتنی شد فئودالیسم از میان رفت. امروز نیز سرمایه‌داری به‌دست شیوه‌ی اقتصادی جدیدی به نام تکنوفئودالیسم سرنگون خواهد شد.

این ادعای بزرگی به‌ویژه از جانب چپ‌هاست که پیش‌بینی‌های عجولانه‌ای از سقوط سرمایه‌داری می‌کنند. اما این بار ممکن است این پیش‌بینی واقعیت یابد. برای مدتی سرنخ‌ها کاملاً محسوس بوده است؛ قیمت سهام و اوراق قرضه، که باید در جهاتی کاملاً متضاد حرکت می‌کردند، به‌طور هماهنگ به اوج رسیده‌اند، اما همواره هرازگاهی سقوط کرده‌اند. به همین ترتیب، هزینه‌ی سرمایه (حداقل بازده موردنیازی که برای مالکیت اوراق بهادار طلب می‌شود) که باید با افزایش نوسانات، کاهش یابد؛ برعکس در شرایطی که بازدهی‌های آتی ابهام بیشتری می‌یافتند، افزایش پیدا می‌کرد. شاید واضح‌ترین نشانه از این که اتفاقی جدی در راه است در ۱۲ اوت سال گذشته ظاهر شد. در آن روز، متوجه شدیم که در هفت ماه اول سال ۲۰۲۰، درآمد ملی بریتانیا بیش از ۲۰ درصد سقوط کرده است، که حتی از بدبینانه‌ترین پیش‌بینی‌ها بسیار بدتر بود. چند دقیقه بعد، بورس لندن بیش از ۲ درصد جهش کرد. هرگز مشابه این اتفاق رخ نداده بود. پیوند بخش مالی از اقتصاد واقعی به‌طور کامل قطع شده بود.

اما، آیا این تحولات بی‌سابقه واقعاً به این معناست که ما دیگر تحت سرمایه‌داری زندگی نمی‌کنیم؟ به‌هرحال سرمایه‌داری قبلاً دستخوش دگرگونی‌های اساسی شده است. چرا نباید خود را صرفاً برای جدیدترین تجسم آن آماده کنیم؟ نه، من این‌طور فکر نمی‌کنم. آنچه ما تجربه می‌کند صرفاً دگرگونی دیگری از سرمایه‌داری نیست؛ چیزی عمیق‌تر و نگران‌کننده‌تر است.

بله، سرمایه‌داری از اواخر قرن نوزدهم حداقل دو بار دستخوش بازآرایی‌های شدید شده است. اولین دگرگونی عمده‌ی آن، با انقلاب صنعتی دوم و گذر از منظر رقابتی به انحصارهای چندگانه رخ داد، زمانی که گسترش استفاده از الکترومغناطیس، باعث ایجاد شبکه‌ای از شرکت‌های بزرگ و ابربانک‌های موردنیاز برای تأمین مالی آنها شد؛ زمانی که به جای «نانوا، آبجوساز و قصاب» آدام اسمیت، «فورد»، «ادیسون» و «کروپ»

تکنوفئودالیسم تسخیر می کند

محرکان اصلی تاریخ شدند. این چرخه‌ی سترگ بی‌پایان بدهی‌های عظیم و بازده‌های عظیم، در نهایت منجر به سقوط سال ۱۹۲۹، نیو دیل^۱ و پس از جنگ جهانی دوم، نظام برتون وودز شد؛ که با تمام محدودیت‌هایش در امور مالی، دوره‌ای نادر از ثبات را فراهم کرد.

پایان برتون وودز در سال ۱۹۷۱، دومین دگرگونی سرمایه‌داری را رقم زد. همچنان که کسری تجاری روبه‌رشد آمریکا - با مکیدن خالص صادرات آلمان، ژاپن، و بعداً چین - تأمین‌کننده‌ی جهانی تقاضای کل شد، ایالات متحده محرک پرشورترین مرحله‌ی جهانی‌سازی سرمایه‌داری شد و جریان سودهای آلمان، ژاپن و بعداً چین را به وال‌استریت برگرداند که همه‌ی آن‌ها را تأمین مالی می‌کند.

باین‌حال، کارگزاران وال‌استریت برای ایفای نقش خود خواستار رهایی از تمامی محدودیت‌های نیو دیل و برتون وودز شدند. با مقررات‌زدایی، سرمایه‌داری انحصاری به سرمایه‌داری مالی تبدیل شد. درست همان‌طور که فورد، ادیسون و کروپ جایگزین نانوا، آبجو و قصاب اسمیت شده بودند؛ «گلدمن ساکس»^۲ «جی پی مورگان»^۳ و «لیمن برادرز»^۴ قهرمانان جدید سرمایه‌داری بودند.

درحالی‌که این دگرگونی‌های بنیادی پیامدهای مهمی داشتند (رکود بزرگ، جنگ جهانی دوم، رکود بزرگ مالی و رکود طولانی پس از ۲۰۰۹)، اما ویژگی اصلی سرمایه‌داری را تغییر ندادند: سیستمی که توسط سود خصوصی و رانت‌های استخراج شده از برخی بازارها حرکت می‌کند.

بله، گذار از سرمایه‌داری اسمیتی به سرمایه‌داری انحصاری، سود را بی‌اندازه افزایش داد و به شرکت‌های بزرگ چندرشته‌ای اجازه داد تا از قدرت عظیم بازاری خود (یعنی خلاص شدن جدیدشان از رقابت) برای استخراج رانت‌های بزرگ از مصرف‌کنندگان استفاده کنند. در واقع وال‌استریت با اشکال بازاری به‌اصطلاح دزدی در روز روشن، از جامعه رانت گرفت. باین‌حال، سرمایه‌داری انحصاری و سرمایه‌داری مالی هر دو را سودهای خصوصی هدایت می‌کرد که رانت‌های استخراج‌شده از برخی بازارها آن‌ها را تقویت می‌کرد. بازاری که مثلاً در اختیار جنرال‌الکتریک یا کوکاکولا است، یا گلدمن ساکس آن را تصویر می‌کند.

سپس، پس از سال ۲۰۰۸، همه چیز تغییر کرد. از زمانی که بانک‌های مرکزی کشورهای گروه هفت در آوریل ۲۰۰۹ با هم متحد شدند تا از ظرفیت خود برای چاپ پول برای به جریان انداختن دوباره‌ی مالی‌ی جهانی استفاده کنند، ناپیوستگی عمیقی پدیدار شد. امروز، اقتصاد جهانی نه از سود خصوصی، که از خلق مدام پول توسط بانک مرکزی، نیرو می‌گیرد. در همین حال، استخراج ارزش به‌طور فزاینده‌ای از بازارها دور شده و به پلت‌فرم‌های دیجیتال مثل فیس‌بوک و آمازون رفته است که دیگر نه شبیه بنگاه‌های انحصاری بلکه مثل املاک و تیول‌داری‌های خصوصی عمل می‌کنند.

این که نه سود بلکه ترازنامه‌ی بانک‌های مرکزی، به‌نظام اقتصادی نیرو می‌بخشد آن‌چه را که در ۱۲ اوت ۲۰۲۰ رخ داد تبیین می‌کند. سرمایه‌داران با شنیدن این اخبار ترسناک چنین فکر کردند: «عالی است. بانک آو انگلند که وحشت زده است، پوندهای بیشتری چاپ و برای ما ارسال خواهد کرد. زمان خرید سهام است!» در سرتاسر غرب، بانک‌های مرکزی پولی را چاپ می‌کنند که تأمین‌کنندگان مالی به شرکت‌ها وام می‌دهند و سپس از آن برای بازخرید سهام‌شان استفاده می‌کنند (سهامی که قیمت آن با سود قطع شده است). در همین حال، پلت‌فرم‌های دیجیتالی، به‌عنوان کانون استخراج ثروت خصوصی؛ جایگزین بازارها شده‌اند. برای اولین بار در تاریخ، تقریباً همه به‌رایگان برای افزایش ارزش سهام شرکت‌های بزرگ کار می‌کنند؛ کارهایی مانند بارگذاری مطالب در فیس بوک یا گشت‌وگذار در حالی که از نقشه‌های گوگل استفاده می‌کنیم.

البته این‌طور نیست که بخش‌های سنتی سرمایه‌داری ناپدید شده باشد. در اوایل قرن نوزدهم، بسیاری از روابط فئودالی دست‌نخورده باقی ماندند، در حالی که روابط سرمایه‌داری در حال چیره‌شدن بودند. امروز، با وجود این که روابط سرمایه‌داری دست‌نخورده باقی مانده است، روابط تکنوفئودالیستی دارد از آن‌ها پیشی می‌گیرد.

اگر حق با من باشد، هر برنامه‌ی محرکی در وضع موجود، به‌ناچار [خیلی بزرگ و خیلی کوچک](#) خواهد بود. هیچ نرخ بهره‌ای بدون ایجاد ورشکستگی‌های متوالی شرکت‌ها هرگز با اشتغال کامل سازگار نخواهد بود. سیاست طبقاتی‌ای که در آن احزاب حامی سرمایه با احزاب نزدیک به کارگران رقابت می‌کنند؛ پایان یافته است.

تکنوفئودالیسم تسخیر می کند

در حالی که احتمال دارد سرمایه‌داری با ناله‌های آرام به پایان برسد، اما شاید هم به زودی انفجاری رخ دهد. اگر کسانی که از استثمار تکنوفئودالی و نابرابری رنج می‌برند، صدایی جمعی بیابند، قطعاً نعره‌ای عظیم خواهد بود.

ترجمه‌ی علی ارومیه‌ای

پیوند با متن انگلیسی:

<https://www.project-syndicate.org/commentary/techno-feudalism-replacing-market-capitalism-by-yanis-varoufakis-2021-06?barrier=accesspay>

¹ New Deal

² Goldman Sachs

³ JP Morgan

⁴ Lehman Brothers

www.pecritiue.com

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از سرمایه داری

نقد اقتصاد سیاسی

مایکل تامپسون



ترجمه‌ی کیانوش بوستانی



در این مقاله استدلال می‌کنم که ایده‌های موجود در نظریه‌ی سیاسی و اجتماعی مارکس، در ماهیت خود مشخصه‌های جمهوری‌خواهی رادیکال را دارد. منظور من از اصطلاح جمهوری‌خواهی رادیکال، نظریه‌ای از طبیعت انسانی است که آن را سرشتی اجتماعی می‌داند، فردیت آزاد را تابع وابستگی متقابل بسط‌یافته در بافتاری اجتماعی در نظر می‌گیرد که هر کس برای خودشکوفایی به آن دسترسی دارد و خیر عمومی را ثروتی اقتصادی-اجتماعی می‌داند که در راستای اهداف اجتماعی است. نقد مارکس بر سرمایه‌داری در حقیقت نقدی سیاسی است که ابعاد اقتصادی و اجتماعی واقعیت انسانی را دربرمی‌گیرد. ایده‌های مارکس درباره‌ی استثمار، از خودبیگانگی، بت‌وارگی کالا و نظایر آن، همگی مقولاتی هستند که طبیعت معیوب سرمایه‌داری را، به‌عنوان نفی ارزش‌های ایده‌ی جمهوری‌خواهی رادیکال، تعریف می‌کند.

اصطلاحات کلیدی: مارکس؛ جمهوری‌خواهی؛ رادیکالیسم؛ جمهوری‌خواهی رادیکال؛ سرمایه‌داری؛ خیر عمومی

مقدمه

گرایش‌های سیاسی و اقتصادی معاصر پرسش‌هایی از نابرابری اقتصادی، سلطه‌ی اجتماعی و محدودیت‌های لیبرالیسم مطرح می‌کنند که نمی‌توان نادیده گرفت. احیای باورهای جمهوری‌خواهانه در نظریه‌ی سیاسی بر محور پرسش از کاستی‌های دموکراسی نمایندگی و مشارکت مدنی شهروندان قرار دارد. همزمان شاهد تجدید حیات علاقه به اندیشه‌های مارکس، عمدتاً در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی، هستیم. اما به باور من این احیای جمهوری‌خواهی فاقد توانی حقیقی و نیرومند است که بتواند خود را به واقعیت موجود و تمایلات معطوف به الیگارشی در جامعه‌ی مدرن پیوند دهد. با توجه به این هدف، من در این مقاله استدلال می‌کنم که باید اندیشه‌های مارکس را به‌مثابه بیانی رادیکال در دل سنت جمهوری‌خواهی مورد توجه قرار داد. خوانش آثار او از این منظر به ما کمک می‌کند تا رویکردی نو و قانع‌کننده به نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری داشته باشیم. آنچه به باور من از دیده پنهان مانده است، تزی رادیکال‌تر از ایده‌ی جمهوری‌خواهی است که کماکان در چارچوب سنت جمهوری‌خواهی است،

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

جمهوری‌خواهی رادیکالی که وقتی کاویده شود، پرتوی تازه بر اندیشه‌های مارکس، و به‌طور ویژه نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌افکند.

در این مقاله پیشنهاد می‌کنم که اندیشه‌های مارکس را می‌توان به‌مثابه امتداد و تبیین ایده‌هایی فهمید که از دوران رنسانس آغاز شد و در جستجوی تأسیس دوباره‌ی خودحکمرانی مردمی بود، نگاه خود را متوجه خیر عمومی به‌مثابه هدف والای سیاست می‌کرد و به همبستگی اجتماعی و دموکراسی مدنی باور داشت. علاوه بر این، نقد مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری شکل بسط‌یافته‌ی اندیشه‌های جمهوری‌خواهانه‌ای است که مسئله‌ی قدرت و ثروت را در پیوند با اشکال مردمی سیاست می‌دیدند. اندیشه‌هایی که با نیکولو ماکیاولی آغاز شده، به نظریات رادیکال ژان ژاک روسو می‌رسد و سپس در جمهوری‌خواهی رادیکال ابتدای قرن نوزدهم آمریکای شمالی و اروپا ادامه می‌یابد. به باور من نقد مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری ریشه‌های عمیقی در ساختار جمهوری‌خواهانه دارد، ساختاری از اندیشه‌ها که او در جستجوی بسط، تعمیق و رادیکال‌سازی آن بود. او اصول بنیادین جمهوری‌خواهی را در پیوند با پویایی‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری بازآرایی می‌کند. برای پیگیری این استدلال، قصد دارم بر خصلت جمهوری‌خواهانه و دموکراتیک اندیشه‌های مارکس تأکید کنم. من نقد او بر اقتصاد سیاسی را در دل سنتی نیرومند از اندیشه‌ها که همان جمهوری‌خواهی رادیکال است، می‌فهمم. این نقد رادیکال است چرا که به دنبال تغییر روابط اقتصادی قدرت در جامعه‌ی سرمایه‌داری، معطوف به اهدافی جمعی، و دموکراتیک است.

چنان‌که گفته شده است، مارکس منتقد جمهوری‌خواهی لیبرال بود که توان بسط نظریه‌هایش را در پویایی انضمامی و مادی قدرت اجتماعی نداشت.¹ اما نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری، شکلی رادیکال‌تر از ایده‌های پایه‌ای جمهوری‌خواهی یعنی نفی سروری و بردگی، گسترش خیر عمومی و تکامل فرد از طریق صورتی تقویت شده از آزادی اجتماعی، است. هدف نقد مارکس، گسترش این باورهای اجتماعی-فلسفی به فراسوی نقد شکل ارزش و تولید است که معرف جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌طور کلی است. علاوه بر این، مارکس درگیر نقد جمهوری‌خواهی بورژوازی است؛ جامعه‌ای سیاسی که به افراد خصوصی، حق مالکیت خصوصی آنچه به‌راستی در قلمرو عمومی

(*res publica*) است، اعطا می‌کند. بنابراین، رادیکالیسم مارکس، منطق خیر عمومی، عدالت اجتماعی و آزادی عمومی را که ریشه در اندیشه‌های جمهوری خواهانه دارد، گسترش می‌دهد.

با تلاش برای فهم آنچه من زیرساخت جمهوری خواهانه نظریه‌های مارکس می‌خوانم، خواهیم توانست بر تفاسیری که نظریه‌های مارکس را به شکل مدلی مکانیکی از جامعه و سیاست مدرن می‌بینند، فائق آییم و نقد او از اقتصاد سیاسی و نظریاتش درباره‌ی خصلت اجتماعی انسان و تاریخ را در پیوندی مستقیم با معضلات امروز بفهمیم. مارکس با در نظر داشتن شکلی از زندگی اجتماعی که به فرد مجال شکوفایی توانایی‌هایش را می‌دهد، مفهومی از فرد را پرورش می‌داد که بتواند از مزایای شکوفایی اجتماع، یعنی ثروت مشترکی که خود بخشی از آن است هم بهره‌مند شود. به باور من، پارادایم جمهوری خواهی رادیکال ابزارهایی کارآمد و نو را برای یافتن هم‌نهادی از جنبه‌های توصیفی و هنجاری اندیشه‌ی مارکس به ما هدیه می‌کند. علاوه بر این، جمهوری خواهی رادیکال پیوند عمیق نقد مارکس با اندیشه‌هایی را نشان می‌دهد که به جای اتکا به قوانین علمی توسعه‌ی سرمایه‌داری و ایجاد مکانیکی انقلاب سیاسی و تغییرات اجتماعی، هدف شکل دادن عاملیت کارگران در قالب نیرویی سیاسی را دنبال می‌کند. ایده‌ها اهمیت دارند و ایده‌های خود مارکس سرشار از مفاهیم و درون‌های جمهوری خواهانه‌ای است که چارچوبی بنیادین برای نقد او از جامعه‌ی سرمایه‌داری و آنچه باید جایگزین آن شود، فراهم می‌کند.

جمهوری خواهی رادیکال چیست؟

بازیابی نظریه‌ی جمهوری خواهی در دهه‌ی ۱۹۹۰ و عمدتاً از مجرای پژوهش در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی آغاز شد. کوئنتین اسکینر معتقد است که مفهومی بدیل از آزادی پیش از آغاز لیبرالیسم در کار بوده است. در نگاه او این نظریه‌ی آزادی فراتر از نفی و رد دخالت در کنش‌های فردی است و بر این نکته پافشاری می‌کند که فرد تنها می‌تواند در بستر دولتی آزاد، آزادی خود را به دست آورد. اسکینر استدلال می‌کند که اولین دسته از مفروضات این اندیشه‌ها این است که هر فهمی از آنچه برای یک شهروند داشتن یا از دست دادن آزادی‌اش دانسته می‌شود، باید در دل فهمی از آنچه آزادی

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

یک اجتماع مدنی تلقی می‌شود، قرار بگیرد.² این مفروضات شامل شکلی از اجتماع مدنی است که خودحکمران است و در نتیجه جایی است که وابستگی به دیگری، اگر کامل برچیده نشده، دست کم تضعیف شده است. به این معنا، شما زمانی نآزاد می‌شوید که در وضعیت انقیاد سیاسی یا وابستگی سقوط کنید و در نتیجه خود را در برابر خطر محروم شدن از حکومت بر زندگی خود، آزادی و مالکیت، چه از طریق زور عریان یا اجبار، بی دفاع ببینید.³

فیلیپ پتیت، رویکرد اسکینر را با طرح آزادی جمهوری خواهانه همچون «آزادی به‌مثابه عدم سلطه» توسعه داد. پتیت مثل اسکینر، به‌درستی ریشه‌ی مفهومی از آزادی در ایتالیای رنسانس و نظریه‌های جمهوری‌خواهی قرن هفدهم در انگلستان را شناسایی می‌کند که مفهوم سلطه را در کانون توجه خود داشت. این نگاه به آزادی به مفهومی از قدرت می‌پرداخت که به یک کارگزار (سلطه‌گر dominus) اجازه می‌داد توان اعمال قدرت را بر کنش و زندگی کارگزاری دیگر (بنده servus) داشته باشد.

در نگاه پتیت آنچه سلطه را شکل می‌دهد، توان بالقوه‌ی یک کارگزار برای دخالت در انتخاب‌های دیگران است. توانی که اگر وجود نداشت، شما دست به انتخاب‌های دیگری می‌زدید. سلطه رابطه‌ای است که «یک شخص به طور ویژه می‌تواند بر اساس منافع یا عقایدی که برای تحقق آن نیاز به اشتراک مساعی با شخص تحت سلطه نمی‌بیند، در انتخاب‌های او دخالت کند».⁴ در این معنا، من زمانی تحت سلطه هستم که کارگزار دیگری توان دخالت در انتخاب‌های آگاهانه‌ی من برای تحقق اراده‌ی خود یا کسب لذت را دارا باشد:

توان مداخله‌ی دلبخواهانه، توانی است که یک ارباب در رابطه با رعیت یا برده دارد. این وضعیت، توان مداخله در زندگی یک فرد بدون توجه به منافع است که او برای خود در نظر دارد.⁵

جمهوری‌خواهی بر مفهوم محوری فضیلت مدنی تأکید می‌کند. اعضای یک اجتماع سیاسی باید در زندگی عمومی و مسائل مربوط به آن مشارکت کنند و این امر باید برای هدف خودحکمرانی باشد. فضیلت مدنی در تقابل با مسئله‌ی «فساد» قرار می‌گیرد که در آن افراد به هزینه‌ی جامعه به منافع خود می‌رسند.⁶ بنابراین حکومت جمهوری

جایی است که آزادی تنها در دولت آزاد یا اجتماعی خودحکمران که زیر سلطه و کنترل هیچ فرد یا گروهی نیست، محقق می‌شود.⁷ بنابراین جمهور (*res publica*) یا خیر عمومی هدفی غایی دانسته می‌شود که زندگی مدنی باید به سوی آن هدایت شود. جمهوری خواهی نظریه‌ای در باب قدرت را با نظریه‌ی آزادی ترکیب کرده و همین‌طور نظریه‌ای در باب فرد را در بستر وسیع‌تر سیاسی که در آن قرار دارد، در نظر می‌گیرد. هر چند چنین رویکردی تصویری وسیع از جمهوری خواهی به‌عنوان نظریه‌ای عام ارائه می‌دهد، می‌توانیم تفسیری رادیکال‌تر از این نظریه‌ها استخراج کنیم، تفسیری که با برداشت‌هایی درباره‌ی وابستگی، سلطه، خود-حکمرانی و خیر عمومی بتواند قدرت اقتصادی نخبگان را هدف قرار داده و مسیری برای نفوذ دموکراسی، فراتر از جامعه‌ی سیاسی به سوی عرصه‌های دیگر جامعه یعنی خود اقتصاد فراهم کند.

جمهوری خواهی رادیکال، صورتی از آزادی اجتماعی را نشان می‌دهد که افراد از خلال عضویت در جامعه‌ای که حول خیر عمومی اعضایش شکل گرفته، از آزادی خود بهره می‌برند. سلطه نه تنها به‌عنوان توان شخصی برای دخالت در انتخاب‌های دیگران دیده می‌شود، بلکه با نگاهی عمیق‌تر، ساختاری است که در آن افراد یا گروه‌ها، قدرت اجتماعی کافی را در اختیار دارند که بتوانند منافی را برای خود، نه فقط به هزینه‌ی کسانی که این منافع از قبیل ضرر آن‌ها کسب می‌شود، بلکه با توجه به فرضیه‌ی پیش‌گفته (*ex hypothesi*) از اجتماع به‌عنوان کل کسب کنند. بنابراین، نظریه‌های جمهوری خواهی رادیکال درباره‌ی طبیعت سلطه‌ی اجتماعی با نظریه‌های لیبرالی که از سوی متفکران نوجمهوری‌خواه مطرح می‌شود، متفاوت است. اندیشه‌ی جمهوری خواهی رادیکال در باب سلطه، هر چند اندیشه‌ای است که عمدتاً بر پایه‌ی «دخالت در انتخاب‌های افراد» بنا شده است، اما به این دلیل که قدرت بهره‌کشانه (*extractive power*) را به عنوان قدرتی که یک کارگزار به ضرر دیگران در اختیار دارد در نظر می‌گیرد، چارچوب نظری بسیار غنی‌تری را ارائه می‌کند. قدرت بهره‌کشانه منجر می‌شود که یک کارگزار سلطه‌ی بهره‌کشانه‌ی بیشتری را بر فرد، گروهی دیگر یا جامعه به مثابه یک کل در اختیار داشته باشد.⁸

در نتیجه، هر چند ساختار این اندیشه روابط مذکور را به‌مثابه وابستگی و کنترل در نظر می‌گیرد، در عین حال وابستگی را به عنوان نفی هدف اصلی زندگی مدنی که

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

همیارانه، خود-حکمران و عموماً معطوف به خیرهای جمعی است، می‌بیند. برای مثال، ماکیاولی به روشنی می‌گوید که طبیعت قدرت بلندپایگان (*grandi*) به آنان توان تملک و نفع بردن از آنچه می‌خواهند را به زیان دیگران، به‌ویژه مردم به مثابه یک کل (*popolo*) می‌دهد. مفهومی که ماکیاولی به کار می‌گیرد *usurpare* است. اصطلاحی که او برای اشاره به گونه‌ای از روابط قدرت به کار می‌برد که به واسطه‌ی آن یک کارگزار منافع را به زیان دیگری از آن خود می‌کند. ماکیاولی در بیانی مشهور، به راه‌هایی اشاره می‌کند که نابرابری اقتصادی میان طبقات مختلف در یک جامعه، اهداف حکومت جمهوری را که تأمین خیر عمومی است، عقیم می‌گذارد. طرح اتهام ماکیاولی علیه تأثیر فسادآور ثروت به‌خوبی شناخته شده است، اما این رویکرد او می‌تواند نقش نقطه‌ی ورود به چارچوب جمهوری‌خواهی رادیکال را بازی کند. همان‌گونه که ماکیاولی در گفتارها می‌گوید: «در هر جمهوری دو جایگاه مردم (*popolo*) و بلندپایگان (*grandi*) وجود دارد و رابطه‌ی آن‌ها باید آن‌گونه دیده شود که رومی‌ها می‌دیدند:

پاسداری از هر چیز باید در ید کسانی قرار گیرد که کمتر اشتیاقی به منفعت جستن از آن دارند (*hanno meno appetito di* *usurparla*).⁹ بی‌شک اگر بپرسیم آن چیست که بلندپایگان (*grandi*) به دنبال‌اش هستند و عموم مردم چه می‌خواهند، می‌بینیم که اولی اشتیاق زیادی برای سلطه و دومی به سادگی به دنبال آن است که تحت سلطه قرار نگیرد. در نتیجه اکثریت، مادامی که منافع‌اش در بهره‌جویی از دیگران کمتر از بلندپایگان نهفته، خواهان زیستی آزاد است.¹⁰

علاقه‌ی محوری دیگر در پارادایم جمهوری‌خواهی رادیکال تمرکز بر خیر عامه یا منافع مشترک جامعه به‌عنوان یک کل است. این موضوع مستقیماً به مسئله‌ی قدرت بهره‌کش که در بالا به آن اشاره کردم مرتبط است. یکی از رویکردهای جمهوری‌خواهی رادیکال در باب زیست دموکراتیک، نگاه به زندگی اجتماعی انسان به‌مثابه امری ذاتاً همیارانه، همراه با وابستگی متقابل است. در این نگاه مردم باید توانایی شکل دادن به قوانین و مقررات در تمامی عرصه‌های جامعه و پاسخ‌گو کردن آن‌ها را داشته و علاوه

بر آن باید بتوانند این قوانین را در جهت منافع عمومی جامعه هدایت کنند.¹¹ جمهوری‌خواهی رادیکال، با ریشه در اندیشه‌های کلاسیک یونانی و جمهوری‌خواهی رومی که بر زندگی سیاسی اجتماعی به‌عنوان نظمی در جهت تأمین نیازهای عموم تأکید می‌کند، در آثار روسو در قرن هجدهم بازیابی می‌شود. روسو تأکید می‌کند که نابرابری ریشه در فاسد شدن همیاری متقابل دارد. به محضی که یکی از اعضای جامعه درمی‌یابد که یک فرد می‌تواند از در اختیار داشتن مایحتاجی که مورد نیاز دو نفر است سود ببرد، برابری ناپدید شده، مالکیت به وجود می‌آید و کار ضروری می‌شود.¹²

نابرابری صرفاً تفاوت بینا-فردی در ثروت و مهارت نیست بلکه علاوه بر این، فساد قدرت همیارانه در زندگی اجتماعی است. این رویکرد در کتاب «قرارداد اجتماعی» روسو مسئله‌ی اصلی اجتماع جدید و عادلانه‌ی سیاسی قلمداد می‌شود. اجتماعی که در آن هر فرد منافع جزئی و خاص خود را به نفع افزایش منافع‌اش به‌عنوان عضوی از جامعه‌ای که افراد در آن وابستگی متقابل دارند، وامی‌گذارد. بنابراین اراده‌ی عام جلوه‌ای از صدای اجتماع به‌مثابه مردم حاکم (demos) نیست، بلکه بیان منفعت جامعه به‌مثابه یک کل است، جامعه‌ای که یک انجمن است نه جمع جبری افراد. بنابراین جمهوری‌خواهی رادیکال بیش از تأکیدی یکسویه بر خیر اجتماعی است. این اندیشه تأکیدی است بر مفهوم گسترش‌یافته‌ی فرد به‌مثابه خود اجتماعی، فردی که در کلافی اجتماعی زندگی می‌کند و به همین جهت شکوفایی خیر عمومی در این کلاف، متضمن خیر افراد در اجتماع است. این نگاه است که جمهوری‌خواهی رادیکال را به اندیشه‌ای متمایز تبدیل می‌کند.

حالا، «دستور زبان» پایه‌ای مفهوم سیاست در جمهوری‌خواهی رادیکال روشن‌تر دیده می‌شود. این دستور زبان به شکلی مؤثر توسط نظریه‌ای در باب قدرت اجتماعی ساخته شده است که در عین اینکه با نظریه‌ای در باب خیر عمومی و امور همگانی که خود-حکمران و در نتیجه منتهی به آزادی است تعریف شده است، مفاهیم سلطه و وابستگی را هم دربر می‌گیرد. جمهوری‌خواهی همچنین با تأکید بر توان مردم برای تأسیس نهادهای خودحکمران و همچنین عاملیت مورد نیاز و بلوغ سیاسی برای چنین خود-حکمرانی دموکراتیکی، تعریف شده است. اما جمهوری‌خواهان رادیکال همچنین تأکید می‌کنند که جامعه‌ی انسانی همیارانه و همراه با پیوند متقابل است و بنابراین

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

اهداف عمومی باید بر خیر و اهداف ویژه ارجحیت داشته باشند. در این مفهوم، جمهوری‌خواهان رادیکال، پیوند متقابل زندگی اجتماعی را در تقابل با شکل وابستگی در رابطه‌ی ارباب و بنده قرار می‌دهند. آن‌ها «وابستگی کار» را صرفاً وهم و شکلی ناقص از آزادی می‌دانند، اما ترجیحاً این تحقق پیوند متقابل ما با دیگران است که آنها در جستجویی هستند، موضوعی که بنیاد نقد مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری را در خود دارد. مارکس این ایده‌های پایه‌ای را به عنوان پایه‌هایی برای نقد وسیع‌تر خود از جامعه‌ی سرمایه‌داری و بر ساخت استدلالی به نفع بدیلی بر نهادهای سرمایه‌داری و اشکال زندگی مربوط به آن، به کار می‌بندد.

پیوند متقابل فرد و جامعه

اندیشه‌های مارکس در بستر ساختاری از اندیشه‌ها قرار دارد که بالاتر آن را جمهوری‌خواهی رادیکال نامیدم و باید به عنوان گسترش و توسعه‌ی آن‌ها در نظر گرفته شود. نه چندان متفاوت از جمهوری‌خواهی کلاسیک، او با نظریه‌ای درباره‌ی اهداف با-هم‌زیستی انسانی (association) آغاز می‌کند. برای ارسطو، غایت نهایی یا هدف اجتماع سیاسی کمال یا شکوفایی هر یک از اعضای آن است. برای سیسرو با-هم‌زیستی انسانی دستاورد عدالت است. او می‌نویسد: «اجتماع سیاسی (civitas) چیست جز با-هم‌زیستی برای عدالت؟»¹³ او بر ضرورت مبرم قرار دادن جمهوری (rem publicam) به سوی غایت آنچه مایملک مردم (rem populi) می‌داند، تأکید می‌کند و این جمهوری را زمانی که یک فرد یا گروه اجتماع، قدرتی بر دیگران یابد، دچار مفسده و تباه تلقی می‌کند، «جایی که عملکرد ظالمانه‌ی یکی، همه را سرکوب می‌کند و دیگر میان آنان که گرد هم آمدند، نه خبری از پیوند عدالت است (vinculum iuris) و نه توافقی بر مشارکت (societas)»¹⁴ بنابراین خیر عمومی نه مخزن اخلاقی ارزش‌ها و سنت‌ها و نه صرفاً دغدغه‌ای مدنی است. خیر عمومی درون‌مایه‌ی اصلی حیات اجتماعی ما با دیگران است، ویژگی رابطه‌ی ما با دیگران و اهدافی است که می‌توانیم در با-هم‌زیستی نوعی‌مان به آن دست یابیم. مارکس همین اندیشه‌ها را دارد، اما مدعایی مهم‌تر را مطرح می‌کند: اهداف زندگی اجتماعی سامان

دادن به روابط متقابل ما با یکدیگر برای به حداکثرسازی ثروت اجتماعی، خیر عمومی ما است تا جایی است که فردیت ما را محقق کرده و توسعه دهد.

گرایش به هگل در اندیشه‌های مارکس این‌جا اهمیت می‌یابد. ایده‌ی جامعه به‌مثابه یک فرایند، به‌عنوان نظامی از روابطی که قدرت علی بر کل آن فرایند و همچنین دقایق تشکیل‌دهنده‌ی آن را دارد، ایده‌هایی هستند که برای مارکس اهمیت دارند. همان‌گونه که مرلوپونتی با تیزبینی اشاره می‌کند:

نوآوری‌های مارکس در تقلیل مسائل فلسفی و انسانی به مسائل اقتصادی نیست. بلکه در بیرون کشیدن معادل واقعی این پرسش‌ها از اقتصاد است. او بدون آن‌که به دام تناقضی بیفتد اشاره می‌کند که کتاب سرمایه، پدیدارشناسی روح در شکل انضمامی آن است. این بدان معناست که سرمایه بدون آنکه این دو را از هم جدا کند، هم‌زمان دغدغه‌ی اقتصاد و تحقق انسان را دارد. ... این ایده بر بستر اندیشه‌ی هگلی قرار دارد که هر نظام تولید و مالکیت نشان‌دهنده‌ی روابط میان انسان‌ها به‌گونه‌ای است که این روابط اجتماعی بر رابطه‌ی آنها با طبیعت حک شده است، و این‌ها خود در قدمی دیگر بر روابط اجتماعی‌شان حک می‌شوند.¹⁵

این تز بنیادی به‌عنوان چارچوبی برای فلسفه‌ی اجتماعی مارکس اهمیت دارد. ایده‌ی جامعه به‌مثابه یک فرایند برای مارکس اهمیت می‌یابد چون این ایده به روشی که او برای ساختن نظریه‌ای در باب دیالکتیک فرد و جامعه به کار می‌گیرد، ساختار می‌بخشد. این ایده پایه‌ای مهم برای جمهوری‌خواهی مارکس فراهم می‌کند، به این معنا که تأکید سنت جمهوری‌خواهی بر سلطه و خیر اجتماعی در انسان‌شناسی فلسفی مارکس تعمیق می‌یابد. او در دست‌نوشته‌های فلسفی ۱۸۴۴ می‌نویسد: «سرشت اجتماعی، خصلت جهان‌شمول کل حرکت است از آن‌جا که جامعه، انسان به‌مثابه انسان را به‌وجود می‌آورد، توسط او نیز تولید می‌شود. کنش و ذهن در محتوا و ریشه‌های خود اجتماعی هستند؛ آن‌ها کنش اجتماعی و ذهن اجتماعی هستند.»¹⁶

مارکس تزی را در نوشته‌های ابتدایی خود توسعه می‌دهد که به‌عنوان بنیادهای اجتماعی- نظری کارهای بعدی‌اش به کار می‌بندد؛ فرد، اجتماعی است، کنش‌های او حتی وقتی به‌تنهایی انجام می‌گیرند، اجتماعی است.

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

وقتی مشغول به کاری علمی هستیم، کاری که به‌ندرت می‌توانم در همکاری مستقیم با دیگر افراد انجام دهم، مشغول به امری اجتماعی هستم چرا که انسان کنش می‌کند. این تنها به وجه مادی فعالیت من مربوط نمی‌شود - مثل خود زبان که متفکر استفاده می‌کند - که از پیش به من همچون محصولی اجتماعی داده شده است. وجود من، خود یک کنش اجتماعی است. به همین دلیل، آنچه من تولید می‌کنم برای جامعه، و همراه با آگاهی از عمل به‌عنوان یک موجود اجتماعی است.¹⁷

گفتن از انسان به‌عنوان موجودی اجتماعی، این نظر را در بطن خود دارد که جامعه تنها پدیده‌ای فرایندی نیست، بلکه رابطه‌ای است. اعضای جامعه به‌عنوان موجوداتی که به شکلی اجتماعی با یکدیگر پیوند متقابل دارند، با هم در ارتباط هستند. فراتر، این به آن معناست که محصولات این پیوند متقابل همیارانه هم اجتماعی هستند. این اندیشه‌ها محصول مطالعه‌ی انتقادی مارکس از هگل است، اما خود فلسفه‌ی هگل هم تلاشی برای اندیشیدن در این باره است که جمهوری اجتماعی مدرن بر مبنای منافع مشترک و پیوند متقابل بنا شده است.¹⁸ فراتر از این، اعضا همچون اتم با یکدیگر مرتبط نمی‌شوند تا سپس ساختار را به اراده‌ی خود شکل دهند، بلکه ذاتاً موجوداتی ارتباطی هستیم و این بدان معناست که طبیعت تاریخی هر جامعه، تابع اشکال روابط اجتماعی جامعه در یک زمان مشخص است. مارکس بار دیگر در «دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴» این نکته را روشن می‌کند که امر اجتماعی ساختاری از روابط است که زندگی اجتماعی را از مجرای کنش متقابل پیش می‌برد: «اندام‌های اجتماعی در قالب جامعه تشکیل می‌شوند؛ برای مثال فعالیت در ارتباط مستقیم با دیگران به ارگانی برای تجلی زندگی و شیوه‌ای برای تصاحب حیات انسان تبدیل شده است.»¹⁹ تا این‌جا می‌توان مفاهیم فرد و جامعه را در پیوندی دیالکتیکی دید که به‌کلی بزرگ‌تر از خود بدل می‌شوند. این نه به معنای جذب فرد در اجتماع و نه به معنای برساختن هابزی اراده‌گرایانه‌ی جامعه است. مارکس تأکید می‌کند که جامعه - واژه‌ای که او مدام از آن استفاده می‌کند، نه جماعت (Gemeinschaft) بلکه جامعه

(Gesellschaft) به معنای با-هم-زیستی (association) است- باید همچون پدیده‌ای فهمیده شود که ویژگی‌های هستی‌شناختی خود را دارد. مارکس رابطه‌ی بین فرد و جامعه را همیاری مشترک و معاوضه‌به‌مثل تلقی می‌کند. بر اساس استدلال او در «گروندریسه»: «هرچه در تاریخ عقب‌تر برویم، بیشتر درمی‌یابیم که فرد تولیدکننده متعلق به یک کل بزرگ‌تر است».²⁰ کل بزرگ‌تری که مارکس به آن اشاره می‌کند یک کل اخلاقی یعنی اجتماعی اخلاقی از ارزش‌ها و سنت‌های یکسان نیست، بلکه کلافی از پیوند متقابل روابط اجتماعی است که در آن اتکای هر عضو به دیگری دوجانبه و مشترک است و کنش همیارانه‌ی اعضا، آزادی افراد را گسترش می‌دهد و غنا می‌بخشد. بر این اساس طرح مسئله‌ی استثمار، افزوده‌ای بر نظریه‌ی قدرت بهره‌کشانه است که ماکیاولی و روسو طرح کرده بودند. اما این رویکرد را می‌توان در پرتو منافع و اهداف مشترک از منظر وابستگی متقابل، مشاهده کرد و نه وابستگی، که برخی به‌غلط به‌عنوان نظریه‌ی آزادی درک می‌کنند. از آن‌جاکه جوامع از خلال همجواری همیارانه تولید می‌شوند، این ساختار روابط است که آن‌ها را برمی‌سازد. شکل این روابط، نحوه‌ی رویارویی افراد با یکدیگر و نوع زندگی عمومی آنان را تعیین می‌کند. علاوه بر این، نوع زندگی فردی اعضای جامعه را هم همین ساختار روابط تعیین می‌کند.

برنهادی ارتباطی بودن انسان، یکی از هسته‌های اصلی نظریه‌ی وسیع‌تر مارکس درباره‌ی اهداف جامعه‌ی سوسیالیستی و نواقص سرمایه‌داری است. جنبه‌ی اساسی این استدلال، که به باور من نظریه‌ی بنیادین مارکس در نقد سرمایه‌داری و همین‌طور پایه‌ی ضمنی هنجاری برای جامعه‌ی سوسیالیستی است، این است که کنترل خصوصی بر آنچه در بنیاد خود بر ساخته‌ی اجتماعی است نقصانی در اجتماعی بودن (sociality) ما ایجاد می‌کند. این نقص در اجتماعی بودن ما نقص شخصیتی ما هم هست. ما به شکلی فعالانه و هستی‌شناسانه بر ساخته‌ی روابط اجتماعی مان هستیم..

ذات انسان ودیعه‌ای انتزاعی در هر فرد واحد نیست. این ذات در واقعیت خود آمیزه‌ای از روابط اجتماعی است.²¹ آنچه اجتماعی است بر سازنده‌ی هر فرد آن جامعه است، همان‌گونه که هر فرد، جامعه را در کلیت خود برمی‌سازد. مارکس فوئرباخ را برای ندیدن این موضوع سرزنش می‌کند: «در نتیجه، فوئرباخ متوجه این نیست که "ذهن مذهبی" خود

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

محصولی اجتماعی است و فرد انتزاعی که او تحلیل می‌کند در واقعیت به شکل ویژه‌ای از یک جامعه تعلق دارد.»²²

موجود انسانی ذاتاً اجتماعی است؛ جامعه در اساس خود مبتنی بر عمل است. آنچه این برنهاده‌ی دوگانه در خود دارد ساختاریابی مروده‌ای بین جامعه و فرد است: رهایی یکی، بنیاد رهایی دیگری را می‌سازد. این رویکرد در تخالف مستقیم با نظریه‌ی آزادی در لیبرالیسم است.

مارکس می‌گوید زمان آن فرارسیده است که هر عضو عقلانی جامعه، بر ساختار روابط که از مجرای آن جامعه خود را نمایان می‌کند تأمل کند و راهی برای تبدیل آن به یک کل عقلانی بیابد. عقلانی به این دلیل که حول طرحی نظم یافته است که شکوفایی امر اجتماعی به مثابه یک کل و در نتیجه هر عضو این کل را ارتقا می‌دهد.²³ این جا مارکس نظر ما را به «جامعه‌ی به‌تمامی دموکراتیک [توسعه‌یافته]»²⁴ جلب می‌کند و آن را به‌عنوان راه‌حلی برای نواقص اجتماعی در زندگی بورژوازی می‌بیند:

درست همان‌طور که جامعه در مراحل آغازین خود، با حرکت مالکیت خصوصی همراه با ثروت و فقری که به همراه می‌آورد، از مصالح لازم برای این توسعه‌ی فرهنگی برخوردار می‌شود، و از این رو جامعه‌ی به‌تمامی دموکراتیک نیز انسان را در تمام ابعاد هستی‌اش، انسانی غنی و برخوردار از تمام حس‌هایش، را به‌عنوان واقعیتی پایدار می‌سازد. تنها در این بافتار اجتماعی است که ذهنی‌گرایی و عینی‌گرایی، روح‌باوری و ماده‌باوری، فعالیت و انفعال دیگر در تخالف با هم نخواهند بود و همچون دوگانه‌های در جدال با یکدیگر وجود نخواهند داشت.²⁵

بنابراین این «جامعه‌ی به‌تمامی دموکراتیک» جایی است که روابط میان افراد به سمت منافع مشترک همگان سوگیری می‌کند. حالا، غنی‌شدن اهداف جمعی اجتماع به بنیادی برای زندگی افراد تبدیل می‌شود و تنها در این نقطه است که توسعه‌ی فرهنگی فرد به لحاظ کارکردی، متکی بر شکوفایی ثروت عمومی می‌شود. مارکس در «گروندریسه» این موضوع را با روشنی بیشتری مطرح می‌کند:

روابط وابستگی فردی (که در آغاز تماماً خودجوش است) اولین اشکال اجتماعی است که در آن ظرفیت تولیدی بشر تا حدی کم و در نقاطی مجزا توسعه می‌یابد. استقلال فردی مبتنی بر وابستگی عینی (sachlicher) دومین شکل بزرگ است که در آن نظام عمومی متابولیسم اجتماعی، روابط جهان‌شمول، نیازهای همگانی و ظرفیت‌های جهان‌شمول برای اولین بار شکل می‌گیرد. فردیت آزاد، بر بستر توسعه‌ی جهان‌شمول افراد و بر تابعیت آن‌ها از امر جمعی‌شان، تولید جمعی به‌مثابه ثروت اجتماعی، مرحله‌ی سوم است.²⁶

نظر مارکس درباره‌ی این «مرحله‌ی سوم» توسعه‌ی اجتماعی از منظر ساختار اندیشه‌ی جمهوری خواهانه جالب توجه است. بر اساس استدلالی که تا به این‌جا ارائه کرده‌ام ساختار اندیشه‌ی جمهوری خواهی رادیکال بر اساس توجه به مسئله‌ی سلطه بر اعضای جامعه و قدرتی که بر یکدیگر دارند، شکل گرفته است. با این حال توجه به مسئله‌ی خیر عمومی جامعه هم دغدغه‌ای است که در شکل‌دادن این اندیشه نقش داشته است. این دو ایده در واقع دو سوی یک مفهوم درباره‌ی چیستی اجتماع سیاسی هستند: از آن‌جا که سلطه‌ی یک فرد بر دیگران تخریب آن شکل از پیوند اجتماعی را در خود دارد که زیست جمعی ما (res publica) را برمی‌سازد، پس سلطه باید به‌مثابه وضعیتی تلقی شود که بر اهداف و معنای جامعه اثر می‌گذارد. بنابراین خیر فردی و جمعی، در هم یکی نمی‌شوند بلکه نسبتی کارکردی با هم برقرار می‌کنند. روابط کژدیسه‌ی وابستگی -برخلاف پیوند متقابل- علاوه بر آن‌که در سطح فردی به از خودبیگانگی منجر می‌شوند بلکه در سطح عمومی ثروت اجتماعی زائدی را ایجاد می‌کنند. توسعه‌ی فردی در پیوندی یگانه با توسعه‌ی ثروت اجتماعی (که به معنای تقویت و دموکراتیک‌سازی محصول اجتماعی است) چیزی را که به باور مارکس غلبه بر «افق محدود حق بورژوازی» است، برمی‌سازد. غلبه بر این افق محدود زمانی رخ می‌دهد که نیروهای تولیدی با توسعه‌ی تمام‌عیار فرد افزایش یافته و ثروتی که در پیوندی همیارانه شکل گرفته، به وفور می‌رسد.²⁷

سرمایه‌داری به‌مثابه اجتماعی شدن ناقص

خصایلی همچون «فساد» و «فضیلت» مفاهیم اصلی سنت جمهوری‌خواهی هستند. مارکس این اصطلاحات را به کار نمی‌برد اما اندیشه‌های او پیوندهای زیادی با این مفاهیم دارد. همان‌گونه که بالاتر نشان دادم، جامعه‌ی آزاد و «به‌تمامی دموکراتیک» زمانی محقق می‌شود که افراد برای خیر و اهداف عمومی با همکاری کنند. جامعه‌ای که فردیت و پیشرفت افراد بخشی سازنده از آن است. اما «شیوه‌ی تولید بورژوایی» که شامل مالکیت خصوصی بر سازوکار بازتولید اجتماعی و خود زندگی اجتماعی می‌شود مجموع روابط اجتماعی و اهداف جمعی را که جامعه‌ی اجتماعی پیش می‌برد و برای تحقق آن سازماندهی شده فاسد و «منحرف» می‌کند. نقد سرمایه‌داری و خود سرمایه‌داری حالا به سطحی غنی‌تر و به لحاظ سیاسی بنیان‌کن‌تر می‌رسند. نظریه‌ی مارکس درباره‌ی خصلت وجودی مقولات جامعه و فرد، این‌جا ساختار نقادانه‌ای برای داوری ارزش‌گذارانه‌ی جامعه سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. روش مارکس، در اساس نفی / ارتقای (sublation) فکت‌ها و مدعاهای ارزشی، در جایی است که ادعاهای دانش در باب ذات اجتماعی بشر در خدمت پایه‌گذاری ادعاهای ارزش‌گذارانه درباره‌ی یک موقعیت اجتماعی مشخص قرار می‌گیرد. این‌جا مارکس معتقد است که مالکیت بورژوایی را باید همچون بیان ناقص آنچه زندگی اجتماعی انسان به شکلی بالقوه در خود دارد، اما به علت ساختار روابط اجتماعی که آن را در بر می‌گیرد هنوز محقق نشده است، دید.

مالکیت خصوصی چنان ما را کودن و جزئی‌نگر کرده است که یک شیء را تنها زمانی از خود می‌دانیم که دارنده‌ی آن باشیم، وقتی که به شکل سرمایه برای ما وجود دارد یا زمانی که مستقیماً خورده، نوشیده، پوشیده یا به محل اقامت و نظایر آن تبدیل شود. به‌طور خلاصه به شکلی مصرف شود؛ اشکال مختلف تملک به‌مثابه ابزارهای زندگی، و زندگی‌ای که آنها به‌عنوان ابزار در خدمت‌اش قرار دارند، زندگی مالکیت خصوصی، کار، و ایجاد سرمایه است.²⁸

همان‌گونه که بالاتر نشان دادم، دیالکتیک فرد و جامعه‌ی مارکس، فرد را همچون کسی تلقی می‌کند که هستی خود را از خلال گره‌گاه رابطه‌ای-اجتماعی جامعه به‌مثابه

یک کل پیش می‌راند. تمایز خام‌دستانه‌ی فرد و جامعه تنها یک داستان تخیلی تحلیلی نیست، بلکه بیان انضمامی مالکیت «بورژوازی» است. زمانی که فرد کنترل و تسلط بر چیزی را که متعلق به همه است آغاز کند، جامعه و خود (self) را دچار نقص می‌کند. به همین دلیل است که مارکس می‌تواند ادعا کند، فائق آمدن بر مالکیت خصوصی - که در نظر او مالکیت بورژوازی یا ظرفیت از آن خود کردن، کنترل و تسلط بر روابط و ثروت اجتماعی در جهت اهداف و امیال خصوصی است - برای توسعه‌ی جامعه و فرد آزاد ضرورت بسیاری دارد.

بنابراین برگزیدن ایجابی از مالکیت خصوصی که همان در تملک گرفتن زندگی انسان است، برگزیدن از تمام اشکال از خودبیگانگی و بازگشت انسان از مذهب، خانواده، دولت و چیزهای دیگر به انسانیت خود یعنی زندگی اجتماعی است.²⁹ ایده‌ی مالکیت خصوصی به‌مثابه «مصادره‌ی زندگی انسان» انباشت فعالیت‌های افراد از طریق بهره‌جویی صاحبان سرمایه است. ساختن هر چیزی نیازمند نیروی کار دیگری است که از مسیر بهره‌جویی مالکیت سرمایه حاصل شده است. بنابراین ناتوانی در کسب آنچه محصول کار خود شماسست، به معنای وضعیت از خودبیگانگی است. اما نظریه‌ی مارکس تفاوت زیادی با هر شکلی نظریه‌های مربوط به ایده‌ی مالکیت جان لاک دارد. از آنجا که هرکدام از ما به‌عنوان موجوداتی اجتماعی پیوندی حقیقتاً ناگسستنی با دیگران داریم، هر جا که شخصی دیگر کار من را مصادره کند و از نیروی کار من افزوده‌ای کسب کند، آنچه را باید به سود همگان باشد و در خدمت اهداف و خواسته‌های جامعه به‌مثابه یک کل قرار بگیرد، در منافع ویژه‌ی خودش جذب کرده است. محصولی که من به‌عنوان مصرف‌کننده در اختیار می‌گیرم و به‌عنوان کارگر تولید می‌کنم بدل به ردی از آنچه به عنوان موجودی اجتماعی هستم می‌شود، حتی اگر کاربرد آن محصولات دیگر بازتاب واقعی نیازهای اجتماعی نباشد بلکه تحت سلطه‌ی ارزش مبادله و منافع ویژه کسانی که ظرفیت‌های تولیدی جامعه به‌مثابه یک کل را در تملک دارند، - یا در سرمایه‌ی مالی تحت کنترل سرمایه‌گذاری - قرار گیرد.³⁰

بنابراین، در مقایسه با ایده‌ی نو-جمهوری‌خواهانه‌ی «آزادی به‌مثابه عدم سلطه» سلطه عرصه‌ی وسیع‌تری از معنا را در برمی‌گیرد. در نتیجه، همانطور که ماکیاولی ابراز می‌کند، سلطه ضرورتاً نباید شکل ساده‌ای از روابط بین شخصی باشد؛ بلندپایگان

جمهوری خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

(grandi) ظرفیت سلطه بر جامعه به‌عنوان یک کل، تغییر آن در جهت اراده‌ی خود و به دست آوردن آنچه را که می‌خواهند دارند. مارکس هم قدرت مالکیت خصوصی بر منابع عمومی تولید و ثروت اجتماعی را (که همان سرمایه است) تضمینی برای صاحبان سرمایه برای دستیابی به ظرفیتی گشاده در ایجاد سلطه بر، نه تنها زندگی کارگران در سطح فردی، بلکه جهت‌دهی به اجتماع به‌عنوان یک کل می‌بیند. او در کتاب اول «سرمایه» می‌گوید:

کنار هم آوردن کارگران مزدی پدیده‌ای است که در تمامیت خود از سوی سرمایه‌ای که آنها را استخدام می‌کند، اتفاق افتاده است. متمرکز کردن آنها در یک بدنه‌ی تولیدی و ایجاد ارتباط میان کارکردهای فردی آنان ربطی به توانایی آنها ندارد. این امور کنش خود آنها نیست بلکه عمل سرمایه‌ای است که آنها را کنار هم قرار داده و در آن موقعیت تثبیت می‌کند. بنابراین پیوند میان کارهای گوناگونی که در مقابل آنها قرار می‌گیرد، در ساحت نظر نقشه‌ای از سوی سرمایه‌دار است، و در عرصه‌ی عمل، اقتدار او و اراده‌ی قدرتمندی است که خارج از اختیار کارگران است که کنش‌های خود را در خدمت اهداف سرمایه‌دار قرار می‌دهند.³¹

قدرت صاحب سرمایه از عرصه‌ی بینا-فردی سلطه فراتر می‌رود و تا عرصه‌ی ساختاری که اشکال و صورت‌بندی‌های فعالیت‌های جمعی با اهداف و اراده‌ی او ساخته و جهت‌دهی می‌شود، امتداد می‌یابد. بنابراین مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، صورتی فاسد از ظرفیت‌هایی که منافع جمعی در کنش‌های همیارانه می‌تواند به خود بگیرد، به‌وجود می‌آورد. رویکرد جمهوری خواهانه به سرمایه‌داری در بیان مارکس، وضعیتی است که منافع ویژه و خصوصی، فرآیندهای تصمیم‌گیری را که بر جامعه به‌عنوان یک کل اثر می‌گذارند، کنترل می‌کنند. این رویکرد مشابه چیزی است که استیوارت وایت «نقد کنترل سرمایه‌گذاری» در سرمایه‌داری می‌خواند.³² نتیجه نه فقط وابستگی و نزول کارگر، بلکه شکلی از فساد و آلودگی صاحب سرمایه و قدرت او بر کلیت جامعه است:

بنابراین او نخوتی تحقیرآمیز دارد که در شکلی از غرور بیان می‌شود و به حیف و میل منابعی می‌انجامد که می‌توانست برای حمایت

از زندگی صدها انسان به کار گرفته شود. این نخوت او همچنین شکل توهمی ننگین به خود می‌گیرد که ریخت‌وپاش و مصرف بی‌بهره و بی‌پایانش شرط کار و معیشت دیگران است. او تحقق قدرت ذاتی انسان را در تحقق زندگی بی‌قاعده، هوی و هوس و دمدمی مزاجی و باورهای عجیب خود می‌بیند.³³

سطوری از این دست همان طنینی را دارد که رویکرد جمهوری خواهانه درباره‌ی فساد سرآمدان و ثروتمندان دارد. سرمایه‌دار ارزش اضافی را برای اهداف خصوصی خود استخراج می‌کند و از این طریق روابط و کنش‌های اجتماعی را در جهت منافع و اهداف ویژه‌ی خود جهت‌دهی می‌کند. کدام جمهوری خواه در مقابل این شکل از کاربست قدرت، سر تسلیم فرود نمی‌آورد؟

جمهوری خواهی مدرن دشمن اصلی خود را روابط قدرت فئودالی و آن شکل از استبداد منتج از اشکال سنتی اقتدار می‌داند. مارکس نشان می‌دهد که سرمایه‌داری را گونه‌ای از استبداد می‌داند. او این صورتبندی قدرت را به‌وضوح به اشکال قدرت و سلطه‌ی فئودالی پیوند می‌دهد: «رهبری صنعت و ویژگی سرمایه است، همانگونه که در عصر فئودالیسم فرماندهی نظامی و قضاوت کارکرد مالکان زمین بود.»³⁴ برقراری این رابطه بی‌دلیل نیست. مارکس جامعه‌ی سرمایه‌داری را شکلی پیشرفته‌تر از این صورت‌های قدرت می‌داند که، مادامی که روابط قدرت در جهت منافع خصوصی و ویژه‌ی صاحبان سرمایه شکل گرفته و نهادینه شده است و بیانی از نیازهای و منافع جمعی اجتماع نیست، جامعه را به‌مثابه یک کل منحرف می‌کند.³⁵ شاید این رویکرد یکی از مهم‌ترین و متداوم‌ترین سرنخ‌های نظری در تمام آثار مارکس باشد.³⁶ اما مارکس نظریه‌ی اصلی دیگری دارد که رابطه‌ی سرمایه‌دار و کارگر را به رابطه‌ی سرور و بنده، ظالم و مظلوم مرتبط می‌داند. زیر ظاهر قرارداد کار مزدی یا حتی قدرت بهبودیافته‌ی مصرف کارگران، رابطه‌ی سروری و بندگی تداوم می‌یابد:

برده‌ی رومی به زنجیر کشیده می‌شد؛ کارگر مزدبگیر با رشته‌هایی نامرئی به مالک خود بسته شده است. ظاهر استقلال با تغییر مدام فرد کارفرما و قراردادی تخیلی حفظ می‌شود.³⁷

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

این روابط ساختاری قدرت خود را حتی فراتر از منطق صفر و یک استثمار حفظ می‌کند. مارکس به‌روشنی معتقد است که حتی وقتی افزایش در کیفیت زندگی و قدرت مصرف‌کنندگان رخ می‌دهد، آنها هنوز ارزش اضافی و سرمایه تولید می‌کنند، که اساس سازوکار روابط سلطه است:

بخش بزرگی از مازاد تولید کارگران که همواره افزایش یافته و مدام به سرمایه‌ی اضافی تغییر شکل می‌یابد، به شکل ابزار پرداخت به آنها بازمی‌گردد تا بتوانند چرخه‌ی لذت را گسترش داده و به پولی که برای مصرف لباس، اثاثیه و ... دارند، اضافه کرده و در کنار پس‌اندازی اندک آرام بگیرند. اما این چیزها نه استثمار کار مزدی را از بین می‌برد و نه وضعیت وابستگی‌شان را تغییری می‌دهد، همان‌گونه که لباس، غذا، شرایط بهتر و اموال شخصی بیشتر برای برده تغییری ایجاد می‌کند.³⁸

آنچه اینجا اهمیت محوری دارد ایده‌ی آزادی است که شامل خودحکمرانی نه در معنای محدود سیاسی بلکه در معنایی کاملاً اجتماعی است. این ایده مفهومی از آزادی را در خود دارد که در آن جامعه می‌تواند نیروهای تولیدی خود را در راستای اهداف و نیازهای جمعی سوق دهد. این خود شکلی از جمهوری‌خواهی رادیکال است: آزادی از تعیین تکلیف شدن از سوی دیگری، آزادی از انتخاب‌های صاحب سرمایه، از سرآمدن و آزادی در جهت قدرت‌های جمعی جامعه که اهداف و نیت جمعی را در نظر دارد. این آزادی همانگونه که کلودیو کاتز می‌گوید، «آزادی به‌مثابه بی‌اربابی است».³⁹ این آزادی همان هدف محوری جمهوری‌خواهی رادیکال در سیاست سوسیالیستی از نظر مارکس است.

اهداف جمهوری‌خواهانه رادیکال جامعه‌ی سوسیالیستی

از همان سال ۱۸۴۴، مارکس درگیر مسئله‌ی رابطه‌ی افراد در معنایی بود که خیر دیگری – به معنای نیازشان به عنوان عضو جامعه – بنیاد آگاهانه‌ی کارشان قرار دارد. مارکس مالکیت خصوصی را به خاطر توانش در محدود کردن، و نه ضرورتاً ایجاد مانع، بر سر راه رشد افراد برای رسیدن به سطح خودهایی به‌تمامی تکامل یافته که هر یک اهداف دیگری را در نظر دارند، مورد حمله قرار می‌داد. در این نگاه، ما این خودهای در

خود مانده (particular) و منافع شخصی محدود را اعتلا داده تا جایی که ماحصل کار خود و اهداف‌مان را در طبیعتش اجتماعی قلمداد می‌کنیم. مارکس با به‌کار بردن مفاهیم هگلی، تحول شخص از در خود مانده (particular) به فرد (individual) را همچون تغییری می‌بیند که طی آن شخص از کسی که تنها اهداف خود را در ذهن دارد (particularity) به کسی که اهداف کل اجتماع را در فعالیت‌هایش در نظر می‌گیرد، تحول می‌یابد:

ارزش‌های مشترک ما، اهداف مشترک ما هستند. بنابراین انسان به خودی خود ارزش مشترکی در میان ما ندارد. فرض کنید که ما به‌عنوان انسان چیزهایی را تولید می‌کنیم؛ او در تولیدی‌اش به شکلی مضاعف خود و دیگری را تصدیق می‌کند (۱) من در تولیدم فردیت خودم و در-خود-بودگی آن را به شی در می‌آورم و در اثنای کنش‌ام از زندگی فردی بهره می‌برم. (۲) در بهره‌مندی تو و استفاده‌ی تو از محصول من به این دلیل که کار من نیاز انسان دیگری را برآورده کرده، من به ارضایی مستقیم و آگاهانه می‌رسم. (۳) من میانجی تو و نوع انسان (species) می‌شوم و تو من را همچون ادغام طبیعت خود و بخشی ضروری از خود تجربه می‌کنی. (۴) من در زندگی فردی‌ام بی‌واسطه زندگی تو را به وجود می‌آورم؛ در کنش فردی‌ام بلافاصله، انسان واقعی و طبیعت اجتماعی خودم را تأیید و محقق می‌کنم.⁴⁰

بنابراین تولید نباید در خدمت نیازهای سرمایه‌دار و یا نیازهای محدود «جمعی» قرار گیرد بلکه افراد وقتی برای یکدیگر تولید می‌کنند، خود را همچون موجوداتی اجتماعی محقق کرده و به‌ررو فردیت خود را شکوفا می‌کنند. در این رویکرد ایده‌ی بنیادی این است که تولید برای نیازهای واقعی دیگران و نه میل خصوصی برای بهره‌مندی از محصول کار است. این متن مارکس در ادامه‌ی درک روسو از اراده‌ی عمومی قرار می‌گیرد، جایی که خرد خود را در معنای روابطه مشترک و پیوند متقابل که در آن قرار دارد، به‌کار می‌گیرد.⁴¹ این اصل جمهوری خواهانه وقتی وزن بیشتری می‌یابد که به‌عنوان نفی شیوه‌ی فاسدی که مالکیت خصوصی بورژوازی بر زندگی تحمیل می‌کند، دیده شود. شیوه‌ای که روابط همیارانه و اهداف آن را ناپسامان کرده و به سود اهداف خاص و خصوصی سوق می‌دهد. این وضعیت پایه‌ای منازعه‌ی طبقاتی

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

را شکل می‌دهد: روش‌های ناقصی که سرمایه‌داری بر توزیع قدرت و کنترل بر کالاهای عمومی اعمال می‌کند دلیل آن است که کارگران به مبارزه علیه آنان می‌پردازند اهداف هنجاری این منازعه رسیدن به وضعیتی عقلانی‌تر و بیانی دموکراتیک‌تر از اهداف و خیر جمعی است. بنابراین براندازی سرمایه‌داری باید هدف از میان برداشتن قدرت اجتماعی خصوصی از این دست را دنبال کند. چنین هدفی جمهوری‌خواهی را به درجه‌ای از قاطعیت رادیکال می‌رساند. وقتی استدلال فلسفی مارکس درباره‌ی مالکیت و توسعه‌ی انسانی را به عنوان هدف انضمامی جنبش کارگری در نظر بگیریم، هدف سیاسی آن بیشتر در معرض توجه قرار می‌گیرد. این‌جا دموکراسی دیگر ابزار صرفاً سیاسی نیست بلکه مفهومی است که ساخت اجتماعی بودن ما و پراکسیسی فراگیر در تمام عرصه‌های زندگی را دربرمی‌گیرد.⁴² واضح به نظر می‌رسد که غایت اخلاقی‌ای (ethos) که با انقلاب فرانسه به عرصه آمد و علاوه بر آن اشتیاق گسترده‌ی گروه‌های مختلف در جاهایی همچون فرانسه و آمریکا مرکز ثقل رویکرد هنجاری‌ای بود که مارکس و انگلس به دنبال آن بودند. مانعی که بر سر راه آنچه آنان «دموکراسی واقعی» می‌خواندند، نتیجه‌ی انحراف بورژوازی از پروژه‌ی جمهوری‌خواهی بود. همانطور که استفان اریک بورنر درباره‌ی بستر سیاسی اندیشه‌های مارکس می‌گوید:

تعهد به یک جمهوری منوط به میزانی است که این نظام برای کنش واقعی دموکراتیک و توان طبقه‌ی کارگر برای سازمانده‌ای مؤثر منافع خود فراهم می‌آورد. در این سطح، مفهوم دموکراسی نزد مارکس تهدیدی برای تولید بورژوازی است که به نوبه‌ی خود مواجهه‌ی او با پرسش از آنچه امتداد دموکراسی در جامعه‌ی مدنی است را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.⁴³

ایده‌های دموکراتیک مارکس چندان مورد توجه قرار نگرفته است اما همین ایده‌ها نشانی از تمرکز او بر نوعی از جمهوری‌خواهی رادیکال دارد که بر قدرت مردم برای هدایت نهادهای دولت و جامعه تأکید می‌کند. ماکیاولی جنبش‌های اجتماعی سرسخت را که تأثیرات قابل توجهی دارند، سازوکاری بنیادین برای آزادی جمهوری‌خواهانه به حساب می‌آورد. او قدرت، آگاهی و ظرفیت سیاسی مردم را نه صرفاً به‌عنوان صدای نارضایتی بلکه اقدامی برای جهت دادن به نهادهای دولتی و پاسخ‌گو کردن آنها به

رسمیت می‌شناخت. نظریه‌ی رادیکال جمهوری دموکراتیک نزد ماکیاولی که ریشه در نهادهای جمهوری رم و ارزش‌های سیاسی آن دارد، در اندیشه‌های مارکس درباره‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی دموکراتیک بازتاب می‌یابد. مادامی که سرمایه‌داری، آن‌گونه که بالاتر گفتیم تنها شکل ناقصی از اجتماعی‌بودن نیست بلکه پایه‌ی حکومت سیاسی صاحبان سرمایه است، نهادهای جمهوری سوسیالیستی باید بر پایه‌ی الغای این جدایی ساختاری درون جامعه بنا شود. در نتیجه حتی می‌توان گفت که «دیکتاتوری پرولتاریا»ی مارکس ریشه در نهادی در جمهوری رم دارد که با عنوان دیکتاتورا (dictatura) شناخته می‌شد. نهادهای جدید، دموکراتیک و اشکال حکومتی که پس از هر انقلابی آغاز به کار می‌کنند نیازمند دفاع در برابر نیروهای ارتجاعی بورژوازی و تلاش‌شان برای پیشبرد ضد انقلاب و بازسازی نظم قدیم دارند.⁴⁴ به‌هررو این ایده‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی همانی است که در فصل نهم کتاب «شهریار» ماکیاولی انعکاس یافته است. در این فصل ماکیاولی می‌گوید که شهریار باید از هنر حکومتگری (virtu) خود برای دفاع از مردم در برابر ثروتمندان و بلندپایگان استفاده کند. ماکیاولی همچون مارکس بر اندیشه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی رادیکالی که بر قدرت مردم و توان آنان برای حکومت بر خود در چارچوب نهادهای جمهوری اتکا دارد، تأکید می‌کند. اما او شرایطی را می‌بیند که باید از این نهادها در مقابل قدرت‌های ارتجاعی دفاع کرد، زمانی که به قدرتی شبه‌دیکتاتوری (همان شهریاری) لازم است تا از منافع عمومی در مقابل منافع خاص دفاع کند.⁴⁵ ایده‌ی عام این‌جا این است که نهادهایی که در خدمت اهداف جمعی جامعه به‌مثابه یک کل قرار دارند، نیازمند دفاع و بازآفرینی پرنرژی دموکراتیک هستند نه سقوط و انحلال در «دموکراسی توتالیتیر».

آنچه جامعه‌ی سرمایه‌داری را عمیقاً غیر دموکراتیک می‌کند، ظرفیت مداوم صاحبان سرمایه برای شکل دادن و کنترل نهادهای جامعه است. در «مانیفست حزب کمونیست» مارکس شاهد این ایده با قدرتی بیشتر از آثار اولیه‌ی او هستیم. هدف جامعه‌ی سوسیالیستی لغو مالکیت خصوصی بر آنچه می‌توان از منظری جامعه‌شناختی واقعیت جمعی خواند، است. سرمایه به شکل خصوصی به تملک در می‌آید، تحت کنترل منافع خصوصی قرار می‌گیرد و به سمت اهداف و مقاصد خصوصی (همان خاص) هدایت

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

می‌شود. اما این فرایندی است که تنها از طریق سازماندهی کنش جمعی به شیوه‌ای خاص محقق می‌شود:

سرمایه‌دار بودن نه‌تنها منوط به داشتن جایگاهی شخصی در تولید، بلکه به معنای جایگاهی اجتماعی در آن است. سرمایه یک محصول جمعی است و تنها با کنش جمعی کثیری از اعضا بلکه در نهایت با کنش متحد تمام اعضای جامعه می‌تواند به حرکت درآید.⁴⁶

بنابراین «مالکیت خصوصی» مادامی که در واقعیت، سرمایه‌ی اجتماعی است، امری پوچ است: پس سرمایه، نه شخصی بلکه قدرتی اجتماعی است.⁴⁷ آنچه اینجا اهمیت دارد این واقعیت است که ما سرمایه را همچون فرایندی اجتماعی می‌بینیم که در راستای منافع مالکیت و کنترل خصوصی به خدمت گرفته شده است. بنابراین سلطه بر کارگران تنها لحظه‌ای خاص از سلطه‌ی منافع خصوصی بر کل جامعه است. وقتی سرمایه به شکلی درمی‌آید که تحت مالکیت و کنترل منافع خصوصی قرار می‌گیرد، شکلی جدید از مالکیت است، مالکیتی که ذاتاً استثمارگر است. سرمایه «آن نوع مالکیت است که کار مزدی را استثمار می‌کند و نمی‌تواند افزایش یابد مگر تحت شرایطی که ذخیره‌ای از کارگر مزدبگیر را برای استثماری تازه در اختیار داشته باشد.»⁴⁸ مارکس از طریق نظریه‌ای جدید در باب شیوه‌ای که افراد به قدرت و ثروت جمعی جامعه مرتبط می‌شوند، مفاهیم جمهوری‌خواهانه‌ی وابستگی و سلطه را به ایده‌ی منافع جمعی پیوند می‌زند. به این ترتیب سرمایه، مادامی که ابزارهای کنترل دیگران را فراهم می‌کند، منبع اصلی توان اعمال سلطه می‌شود: «در جامعه‌ی بورژوازی، سرمایه مستقل و دارای فردیت است، در حالی که فرد زنده وابسته است و هیچ فردیتی ندارد.»⁴⁹ ایده‌ی بنیادین از میان برداشتن شکلی از کنترل، وابستگی و سلطه، قدرت یک طبقه است که قادر به برقراری سلطه است، قدرتی که کنترل، به بندگی کشیدن و بهره‌بردن از دیگری است. کمونیسم هیچ انسانی را از قدرت به دست آوردن محصولات جامعه محروم نمی‌کند؛ تمام آنچه کمونیسم می‌کند فرد را از داشتن قدرتی که به او امکان به بندگی کشیدن کار دیگران از طریق ابزاری که به او فرصت از آن خود کردن این محصول را می‌دهد، محروم می‌کند.⁵⁰ پس نقطه‌ی توجه، نه مالکیت دولتی سرمایه

یا مالکیت بلکه محدود کردن حق مالکیت به اصل جمهوری خواهانه‌ی سودمندی اجتماعی، علاوه بر عدم سلطه بر دیگران به عنوان مفهوم اجتماعی-جمهوری خواهانه از مالکیت است.⁵¹

مارکس بر ارتباط از میان برداشتن این شکل از سلطه، که در سازوکار سرمایه است، با دیدگاه بدیل از جامعه‌ای که در آن غنای جامعه به‌مثابه ثروتی جمعی و توسعه و رهایی جامعه، که زمینه‌ای برای توسعه و رهایی فرد است، تأکید می‌کند: در جامعه‌ی بورژوازی کار زنده چیزی جز ابزار افزودن بر کار انباشت شده نیست. در جامعه‌ی کمونیستی، کار انباشت شده چیزی جز ابزار وسعت دادن، غنا بخشیدن و ارتقای هستی کارگران نیست.⁵² اگر اصول جمهوری خواهی رادیکال را در معنای زیست جمعی (res publica) که برای جوامع توسعه‌یافته و صنعتی به‌روز شده مدنظر قرار دهیم، مارکس فرصتی فراهم می‌کند که چنین جامعه‌ای و آنچه ممکن است از آن انتظار داشته باشیم، را ببینیم:

اجازه دهید برای فهم تصویر نهایی تغییر، انجمن از انسان‌های آزاد، که با ابزارهای تولید جمعی کار می‌کنند و اشکال مختلف نیروی کار خود را در خود-آگاهی کامل به‌مثابه یک نیروی کار واحد توسعه می‌دهند، تصور کنیم. تمام سرشت‌نشان‌های کار رابینسون کروزو اینجا تکرار شده است با این تفاوت که این سرشت‌نشان‌ها جمعی هستند نه فردی. تمام محصولات کار رابینسون منحصراً نتیجه‌ی کار خود او بود. در نتیجه این محصولات اشیایی برای مصرف خود او هستند. محصول کامل با-هم-زیستی ما، اجتماعی است.⁵³

حالا نظریه‌ی جمهوری خواهانه‌ای که توسعه و محافظت از خیر عمومی را مدنظر دارد، (res publica) بدل به ایده‌ی اصلی می‌شود که پشت مفهوم جامعه‌ی کمونیستی در اندیشه‌ی مارکس قرار دارد، ایده‌ای که نظریه‌های غیر مارکسی سوسیالیسم هم با آن اشتراک نظر دارند. این نظر که رویکرد مارکس بیانی از جمهوری خواهی رادیکال است، نشانگر آن است که ایده‌های او درون بافتاری از مفاهیم ستم، سلطه و وابستگی و کنترل قرار دارد و روشنگر دیدگاهی است که زندگی انسان را ذاتاً اجتماعی و در پیوند با هم می‌بیند؛ به این معنی که پیوند متقابل اجتماعی بنیان هر نوع فردیت واقعی و رهایی یافته است. همانطور که مارکس در گروندریسه تأکید

جمهوری‌خواهی رادیکال در ساختار نقد مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری

می‌کند: «انسان در روشن‌ترین مفهوم یک $\rho\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ [زیست سیاسی] است. او نه حیوانی عضو یک گله بلکه موجودی است که تنها در جامعه می‌تواند فردیت خود را محقق کند».⁵⁴ در تقابل با مفهوم آزادی در جمهوری‌خواهی لیبرال که سلطه را مداخله در انتخاب‌های فرد می‌داند، ما رویکردی رادیکال‌تر از جمهوری‌خواهی را ارائه کردیم، رویکردی که آزادی هر کارگزار به شکلی کارکردی به روابط ساختاری پیوندهای متقابل مربوط است. این روابط ساختاری جامعه به‌مثابه یک کل را تأسیس می‌کند. بنابراین، خیر عمومی یک ایده‌ی انتزاعی اخلاقی نیست بلکه هدف انضمامی ترتیبات روابط اجتماعی ما و هدف و مقصود زندگی جمعی ماست.

جمع‌بندی

در نظر گرفتن پیوند اندیشه‌ی مارکس به جمهوری‌خواهی رادیکال و فراتر از آن توسعه‌ی این اندیشه، تنها به معنای پیوند زدن او به جنبش جمهوری‌خواهی رادیکال آمریکا و فرانسه در قرن نوزدهم نیست، هر چند اندیشه‌های او درباره‌ی جامعه‌ی کمونیستی از این جنبش‌ها الهام گرفت و توسعه یافت.⁵⁵ فراتر از آن، اندیشه‌های جمهوری‌خواهانه‌ی او تنها مقولاتی توصیفی درباره‌ی سرمایه‌داری نبود بلکه ایده‌هایی هنجاری بود که به باور او نقشی حیاتی در شکل دادن به خودآگاهی و عاملیت کارگران داشت.⁵⁶ بر اساس نظریه‌ای که اینجا ارائه کردم تنها یک همذات‌پنداری سیاسی نیست بلکه جایگاهی بنیادین در معماری نظریه‌های مارکس درباره‌ی سرمایه‌داری و آنچه یک جامعه‌ی پسا-سرمایه‌داری باید در جستجوی آن باشد، دارد. بنابراین جمهوری‌خواهی رادیکال چارچوب نظری جمهوری‌خواهی را -سلطه، وابستگی، کنترل، خیر عمومی، فساد و... - به قلمرو قدرت واقعی اجتماعی برمی‌کشد. بدون رضایت دادن به رهایی جامعه از قدرت مذهب و سلطنت، جمهوری‌خواهی رادیکال باید نشان دهد که چگونه قدرت اقتصادی طبقه‌ای سرکوبگر جامعه‌ی مدرن به‌مثابه یک کل را شکل می‌دهد.⁵⁷ می‌توان گفت نظریه‌ی مارکس در گروه وسیع‌تری از اندیشه‌ها قرار می‌گیرد که پیش‌تر از سوی متفکرانی مثل روسو و ماکیاوولی مطرح شده است. نظریه‌ی مارکس ثروت و

جست‌وجوی گروهی برای سود را دلیل به‌هم‌ریختگی در جامعه به‌مثابه یک کل می‌بیند. شاید در این معنا نظریه‌های مارکس شکل سیاسی روشن‌تری به خود بگیرد. این‌جا مارکس با شکلی از نظر سیاسی قانع‌کننده‌تر و کم‌تر جزم‌اندیشانه، تصویری روشن‌تر از روابط نظریه‌هایش با مشکلات مدرنی همچون الیگارشی و نابرابری به دست می‌دهد.

¹ نگاه کنید به استدلال کلاسیک جفری ایزاک در:

‘The Lion’s Skin of Politics: Marx on Republicanism’, *Polity*, 22:3 (1991), pp. 461–488.

² Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 23.

³Ibid. pp, 69-70

⁴ Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 22.

به دلایل بسیار، مفهوم‌سازی پتیت از آزادی به‌مثابه عدم سلطه زمانی که در بافتار روابط سیاسی مدرن قرار می‌گیرد، به مشکلاتی برمی‌خورد. من در جایی دیگر نظریه‌ی سلطه را همچون رویکردی اساساً لیبرال و فاقد خصلت رادیکال در متن زیر نقد کرده‌ام:

See Michael J. Thompson, ‘Reconstructing Republican Freedom: A Critique of the Neo-Republican Concept of Freedom as Non-Domination’, *Philosophy and Social Criticism*, 39:3 (2013), pp. 277–298-

همچنین نگاه کنید به:

‘The Two Faces of Domination in Republican Political Theory’, *Euro-Journal of Political Theory*, 17:1 (2018), pp. 44–64

⁵ *European Journal of Political Theory*, 17:1 (2018), pp. 44–64. 5 Philip Pettit, ‘Republican Freedom and Contestatory Democracy’, in Ian Shapiro and C. Hacker-Cordon (eds) *Democracy’s Value* (New York: Cambridge University Press), pp. 163–190, p. 165. 6 As Richard Dagger summarizes this aspect of civic republicanism: ‘corruption occurs

⁶ همان‌گونه که ریچارد دگر این جنبه از جمهوری‌خواهی مدنی را خلاصه می‌کند: فساد وقتی اتفاق می‌افتد که مردم منافع شخصی خود را به هزینه‌ی خیر عمومی پیگیری می‌کنند، درست مثل زمانی که انگیزه‌ی جسارت منتهی به غارت خزانه عمومی می‌شود یا بلندپروازی زمینهای برای قبضه‌ی قدرت سیاسی می‌شود. فساد در شکل مفعلانهاش، زمانی رخ می‌دهد که مردم از وظایف مدنی خود تن می‌زنند

تا به لذات شخصی خود برسند، لذاتی مثل راحت‌طلبی، تجمل، و ثروت. برای شکوفایی فضیلت مدنی، رذایل مفسده‌انگیزی همچون بلندپروازی، راحت‌طلبی، تنبلی باید اگر نه ناپود، حداقل مهار شود.

Richard Dagger, 'Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism',

John Christman and Joel Anderson (eds) *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (New York: Cambridge University Press, 2005), pp. 177–203, p. 179.

⁷Cambridge University Press,

⁸ See Thompson, 'The Two Faces of Domination in Republican Political Theory', op. cit.

⁹ Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Milan: Rizzoli, 1984), p. 71.

¹⁰ Ibid, p.73.

¹¹ Paul Brest, 'Further Beyond the Republican Revival: Toward Radical Republicanism', *Yale Law Review*, 97:8: pp. 1623–1631 and Karma Nabulsi, 'No Maps, No Manuals: Retrieving Radical Republicanism, Restoring Popular Sovereignty', *Juncture*, 22:2 (2015), pp. 147–152.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Discourse sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* in *Œuvres Complètes*, vol. 3. (Paris: Éditions Gallimard, 1964), p. 171.

¹³ Cicero, *De re publica*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), p.76.

¹⁴ Ibid., 218

¹⁵Maurice Merleu-ponty, *Humanism and Terror* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 76.

¹⁶ Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1964), p. 129

¹⁷ Ibid, p. 130.

¹⁸ Cf. Michael J. Thompson, 'Freedom and Universality: Hegel's Republican Conception of Modernity', *Crisis and Critique*, 4:1 (2017), pp. 405–422.

¹⁹ Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 133.

²⁰Karl Marx *Grundrise* (New York: Penguin, 1973). p.84.

²¹ Karl Marx, 'Theses on Feuerbach' in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1959), p. 244.

²²Ibid., p, 245.

²³ همان‌گونه که آدام شفت اشاره می‌کند، نقطه‌ی شروع سوسیالیسم مارکسی -انسان و شرایط خرسندی‌اش- اهدافش را تعیین می‌کند: نظم‌ی اجتماعی که حداکثر امکانات را برای توسعه‌ی شخصیت انسانی و به این ترتیب برای خرسندی‌اش تضمین می‌کند.

Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*. (New York McGraw Hill, 1970), p. 183.

²⁴ مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ اصطلاح *die gewordne Gesellschaft* به کار برده است که به معنای جامعه‌ی کاملاً رشدیافته یا توسعه‌یافته است. در برخی ترجمه‌های انگلیسی (از جمله در متن حاضر و نیز در اشارات اریک فروم به دست‌نوشته‌ها، این واژه به *constituted* برگردانده شده است که می‌توان معنای مشروطه یا دموکراتیک را برای آن قائل شد. (با سپاس از آقای حسن مرتضوی برای توضیح در این مورد). [نقد اقتصاد سیاسی]

²⁵ McGraw Hill, 1970), p. 183. 24 Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 135.

²⁶ Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 158.

²⁷ Karl Marx, 'Critique of the Gotha Program' in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (New York: Anchor Books, 1959), p. 119.

²⁸ *Ibid.*, p. 132.

²⁹ *Ibid.*, p. 132.

³⁰ همان‌طور که لوئیز دوپره اشاره می‌کند: «راضی نیازهای خصوصی و پی‌گیری منافع ویژه به شکل‌گیری یک "اجتماع نیازهای" واقعی، آن‌گونه که اقتصاددانان کلاسیک در نظر دارند، منجر نمی‌شود. عمومیت یافتن منفعت محوری فردی نه راهی به برابری می‌برد نه آزادی. کارگر مجبور به تولید کردن است: محصول او مستقیماً نفعی برایش ندارد. اما تنها پس از آنکه از فرایند مبادله می‌گذرد، بخش کوچکی از ارزش تولید شده به او بازمی‌گردد. این فرایندی است که کارگر کنترلی بر آن ندارد»

Louis Dupré, Karl Marx's *Social Critique of Culture* (New Haven, Yale University Press, 1983), p. 201.

³¹ 30 Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (New York: Vintage, 1977), p. 450.

³² Stuart White, 'The Republican Critique of Capitalism', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14:5 (2011), pp. 561–579. 32 Marx, *The Economic and Philosophical*

³³ Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts*, op. cit., p. 151.

³⁴ Marx, *Capital*, op. cit., pp. 450–451.

³⁵ پرداختن به ایده‌ی جامعه‌ای که بر اساس منافع خصوصی به ضرر خیر عمومی سازمان یافته است، نظری قویاً جمهوری خواهانه است که از نظریه‌های کلاسیک سیاسی (به‌طور ویژه یونانی) الهام گرفته است. مارکس نقد اقتصاد سیاسی خود را به این سرخط‌های نظری پیوند می‌زند. همان‌گونه که ویلیام

جیمز بوث اشاره می‌کند: از نگاه مارکس سرمایه‌داری با فرایند اقتصادی‌اش که از اجتماع مستقل، اما بر آن حکومت می‌کند، در مقایسه با تدبیر منزل باستانی فهمیده می‌شود، از منظر خیر عمومی، اقتصاد سرمایه‌داری ویژه و منحرف است. سرمایه‌داری به همان دلیلی که شهروندان جمهوری‌های باستان طمع و زیاده‌خواهی را خوار می‌داشتند، منحرف تلقی می‌شود، طمعی که با جست‌وجوی بی‌پایان برای ثروت، زندگی فرد را محدود، ناآزاد و برده‌وار می‌کند.

William James Booth, 'The New Household Economy', *American Political Science Review*, 85:1 (1991), pp. 59 and passim. Also cf. George E. McCarthy, *Classical Horizons: The Origins of Sociology in Ancient Greece*, 69 75 Albany, NY: SUNY Press, 2003), p. 15ff. on this theme and its relation to Marx's ideas. –

³⁶ چنان‌که پیتر هیودیس [یودیس] اشاره می‌کند، مارکس از آثار ابتدایی‌اش در دهه‌ی ۱۸۴۰ تا آثار نهایی، بر این نظر که هدف جامعه‌ی سرمایه‌داری نه غنا بخشیدن به نیازها و ظرفیت‌های بشر بلکه انباشت ارزش است، اصرار می‌کند. سرمایه‌داری شکلی انتزاعی از سلطه است که یک هدف کلی را دنبال می‌کند: انباشت ارزش به سود خودش. جامعه‌ی جدید باید به شکلی رادیکال این هدف را تغییر دهد.

Peter Hudis, *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* Chicago: Haymarket, 2012), pp. 175–176.

³⁷ Marx Capital, op, cit., p. 719.

³⁸ Ibid., p. 769.

³⁹ کاتز می‌گوید: «عرصه‌ای حیاتی از آزادی در قلمرو ضرورت اقتصادی که به شکل تاریخی تعیین یافته، قرار دارد. محتوی این عرصه در شکل نبود سروری است، آزادی فردی (چه انفرادی و چه جمعی) را به سوی فعالیت‌های اقتصادی خود افراد هدایت می‌کند.»

Thought', *Review of Politics*, 56:2 (1994), pp. 237–260, 242. 'The Socialist Polis: Antiquity and Socialism in Marx's

باید یادآوری کرد که از نظر مارکس این رویکرد در معنای وسیع‌ترش، خود جهت‌دهی تمام فرایندها و فعالیت‌های زندگی جمعی تمام اعضای جامعه است.

⁴⁰ Karl Marx, 'Notes on James Mill's Elements of Political Economy', in Lloyd Easton and Kurt Guddat (eds) *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (New York: Anchor Books, 1967), pp. 280–281.

⁴¹ Norman Arthur Fischer, *Marxist Ethics within Western Political Theory* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), P. 21ff.

⁴² Cf. Alexandros Chrysis, 'True Democracy' as a Prelude to Communism: The Marx of Democracy (New York: Palgrave Macmillan, 2018), as well as Richard N. Hunt, *The Political Ideas of*

Marx and Engels, 2 volumes (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1974)

⁴³ Stephen Eric Bronner, *Socialism Unbound* (New York: Routledge, 1990), p. 6.

⁴⁴ ریچارد هانت درباره‌ی این موضوع می‌گوید که «مارکس و انگلس انرژی دیکتاتوری را با معنای جایجایی گسترده‌ی ضرورت رسمی در هر انقلاب با اهمیت اجتماعی که رژیم اقتدارگرا را سرنگون می‌کند، یکسان می‌دانند.»

Richard Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, vol. 1. (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1974), p. 295 Also cf. Hal Draper, 'Marx and the Dictatorship of the Proletariat' in Maximi lien Rubel (ed) *Etudes de Marxologie*, vol. 6, (Paris: Institut de Science Economique Appliquée, 1962), pp. 5-73-

⁴⁵ بر این اساس «شهریار» ماکیاولی در افق همدلی وسیع‌تر سیاسی او با جمهوری خواهی قرار می‌گیرد. در این معنا شهریار هنگامی ضروری می‌شود که نهادهای و ارزش‌های جمهوری به چنان درجه‌ای سقوط کرده است که مردم عادی دیگر عاملیت سیاسی خود را از دست داده باشند.

⁴⁶ Karl Marx and Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party* (New York: Washington Square Press, 1964), p. 83.

⁴⁷ Ibid

⁴⁸ Ibid., p. 82.

⁴⁹ Ibid., p. 84.

⁵⁰ Ibid., p. 86

⁵¹ Cf. William H. Simon, 'Social-Republican Property', *UCLA Law Review*, 38 (1991), pp. 1335-1413.

⁵² Marx the manifesto of the communist party, op cit., p. 84.

⁵³ Marx, *Capital*, vol. 1, op. cit., p. 171.

⁵⁴ Marx, *Grundrise*, op. Cit., p. 84.

⁵⁵ See Lewis Feurer, "the north American Origin of Marx socialism" the western Political Quarterly, 16;1 (1963), pp 53-67, and Isaac, op, cit

⁵⁶ Cf. Alan Gilbert, *Marx's Politics: Communists and Citizens* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1981).

⁵⁷ Karl Marx, 'On the Jewish Question', in Robert Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (New York: W.W. Norton, 1978).

از نوجمهوری خواهی تا جمهوری خواهی سوسیالیستی

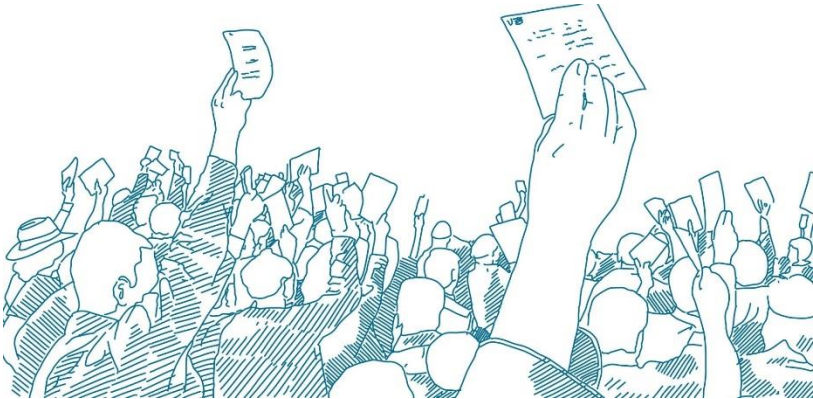
آنتونیو گرامشی، جنبش‌های شورایی اروپا
و «دومین احیای جمهوری»

آندرتاس مولر مولود و بنیامین آسک پاپ-

ماتسن



ترجمه‌ی فرناز شجاعی و سینا باستانی



چکیده: این مقاله به جمهوری خواهی سوسیالیستی می‌پردازد که دلمشغول گسترش آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه - مفهوم محوری در احیای نوجمهوری خواهانه - از سپهر سیاسی دموکراسی صوری به سپهر اقتصادی تولید سرمایه‌دارانه است. نخست درباره‌ی گذار از نوجمهوری خواهی به جمهوری خواهی سوسیالیستی بحث می‌کنیم. دوم جمهوری خواهی سوسیالیستی آنتونیو گرامشی را بازسازی می‌کنیم، همو که در جنبش‌های شورایی در تورین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ فعال بود. استدلالمان این است که گرامشی واژگان جمهوری خواهانه درباره‌ی بندگی را برای توصیف فضای کار سرمایه‌دارانه به کار بست و شوراهای کارگران را به مثابه‌ی اشکال جمهوری تحلیل کرد، اشکالی که خودگردانی^۱ مردم در سپهر اقتصادی را میسر می‌کند. سرانجام این که در کاوش‌های جاری در باب قرابت‌های تاریخی، سیاسی و مفهومی جمهوری خواهی و سوسیالیسم سهم خواهیم داشت و نام گرامشی را جزء اندیشمندان کلیدی در این جد و جهد ثبت می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: آنتونیو گرامشی، عدم سلطه، جمهوری خواهی، سوسیالیسم، شوراهای کارگران

اگر دموکراسی در حکمرانی بر دولت محق است، در این صورت در حکمرانی بر منافع اقتصادی نیز محق است. ضمناً اگر دموکراسی نتواند در حکمرانی بر بنگاه‌های اقتصادی محق باشد، جداً نمی‌توان ره برد به اینکه چطور می‌تواند در حکمرانی بر دولت محق باشد.

رابرت دال، *دیباچه‌ای بر دموکراسی اقتصادی*

ایده‌های دموکراتیک آزادی، برابری و خودحکمرانی^۲ تنها در صورتی واقعیت می‌یابند که ... خودحکمرانی مردم بنیادش را در خودحکمرانی کارگران در اقتصادی جمهوری خواهانه بیابد.

اوتو باوئر، *میان دو جنگ جهانی*، ص ۱۹۹.

از نوجمهوری خواهی تا جمهورى خواهى سوسىالیستی

سرنگاشت آغازین از آن عالم سیاسى امریکایی، رابرت دال، است. دال به هیچ معنا سوسىالیست نبود، اما در مقام استاد نظریه‌ی دموکراتیک دانشگاه ییل، اثبات کرد که تمایز میان سپهر عمومى-سیاسى که در آن شهروندان از حقوق مدنى و سیاسى برابر بهره‌مندند و سپهر خصوصى-اقتصادى که در آن کارفرمایان بر کارکنانشان فرمان می‌رانند، کارکنانى که به‌نوبه‌ی خود امکان‌هاى اندکى برای تأثیرگذارى بر کارشان دارند، پرسشى منطقی و اخلاقى است. چرا چنین است که برابرى، حق و مشارکت شرط ضرورى قلمروى سیاسى جامعه فرض می‌شود، حال آنکه در قلمروى اقتصادى نابرابرى و سلسله‌مراتب شرایط طبیعى انگاشته می‌شوند؟ چه کسى خط فاصل قلمرو عمومى آزادى و برابرى و قلمرو خصوصى سلسله‌مراتب و سلطه را ترسیم می‌کند و بر چه مبنایی؟ اگر دموکراسى اصل اساسى نظام‌هاى سیاسى ماست، چرا آن را به بنگاه‌هاى اقتصادى تسرى ندهیم؟

سرنگاشت دوم از سوسىالیست اتریشى، اوتو باوئر، است که مدتی کوتاه، یعنی سال‌هاى ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹، که جنبش‌هاى سوسىالیستی در انحلال امپراتورى اتریش-مجارستان پس از جنگ جهانی اول نقش مؤثرى داشتند، سمت وزیر امور خارجه‌ی اتریش را داشت. او هم باور مشابهی را بیان می‌دارد، اما در قالب مفاهیمی که این مقاله در پی شرح و بسط آنهاست. به گفته‌ی باوئر «ایده‌ی دموکراتیک خودحکمرانى مردم» را تنها از طریق خودحکمرانى کارگران در اقتصادى جمهورى خواهانه می‌توان واقعیت بخشید. اما اقتصاد جمهورى خواهانه چیست؟ جمهورى خواهى از حیث مفهومی و تجربه‌ی تاریخی غالباً پیوند خورده است با اشکالی از حکمرانى سیاسى که از عناصر سلطنتى به دور است و نیز با حدی از مشغولیت مردم از طریق سازوکارهاى نمایندگى (پتیت ۱۹۹۷). حال مرادمان از بسط این شکل از حکومت سیاسى به اقتصاد چیست؟ این پرسش‌ها به‌تازگى در زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسى، سیاست تطبیقى و تاریخ اندیشه دستورکارهاى پژوهشى متفاوت بسیاری را در دامن خود پرورده است و بحث از دموکراتیک‌سازى اقتصاد پس از سال ۲۰۰۸ که نشان از مسئله‌دارشدن فزاینده‌ی نولیبرالیسم دارد شاهد قسمى احیا بوده است. برخى از پژوهشگران «قیاس شرکت و

دولت» را کاوش کرده‌اند و به استناد این کاوش مقایسه‌پذیری سازمانی بنیادین شرکت‌ها و دولت‌ها را به‌وضوح نشان داده‌اند (گونزالس-ریکوی ۲۰۱۴؛ لندمور و فرانس ۲۰۱۵)، و برخی پژوهشگران دیگر از توجیه‌های دموکراسی محیط کار و اشکال تازه‌ی مالکیت همکارانه دفاع کرده‌اند (اندرسون ۲۰۱۷؛ برین ۲۰۱۵؛ شه ۲۰۰۵)، و مورخان اندیشه نیز جان تازه‌ای به ایده‌ی دموکراسی اقتصادی بخشیده‌اند (کِرینو ۲۰۱۱؛ کاریلا ۲۰۲۱). چنان‌که پیش از این استدلال کردیم محیط کار دیگر «مبحث مغفول‌مانده‌ی نظریه‌ی دموکراتیک» نیست (الرمن ۲۰۰۹).

در این مقاله به یکی از گرایش‌های معاصر نظریه‌ی سیاسی خواهیم پرداخت: جمهوری‌خواهی سوسیالیستی، که دلمشغول تسری سه ورزه [پراکتیس]^۳ دموکراسی، تعاونی‌گرایی^۴ و نیز آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه - که به‌شدت از احیای نوجمهوری‌خواهانه‌ی تقریباً سی سال پیش تأثیر پذیرفته است - از سپهر سیاسی دموکراسی صوری به سپهر اقتصادی تولید سرمایه‌دارانه است. بی‌گمان ما در پروراندن این آرزو تنها نیستیم، چراکه به‌تازگی دانشوران قرابت‌های تاریخی و مفهومی جمهوری‌خواهی و سوسیالیسم (مالدون ۲۰۱۹؛ آشه ۲۰۱۹)، جمهوری‌خواهی و مقاومت در برابر الیگارشی (ورگارا ۲۰۲۰)، جمهوری‌خواهی و کارل مارکس و مارکسیسم (گورویچ ۲۰۱۴، لیپولد ۲۰۲۰)، جمهوری‌خواهی و «چپ» (کوریس ۲۰۲۰، وایت ۲۰۰۷) و جمهوری‌خواهی و سنت دموکراسی شورایی (مالدون ۲۰۲۰؛ تامپسون ۲۰۱۸) را به‌وضوح نشان داده‌اند.

بنابراین این مقاله در بحثی جاری سهم دارد، بدین طریق که بر دو عنصر خاص تکیه و تأکید دارد. نخست این‌که ما هنگام معرفی ایده‌ی «دومین احیای جمهوری‌خواهی» درباره‌ی گذار از نوجمهوری‌خواهی به جمهوری‌خواهی سوسیالیستی بحث می‌کنیم. دوم آن‌که جمهوری‌خواهی سوسیالیستی متفکر سیاسی ایتالیایی، آنتونیو گرامشی، را بازمی‌سازیم، همو که کوتاه زمانی در جنبش‌های شورایی سوسیالیستی در تورین فعالیت داشت - یعنی سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰، در بحبوحه‌ی اصطلاحاً بیئنیو روسو^۵ (دوساله‌ی سرخ). او بعدها مارکسیستی پرنفوذ شد و در زندان چشم از جهان فرو بست، محکومیتی که رژیم فاشیستی بنیتو موسولینی برایش تراشید. مدعی نیستیم که گرامشی نماینده‌ی شاخه‌ی متمایزی از جمهوری‌خواهی

از نوجمهوری خواهی تا جمهوری خواهی سوسیالیستی

سوسیالیستی است؛ در عوض آرزوی ما تقویت جریان مستدام «دومین احیای جمهوری خواهی» است و بدین منظور بازسازی جمهوری خواهانه و سوسیالیستی اندیشه‌ی گرامشی را به تحلیل‌های پیش از این موجود روشنفکران و کنش‌گران^۱ اوایل سده‌ی بیستم، نظیر کارل کائوتسکی (مالدون ۲۰۲۰: ۹۹-۱۳۰) و رزا لوگزامبورگ (ورگارا ۲۰۲۰: ۱۶۸-۱۸۳) و نیز کارل مارکس (لیپولد ۲۰۲۰: ۱۷۲-۱۹۳) می‌افزاییم. این مقاله به شکلی که در ادامه می‌آید پیش می‌رود: نخست این‌که ایده‌ی «دومین احیای جمهوری خواهی» را عرضه می‌داریم و بدین منظور چرخش از نوجمهوری خواهی به جمهوری خواهی سوسیالیستی را مستند می‌سازیم و به طرز دفاع مدافعان جمهوری خواهی سوسیالیستی از امکان عملی بدل شدن ایده‌ی نوجمهوری خواهانه‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه به نقدی کارآ از سرمایه‌داری و آغازگاهی مناسب برای آنچه باوئر «اقتصاد جمهوری خواهانه» می‌نامد. دوم مقدمه‌ای می‌گوییم از بستر تاریخی اندیشه‌ورزی گرامشی با عطف نظر به جنبش‌های شورایی اروپا در بحبوحه و پس از جنگ جهانی اول، بستری که در آنها شوراهای کارگری در انقلاب‌های روسیه، آلمان و مجارستان نقش کلیدی داشتند. سوم و سرانجام این‌که اندیشه‌ورزی گرامشی را بازمی‌سازیم و بدین منظور تمرکز خاص می‌کنیم بر نوشته‌های «پیش از زندان» گرامشی، که از یادداشت‌های زندان که فلسفی‌اند، عملی‌تر و سیاسی‌تر است. در نوشته‌های پیش از زندان گرامشی در جست‌وجوی آن است که پیوند برقرار کند میان سوویت‌های روسی و شوراهای کارخانه‌ای ایتالیا که در طول بیئتو روسو در سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ سر برآوردند.

«دومین احیای جمهوری خواهی»:

از نوجمهوری خواهی به جمهوری خواهی سوسیالیستی

جمهوری خواهی سوسیالیستی یا به‌عبارت دیگر جمهوری خواهی کارگری (گوروپچ ۲۰۱۴)، جمهوری خواهی رادیکال (لیپولد و دیگران ۲۰۲۰) یا جمهوری خواهی پلبین (ورگارا ۲۰۲۰) محصول رخدادی است، که بدان می‌گوییم «دومین احیای جمهوری خواهی»، و تسری بینش‌های برنامه‌ی پژوهشی نوجمهوری خواهانه‌ی بسیار

تأثیرگذار - که سی سال پیش به دست فیلیپ پتیت و کوئنتین اسکینر آغاز شد - به سپهر سیاسی و سپهر اقتصادی است. برای شکافتن ماجرای این «دومین احیا» نیازمند آن‌یم که جمهوری‌خواهی سوسیالیستی را در منظره‌ی گسترده‌تر نظریه‌ی سیاسی جمهوری‌خواهی جای دهیم.

جمهوری‌خواهی جزء فلسفه‌های سیاسی عصر باستان است و خاستگاهش به نظام سیاسی جمهوری رومی برمی‌گردد. ساخت ترکیبی این نظام و تضاد شدید آن با سلطنت، بر دولت-شهرها و تفکر سیاسی عصر رنسانس و بر انقلابیون و فیلسوفان سیاسی انگلیسی قرن هفدهم مانند آلجرنون سیدنی و جیمز هرینگتون تأثیر گذاشت. افزون بر این جمهوری‌خواهی بر مواجعات فرانسوی‌ها و امریکایی‌ها با سلطنت و استعمارگری نیز تأثیر گذاشت (هوناها ۲۰۰۲) بدین صورت که خوار و خفیف کردن خیر مشترک و آزادی مدنی از سوی قدرت خودسرانه‌ی اربابان سلطنتی و استعماری را به باد انتقاد گرفت. اصل سیاسی بنیادین سنت جمهوری‌خواهی اصل آزادی است - یعنی در صورتی انسان یا شهروند آزاد هستی که در دولت آزادی زندگی کنی، که در آن قدرت خودسرانه اعمال نمی‌شود. (همرسلی ۲۰۲۰).

نوجمهوری‌خواهان به ایده‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه اشاره دارند. کوئنین اسکینر از رهگذر بازسازی موشکافانه‌ی سنت جمهوری‌خواهی از روم باستان تا مدرنیته و تمرکز خاص بر اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی این استدلال مشهور را ایراد می‌کند که - در آنچه می‌توان «نخستین احیای جمهوری‌خواهی» نامید - ورای دو مفهوم از آزادی که آیزایا برلین در مقاله‌ی مشهورش «دو مفهوم آزادی» (۱۹۵۸)، یعنی آزادی منفی به‌مثابه‌ی عدم مداخله و آزادی مثبت به‌مثابه‌ی خودتحقق‌بخشی،^۷ از دل سده‌ها اندیشه‌ورزی جمهوری‌خواهانه مفهوم سوم جمهوری‌خواهانه‌ای از آزادی را می‌توان بیرون کشید (اسکینر ۱۹۹۸؛ پتیت ۱۹۹۷). در حالی که ایده‌ی لیبرالی آزادی منفی به‌مثابه‌ی عدم مداخله چنین استدلال می‌کند که مردم صرفاً تا حدی ناآزادند که کسی (قدرتی عمومی، ارباب فئودال یا سلطان) مستقیماً در کنش‌هایشان مداخله کند، مفهوم جمهوری‌خواهانه از آزادی منفی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه مدعی است که شهروندان تنها هنگامی آزادند که تابع قدرت خودسرانه‌ی ارباب نباشند.

از نوجمهوری خواهی تا جمهورى خواهى سوسىالیستی

تمایز اساسی میان مداخله و سلطه گاه با استناد به بردگی روشن می‌گردد. در روایت لیبرالی ادعا بر این است که برده تا آنجا که برده‌دار نیک‌خواهی داشته باشد که مستقیماً در حرکات وی مداخله نمی‌کند قاعداً آزاد است. در نتیجه مفهوم لیبرالی از آزادی مسئله‌ی آزادی را از مسئله‌ی شکل حکومت منفک می‌سازد. شهروندان نظراً می‌توانند همان مقدار آزادی را در حکومت استبدادی تجربه کنند که در حکومت دموکراتیک برقرار است، - بستگی دارد به حد انضمامی مداخله‌ی دولت یا شخص مستبد. با این حال بنا بر روایت جمهوری خواهانه از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه برده هرگز آزاد نیست، حتی هنگامی که تحت فرمان نیک‌خواه‌ترین برده‌دار هم به سر برد، چرا که برده‌دار در عالم فرضیه همواره این امکان را دارد که در زندگی برده مداخله‌ی خودسرانه کند. در روایت جمهوری خواهانه همین صرف امکان مداخله‌ی زندگی برده را به قسمی زندگی ناآزادانه فرومی‌کاهد. بنا به نظر اسکینر (۲۰۰۸: ۸۶) «گفته می‌شود قدرت ارباب بدین معنا خودسرانه است که همواره این امکان به رویش گشوده است که بر وفق آربیتریوم،^۸ اراده و امیال خاص خودش، بر بردگانش حکم راند و از مجازات در امان ماند». بدین ترتیب نوجمهوری خواهان آزادی و شکل دولت را به هم پیوند زده‌اند، طوری که شهروندان تنها در دولت آزاد است که آزادند؛ یعنی هنگامی که شهروندان مجرای سیاسی مشارکت، تأثیرگذاری و نمایندگی را دارند که سبب می‌شوند سلطه و مداخله‌ی موجود در هر پیکره‌ی سیاسی ناخودسرانه گردد (پتیت ۲۰۱۳: ۱۸۷-۲۳۸). این ایده‌ی جمهوری خواهانه از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه به طرز شگفت‌آوری در اشاره به ساحت‌های گوناگون حیات سیاسی و اجتماعی موفق بوده است، ساحت‌هایی که در آن سلطه‌ی خودسرانه به مثابه‌ی قلمروهای ناآزادی وجود دارد و می‌توان آن را چنین فهم کرد. اما این ایده که سوسیالیست‌ها سنت جمهوری خواهی و تلقی‌اش از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه را پذیرا شده و باید پذیرا باشند شاید به نحوی عجیب و غریب به نظر رسد. سنت جمهوری خواهی را غالباً انگ اشراف‌سالاری زده‌اند و آزادی‌ای که شهروندان مرد طی جمهوری روم از آن بهره‌مند بودند و کل مسیری که به پایه‌گذاری جمهوری امریکا منتهی شد غالباً به قیمت انقیاد بردگان و زنان از راه رسیده است (گورویچ ۲۰۱۴؛ مک‌کورمیک ۲۰۱۸). نظریه‌پردازان سیاسی و مورخان اندیشه

چنین استدلال می‌کنند که فراسوی میراث نخبه‌سالارانه‌ی جمهوری خواهی^۱ سنت مردمی، پلین و رادیکال جمهوری خواهی را می‌توان شناسایی کرد که اساساً از ورزها^۱ و مناصب حکومتی پل‌های رومی برمی‌خاستند (مک‌کورمیک ۲۰۱۱)، سنتی که ماکیاولی بار دیگر شرح و بسطش داد (لفور ۲۰۱۲؛ ورگارا ۲۰۲۰) و با انقلاب فرانسه (بریئا ۲۰۱۳؛ فون اِگِرز ۲۰۱۶) و نیز کمون پاریس (بریئا ۲۰۱۳؛ لیپولد) بار دیگر سر برآورد. بنا بر این مدعای محوری «دومین احیای جمهوری خواهی» این است که سوسیالیسم سده‌ی نوزدهم و اوآن سده‌ی بیستم میراث‌دار سنت غیرنخبه‌سالارانه و مردمی جمهوری خواهی است.

بر این اساس جمهوری خواهی سوسیالیستی با این عنوان سر برآورد که آزادی جمهوری خواهانه را به قلمروی اقتصادی و به مناسبات موجود در محیط کار تسری دهد و نقدی باشد بر خود سرمایه‌داری. «دومین احیای جمهوری خواهی» - همان‌طور که در مقدمه‌ی جلد تازه منتشر و ویرایش شده در باب این موضوع بیان شده است - «به دنبال تسری کاربست این مفهوم [یعنی آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه] از سلطه‌ی سیاسی (که به‌لحاظ تاریخی کانون اصلی توجه جمهوری خواهی است) است به اشکال اجتماعی و خصوصی سلطه» (لیپولد و دیگران ۲۰۲۰: ۲). در حالی که نوجمهوری خواهی به مناسبات سلطه و وابستگی در قلمروی سیاسی علاقه‌مند بوده، اغلب در بررسی و انتقاد از چنین روابطی در سپهر اقتصادی کوتاهی کرده - تا بدان پایه که محیط کار «در نظریه‌ی دموکراتیک مبحثی از یاد رفته» تلقی شده است (الرمَن ۲۰۰۹). این همان جایی است که سرنگاشت‌های چهره‌های متفاوتی همچون رابرت دال، پروفیسور آیوی لیگ امریکایی، و اوتو باوئر، مارکسیست اتریشی، را به هم مرتبط می‌سازد: اگر زیستن تحت قدرت خودسرانه تأثیرات ویرانگری بر آزادی دارد، قدرت خودسرانه در همه‌ی قلمروهای اجتماعی را باید در معرض موشکافی و نقد قرار داد. همان‌طور که نانسی فریزر نیز تأکید می‌کند (۲۰۱۴: ۶۴) «شکافی که عنصر سازنده‌ی جامعه سرمایه‌داری است» - و ما می‌افزاییم لیبرالیسم در قالب ایدئولوژی شیئیتش می‌بخشد - «شکاف میان پیکره‌ی سیاسی و اقتصاد است». این شکاف بنیادین جزئی

از نوجمهوری خواهی تا جمهوری خواهی سوسالیستی

است از تبیین چرایی این که یکی از پایگاه‌های اساسی سلطه‌ی خودسرانه در جوامع غربی معاصر محیط کار است، جایی که نابرابری، سلسله‌مراتب و سلطه شرایط طبیعی فرض می‌شوند، حتی اگر مدت‌ها باشد که در سپهر سیاسی چنین مناسباتی به یک سو نهاده شده باشند (اندرسون ۲۰۱۷). «نقطه‌ی کور»^۹ نوجمهوری خواهی در مورد مناسبات اقتصادی سلطه و ناآزادی گواهی است بر این واقعیت که بسیاری از اندیشمندان جمهوری خواه، که در تبارشناسی اسکینر و پتیت از جمهوری خواهی جای می‌گیرند (اندیشمندانی نظیر ارسطو، سیسرو، روسو، مدیسون و توکویل)، نگرشی اشراف‌سالارانه یا نخبه‌گرا را به نمایش می‌گذارند که به موجب آن طراحی اساس پیکره‌ی سیاسی باید شور پلب‌ها و طبقه‌ی عوام را دستکاری کند. کوتاه سخن این که هرچند جمهوری خواهی نقدی محکم از سلطنت و قدرت خودسرانه است، ذاتاً دموکراتیک نیست یا دست کم ذاتاً به نفع فهم عامیانه از دموکراسی نیست. در عوض جمهوری خواهی سوسالیستی بر این نظر استوار است که آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه نخست برداشتی بسنده از آزادی است برای مبارزه با مناسبات سلطه و استثمار در روزگار کنونی (اندرسون ۲۰۱۷؛ اُشی ۲۰۱۹)؛ دوم این که این برداشت از آزادی عملاً تنور پیکار طبقه‌ی کارگر از زمان ظهور سرمایه‌داری در سده‌های هجدهم و نوزدهم را گرم کرده است (دومینک ۲۰۰۴).

جمهوری خواهی سوسالیستی حول این ایده می‌گردد که کار مزدی در جامعه‌ی سرمایه‌داری شکلی از بردگی مزدی است. در بنگاه‌های سرمایه‌دارانه‌ی خصوصی کارگران در معرض سلطه‌ی خودسرانه‌ی مدیرها و مافوق‌ها قرار می‌گیرند، بی‌آن که حق مشارکت داشته باشند (شه ۲۰۰۵) و این سلطه ساختاری است، چرا که کارگران محروم از سرمایه‌های مولد ممکن است یک محیط کار را رد کنند، اما چنین کارگرانی اگر در پی امرار معاش باشند نمی‌توانند از فروش نیروی کارشان تن زنند (اندرسون ۲۰۱۷؛ فریزر ۲۰۱۴: ۵۷؛ وود ۲۰۰۲). در نتیجه سرمایه‌داری در دیده‌ی جمهوری خواهان سوسالیست شکل مدرن برده‌داری است، چرا که کارگران عادی هنگام کوشش برای بقا تحت اراده‌ی خودسرانه‌ی مدیرانشان به‌سر می‌برند. این استدلال را فعالان اتحادیه‌ای امریکایی قرن نوزدهمی، جورج ای. مک‌نیل، به‌نحوی شایسته بیان می‌دارد. وی

استدلال می‌کند که «میان نظام دستمزدی کار و نظام جمهوری خواهانه‌ی حکومت تضادی گریزناپذیر و مقاومت‌ناپذیر برقرار است»، و این که بنابراین «جای دادن اصول جمهوری خواهانه در نظام کارخانه‌ای‌مان» ضروری است (مکنیل به نقل از گورویچ ۲۰۱۴: ۶، ۱۱۶). جمهوری خواهان سوسیالیست کنونی روش‌های متمایز برای «جای دادن اصول جمهوری خواهانه در نظام کارخانه‌ای‌مان» را کندوکاو کرده‌اند و این روش‌ها از «مشروطه‌گرایی»^{۱۰} در محیط کار» (یعنی تنظیم دولتی)، «دموکراسی محیط کار» (یعنی دادن این امکان به کارکنان که در بنگاه نفوذ رسمی داشته باشند) و اشکال مالکیت تعاونی (یعنی سهم داشتن کارگران در مالکیت و گرداندن کسب و کار) اخذ شده‌اند (لیپولد و دیگران ۲۰۲۰: ۱۰-۱۴).

بستر اروپایی گرامشی:

مرور اجمالی جنبش‌های شورایی میان دو جنگ

برای قرار دادن بازسازی جمهوری خواهی سوسیالیستی گرامشی در بستر تاریخی لازم است که مقدمه‌ای بگوییم از جنبش‌های شورایی اروپا آن‌گاه که در فاصله‌ی ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۱ سر برآوردند. پس از انقلاب روسیه شوراهای کارگران در این سو و آن سوی چندین کشور اروپایی سربرآوردند. کشورهای سراسر اروپا نهادهای همانندی برای خودمدیریتی اقتصادی و کنترل کارگران پدید آوردند، نظیر سوویت‌های روسی، *آرپایتارته‌های آلمان*، کمیته‌های کارخانه در بریتانیا و کمیسیون‌ی/ینترنه‌ی ایتالیا. دیگر اینکه جنبش‌های شورایی در الغای امپراتوری‌های بزرگ روسیه، آلمان و اتریش-مجارستان نیرویی حیاتی بودند و در خلق دگرگونی‌های انقلابی نقش رهبری داشتند (آنوایلر ۱۹۷۴؛ کارستین ۱۹۷۲؛ گامبین ۱۹۷۸). گرچه نظام‌های شورایی در سراسر اروپا به‌زحمت عمری بیش از چند ماه داشتند،^{۱۱} ساختار نهادی کم‌وبیش مشابهی در این کشور و آن کشور سر برآورد. نخست این که شوراهای کارگری به صورت نهادهایی خودمدیریتی عمل می‌کنند و در باب مسائل مختلف تصمیم می‌گیرند (شوراهای کارخانه در باب تولید اقتصادی و سازماندهی به گردش کار، هنگ‌های نظامی در باب حمایت سیاسی و نظامی از جنبش‌های انقلابی، شوراهای محله در باب تأمین غذا و

از نوجمهوری خواهی تا جمهوروری خواهی سوسیالیستی

زیر ساخت‌ها در مناطق محلی). دوم این که این شوراها نمایندگانشان را از بخش تولیدی کارخانه، محله، هنگ نظامی برمی‌گزیدند تا آنها را در شوراهای شهری، منطقه‌ای و ملی نمایندگی کنند. سوم این که رابطه‌ی شوراهای محلی و شوراهای مرکزی اغلب از رهگذر فراخوان فوری و دستور الزامی ساختار می‌یافت. این سازوکارهای دستور، تفویض اختیار و فراخوان، که در باشگاه‌ها و جوامع مردمی در طول انقلاب فرانسه و در کمون پاریس نیز به شکلی برقرار شد، ابزارهایی بودند که شوراهای محلی از رهگذر آن می‌توانستند قدرت را در پایین‌ترین سطح نظام‌های شورایی فدرال حفظ کنند (تومبا ۲۰۱۵).

در ایتالیا که «ماده‌ی خام» سیاسی-تاریخی بی‌واسطه‌ی گرامشی برای پروردن جمهوروری خواهی سوسیالیستی‌اش بود، در بحبوحه‌ی بیئتو روسو در سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ شوراهای کارخانه در بسیاری از شهرهای شمالی و با قوت‌تر از همه جا در تورین، میلان و جنوا سر برآوردند. مشخصه‌ی بیئتو روسو تضاد اجتماعی شدید برآمده از بحران اقتصادی پس از جنگ جهانی اول بود. در نتیجه، کل شبکه‌ی ارتباطی در چپ ایتالیا - اتحادیه‌های کارگری، حزب سوسیالیست ایتالیا (پی‌اس‌آی)، جنبش آنارشویست، و گروه‌های سندیکالیستی - از حمایت مردمی برخوردار شدند. در این محیط سیاسی، که خاصه تحت نفوذ جنبش نیرومند آرناکو-سندیکالیستی ایتالیا قرار داشت که با اریکو مالاتستا ربط و پیوند داشت، به‌طور خاص کارگران کارخانه‌ای اتومبیل‌سازی فیات اطراف تورین شروع کردند به اشغال کارخانه‌ها و شوراهای داخلی‌ای راه انداختند که کارخانه‌ها را اداره می‌کرد و با شوراهای سایر کارخانه‌ها پیوند داشت. در هفته‌های پس از استقرار نخستین شورای کارخانه شوراهای در سراسر صنایع ایجاد شدند و دیری نگذشت که نزدیک ۵۰ هزار کارگر را نمایندگی می‌کردند (دی پائولا ۲۰۱۱). نشریه‌ی تازه‌تأسیس *لوردینه نوووا*^{۱۱} (نظم نو)، که در انتشار اطلاعات مربوط به جنبه‌های عملی شکل شورایی، اهمیت تاریخی‌اش و اصول سیاسی مفید واقع شد، تحت سرپرستی خود گرامشی، آنجلو تاسکا، که بعدها عضو پایه‌گذار حزب کمونیست ایتالیا (پی‌سی‌آی) شد، و پالمیرو تولیاتی، رهبر طولانی‌مدت حزب کمونیست بود. شوراهای کارخانه در شمال ایتالیا هرگز به ساختاری به گستردگی یک کشور مثل مال

روسیه و آلمان توسعه نیافتند و هرگز به سان نظایر روسی و آلمانی‌شان قدرت سیاسی به دست نیامدند. سرانجام، با ظهور نیروی سیاسی دیگری در صحنه‌ی ملی ایتالیا - پیراهن‌سیاه‌های فاشیست و به قدرت رسیدن آن‌ها - فعالیت‌های سوسیالیستی بی‌نیو روسو رو به افول نهاد. آنها عاقبت در راهپیمایی رم سال ۱۹۲۲ تن به رهبری بنیتو موسولینی دادند.

پس از آن که در اروپا در سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۹۲۰ جنبش‌های شورایی در همه‌ی جای اروپا منحل شدند، شکل سازمانی و اصول سیاسی شوراها در جنبش‌های سوسیالیستی سراسر اروپا در سطحی گسترده به بحث درآمد. در نظر کنشگران سوسیالیست و اندیشمندان سیاسی‌ای که در باب دموکراسی جویای پیشبرد ایده‌های بدیل بودند نه تفریر پارلمانی از آن و ضمناً آنهایی که می‌خواستند اقتصاد سرمایه‌داری را دموکراتیک سازند اما هم‌زمان پی‌جوی فاصله گرفتن از ایجاد کمونیسم دولتی و اقتصادی برنامه‌ریزی‌شده روسیه‌ی زمان شوروی‌اند این شوراها به قسمی شاخص تحول یافت. تعمق در دموکراسی شورایی گرایشی بدیل از اندیشه‌ورزی سیاسی جناح‌چپی پدید آورد که شوراها را فراسوی تمایز پارلمان‌گرایی و حکمرانی تک‌حزبی لنینیستی قرار می‌داد. کمونیست‌های شورایی را، که مدافع شوراها‌ی کارگران بودند، فراخواندند که خود را از کمونیست حزبی سبک بلشویکی متمایز کنند و خاصه به سلسله‌مراتبی کردن احزاب سوسیال دموکرات، جنبش اتحادیه‌ی کارگری و رهبری کمونیستی، غیاب مشارکت واقعی کارگران و دهقانان و وسواس سوسیال دموکرات‌ها و بلشویک‌ها نسبت به قدرت دولت بتازند. در مقابل کمونیست‌های شورایی^۱ پارلمانتاریسم سوسیال دموکرات‌ها و نیز نخبه‌گرایی و انضباط پیش‌آهنگان بلشویک را رد کردند و در عوض به تعبیر بجای جف ایلی «از ارزش‌های دموکراتیکی دفاع می‌کنند که سوسیالیست‌ها ... تمایل دارند فراموش کنند، یعنی کنترل محلی، مشارکت مستقیم، اجتماع کوچک و بنگاه فدرالی» (ایلی ۲۰۰۲: ۹۵). مدافعان شوراها به‌جای دموکراتیک کردن اقتصاد از طریق قدرت دولت، کارگران عادی و فعالیت‌های بخش کارگاهی را در ذهن داشتند؛ به جای محترم شمردن فرایند پارلمانی کنش مستقیم و اعتصاب را ترجیح می‌دادند؛ و به جای پیش‌آهنگی از انقلابیون حرفه‌ای بر شورش توده‌ای پای می‌فشردند. به باور

ما این بستر تاریخی-سیاسی درخوری بود که گفتنش برای بازسازی جمهورى خواهى سوسىالیستی گرامشى ضرورت داشت.

جمهورى خواهى سوسىالیستی گرامشى

امروزه آنتونیو گرامشى را یکی از اندیشمندان کلیدی مارکسیسم سده‌ی بیستم می‌شناسند. اساسی‌ترین سهم او در تحلیل سرمایه‌داری مفهوم هژمونی است که او در کتاب *یادداشت‌های زندان* (۱۹۴۷) پروراند. هژمونی یعنی شالوده‌های فرهنگی و ایدئولوژیک استثمار اقتصادی سرمایه‌داری. خوانش‌های ارتدکس از ماتریالیسم تاریخی مارکس به بنیان اقتصادی اولویت می‌دهند، حال آن‌که درک گرامشى از هژمونی به کارکرد «روساختی» جاری و ساری ایدئولوژی در حفظ مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی تولید اشاره دارد. این جهت‌دهی دوباره بر مارکسیسم غربی تأثیر ماندگاری گذاشت، چنان‌که اندیشمندان مرتبط با نسل اول مکتب فرانکفورت و نیز اندیشمندانی نظیر لویی آلتوسر بارها تحلیل کرده‌اند که چگونه فرهنگ بورژوازی و «سازویرگ‌های ایدئولوژیک دولت» در تجدید مستمر وضع موجود سرمایه‌داری سهم دارد. موفقیت مفهوم هژمونی گرامشى او را در سراسر سده‌ی بیستم در جایگاهی قرار داد هم‌سنگ راهبردهشناسی عالی‌رتبه برای احزاب کمونیستی غربی، که در وضع متمایز هژمونی فرهنگی و ایدئولوژیک سرمایه‌دارانه و بورژوازی برای کمونیسم مبارزه می‌کردند. چنین وضعی اقتضا می‌کرد که «روشنفکران ارگانیک» جنبش کارگری نقش خاصی داشته باشند، همان‌ها که مسئول خلق و ترویج روایت فرهنگی پادهژمونیک در دوره‌ای بودند که پیش از ورود به «جنگ رزمایشی» پرماجرا و مستقیم «جنگ» تدریجی و پنهانی «مواضع» برقرار بود. گرچه مناسب بودن این مفاهیم گرامشیاپی برای تحلیل موقعیت راهبردی احزاب کمونیستی اروپای غربی سده‌ی بیستم تا حدی بستر تاریخی و تضادهای سیاسی حاد تأثیرگذار بر اندیشه‌ورزی گرامشى را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد (بلامی ۱۹۹۴: نه). بنابراین با بازگشت به نوشته‌های پیش از زندان وی، خاصه نوشته‌هایش در *لوردینه نوئوو* در بحبوحه‌ی پیدایش شوراهای کارگران و کمیته‌های کارخانه در اثنای بیئنیو

روسو می‌توانیم برنامه‌ی سیاسی انضمامی گرامشی درباره‌ی جمهوری خواهی سوسیالیستی در خلال سال‌های خیزش انقلابی تراروپایی^{۱۳} را بازسازیم. محور این بازسازی جمهوری خواهی سوسیالیستی گرامشی بدین قرار است: (الف) نقد او به تولید کارخانه‌ای سرمایه‌دارانه از این جنبه که شکلی از حکومت استبدادی است؛ (ب) نقد او از شکاف لیبرالی میان سپهر عمومی و سیاسی و سپهر خصوصی و اقتصادی است؛ (ج) انتقاد او از دموکراسی پارلمانی و اتحادیه‌ی کارگری از این حیث که این دو عامل اصلی مقوم این تمایز میان سیاست و اقتصادند؛ (د) تلقی او از آزادی به‌مثابه‌ی خودمختاری سیاسی و خودمدیریتی اقتصادی؛ و (ه) پافشاری او بر شوراهای کارگران و کمیته‌های کارخانه به‌مثابه‌ی اشکال سازمانی اصلی آنچه که اتو باوئر در سرنگاشت آغازین آن را «اقتصاد جمهوری خواهانه» نامید. پیش از بررسی هر یک از این عناصر جمهوری خواهی سوسیالیستی گرامشی جای دارد تأکید کنیم که آنها با هم مثالی درخور تقلید از آن چیزی است که «دومین احیای جمهوری خواهی» خوانده‌ایم، تا آن‌جا که گرامشی در پی آن بود که میراث تاریخی مخیله‌ی جمهوری خواهی را - که بر سلطه‌ی سیاسی، حکومت خودسرانه و آزادی تمرکز دارد - به قلمروی اقتصادی مناسبات تولید سرمایه‌دارانه بسط دهد، با این هدف که آرمان آزادی جمهوری خواهی را به فراسوی شکاف لیبرالی میان سیاست و اقتصاد راه برد.

استبداد کارخانه‌ی مدرن و شکاف میان سیاست و اقتصاد

آغازگه کلیدی متن «یکشنبه‌ی سرخ» است که در سپتامبر ۱۹۲۰ در لوردینه نوئوو منتشر شد و درباره‌ی یکشنبه پس از بزرگ‌ترین اشغال کارخانه در تورین در بحبوحه‌ی بی‌نئیو روسو بود. آغاز متن گرامشی اعلام اهمیت این رخدادها بود تا آنجا که «سلسله‌مراتب اجتماعی در هم شکسته شده و ارزش‌های تاریخی وارونه شده است». طبقات "مجری"، "طبقات ابزاری"، به "طبقات مدیریتی" بدل شده‌اند: آقای خود شده‌اند» (گرامشی [۱۹۹۴: ۱۹۸]). اشغال کارخانه و ایجاد شوراهای کارگران متضمن وارونه شدن سلسله‌مراتب است، تا آنجا که کارگران دیگر «ابزاری» نباشند که دستورات رؤسای دور از دسترس را «اجرا کنند»، بلکه در عوض رئیس خودند و قادرند چرخه‌ی

از نوجمهوری خواهی تا جمهورى خواهى سوسىالیستی

تولید کارخانه‌ی مدرن را مدیریت کنند. دلیل اهمیت این وارونگی سلسله‌مراتب تحلیل متمایز جمهورى خواهانه از نظام کارخانه‌ای مدرن است. بر وفق نظر گرامشى «کارخانه تحت مدیریت سرمایه‌داران دولتی مینیاتوری است که زیر یوغ شخصی مستبد است. حاکم از حق رأیی منحصر به فرد بهره‌مند است - شخصی منفرد با رأیی منحصر به فرد... کارخانه دولتی است که سازمانی مستبدانه دارد و قدرت به‌تمامی در دستان مالک است (گرامشى ج ۱۹۹۴: ۱۹۹)». گرامشى چنین استدلال می‌آورد که گرچه گذار از اقتصاد پیش‌سرمایه‌داری به اقتصاد سرمایه‌داری متضمن آزاد کردن رسمی-حقوقی کار از اشکال مستقیم بیگاری کشیدن است (وود ۲۰۰۲)، کارخانه‌ی سرمایه‌دارانه همچنان به‌سان دولتی مستبد حکم می‌راند، دولتی که در آن سرمایه‌دار بر اتباعش قدرت مطلق دارد. گرامشى در سراسر نوشته‌هایش در دوران بیئنیو روسو از زبان ناآزادی، بردگی و خودکامگی که برای جمهورى خواهی اهمیت محوری دارد برای توصیف مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری بهره می‌برد: کارخانه را «خودکامگی مالکیت خصوصی» بر داشته است (ب ۱۹۹۴: ۱۱۳)، چراکه «کارگر حقوق‌بگیر برده‌ی سرمایه است» (۱۹۹۴: ۱۱۷)، و کل طبقه‌ی کارگر دستخوش «بندگی صنعتی‌اند»، چراکه آنان «در ظلمت کارخانه» مشقت می‌کشند و جزئی‌اند از «انبوه بی‌شماری که سرمایه‌داری تابع قوانین خود کرده است» (۱۹۹۴: ۱۶۴)، آن هم از طریق قدرت «اربابان فئودالی تازه و سنگدلش» (۱۹۹۴: ۸۹). بر وفق نظر گرامشى وقتی اصطلاحاً سپهر آزاد مبادله‌ی بازار را رها کنیم و وارد «نهانگاه» تولید سرمایه‌دارانه شویم (فریزر ۲۰۱۴)، زندگی توده‌های کارگری تحت نفوذ قدرت خودسرانه، شرایط برده‌وارانه و فرمان‌های خودکامانه - خلاصه ناآزادی - قرار می‌گیرد.

از نوشته‌های آغازین گرامشى در برهه‌ی بیئنیو روسو چه ایده‌ای از آزادی را می‌توان بیرون کشید؟ گرامشى در نوشتار کوتاه «حاکمیت قانون» که در روزنامه‌ی حزب سوسیالیست ایتالیا، *آوانتی*، در سال ۱۹۱۹ منتشر شد، درباره‌ی نوعی از آزادی بحث می‌کند که ایتالیا از زمان آمدن نخستین قانون اساسی لیبرال، اصطلاحاً *استتورو آلبرتینو*^۴ی سال ۱۸۴۸، از آن برخوردار شد. در نگاه نخست استدلال گرامشى این است که ایتالیایی‌ها از سال ۱۸۴۸ «دیگر در چنگال دولتی مسئولیت‌ناپذیر نبوده‌اند.

حکمرانی از روی بوالهوسی، حکمرانی خودسرانه، از صحنه‌ی اجتماعی ما رخت بر بسته است: جامعه‌ی ما به جامعه‌ی "شهروندانی" بدل شده است که در حقوق و تکالیف برابرند و به یکسان تحت نظارت و حمایت منشور بنیانگذار کشورمان قرار دارند» (۱۹۹۴a: ۸۷). توصیف گرامشی از آزادی متضمن بسیاری از عناصر فهم جمهوری خواهانه‌ی کلاسیک از آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه است. از آنجا که دولت هم‌اکنون زیر نفوذ قوانین پایدار قرار دارد و با قانون اساسی بنیادینی که با شهروندان برخوردی برابر دارد و به یکسان از آنها حمایت می‌کند، فرمان خودسرانه - سنگ بنای نقد جمهوری خواهی از حکومت خودکامه - جای خود را به «جامعه‌ای از شهروندان» داده است، یعنی جامعه‌ای از انسان‌های آزاد که اراده‌ای بیگانه و خودسر نمی‌تواند بر آنها حکم راند. اما به نظر گرامشی، مصداق لیبرالی قانون اساسی مبنی بر «جامعه‌ای از شهروندان» برابر و آزاد پنهان می‌کند - یا بهتر بگوییم از نظر ایدئولوژیک توجیه می‌کند - این واقعیت را که نال آزادی در سپهر اقتصادی وجود دارد چون مالکیت خصوصی مقدس است، چون «این «آزادی» بی‌درنگ به زبان پرولتاریا تمام می‌شود، بدان پایه که «وضع کارگر حقوق‌بگیر بدتر از شرایط برده یا رعیت می‌شود» (گرامشی ۱۹۹۴a: ۸۹). شکاف محوری میان سپهر سیاسی «آزاد» و سپهر اقتصاد «نال‌آزاد» روی هم‌رفته تأثیرات ویرانگری بر جامعه دارد، چنان که جمع‌ها از هم می‌پاشند - و به تعبیر مورخ اقتصادی، کارل پولانی (۲۰۰۱: ۱۳۶-۱۴۰) - و فعالیت‌های اقتصادی از پیوندهای اجتماعی و ورزده‌های جمعی «فک» می‌شود. به نظر گرامشی «جامعه از هر نوع پیوند جمعی گسسته می‌شود و به عنصر ابتدایی شهروند-فرد فروکاسته می‌شود. و جامعه شروع به زوال می‌کند و در رقابت مستحیل می‌شود» (گرامشی ۱۹۹۴a: ۸۸). شکاف لیبرال مدرن میان سیاست و اقتصاد به معنی دقیق کلمه به رغم آزادی‌های اعطایی در قانون اساسی لیبرال سلطه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی جاری را شیئی می‌بخشد، تا بدان جا که «در محل تولید، یعنی در کارخانه، که مناسبات مناسبات میان سرکوبگر و سرکوب‌شده، استثمارگر و استثمار شده است، جایی که در آن نه آزادی‌ای برای کارگر هست نه دموکراسی» (گرامشی ۱۹۹۴g: ۱۶۴).

این بدان معنا نیز هست که سازمان‌های طبقه‌کارگری که در شرایط سرمایه‌داری سر برآورده‌اند، مثلاً اتحادیه‌های کارگری، ذاتاً نابسنداند، زیرا خودشان در شکاف میان

از نوجمهوری خواهی تا جمهوری خواهی سوسالیستی

سیاست و اقتصاد سهم دارند. اتحادیه‌ی کارگری «کارگران را نه در قالب تولیدکننده بلکه در قالب مزدبگیر سازمان می‌دهد: یعنی در قالب آفریده‌های مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه» (گرامشی ۱۹۹۴: ۱۲۸). اتحادیه‌های کارگری شاید قسمی «مشروطه‌سازی» محیط کار را تدارک ببینند، اما آنها مقدمات اولیه‌ی سرمایه‌داری را می‌پذیرند، یعنی کار مزدی را (دومنک ۲۰۰۴: ۲۴۸). گرامشی در عوض برای پروراندن جمهوری خواهی سوسالیستی نهادین به شوراهای تازه تأسیس کارگران در کارخانه‌های تورین و میلان و ژنو نظر می‌کند.

«جمهوری پرولتاریایی»، شوراهای کارگران و اقتصاد جمهوری خواهانه

در همان مقاله - یکشنبه‌ی سرخ - در لوردینه نوئوو، که پس از اشغال عظیم کارخانه‌ها در تورین در سال ۱۹۲۰ منتشر شد و گرامشی در آن از استبداد و ناآزادی خودکامانه‌ی کارخانه‌ی سرمایه‌دارانه به تفصیل بحث کرد، کارخانه‌های تازه اشغال شده و خودمدیریتی را «جمهوری پرولتری» توصیف کرد (گرامشی ۱۹۹۴: ۱۹۹). این «جمهوری پرولتری» تحت فرمان مجمع عمومی - «ابزار قدرت و حاکمیت جمهوری کارخانه‌ای پرولتری» (گرامشی ۱۹۹۴: ۲۰۱) - بود که در باب مسائل کلی مربوط به حیات درونی کارخانه تصمیم می‌گرفت. چنانکه آنتونی دومنک نیز استدلال می‌کند (۲۰۰۴: ۲۴۸) این «جمهوری کارخانه‌ای پرولتری» سه ورزه‌ی مشورت، تصمیم‌گیری جمعی و مبارزه‌طلبی را وارد سپهر تولید می‌کرد. افزون بر این مجمع عمومی برای اجرای امور روزمره‌ی کارخانه نماینده انتخاب می‌کرد، اما برخلاف نمایندگان پارلمان، که تنها به وسیله‌ی وجدان خودشان مقید می‌شوند، مجریان روزانه‌ی «جمهوری پرولتری» زیر نفوذ دستور الزامی مجمع عمومی و فراخوان همیشگی مجمع عمومی‌اند. از طریق این سازوکارهای نهادی - که در سایر صورت‌بندی‌های نهادی جمهوری خواهی سوسالیستی نظیر کمون پاریس و سوویت‌های روسی نیز یافت می‌شد (گرامشی ۱۹۹۴: ۱۸۰؛ پاپ مدسن ۲۰۲۱) - قدرت سیاسی (در عالم نظر) برخلاف مورد

اتحادیه‌ها و احزاب پارلمانی در سطح مردمی حفظ می‌شد و نمایندگان به سرآمدان دیوان‌سالار جدید بدل نمی‌شدند، (گرامشی ۱۹۹۴j: ۲۰۱؛ ۱۹۹۴e: ۱۲۸).

دیگر این‌که، شوراهای خودحکمران کارگران اقتصاد را اجتماعی می‌کنند، چنانکه تصرف مردمی کارخانه‌ها «همه‌ی ارباب‌ها را برچید» و «نظم جدیدی از تولید را بر پایه‌ی منافع جمعی اجتماع» استوار کرد (گرامشی ۱۹۹۴f: ۱۴۴؛ ۱۹۹۴d: ۱۲۴).

مهم این است که این نوآوری‌های نهادی نزد گرامشی پیوسته در قالب زبان آزادی ریخته می‌شود - نه برابری، رهایی یا عدالت. با ظهور شوراهای کارگری و «جمهوری‌های کارخانه‌ای پرولتری» در سراسر شمال ایتالیا، «شهروند» جای خود را به «رفیق» می‌دهد. اتمیسم اجتماعی جای خود را به سازمان اجتماعی ... کارگر درجه‌ای از خودمختاری را برای خود به‌دست می‌آورد، حدی از آزادی واقعی و مؤثر^{۱۵}.

آنچه گرامشی در اینجا نشان می‌دهد تأمل مشخصاً جمهوری خواهانه در باب معنای آزادی است. شاید چنین باشد که فهم عصر روشنگری از حقوق فردی و شهروندی، که از گرایش‌های معتدل‌تر انقلاب فرانسه برمی‌خیزد، آرمانی انتزاعی و صوری از آزادی به‌دست می‌دهد - نوعی از آزادی که به‌سان آزادی لیبرال و منفی عدم مداخله از اشکال انضمامی حکومت جدا شده است. دیباچه‌های اعلامیه‌های حقوق بشر و اعلامیه‌های استقلال در اواخر سده‌ی هجدهم از آزادی و برابری طبیعی و بدیهی‌ای سخن می‌گفتند که تحقق انضمامی و مادی این آزادی است. اما در «جمهوری پرولتری» این آزادی انتزاعی جای خود را به «آزادی واقعی و مؤثر» می‌دهد که از یک سو بر خودآیینی^{۱۵} کارگران (این شرط که کارگر خودش به خویش قوانین خاص خودش را می‌بخشد - *اوتونوموس* - نه اربابی بیرونی) استوار است، بلکه از سوی دیگر این «آزادی واقعی و مؤثر» را تنها از رهگذر «سازماندهی اجتماعی» می‌توان به‌طور مشترک کسب کرد. ما این ملزوم دوم تحقق آزادی جمهوری خواهانه را سهم متمایزی تلقی می‌کنیم که جمهوری خواهی اجتماعی با «دومین احیای جمهوری خواهی» داشت. بس مهم است که از نظر نوجمهوری خواهانی نظیر اسکینر و پتیت آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه اساساً به منزلتی حقوقی و شناسایی شده در قانون اساسی اشاره دارد که از طریق احترام به منزلت فرد در مقام شهروند جمهوری‌ای آزاد کسب می‌شود. به تعبیر پتیت نزد جمهوری خواهی «بردگی و انقیاد شرهای بزرگی‌اند و استقلال و منزلت خیرهای برتر»

از نوجمهوری خواهی تا جمهورى خواهى سوسىالیستی

(پتیت ۱۹۹۷: ۱۳۲). هنگامی که آرمان جمهورى خواهانه‌ی آزادى به‌منابه‌ی عدم‌سلطه را به سپهر اقتصادى بسط دهیم، که استدلال کردیم که آرزوى اصلی جمهورى خواهى سوسىالیستی است، این قسم از آزادى سازوکارهاى جمعى، سازماندهى اجتماعى و سازوکارهاى نهادى انضمامى مى‌طلبند. به این ترتیب، «شورای کارخانه»، که به گفته‌ی گرامشى «تنها نهاد پرولترى است که در سپهرى بیرون/از مناسبات سیاسى یک شهروند با شهروند دیگر پدید مى‌آید - سپهرى که در آن از آزادى و دموکراسى برای طبقه‌ی کارگر خبرى نیست، جایی که هر آنچه وجود دارد با تمام دشواری و ستمش رابطه‌ی اقتصادى بین استثمارگر و استثمارشونده، ستمگر و ستم‌دیده است - بازنمای جد و جهد بی‌پایان برای آزادى است که طبقه‌ی کارگر درگیر آن است (گرامشى ۱۹۹۴h: ۱۷۴).

نتیجه‌گیری:

آنتونیو گرامشى و «دومین احیای جمهورى خواهى»

الیزابت اندرسون فیلسوف در مداخله‌ی مهمی در بحث درباره‌ی دموکراسى در محل کار تأثیرات انقلاب صنعتى و پیدایش تاریخى سرمایه‌دارى بر اندیشه‌ی سیاسى مترقى را نشان داده است. چکیده‌ی استدلالش این است که اندیشه‌ورزى سیاسى مترقى پیش از قرن نوزدهم تا حدى به بازار به چشم مدلى از سازماندهى اجتماعى آزاد و برابر نظر مى‌کرد. بازار با کنار نهادن مناسبات سلسله‌مراتبى پیش‌تر سرفدارى، کارآموزى و اجاره‌دارى پیوند خورده با جامعه‌ی مبتنى بر مالکیت اراضى از دید مترقیان پیش‌سرمایه‌دارى فرصت کافى را برای مالکیت دارایی خرد و خوداشتغالى فراهم مى‌کرد - خلاصه که گمان مى‌رفت بازار یکی از راه‌های اصلی به دست آوردن استقلالى است که با «انسان بی‌ارباب» بودن پیوند خورده بود (اندرسون ۲۰۱۷: ۷-۱۷). بدین ترتیب، بنا به روایت اندرسون، گمان مى‌رفت که بازار جزء جدایی‌ناپذیر تحقق آزادى جمهورى خواهانه (یعنى بدل شدن به «انسان‌های بی‌ارباب مستقل») است. جمهورى خواهى رادیکال توماس جفرسون بر خودمالکیتى^{۱۶} خرد و ارضى استوار است، و حمایت تأثیرگذار توماس پین از حاکمیت مردمى هم در دوران انقلاب امریکا و هم

در انقلاب فرانسه، دوشادوش ترویج تولیدکنندگان مستقل خُرد پیش رفت^{۱۷} (اندرسون ۲۰۱۷: ۲۲-۳۳). گرچه انتقاد از سلطه‌گری و استثماری موجود در بازار در سده‌ی هجدهم (خاصه در بحبوحه‌ی انقلاب فرانسه) هم حضور داشت، استدلال محوری اندرسون (۲۰۱۷: ۳۳-۳۶) این است که انقلاب صنعتی سده‌ی نوزدهم محوریت بازار برای اندیشه‌ورزی مترقی را کاملاً بر باد داد. بازار به جای آن که مدلی باشد برای مبادله‌ی اجتماعی آزادانه و برابر به جایگاه اصلی سلطه و استثمار بدل شد. دلیل این امر آن است که صرفه‌های ناشی از مقیاس و میزان سرمایه و کار مورد نیاز برای تولید سرمایه در کنار به پایان رسیدن وفور زمین آرمان تولیدکنندگان خرد مستقل را برای اکثریت محال ساخت. چنان که کارل مارکس و فریدریش انگلس در سراسر مانیفست کمونیست پیوسته تأکید دارند، سرمایه‌داری راه سقوط صنعتگران، افزارمندان و مغازه‌داران خرده‌بورژوا به سطح پرولتری را گشود. کوتاه سخن این که خوداشتغالی برای توده‌ها به امری نادر و کار مزدی به امری متداول تبدیل شد.

در وضع تازه، چه بر سر آرمان آزادی جمهوری خواهانه به مثابه‌ی عدم سلطه، استقلال و «بی‌اربابی» آمد؟ استدلالی که رفته‌رفته از آنچه «دومین احیای جمهوری خواهی» نامیدیش سر برمی‌آورد این است که جنبش سوسیالیستی سده‌ی نوزدهم و بیستم تحت این شرایط آشکارا جدید تولید سرمایه‌دارانه وارث و پروراننده‌ی آرمان جمهوری خواهانه‌ی آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه بود.^{۱۸} این مقاله درصدد نخست اثبات چرخش اخیر از نوجمهوری خواهی به جمهوری خواهی سوسیالیستی است؛ یعنی نشان دادن دلمشغولی نظری اخیر نظریه‌پردازان سیاسی و مورخان اندیشه با تسری مفهوم نوجمهوری خواهانه‌ی آزادی به مثابه‌ی عدم تسلط از سپهر رسمی و سیاسی به سپهر حیات اقتصادی. بسیاری از مداخلات در خصوص دموکراسی محیط کار، مالکیت اشتراکی و تعاونی‌گرایی برای رام کردن سرمایه‌داری یا برگردشتن از آن مستقیماً از زبان سیاسی جمهوری خواهی برای فهم و به‌پرسش کشیدن سلطه و سلسله‌مراتب در سپهر اقتصادی بهره می‌برند. دوم این که هدف‌مان این بوده که نام اندیشمند مارکسیست تأثیرگذار، آنتونیو گرامشی، را در سنت جمهوری خواهی سوسیالیستی ثبت کنیم تا بدین وسیله «دومین احیای جمهوری خواهی» را حک و اصلاح کنیم و در آن سهمی داشته باشیم. ما با بحث از نوشته‌های پیش از زندان گرامشی در بستر تاریخی ایتالیای

از نوجمهوری خواهی تا جمهوری خواهی سوسیالیستی

زمان بیئنیو روسو، که در آن شوراهای کارگران و کمیته‌های کارخانه در شهرهای شمالی بزرگ بعضاً مدیریت صنایع سنگین را برعهده داشتند، بر این انگشت نهادیم که گرامشی چگونه مفاهیم مشخصاً جمهوری خواهانه را در نقدش به استبداد، خودکامگی و عدم آزادی در کارخانه‌ی سرمایه‌دارانه به کار بست و نیز چگونه شوراهای کارگران در سراسر اروپا را که از انقلاب روسیه و پس از آن برخاسته بودند بنیانی در نظر گرفت برای شکل نهادی تازه‌ی جمهوری‌های پرولتری. در این جمهوری‌های پرولتری به سبب وجود سازوکارهای نهادی بدیعی چون دستور الزامی و فراخوان دائمی و نیز به سبب اجتماعی شدن تولید از رهگذر مالکیت اشتراکی و دموکراسی کارخانه - یا آنچه او تو باوئر «اقتصاد جمهوری خواهانه» خواند، می‌توان از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه برخوردار شد. گرامشی با تصریح این‌که چگونه آزادی جمهوری خواهانه می‌تواند در شرایط صنعتی تحقق یابد، جایی که آرمان جمهوری خواهانه‌ی سنتی تولیدکنندگان مستقل و خرد شدنی و ماندنی نیست، درک جمهوری خواهانه‌ی سوسیالیستی متمایزی از آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه را نیز به دست می‌دهد. در حالی که نوجمهوری خواهانی نظیر اسکینر و پتیت آزادی جمهوری خواهانه را منزلتی حقوقی و شناسایی شده در قانون اساسی و نیز فردی می‌انگارند، گرامشی این نکته را برجسته می‌کند که چگونه سازمان‌های اجتماعی، همبستگی طبقاتی و ورزهای مشورتی جاری شرایط ضروری وجود دولتی آزادند. از استدلال گرامشی چنین برمی‌آید که اگر می‌خواهی جمهوری خواه باشی باید سوسیالیست باشی.

آندرناس مولر مولواد پژوهشگری مستقل است. پژوهش‌های وی بر رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و دموکراسی متمرکز است. او روی راه ناتمام چین به سمت دموکراسی کار کرده است و در حال حاضر مشغول مطالعه‌ی ریشه‌های مبتنی بر تعاونی موفقیت «مدل نوردیک [کشورهای شمال اروپا]» است. در عرصه‌ی عمومی دانمارک او طرفدار تقسیم با قرعه است و برای مخاطب عام تک‌نگاری *تیم‌الیتین* (سرآمدان را رام کنید) را منتشر کرده است، که مجلس دومی را پیشنهاد می‌کند که با قرعه‌کشی انتخاب

می‌شود، و استفاده از تقسیم با قرعه را برای تشکیل کمیته‌های استخدام برای سمت‌هایی مانند اعضای هیئت مدیره پیشنهاد می‌کند که نماینده‌ی منافع مدنی در شرکت‌های خصوصی بزرگ‌اند. پست الکترونیک او از این قرار است: andreas.moeller.mulvad@gmail.com

بنیامین آسک پاپ-مدسن پژوهشگر پسادکترای مدرسه‌ی کسب‌وکار کپنهاگ است. پژوهش‌های او بر نظریه‌ی دموکراتیک، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، جامعه‌ی مدنی و سیاست نوردیک متمرکز است. پژوهش‌های بنیامین درباره‌ی این موضوعات در شماره‌های نشریات زیر منتشر شده است:

Constellations: An Political Theory; Polity; Thesis Eleven;
International Journal of Critical and Democratic Theory;
Contemporary Political Theory; Critical Horizons;
Management and Organizational History

کتاب وی، *بینش‌هایی درباره‌ی دموکراسی شورایی: کاستوریادیس، لغور، آرنت*، در سال ۲۰۲۱ در انتشارات دانشگاه ادینبورگ در سال ۲۰۲۱ در مجموعه‌ای به نام «سرشاخ شدن با امر سیاسی» منتشر شد. پست الکترونیک او از این قرار است: bap.mpp@cbs.dk

پیوند با متن انگلیسی مقاله‌ی بالا

<https://www.berghahnjournals.com/view/journals/theoria/69/171/th6917106.xml?ArticleBodyColorStyles=full-text>

یادداشت‌ها

-
- ¹ self-determination
 - ² self-government
 - ³ practice
 - ⁴ cooperatism
 - ⁵ biennio rosso
 - ⁶ activists
 - ⁷ self-realisation

از نوجمهوری خواهی تا جمهورى خواهى سوسىالیستی

⁸ arbitrium

⁹ پتیت گاه درباره‌ی رابطه‌ی جمهورى خواهی و سلطه‌ی اقتصادى مثلاً درباره‌ی درآمد اولیه‌ی جهان شمول بحث می‌کند. بنگرید به پتیت (۲۰۰۷).

¹⁰ constitutionalism

¹¹ در بحبوحه‌ی انقلاب سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹ آلمان در برلین شوراها از نوامبر تا دسامبر ۱۹۱۸ قدرت بودند (هوفروگه ۲۰۱۱: ۱۰۳-۸۴)، در مجارستان شوراها قدرت را صرفاً از مارس تا اوت ۱۹۱۹ در دست داشتند (کارستن ۱۹۷۲: ۵۰-۵۹)، و در کشورهایی نظیر اتریش، ایتالیا و بریتانیا، صورت‌بندی‌های شورایی گوناگون در سیاست ملی هرگز به قدرت چشمگیری دست نیافتند (دی پائولا ۲۰۱۱: ۱۴۷-۱۳۰؛ گلاکشتاین ۱۹۸۵؛ هاومر ۲۰۱۵: ۱۲۰-۱۵۶). در روسیه که خاستگاه نخست شوراهای کارگران بود قسمی نظام شورایی کارگران از فوریه تا اکتبر سال ۱۹۱۷ پس از اینکه بلشویک‌ها قدرت را به‌دست گرفتند با دولت موقت شریک شد - موقعیت «قدرت دوگانه». بنگرید به مالدون (۲۰۲۰) و پاپ-مدسن (۲۰۲۱).

¹² L'Ordine Nuovo

¹³ trans-European

¹⁴ Staturo Albertino

¹⁵ autonomy

¹⁶ self-ownership

¹⁷ افزون بر این تامس پین نیز در جزوه‌ی *عدالت ارضی* (۱۷۹۷) استدلال کرد که آنهایی که از رهگذر خودمالکیتی مالک می‌شوند باید بابت زمین به اجتماع عمومی اجاره‌بها پرداخت کنند، بدین منظور که اجتماع هزینه‌ی مستمری کهنسالی و معلولیت و درآمد پایه‌ی جملگی شهروندان بزرگسال را تأمین کند. بنابراین پین آگاه بود که گسترش غیرعام خودمالکیتی بازتوزیع اقتصادى را ضرورى می‌سازد.
¹⁸ برای پیگیری مستندات تاریخ‌نگارانه‌ی بیشتر در باب این استدلال بنگرید به:

Domènech (2004); Gourevitch (2014); Roberts (2017)

منابع

Anderson, E. 2017. *Private Government: How Employers Rule Over Our Lives (and We Don't Talk about It)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Anweiler, O. 1974. *The Soviets: The Russian Workers, Peasants, and Soldiers Councils, 1905–1921*. New York: Pantheon Books.

Bauer, O. 2017. *Zwischen zwei Weltkriegen? Die Krise der Weltwirtschaft, der Demokratie und des Sozialismus* [Between two world wars? The crisis of the world economy, democracy and socialism]. Bratislava: Europaverlag

Bellamy, R. 1994. 'Introduction'. In Antonio Gramsci, *Pre-Prison Writings*.

Cambridge: Cambridge University Press, ix–xxviii.

Berlin, I. 1958. 'Two Concepts of Liberty'. In *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Breaugh, M. 2013. *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University.

Breen, K. 2015. 'Freedom, Republicanism, and Workplace Democracy', *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 470 -485.

Carsten, F. 1972. *Revolution in Central Europe, 1918–1919*. London: Maurice Temple Smith Ltd.

Currarino, R. 2011. *The Labor Question in America: Economic Democracy in the Gilded Age*. Chicago: University of Illinois Press.

Dahl, R. 1986. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley: University of California Press.

Di Paola, P. 2011. 'Factory Councils in Turin, 1919–1920: "The Sole and Authentic Social Representatives of the Proletarian Class"'. In I. Ness and D. Azzellini (eds), *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present*. Chicago: Haymarket Books.

Domènech, A. 2004. *El Eclipse de la Fraternidad: Una Revisión Republicana de la Tradición Socialista* [The eclipse of fraternity: A republican revision of the socialist tradition]. Barcelona: Crítica.

Eley, G. 2002. *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850-2000*. Oxford: Oxford University Press.

Ellerman, D. 2009. 'The Workplace: A Forgotten Topic in Democratic

Theory?', *Kettering Review* (Summer): 51–57.

Fraser, N. 2014. "'Behind Marx" Hidden Above', *New Left Review* 86: 55–72.

Gluckstein, D. 1985. *The Western Soviets: Workers' Councils Versus Parliament, 1915–1920*. London: Bookmarks.

González-Ricoy, I. 2014. 'The Republican Case for Workplace Democracy,' *Social Theory and Practice* 40 (2): 232–254.

Gombin, R. 1978. *The Radical Tradition: A Study in Modern Revolutionary Thought*. London: Methuen & Co Ltd.

Gourevitch, A. 2014. *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gramsci, A. 1994a. 'The Sovereignty of Law'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 87–90.

Gramsci, A. 1994b. 'The Conquest of the State'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 108–114.

Gramsci, A. 1994c. 'Unions and Councils'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 115–120.

Gramsci, A. 1994d. 'The Trade Unions and the Dictatorship of the Proletariat.' In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 121–126.

Gramsci, A. 1994e. 'Syndicalism and the Councils'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 127–131.

Gramsci, A. 1994f. 'The Italian State'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 141–145.

Gramsci, A. 1994g. 'The Factory Council'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 163–167.

Gramsci, A. 1994h. 'The Communist Groups'. In A. Gramsci, *Pre-Prison*

Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 172–177.

Gramsci, A. 1994i. 'The Programme of L'Ordine Nuovo'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 178–186.

Gramsci, A. 1994j. 'Red Sunday'. In A. Gramsci, *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 198–202.

Hammersley, R. 2020. *Republicanism – An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Haumer, P. 2015. 'The Austrian Revolution of 1918–1919 and Working Class Autonomy'. In D. Azzellini (ed), *An Alternative Labour History: Worker Control and Workplace Democracy*. London: Zed Books.

Hoffrogge, R. 2011. 'From Unionism to Workers' Control: The Revolutionary Shop Stewards Movement in Germany, 1914–1918'. In I. Ness and D. Azzellini (eds), *Ours to Master and to Own: Workers' Control from Commune to the Present*. Chicago: Haymarket Books.

Honohan, I. 2002. *Civic Republicanism*. London: Routledge.

Hsieh, N. 2005. 'Rawlsian Justice and Workplace Republicanism', *Social Theory and Practice*, 31 (1): 115–148.

Kärnylä, I. 2021. *Democracy and Economy in Finland and Sweden since 2016*. London: Palgrave.

Kouris, Y. 2020. *Radical Republicanism: The New Idea of the Left?* ENA: Institute for Alternative Policies. https://www.enainstitute.org/wp-content/uploads/2020/05/ENA_Radical-Republicanism_Final-1.pdf.

Landemore, H. and I. Ferreras. 2015. 'In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm–State Analogy', *Political Theory* 44 (1): 53-81

Leipold, B., K. Nabulsi, and S. White. (eds.). 2020. *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: Oxford University Press.

Leipold, B. 2020. 'Marx's Social Republic: Radical Republicanism and the Political Institutions of Socialism'. In B. Leipold, K. Nabulsi and S. White (eds), *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: Oxford University Press.

Lefort, C. 2012. *Machiavelli in the Making*. Chicago: Northwestern University Press.

McCormick, J. P. 2011. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCormick, J. P. 2018. *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements and the Virtue of Populist Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Muldoon, J. 2019. 'A Socialist Republican Theory of Freedom and Government', *European Journal of Political Theory* 21 (1): 47–67. <https://doi.org/10.1177/1474885119847606>.

Muldoon, J. 2020. *Building Power to Change the World: The Political Thought of the German Council Movement*. Oxford: Oxford University Press.

O'Shea, T. 2019. 'Socialist Republicanism', *Political Theory* 48 (5): 548–572.

Pettit, P. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

Pettit, P. 2007. 'A Republican Right to Basic Income?', *Basic Income Studies: An International Journal of Basic Income Research* 2 (2): 1–18.

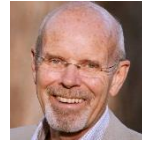
Pettit, P. 2013. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Polanyi, K. 2001. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

-
- Popp-Madsen, B. A. 2021. *Visions of Council Democracy: Castoriadis, Lefort, Arendt*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Roberts, W. C. 2017. *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, M. 2018. 'A Theory of Council Republicanism'. In J. Muldoon (ed) *Council Democracy: Towards a Democratic Socialist Politics*. London: Routledge, 108–128.
- Tomba, M. 2015. '1793: The Neglected Legacy of Insurgent Universality.' *History of the Present* 5 (2): 109–136.
- Vergara, C. 2020. *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti Oligarchic Republic*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- von Eggers, N. 2016. 'When the People Assemble, the Laws Go Silent: Radical Democracy and the French Revolution', *Constellations* 23 (2): 255–268.
- White, S. 2007. 'Is Republicanism the Left's Big Idea?', *Renewal* 15 (1): 37–46.
- Wood, E. M. 2002. *The Origins of Capitalism: A Longer Review*. London: Verso.

نظریه‌ی جمهوری خواهی و مجازات کیفری

فیلیپ پتیت



ترجمه‌ی آوا پیرامون



فرض کنیم که ما ایده‌آل جمهوری خواهانه‌ی «آزادی به‌مثابه عدم سلطه» را می‌پذیریم: آزادی به‌مثابه مصونیت از مداخله‌ی خودسرانه. در این صورت، جرم‌انگاری عملی که مستوجب مجازات شمرده می‌شوند معمولاً به سه دلیل موجه است: مجرم، در نسبت با قربانی، موقعیت مسلط به خود می‌گیرد. مجرم، گستره یا سهولت انتخاب غیرسلطه‌گرانه را از سوی قربانی محدود می‌کند. مجرم، سایه‌ی سلطه‌گری را بر دیگران نیز همچون قربانی می‌گستراند. در این صورت، به نظر می‌رسد نقش اصلی مجازات، تا حد ممکن، بی‌اثرکردن چنین شُروری است: تصحیح پیامدهای جرم که از منظر جمهوری خواهی عملی است منفور. این مقاله به بررسی نظریه‌ی مجازات به‌مثابه تصحیح‌گردانی^۱ می‌پردازد و آن را در تقابل با رویکردهای ریشه‌دارتر فایده‌گرایانه^۲ و سزاگرایانه^۳ قرار می‌دهد.

این مقاله تلاشی است برای ترسیم طرح کلی ایده‌ای - در نگاه من، مشخصاً جمهوری خواهانه - از نحوه‌ی برخورد با کسانی که «مجرم کیفری^۴» نامیده می‌شوند.^۱ این بحث به سه بخش تقسیم می‌شود. در ابتدا ایده‌ی اصلی بحث را، از منظر خود، معطوف به نظریه‌ی سیاسی جمهوری خواهی ارائه می‌دهم: مفهومی از آزادی که دولت باید حامی آن باشد، نه آزادی به‌مثابه عدم مداخله (یعنی نبودن مانع و محدودیت) بلکه آزادی به‌مثابه عدم سلطه است؛ (یعنی در معرض مداخله‌ی خودسرانه‌ی طرف دیگر نبودن). در بخش دوم به این مسئله می‌پردازم که چگونه این ایده‌آل سیاسی ما را به سوی جرم‌انگاری اعمال خاصی سوق می‌دهد و برای بهره‌مندی مردم از آزادی به‌مثابه عدم سلطه، به سه شیوه‌ی بارز آن اعمال را به‌عنوان اعمال مجرمانه^۵ شناسایی می‌کند. و سپس در بخش سوم نشان می‌دهم که مجرمانه‌بودن این اعمال، از منظری جمهوری خواهانه، مسیری مشخص را برای نحوه‌ی برخورد با افرادی نشان می‌دهد که به این اعمال محکوم شده یا به آن اعتراف کرده‌اند.

1 Rectification

2 Utilitarian

3 Retributivist

4 criminal offenders

5 offensive

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

واژه‌ی متعارفی که برای نحوه‌ی برخورد ما با «مجرم کیفری» به کار می‌رود «مجازات» است. من در این مقاله با این سنت مرسوم همراهی می‌کنم، هرچند باید بگویم که این واژه موجد شبهه‌تانی جدی است. پاسخ به چگونگی بهترین شیوه‌ی مجازات مجرمان، با درنظرگیری فهم خاص از این واژه، چیزی به جز طرح پرسش‌های مهم نیست؛ چراکه صحبت از مجازات به‌طور معمول با الگویی سزاگرایانه‌ای از نحوه‌ی برخورد با مجرمان پیش می‌رود و ممکن است ما را از توجه به این امر بازدارد که شاید بهترین شیوه‌ی برخورد با مجرمان، با مفروض‌های سزاگرایانه مطابقت نداشته باشد. من هم‌چنان در این مقاله از «مجازات» نام می‌برم و از این رویه‌ی مقرر تمکین می‌کنم، اما امیدوارم این واژه جهت بحث را مختل نکند.

۱. نظریه‌ی جمهوری‌خواهی

شیوه‌ی تفکر جمهوری‌خواهی درباره‌ی «حکومت»^۶ که بر تفکر اروپایی سیطره داشت تا پایان سده‌ی هجدهم میلادی رو به افول رفت و جای خود را به فهم جدیدی از نقش حکومت داد؛ آن چه که از آغاز، به‌نحوی سوءاستفاده‌گرایانه، لیبرالیسم خوانده شد. درحالی‌که جمهوری‌خواهان تأکید داشتند آزادی شهروندان امری عمومی است - آن‌ها آزادی را کمابیش مفهومی معادل شهروندی می‌دانستند - لیبرال‌های جدید تمایل داشتند که به آزادی به‌مثابه چیزی بیندیشند که پیش از حکومت، و در واقع پیش از شهروندی، وجود داشته و در ساحت خصوصی و غیر شهروندمحور^۷ خانواده و دوستی، قرارداد و تجارت محقق شده است.

سنت فکری جمهوری‌خواهی، که لیبرالیسم جایش را گرفت، تاریخی طولانی دارد. این سنت فکری متصل می‌شود به سیسرون در دوران جمهوری روم، به ماکیاولی در رساله‌ی گفتارها و دیگر نویسنده‌های جمهوری‌های ایتالیایی عصر رنسانس، به جیمز هرینگتون و جمع کشیری از چهره‌های در و پس از دوران جنگ داخلی انگلستان و

⁶ government

⁷ Non-civic

دوره‌ی حکومت جمهوری،^۸ و به بسیاری از به اصطلاح نظریه‌پردازان جمهوری خواهان در سده‌ی هجدهم انگلستان، آمریکا و فرانسه. اندیشمندانی از این دست بودند که متن‌هایی چون *نامه‌های کاتو* و *مقالات فدرالیست* را منتشر کردند.^۳ شخصیت‌های کم‌تر رادیکالی مانند مونتسکیو و بلک‌استون (نویسنده‌ی شرح معروف بر قوانین انگلستان) و ضدسلطنت‌طلب‌هایی که نقشی اساسی در تدوین قانون اساسی ایالات متحده و اعلامیه‌های گوناگون حاصل از فرانسه‌ی انقلابی داشتند نیز در جرگه‌ی این اندیشمندان در سده‌ی هجدهم بودند. حتی اگر این چهره‌ها به دنبال جمهوری سیاسی نبودند - اگر از پادشاهی مشروطه خرسند بودند - باز هم از مفهومی از آزادی حمایت می‌کردند که آن‌ها را به سنت جمهوری خواهی وصل می‌کرد. آن‌ها در پی چیزی بودند که احتمالاً می‌توانیم «جمهوری قضایی» بنامیم. از این‌روست که منتسکیو با ارجاعی دقیق به بریتانیا، که بسیار هم تحسینش می‌کرد، چنین توصیفی از آن ارائه می‌دهد: «ملتی که جمهوری را در شکل {=فرم} سلطنت پنهان می‌کند»^۴.

۱-۱. دو مفهوم آزادی

چنان‌که همواره گفته‌ام، تفاوت اصلی میان جمهوری خواهان قدیم و لیبرال‌های جدید این است که لیبرال‌ها به‌طور کلی آزادی را عدم‌مداخله، و جمهوری خواهان آزادی را با وضعیت کاملاً متمایز عدم‌سلطه معنا کرده‌اند؛ و به همین دلیل است که آن‌ها آزادی را معادل «شهروندی» دانسته‌اند. برای آن‌ها آزادی به معنای آسیب‌پذیر نبودن در برابر مداخله‌ی دیگری، یا دست‌کم، آسیب‌پذیر نبودن در برابر مداخله‌ی خودسرانه است: یعنی مداخله‌ی نامقید اراده یا تصمیم (*arbitrium*) دیگری.^۵ طبق این تعریف، مردم برای این‌که به‌طور کامل آزاد باشند، نه‌فقط از مداخله بلکه از این‌که در معرض مداخله‌ی خودسرانه قرار بگیرند، رها شوند: آن‌ها باید از «سلطه» رها شوند.

اخلال^۹ در معنای «مداخله» در هر دو رویکرد مذکور باید عملی عمدی باشد، یا دست‌کم عملی باشد که عامل آن ممکن است مسئول شناخته شود.^۶ آیا این اخلال‌ها

^۸ Commonwealth

^۹ intrusion

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

به اعمالی محدود می‌شوند که گزینه‌های خاصی را برای عامل ناممکن می‌کنند، یا این‌که دامنه‌ی آن باید گسترش یابد و اعمالی را شامل شود که عامل را در انتخاب گزینه‌ها مجبور یا دستکاری می‌کند؟ من فرض را بر این می‌گذارم که در هر دو مفهوم از آزادی، مداخله باید در معنایی موسع درک شود. بنابراین، قربانی مداخله ممکن است از انجام کاری بازداشته شود، ممکن است در صورت انجام آن کار، تهدید به پرداخت هزینه‌ای اضافی، می‌توانیم بگوییم جریمه، شود، یا ممکن است با انجام عمل مورد نظر مجازات شود.

مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی نه‌فقط به مفهوم مداخله که به مفهوم مداخله‌ی خودسرانه متوسل می‌شود: مداخله بر مبنایی خودسرانه. چه چیزی عمل مداخله را «خودسرانه» می‌کند؟ همان‌طور که اشاره کرده‌ام، پاسخ کلی این است که مداخله صرفاً تابع حکم یا تصمیم (*arbitrium*) عامل باشد. عمل مداخله اگر به‌درستی مقید شده باشد خودسرانه نخواهد بود؛ به‌ویژه اگر مقید به تأمین منافع افرادی باشد که از مداخله متأثر می‌شوند – {البته} مطابق با ایده‌های خود آن‌ها از این منافع. پس اگر مداخله ایده‌ها یا منافع بیگانه را تحمیل کند، عملی است که بر مبنایی خودسرانه تحمیل می‌شود.

دیدگاه لیبرالی آزادی را مستقیماً در برابر مداخله قرار می‌دهد – آزادی فقط عدم‌مداخله است. دیدگاه جمهوری‌خواهانه این تقابل را به دو شکل تغییر می‌دهد. نخست این‌که نقیض آزادی دیگر نه صرف مداخله، بلکه مداخله‌ای خودسرانه است. و دوم این‌که نقض آزادی مستلزم مداخله‌ی خودسرانه‌ی بالفعل نیست، بلکه صرف آسیب‌پذیری در برابر کسی است که توانایی چنین مداخله‌ای را دارد.

به موجب مورد نخست آزادی فرد به‌سختی از دست می‌رود یا به‌سختی تقلیل می‌یابد؛ زیرا به این معناست که اگر عامل به‌نحوی غیرخودسرانه در انتخاب‌های فرد مداخله کند، به آزادی‌اش لطمه‌ای وارد نکرده است. توفیری ندارد که آسیب ناشی از چنین مداخله‌ای چه‌قدر باشد، فقط خودسرانه‌نبودن عمل کافی است که تضمین شود آزادی فرد در خطر نیست. اما مورد دوم پیامدی عکس مورد اول دارد و آن این است که آزادی فرد به‌راحتی، و نه به‌سختی، از دست می‌رود؛ زیرا اگر عامل ظرفیت مداخله

در هر یک از انتخاب‌های فرد را داشته باشد، فی‌نفسه آزادی فرد را به خطر می‌اندازد. به عبارت دیگر، فرد آزادی‌اش را از دست می‌دهد حتی اگر طرف دیگر به‌واقع از ظرفیت خود برای مداخله استفاده نکند.

۱-۲. از دست رفتن آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه سخت‌تر است

«سخت‌تر از دست رفتن آزادی» رابطه‌ی قانون با آزادی را تغییر می‌دهد. رژیم حقوقی ضرورتاً قهرآمیز، مستلزم مداخله‌ی سیستماتیک است: همه‌ی افراد زیر سایه‌ی تهدید مجازات نقض قانون زندگی می‌کنند. بنابراین، طبق مفهوم لیبرالی آزادی رژیم حقوقی به‌طور سیستماتیک آزادی افراد را به خطر می‌اندازد، حتی اگر برآیند عملکرد رژیم حقوقی این باشد که در مجموع مداخله‌های کمتری صورت پذیرد. تابع قانون بودن، فی‌نفسه، از دست رفتن آزادی است.

اما طبق مفهوم جمهوری خواهانه‌ی آزادی، تابع قانون بودن نباید به منزله‌ی از دست رفتن آزادی کسانی باشد که زیر چتر قانون زندگی می‌کنند؛ مشروط بر اینکه - و البته که شرط بزرگی است - وضع، تفسیر و اجرای قانون خودسرانه نباشد. به عبارت دیگر، مشروط بر این که اجبار قانونی، مقید به منافع و تصمیمات اشخاص متأثر از مداخله باشد. شرط این است که رژیم حقوقی حاکمیت قانونی منصفانه‌ای را نمایندگی کند که به‌نحوی دموکراتیک و مجادله‌پذیر اعمال می‌شود و هر فرد یا گروه تحت تأثیر بتواند - مطابق با معیارهای خود - قانون را به چالش بکشد و بگوید که قانون به اصطلاح قابل اعتراض منافع و ایده‌های بیگانه را تحمیل می‌کند یا خیر.

رژیم اجبار و محدودیت حقوقی خود آزادی را در معرض خطر قرار نمی‌دهد، اما با تعریف محدوده‌ای که مردم در آن از انتخاب غیرسلطه‌گرانه بهره‌مند می‌شوند، می‌تواند هم‌چون مانعی طبیعی در محدود کردن انتخاب‌های در دسترس مردم یا پرهزینه‌تر کردن آن‌ها عمل کند. و ایجاد چنین محدودیتی برای آزادی، اخلاقی جدی است. در این شکل از محدودیت، شهروندان عادی برای انجام رفتار غیرقانونی (یعنی رفتاری که غیرقانونی تلقی شده) آزاد نیستند، و شهروندانی که مشمول مجازات قانونی شده‌اند آزادی انجام کارهایی را دیگر ندارند؛ کارهایی که اگر مشمول مجازات نشده بودند کاملاً

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

قانونی می‌بود: زندانی‌ها آزاد نیستند آن‌طور که می‌خواهند جابه‌جا شوند و آن‌هایی که به جزای نقدی محکوم شده‌اند آزاد نیستند آن‌طور که می‌خواهند پول‌شان را خرج کنند.

طرفداران «آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله» موانع طبیعی را عواملی در نظر نمی‌گیرند که آزادی را در خطر می‌اندازد - چراکه به‌هیچ‌وجه عمدی نیستند - اما اذعان دارند که این موانع بر دامنه‌ی انتخاب‌های «آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله» تأثیر می‌گذارد؛ این موانع آزادی را مشروط و مقید می‌کنند - چنان‌که می‌توانیم تشخیص دهیم - اما آن را به خطر نمی‌اندازند.^۷ طرفداران «آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه» درباره‌ی این مرز میان عوامل در خطر انداز و مقیدساز «آزادی» به‌گونه‌ای بحث می‌کنند که {گویی} مداخله‌ی هم‌پسته با حاکمیت قانون منصفانه و دموکراتیک، آزادی افراد را به شیوه‌ی یک مانع طبیعی مشروط و مقید می‌کند. بنابراین، افراد برای انجام اعمال متعددی آزاد نیستند اما این به معنی درخطرافتادن آزادی‌شان نیست.

هابز و بنتام از طرفداران بزرگ این ایده‌اند که قانون به‌خودی‌خود آزادی را به خطر می‌اندازد. «درست همانند اجبار یک فرد بر فرد دیگر، هیچ آزادی‌ای را نمی‌توان به فردی اعطا کرد مگر در ازای سهمی از آزادی که از دیگری ستانده می‌شود. بنابراین، همه‌ی قوانین اجباری (...) و به‌ویژه همه‌ی قوانین خالق آزادی، تا آن‌جایی که اعمال می‌شوند، ناقض آزادی‌اند.^۸» یا به گفته‌ی هابز: «تابع {قانون} فقط در آنجایی آزاد است که حاکم از قاعده‌مندکردنش غفلت کرده است.^۹»

هابز و بنتام آگاهانه از سنت جمهوری‌خواهان در این زمینه عدول کردند؛ آگاهانه آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله را بازتعریف کردند و به رابطه‌ی میان آزادی و قانون شکل تازه‌ای بخشیدند. جیمز هرینگتون در قدم نخست به دفاع از آن سنت برخاست. او استدلال کرد که هابز «آزادی از قانون» را با «آزادی مقتضی»،^{۱۰} یا به عبارتی «آزادی به‌میانجی قانون»، خلط کرده است.^{۱۰} جان لاک طرف هرینگتون را گرفت. او «آزادی از قدرت مطلق و خودسرانه» را ضروری دانست^{۱۱} و قانون را امری که اساساً در جانب آزادی است: «تنها به آن چیزی می‌توان حصار گفت که از ما در برابر باتلاق‌ها و

¹⁰ Freedom proper

پرتگاه‌ها محافظت می‌کند (...). غایتِ قانون نه ملغی کردن و مهار کردن، که حفاظت از آزادی و گسترش آن است.^{۱۲} ویلیام بلکاستون با دفاع از همین رویکرد راست‌کیشی سده‌ی هجدهم را ترسیم می‌کند: «قوانین وقتی بخردانه تنظیم شوند به‌هیچ‌وجه ویران‌گر نخواهند بود، بلکه خود مقدمه‌ی آزادی‌اند؛ زیرا (همان‌طور که لاک به‌خوبی ملاحظه کرده است) آن‌جایی که قانون وجود ندارد آزادی هم وجود نخواهد داشت».^{۱۳} ایستارِ آزادی نسبت به قانون در نگاه هابز و بنتام حائز اهمیت بسیار بود. هابز توانست به‌واسطه‌ی این دیدگاه که همه‌ی قوانین مخل آزادی افرادند، در برابر انتقادهایی که پیش‌بینی می‌کرد جمهوری خواهان مطرح کنند مقاومت کند؛ انتقادهایی مبنی بر اینکه لویاتان او به‌کل دشمن آزادی است و حاکمیت خودسرانه‌ی فارغ از حاکمیت قانون می‌سازد: حاکمیت خودسرانه‌ی فارغ از بینش جمهوری خواهانه‌ی «امپراطوری قوانین و نه امپراطوری افراد».^{۱۴} بنتام و عده‌ای از متحدانش با دلایل آمریکایی‌ها در دهه‌ی ۱۷۷۰ {برای استقلال} مخالف بودند. آن‌ها به‌واسطه‌ی همین دیدگاه {بی‌معنابودن قانون غیرخودسرانه} علیه این ادعا {بی‌استقلال طلبان} بحث کردند که چون پارلمان بریتانیا در قوانین مصوب برای حکومت مستعمره‌های امریکایی محدود نشده - به همان نحوی محدود نشده که در خود بریتانیا محدود شده است - قوانین مصوب آن حاکی از مداخله‌ی خودسرانه است و آزادی مستعمره‌های امریکایی را به خطر می‌اندازد.^{۱۵} هابز می‌توانست ادعا کند که صدمه‌ی لویاتان به آزادی تابعان‌اش بیش‌تر از جمهوری‌ها نیست؛ چراکه همه‌ی قوانین مخل آزادی‌اند. و بنتام و متحدان او نیز بر همین اساس استدلال کردند که وضعیت آزادی امریکایی‌ها طبق قوانین مصوب پارلمان بریتانیا بدتر از وضعیت حاکم در خود بریتانیا نبوده است.

۱-۳. ازدست‌رفتن آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه راحت‌تر است

از «سخت‌تر ازدست‌رفتن آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه» بسیار گفتیم. اما مراد از «راحت‌تر ازدست‌رفتن آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه» چیست؟ این‌که آزادی در نگاه جمهوری خواهانه راحت‌تر از دست می‌رود نشأت‌گرفته از این واقعیت است که فرد آزادی‌اش را نه فقط وقتی که طرف دیگر به‌نحوی خودسرانه در

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

انتخاب‌های او مداخله کند، بلکه {حتی} وقتی ظرفیت انجام چنین کاری را داشته باشد، از دست می‌دهد. واقعیت این است که بر اساس مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی، فرد تا آن جایی که تحت کنترل دیگری زندگی می‌کند، آزادی‌اش را از دست می‌دهد؛ حتی اگر این کنترل بالفعل نشود یا دست‌کم با قصد خصمانه‌ای علیه او به کار نرود. فرض کنید که قوانین و آداب‌ورسوم موجود به‌نحوی باشند که زن را در معرض بدرفتاری خودسرانه‌ی شوهر قرار دهند؛ دست‌کم در برخی زمینه‌ها و در حد معینی. در این صورت، زن حتی اگر شوهری مهربان و دلسوز هم داشته باشد، طبق مفهوم «آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه» نمی‌تواند انسانی کاملاً آزاد شمرده شود. هم‌چنین است کارمندی که تحت کنترل کارفرما زندگی می‌کند، عضو اقلیتی که تحت نفوذ ائتلاف اکثریت زندگی می‌کند، بدهکاری که زیر سایه‌ی طلبکار زندگی می‌کند، و هرکس دیگری که در موقعیت فرودست به سر می‌برد.

در حالی که «سخت‌تر ازدست‌رفتن آزادی» مشخصاً در ارزیابی رابطه‌ی قانون با آزادی تأثیر می‌گذارد، «راحت‌تر ازدست‌رفتن آزادی» به پیوند میان قانون و بردگی مربوط است. پس از این‌که، به دنبال بن‌تام، این فرضیه رواج یافت که قانون به‌خطرانداختن آزادی است - حتی اگر در مجموع خیر باشد - اظهار این ادعا نیز ناممکن شد که آزادنبودن همواره تا حدی بردگی است. هیچ‌کس حاضر نبود بگوید کسانی که زیر چتر قانون زندگی می‌کنند به برده تبدیل می‌شوند. اما پیش از بن‌تام، در آن زمان که آزادی در وهله‌ی نخست و بیش از هر چیز مغایر با «سلطه» بود، آزادنبودن و برده‌بودن دو امر کاملاً هم‌بسته بودند. آزادنبودن به معنای زندگی کردن زیر یوغ دیگری بود؛ زندگی کردن در شرایط برده‌وار.

به این ترتیب، آلجرنون سیدنی^{۱۱} در دهه‌ی ۱۶۸۰ می‌توانست چنین بیان کند: «آزادی فقط آن جاست که وابستگی به اراده‌ی دیگری وجود ندارد. نام برده فردی را در نظر ما می‌آورد که نه خود را در اختیار دارد و نه اموال خود را؛ بلکه از هر چیز فقط بسته به میل ارباب‌اش بهره‌مند می‌شود».^{۱۶} یک سده بعد، نویسندگان نامه‌های کاتو

¹¹ Algernon Sydney

بیانیه‌ای غرا در این خصوص ارائه دادند: «آزادی یعنی زندگی کردن وفق مراد خود. بردگی یعنی زندگی کردن در پناه صرف لطف دیگری».^{۱۷}

«راحت‌تر از دست‌رفتن آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه» به درون‌مایه‌ی بردگی متصل است؛ زیرا برده‌ها برده باقی می‌مانند حتی اگر ارباب‌شان کاملاً خیرخواه باشد و هرگز در امور آن‌ها مداخله نکنند. همان‌طور که الجرنون سیدنی بیان می‌کند: «و برده‌ای است در خدمت بهترین و مهربان‌ترین انسان جهان؛ هم‌چنان که بدترین‌شان».^{۱۸} یا همان‌طور که ریچارد پرایس^{۱۲} در سده‌ی هجدهم بیان می‌کرد: «افراد تا وقتی در زندگی خصوصی زیر یوغ قدرت ارباب‌ها هستند، آزاد نیستند؛ هر قدر هم که با آن‌ها منصفانه و با مهربانی رفتار شود. این امر درباره‌ی اجتماعات نیز درست همانند افراد صدق می‌کند».^{۱۹} سلطه هست، و اسارت هست، حتی اگر هیچ مداخله‌ای فعلیت پیدا نکند. من پیش‌تر به این موضوع اشاره کردم که تأکید بر خودسرانگی مداخله، به مدافعان استقلال امریکا کمک کرد تا مدعی شوند اگرچه مردم بریتانیا به موجب قانون آزادی‌شان خدشه‌دار نشده، چراکه قانون نمی‌تواند در آنجا خودسرانه تحمیل شود، مردم آمریکا از چنین جایگاهی تحت قانون بهره‌مند نیستند. اکنون باید این نکته را اضافه کنم که تأکید بر صرف ظرفیت مداخله‌ی خودسرانه، آن‌ها را قادر ساخت تا این ادعا را تقویت کنند. آن‌ها مدعی شدند که اگرچه پارلمان بریتانیا مداخله‌ی چندانی در امور امریکا نداشته - حتی اگر فقط اندک مالیاتی وضع کرده - خود این واقعیت که می‌توانسته هرگونه مالیاتی را بدون هیچ‌گونه محدودیت جدی بر اراده‌اش وضع کند به این معناست که رابطه‌اش با مستعمره‌نشینان امریکایی رابطه‌ای همچون رابطه‌ی ارباب و برده بوده است.

جوزف پریستلی^{۱۳} مثال خوبی از این استدلال ارائه می‌دهد:

- شکایت بزرگ این مردم از چیست؟

¹² Richard Price

¹³ Joseph Priestley

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

+ مالیات‌گرفتن توسط پارلمان بریتانیای کبیر که اعضای آن چنان از مالیات‌دادن دورند که خود را از پرداخت آن به‌راحتی معاف می‌کنند. اگر این اقدام صورت پذیرد، مستعمره‌نشینان، مانند بسیار مردمان دیگر در طول تاریخ، به وضعیت بردگی کامل تنزل پیدا می‌کنند. مردم انگلستان با همان قدرتی که می‌توانند مستعمره‌نشینان را به پرداخت یک پنی مجبور کنند، می‌توانند مجبورشان کنند تا آخرین پنی در دست‌شان را هم بپردازند. این چیزی نیست جز تحمیل خودسرانه‌ی یک طرف و تظلم حقیرانه‌ی طرف دیگر.^{۲۰}

درباره‌ی ارزش محوری آزادی جمهوری‌خواهانه به‌مثابه عدم‌سلطه بسیار توضیح داده شد. اکنون بپرسیم نظریه‌ی سیاسی جمهوری‌خواهی چیست؟ نظریه‌ای است درباره‌ی آن‌چه دولت باید باشد و باید انجام دهد؛ به عبارتی، نظریه‌ی قُرم‌ها و هدف‌های سیاسی که آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه را بر همه‌ی شهروندان غایتی نهایی می‌داند و دولت باید از آن حمایت کند. البته، طبق سنت جمهوری‌خواهی، شهروندان به مردان دارای مالکیت و به‌هنگار محدود می‌شدند، اما آن نسخه‌ای که من از این آموزه ترسیم می‌کنم ایده‌ی لیبرالی بن‌تام را درباره‌ی گسترش شهروندی تا سرحدش پیش می‌گیرد. «هرکس یک نفر است و نه بیشتر» شعاری است که جان استوارت میل به بن‌تام نسبت داده است.^{۲۱} شاید بهتر باشد آنچه را که می‌گویم نظریه‌ی نوجمهوری‌خواهی نامید: این نظریه مفهوم آزادی جمهوری‌خواهانه را در جای خود حفظ می‌کند و درعین‌حال، دیدگاه لیبرالی به پارلمان دارد و این آزادی در راستای آن است.^{۲۲}

۲. دیدگاه جمهوری‌خواهی نسبت به جرم

من نمی‌توانم در اینجا در این‌باره بگویم که چرا ما باید جذب نظریه‌ی سیاسی جمهوری‌خواهی شویم که آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه را ارزش سیاسی والا و شاید حتی (بتوانیم بگوییم) ارزش سیاسی منحصربه‌فرد در نظر می‌گیرد.^{۲۳} اما فرض کنیم که جمهوری‌خواهی را پذیرفته‌ایم، حال پرسشی که می‌خواهم مطرح کنم این است که

کدام اعمال را و بر اساس چه دلایلی باید جرم‌انگاری کنیم؟ کدام شُرور از منظر جمهوری خواهان سزاوار این‌اند که تحت عنوان «جرم» شناسایی شوند؟ من این پرسش را مطرح می‌کنم زیرا باور دارم که پاسخ به آن در نحوه‌ی مواجهه‌ی سیاست جمهوری خواهی با محکومان به ارتکاب جرم یا اعتراف‌کنندگان به ارتکاب جرم سودمند و راهگشا خواهد بود.

هر نظام عدالت کیفری تمایل خواهد داشت اعمالی را جرم‌انگاری کند که عملکردش را تضعیف می‌گرداند و نیز اعمالی را که مبارزه با آن‌ها علت وجودی‌اش بوده است. من در بررسی شُروری که جمهوری خواهان سزاوار جرم‌انگاری خواهند دید، توجه خود را به آن دسته از اعمالی معطوف می‌کنم که نظام عدالت کیفری برای مبارزه با آن‌ها ایجاد شده است؛ نه اعمال دیگر. به تعبیری، بر جرایم اولیه تمرکز می‌کنم؛ نه جرایم ثانویه. هرچند در میان اعمالی که تحت عنوان «جرایم اولیه» شناخته می‌شوند برخی مناقشه‌برانگیزترند؛ برای مثال، جرایم بدون قربانی. برخی مانند قتل، ضرب و جرح، سرقت، و آدم‌ربایی جایگاه نمونه‌وار^{۱۴} دارند، و برخی دیگر نیز چون رانندگی در حالت مستی یا فرار مالیاتی قربانی‌شان «اجتماع به‌طور کلی» است. در ادامه، اعمال نمونه‌وار را بررسی خواهیم کرد؛ زیرا بی‌شک این اعمال در هر نوع نظام جمهوری خواهی قابل قبول به‌عنوان «جرم» شناسایی خواهند شد.

دلایل بسیار متفاوتی برای شکایت از این دست اعمال وجود دارد: این اعمال به افراد آسیب می‌رسانند، افراد را ناکام می‌کنند، بهره‌مندی افراد از سعادت را تحت تأثیر قرار می‌دهند و مواردی از این قبیل. اما وقتی یک نظریه‌ی سیاسی خیر معینی را والاترین ارزش سیاسی می‌نامد، نشان می‌دهد که ما فقط باید شکایت‌هایی را توجیه‌پذیر و مشروع قلمداد کنیم که در نوعی دل‌مشغولی برای آن ارزش والا ریشه دارند؛ هم‌چنین نشان می‌دهد که امور سیاسی می‌توانند به‌گونه‌ای معنادار حول پروژه‌ای برای ارتقای آن ارزش و بدون توسل به دلایل دیگر - که اغلب از حیث سیاسی کمتر مجاب‌کننده‌اند - سازماندهی شوند. پس دلایل شکایت جمهوری خواهان، تحت لوای ارزش آزادی به‌مثابه عدم سلطه، از اعمالی که سزاوار جرم‌انگاری می‌دانند چیست؟

¹⁴ the status of paradigms

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

اما یک هشدار پیش از پاسخ به این پرسش: جمهوری‌خواهان هر دلیلی برای شکایت داشته باشند، فقط تا جایی از جرم‌انگاری یک عمل حمایت می‌کنند که فایده‌اش برای «عدم‌سلطه» بیش از ضرر آن باشد. شرط فایده‌ی بیش از ضرر برآمده از این واقعیت است که جمهوری‌خواهی نسبت به ارزش عدم‌سلطه نگرشی پیامدگرایانه دارد و باید هم داشته باشد. پیش‌تر هم در این خصوص توضیح داده‌ام.^{۲۴} جمهوری‌خواهی باید به اقدام‌هایی متعهد باشد و فقط هم باید به اقدام‌هایی متعهد باشد که در میزان عدم‌سلطه در جامعه تفاوتی معنادار ایجاد می‌کنند. هیچ توجیهی در جرم‌انگاری یک عمل با هدف کاهش سلطه در کار نخواهد بود، اگر خود بیش‌تر راه سلطه را هموار کند تا این که آن را از بین ببرد.

۲-۱. جرم به معنای در خطر انداختن آزادی قربانی

نخستین دلیلی که جمهوری‌خواهان می‌توانند و باید بر اساس آن از اعمالی که می‌خواهند جرم‌انگاری شود شکایت کنند این است که وقتی شخصی مرتکب جرمی می‌شود، نوعاً خود را در مقام سلطه‌گر قربانی می‌نشانند: او به گونه‌ای عمل می‌کند که نشان دهد می‌تواند به‌نحوی خودسرانه در امور شخص دیگری مداخله کند. به عبارتی، او موقعیت مسلط خود را در نسبت با قربانی مفروض می‌گیرد. با این‌همه، اگر فرد باور داشته باشد که توانایی مداخله‌ی خودسرانه را ندارد - برای مثال، این امکان عملاً مسدود شده باشد یا مجازات مقرر برای مداخله بسیار سنگین و جدی باشد - یحتمل تلاشی برای مداخله نمی‌کند. بنابراین خود عمل مداخله این باور را به مجرم می‌قبولاند که از ظرفیت مداخله، به شیوه‌ای که با جرم محقق شده، بهره‌مند است؛ حتی اگر این مداخله در تضاد با منافع و ایده‌های عامل {جرم} باشد.

این به آن معناست که عمل مجرمانه‌ی موفقیت‌آمیز، آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه‌ی قربانی را به خطر می‌اندازد؛ و ثابت می‌کند که باور مجرم نسبت به ظرفیت مداخله‌اش {درست و بجا بوده است. در این صورت، عمل مجرمانه فقط آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه‌ی قربانی را نفی نمی‌کند، بلکه اگر مرتکب جرم مجازات نشود و اگر قربانی به‌قدر کافی حمایت نشود، آن‌گاه {وقوع} جرم ثابت می‌کند که نفی آزادی به‌مثابه

عدم سلطه‌ی قربانی موجه و روا بوده است: قربانی در واقع تحت سلطه‌ی مجرم و هر آن کسی است که شبیه مجرم است. وقوع جرم لزوماً دال بر این نیست که مجرم ظرفیت مطلق و افسارگسیخته‌ای برای مداخله دارد: هر اقدامی برای مداخله ممکن است با احتمال دستگیری مجرم همراه باشد. اما {وقوع جرم} بی‌شک ثابت می‌کند که آزادی قربانی تا حدودی به خطر افتاده و مجرم و کسانی مانند مجرم تا حدودی بر قربانی تسلط دارند.

لازم است بر فقدان آگاهی در به‌خطرافتادن آزادی تأکید کنیم. یکی از دلایل اصلی ارزشمندی آزادی به‌مثابه عدم سلطه طبق سنت {جمهوری‌خواهی} این است که بهره‌مندی از آن، بدون آگاهی از این که شما این آزادی را دارید، و بدون این که مسئله‌ی فهم مشترک^{۱۵} باشد که شما این آزادی را دارید، دشوار است؛ اگر دلایلی وجود داشته باشد که ظرفیت دخالت خودسرانه‌ی دیگران در امور شما را نفی می‌کند، قاعدتاً باید دارای اهمیتی برجسته باشند.^{۲۵} این واقعیت که آزادی به‌مثابه عدم سلطه احتمالاً مسئله‌ی فهم مشترک است به این معناست که باید این فایده را داشته باشد که فرد را از آسیب‌پذیر نبودن در برابر دیگری آگاه کند، و بنابراین، او را از این واقعیت آگاه کند که می‌تواند بدون ترس یا تمنا در چشم دیگران نگاه کند. همان‌طور که جوزف پریستلی^{۱۶} - البته به شیوه‌ای نسبتاً جنسیت‌زده - می‌گوید: «احساس آزادی سیاسی و مدنی به مرد احساس قدرت داشتن و اهمیت داشتن همواره می‌بخشد - گرچه شاید حتی فرصت قابل توجهی برای اعمال آن در زندگی‌اش فراهم نباشد - و پایه و اساس چرخش فکری آزادانه، جسورانه و مردانه‌ای است که با هیچ کنترلی مهار نمی‌شود.»^{۲۶} این واقعیت که عمل مجرمانه آزادی به‌مثابه عدم سلطه‌ی قربانی را به خطر می‌اندازد به این معناست که آن فرد دسترسی به این موهبت بزرگ {یعنی آزادی به‌مثابه عدم سلطه} را از دست می‌دهد. جرم به قربانی می‌گوید: تو ممکن است پیش‌تر احساس کرده بودی که از مداخله‌ی خودسرانه در امان مانده‌ای، ممکن است پیش‌تر از آرامشی که در سنت جمهوری‌خواهی هم‌بسته‌ی آزادی است بهره‌مند بوده‌ای، اما در اشتباهی.

¹⁵ common knowledge

¹⁶ Joseph Priestley

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

من و امثال من ادعای سیادت بر تو داریم. تو چه بخواهی چه نخواهی، در پناه لطف ماست که زندگی می‌کنی.

۲-۲. جرم به معنای مشروط‌کردن آزادی قربانی

درباره‌ی شرّ اولی که معمولاً مبین جرم در کتاب‌های جمهوری‌خواهان است بسیار گفته‌ایم. آن‌جایی که نخستین شر، آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه‌ی قربانی را به چالش می‌کشد و به مخاطره می‌اندازد، دومین شر از راه می‌رسد و آزادی را مشروط می‌کند. وقتی من پول تو را می‌گیرم، یا وقتی مخل دادوستدهای تو می‌شوم، یا وقتی مانع به‌نتیجه‌رسیدن تلاش‌های تو می‌شوم، یا وقتی به تو صدمه می‌زنم یا حتی تو را می‌کشم، بی‌شک جایگاه تو را به‌عنوان فردی آزاد و سلطه‌ناپذیر به چالش می‌کشم و به خطر می‌اندازم. من از میزان بهره‌مندی تو از عدم‌سلطه می‌کاهم. اما درعین‌حال، وقتی چنین می‌کنم، دامنه‌ی انتخاب بدون سلطه‌ای را که تو از آن بهره‌مندی، کاهش می‌دهم. من دامنه‌ی انتخاب‌هایی را کاهش می‌دهم که تو در آن می‌توانی از عدم‌سلطه بهره‌مند شوی - اگر تو را بکشم آن را به صفر می‌رسانم - یا بر دشواری بهره‌مندی تو از عدم‌سلطه در آن محدوده بیفزایم و برخی از گزینه‌های موجود را پرهزینه‌تر کنم. تأثیر مشروط‌کردن با تأثیر درخطرانداختن متفاوت است؛ زیرا دلیلی غیرعمدی، برای مثال بداقبالی طبیعی، نیز ممکن است مسببش باشد؛ بی‌آنکه هیچ‌گونه ادعایی مبنی بر سلطه از طرف عامل دیگری مطرح شود.

۲-۳. جرم به معنای درخطرانداختن آزادی اجتماع

عمل مجرمانه‌ی موفقیت‌آمیز نه‌تنها آزادی به‌مثابه‌ی عدم‌سلطه‌ی قربانی را به خطر می‌اندازد و آن را مشروط می‌کند، بلکه نوعاً تأثیری منفی بر {آزادی} به‌مثابه عدم‌سلطه‌ی مردم در جامعه به‌عنوان یک کل دارد؛ خاصه بر گروه‌هایی که در موقعیتی مشابه با موقعیت قربانی قرار دارند. در جرایم خاصی مانند فرار مالیاتی یا فساد دولتی،

تمایزی میان قربانی و کسانی که در موقعیت مشابه با قربانی قرار دارند وجود ندارد، اما در اکثر جرایم این تمایز برقرار است. من در این جا بر آن دسته‌ی نخست تمرکز می‌کنم. آن افرادی را در نظر بگیرید که در جایگاهی مشابه با جایگاه قربانی‌اند؛ آن‌هایی که حمایت بیشتر یا کمتری (نسبت به قربانی)، خواه از نوع رسمی یا غیررسمی، دریافت نمی‌کنند: آن‌ها متعلق به یک طبقه‌ی آسیب‌پذیرند. عمل مجرمانه (موقعیت) تمام این مردم را به چالش می‌کشد؛ نه فقط قربانی یا قربانیان مستقیم (جرم) را. و این باور را از طرف مجرم و بی‌تردید از طرف هم‌تایان مجرم به آن‌ها می‌قبولاند که در برابر مداخله‌ی خودسرانه‌ی نمودیافته در جرم محافظت نمی‌شوند. هم‌تایان مجرم این ظرفیت را، هرچند محدود، در اختیار دارند که به این شیوه در زندگی آن‌ها مداخله کنند.

مسئله در اینجا نسبتاً روشن است. بیایید در نظر بگیریم مردی در یک پارک عمومی در معرض دید عموم به یک زن تجاوز کند و این چنین، موقعیت تمام زنانی را که از آن پارک استفاده می‌کنند به خطر بیندازد. در نظر بگیریم یک فرد جوان از آپارتمان فرد بازنشسته‌ای سرقت کند و شاید با قلدری هم با او رفتار کند و این چنین، حمایت از همه‌ی بازنشستگان زیر سؤال برود. در نظر بگیریم یک مقام دولتی برای منافع شخصی‌اش مانع دعوی منصفانه‌ی یک نفر شود و این چنین، وضعیت همه‌ی افراد آن جامعه را به خطر بیندازد. حتی اگر سایر افراد مورد بحث از وقوع جرم مطلع نباشند، باز هم آزادی‌شان تا حدودی به خطر افتاده است؛ درست همان‌طور که آزادی قربانی. حمله به آزادی را هرگز نمی‌توان دور نگه داشت و عایق‌بندی کرد. لطمه‌ای که به آزادی قربانی جرم وارد می‌شود همچون موجی گریبان‌گیر تمام افرادی می‌شود که همچون او آسیب‌پذیرند.

من پیش‌تر اشاره کردم که در خطر انداختن آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه‌ی قربانی زمانی چشم‌گیر می‌شود که ما تأثیرش را بر احساس آن شخص از خود، به‌عنوان فردی آزاد و رها از ترس و تمکین، در نظر بگیریم. این مهم در سومین دلیل شکایت از جرم نیز صادق است. در خطر انداختن آزادی یک گروه، که حاکی از جرمی علیه هر یک از اعضا است، می‌تواند تأثیری مخرب در پی داشته باشد و این زمانی است که آن‌ها از آن جرم مطلع می‌شوند. و می‌تواند آرامشی را تضعیف کند که مونته‌سکیو، طبق سنت بسیاری از

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

جمهوری‌خواهان، در قلب آزادی قرار می‌دهد. «آزادی سیاسی یک شهروند، آن آرامش روحی برآمده از این باور است که هرکس امنیت خود را دارد، و برای تأمین این آزادی، حکومت باید به گونه‌ای باشد که یک شهروند از شهروند دیگر نترسد.»^{۲۷}

۳. واکنش جمهوری‌خواهانه به جرم

دیدیم که دقیقاً بر مبنای اهمیت آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه‌ی مردم، سه دلیل وجود دارد که چرا جمهوری‌خواهان می‌توانند و باید با جرم مخالفت ورزند. این واقعیت که جرم نوعاً شری سه‌بعدی را بازنمایی می‌کند، دلایلی در اختیار جمهوری‌خواهان قرار می‌دهد تا نهادهای سیاسی را برای حمایت از مردم در برابر جرم پدید آورند. این پرسش جدی در جرم‌شناسی جمهوری‌خواهانه مطرح است که این حمایت چگونه به بهترین نحو صورت می‌گیرد؟ خصوصاً که بهتر است اقداماتی که دولت برای مقابله با جرم اتخاذ می‌کند چنان نباشند که خودشان تأثیری منفی بر آزادی مردم به‌مثابه عدم‌سلطه بر جای گذارند.^{۲۸}

اما دلمشغولی ما این نیست که جامعه و دولت جمهوری‌خواهانه باید چه کنند تا از مردم در برابر جرم حمایت کنند. دلمشغولی ما این هم نیست که چگونه دولت و جامعه باید برای تحقیق درباره‌ی جرم، تعقیب متهم و تضمین دادرسی منصفانه اقدام کنند. بحث ما، خیلی کم‌دامنه‌تر، این است که جمهوری باید در واکنش به کسانی که رسماً - و فرض کنیم، مستدل - به عمل مجرمانه محکوم شده‌اند و به کسانی که خود آزادانه به {ارتکاب} جرم اعتراف می‌کنند و مایل‌اند تا از حق فرایند رسمی رسیدگی قضایی اعراض کنند - فرضاً که اجازه داشته باشد - چه کاری انجام دهد؟

قوه‌ی مقننه، دادگاه‌ها و قوه‌ی مجریه چگونه باید اقدام علیه محکوم یا معترف به جرم را تعیین، بر سر آن تصمیم‌گیری و اجرا کنند؟ چگونه باید مجازات چنین مجرمانی را به‌طور معمول سامان‌دهی کنند؟

درواقع در این جا سه پرسش وجود دارد. اولین پرسش این است که کدام اقدامات، به‌طور مشخص کدام نوع از مجازات‌ها، باید برای جمهوری‌خواهان پذیرفته باشد؟ دومین پرسش از این قرار است که این مجازات‌ها را باید چگونه به کار گرفت: چه کسی باید

درباره‌ی آن‌ها تصمیم بگیرد و به‌طور مشخص، {دامنه‌ی} صلاحدید دادگاه‌ها و ارگان‌های مشابه در اِعمال آن‌ها باید تا چه اندازه باشد؟ و آخرین پرسش که منطقی‌اً متقدم است، به چگونگی بایستین مفهوم‌پردازی و جای‌گیری مجازات در چشم‌اندازی جمهوری‌خواهانه مربوط است.

دیدگاه جمهوری‌خواهانه آشکارا دلالت‌هایی معطوف به پاسخ به این پرسش‌ها در چنته دارد. برای مثال، در پاسخ به پرسش نخست، جمهوری‌خواهی بیان می‌کند که هیچ شکلی از مجازات نباید خودش آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه‌ی مردم را به خطر بیندازد. گذشته از هر چیز، سلطه شرّ اعظمی است که دولت علیه آن استقرار می‌یابد، و مشروط‌شدن آزادی مردم، خود منبع کافی برای مجازات است. چنین ملاحظه‌ای به نفع جرمه‌ها و خدمات اجتماعی و علیه زندان است؛ زیرا سلطه در رژیم‌های کیفری مبتنی بر زندان بسیار محتمل است، اگر نگوییم که منطقی‌اً اجتناب‌ناپذیر است.^{۲۹}

جمهوری‌خواهی در مواجهه با پرسش دوم نیز بیان می‌دارد که دادگاه‌ها باید منقادِ قیودِ سفت‌وسختِ عالی‌تری باشند در مجازات‌هایی که می‌توانند اِعمال کنند. اگر دادگاه‌ها موظف نباشند که به قیودِ عالی‌تر احترام بگذارند، یا اگر این قیود عالی سفت‌وسخت نباشند، آن‌گاه دشوار است که آن‌ها از ارباب مجرمان در موضعی سلطه‌گرانه اجتناب ورزند. حسی شهودی وجود دارد از این که هر کس در محضر دادگاه بایستد، که هر کدام از ما نیز می‌توانیم باشیم، تحت اراده‌ی ملوکانه‌ی ایشان خواهد بود.

اما در این جستار من بر پرسش سوم تمرکز می‌کنم. پرسش از این که جمهوری‌خواهان چگونه باید مجازات را مفهوم‌پردازی کنند؟ آیا باید مجازات را بنا بر منطق سزاگرایانه^{۱۷} تلاشی برای مقابله‌به‌مثل با مجرم، به‌گونه‌ای که متناسب باشد، در نظر بگیرند؟ آیا باید مجازات را بنا بر منطق موسع‌فایده‌گرایانه در نظر بگیرند که شاید به‌سبب محدودیت‌هایی که در موقعیت‌های پیش‌بینی‌نشده دارد، محدودیت در این که یک مقابله‌به‌مثل فایده‌گرایانه چیست، فرصتی تلقی شود برای کاهش سطح کلی جرم؟ یا باید به مجازات از مجرای منطقی دیگر دوباره اندیشید؟

¹⁷ Retributive terms

۳-۱. مجازات به‌مثابه‌ی تصحیح‌گردانی^{۱۸}

ملاحظات بخش پیشین مبنای خوبی برای دست‌وپنجه نرم‌کردن با این پرسش در اختیار ما قرار می‌دهد. زیرا نکته‌ی برجسته‌ی این ملاحظات این است که تأثیرات شر معمولاً می‌تواند خنثی شود یا دست‌کم کم‌تر گردد. امکان‌پذیر است که دست‌رد بر سلطه‌زد؛ سلطه‌ای که آزادی را به خطر می‌اندازد، و امکان‌پذیر است که آزادی مشروط‌شده‌ی شخص را جبران کرد. بنابراین معمولاً امکان‌پذیر است که دست‌کم تاحدودی شر عمل مجرمانه‌راه از منظری خواهانه، تصحیح‌گردانید.

مطابق با این ملاحظات ما به راه سوم و متفاوتی برای مفهوم‌پردازی مجازات روی می‌آوریم. می‌توانیم مجازات را تلاشی برای تصحیح‌گرداندن جرم ارتكابی در نظر بگیریم و نه اعمال آنچه دقیقاً سزاست یا فایده‌ای بر آن مترتب است. اگر بخواهم کمی با کلمات بازی کنم، در تصحیح‌گردانی ما به مجازات به چشم قسمی «ادای دین»^{۱۹} نگاه می‌کنیم و نه قسمی «تسویه‌حساب»^{۲۰} {سزاگرایانه} یا قسمی «جبران مافات»^{۲۱} مناسب {فایده‌گرایانه}.

تصحیح‌گردانی، تا جایی که ممکن باشد، به هر نظریه‌ای درباره‌ی نحوه‌ی بایستن واکنش دولت و جامعه به یک محکوم یا معترف به جرم، ایده‌آل قانع‌کننده‌ای را نشان می‌دهد. گذشته از هر چیز، تصحیح‌گردانی تام‌وتمام به این معناست که گویی هیچ جرمی رخ نداده است. اما تصحیح‌گردانی ایده‌آل جذابی را مشخصاً از منظری جمهوری‌خواهانه نمایان می‌سازد.

در جمهوری‌خواهی باید از سلطه پرهیز کرد. یک عامل بر عامل دیگر سلطه دارد اگر بتواند خودسرانه در زندگی یا کارهای او مداخله کند. بنابراین «دولت کیفری»^{۲۲}

18 Rectification

19 Pay up

20 Pay-back

21 Pay-off

22 penal state

باید هر آنچه می‌تواند صورت دهد تا از سلطه بر کسانی بپرهیزد که آن‌ها را مجازات می‌کند؛ یا اگر گسترده‌تر در نظر بگیریم، از سلطه بر کسانی که می‌دانند محکوم شدن به سبب ارتکاب جرم، صحیح یا غلط، همواره یک امکان است. هر مجازاتی با طیفی از مداخله {در کار و زندگی} مجرم گره خورده است و بنابراین دولت کیفری تنها تا جایی می‌تواند از سلطه بر مجرمان بپرهیزد که بتواند نشان دهد که مداخله‌اش مبنایی غیرخودسرانه دارد: تنها تا جایی که بتواند نشان دهد مداخله‌اش مقید است به دنباله‌روی از منافع اشخاص مطابق با نظرات‌شان. دولت جمهوری خواه منفعی را باید تعقیب کند که هر کس، در هر سطحی از انتزاع، با دیگری به اشتراک می‌گذارد؛ این دولت قرار است یک دارایی عمومی باشد و نه ابزار این طبقه یا طیف خاص. و بنابراین مداخله‌ی کیفری غیرخودسرانه خواهد بود، غیرخودسرانگی‌ای مهم، زمانی که منفعی را دنبال می‌کند که مجرم با دیگران در جامعه به اشتراک می‌گذارد؛ به اشتراک‌گذاری مطابق با نظراتی مشترک؛ در واقع مداخله‌ی کیفری غیرخودسرانه خواهد بود حتی زمانی که تعقیب آن منافع، به معنای ناامید کردن مجرم از انجام معامله‌ای ویژه با او باشد.

دولتی که در واکنش به جرم کاری بیش از این انجام نمی‌دهد که شرّ به‌وقوع پیوسته را تصحیح کند، می‌تواند به راحتی بگوید که این واکنش توسط منفعی دیکته شده است که مجرم مطابق با نظرات مشترک با دیگران در جامعه به اشتراک می‌گذارد. بنابراین، تا جایی که دولت کیفری یک دولت تصحیح‌گر است، می‌تواند منکر هرگونه اعمال سلطه بر مجرمان شود. {دولت کیفری} رویارویی‌اش با مجرمان و اعمال مجازات بر ایشان را می‌تواند به‌سادگی با ارجاع به نظرات و منافع مشترکی توجیه کند که لازمه‌ی امکان پذیرش وجود یک دولت غیرسلطه‌گردند. تصحیح‌گردانی برای احترام گذاشتن به منافع قربانی ضروری است؛ همان منفعی که مجرم نیز در آن شریک است. درست است که این تصحیح‌گردانی برای مجرم هزینه‌زاست، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که منافع مشترک مجرم با دیگران، از جمله با قربانی، پاس داشته نشود.

در این‌جا نوعی آزمون کم‌وبیش شهودی وجود دارد که معین می‌کند شیوه‌ی مشخصی از رفتار با مجرمان غیرخودسرانه است یا نیست، {و} به‌منظور دنبال کردن منافع مشترک مطابق با نظرات مشترک طراحی شده است یا نه. بپرسیم که آیا کسی

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

که احتمال قرار گرفتن در موضع محکوم یا معترف به جرم بودن را کاملاً در خود درونی کرده است، باز هم می‌تواند اعتراض کند که این شیوه‌ی رفتار به منافع مشترک او با دیگران پاسخ نمی‌دهد؟ به منافع مشترک {مستدل} و نه، به‌طور مثال، منافع‌شان در این خصوص که با آن‌ها به‌طور ویژه و ملایم رفتار شود. اگر چنین شکایتی نتواند صورت گیرد، یا دست‌کم نتواند متقاعدکننده باشد، آن‌گاه این رفتار غیرخودسرانه است؛ و اگر چنین شکایتی بتواند صورت گیرد، آن‌گاه این رفتار خودسرانه است.^{۲۰} با این آزمون حتماً پذیرفتنی است که بگوییم رفتار تصحیح‌گرایانه شیوه‌ای غیرخودسرانه در رویارویی با مجرمان است. بنابراین اعطای قدرت تصحیح‌گردانی به دولت به این معنا نیست که به آن در نسبت با محکوم یا معترف به جرم جایگاهی سلطه‌گرانه اعطا کنیم.

ارزش این شکل از مجازات زمانی مشخص می‌شود که ما شیوه‌های تسویه‌حساب‌گونه {در رویکرد سزاگرایانه} و جبران‌مافات‌گونه {در رویکرد فایده‌گرایانه} را در مفهوم‌پردازی مجازات در نظر بگیریم. فرض بگیرید بگوییم مجازات برای این است که خشم یا سرزنش اجتماع را در نسبت با جرمی مشخص، یا حتی نوع جرم، بیان کند. چنین مفهوم‌پردازی‌ای که از مجرمان اهریمن‌سازی می‌کند - یعنی نوعی نسبت ناخوشایند «ما-و-آن‌ها»^{۲۳} بی در جایگاه‌ها ایجاد می‌کند - سبب می‌شود مجازات به نحوی دیکته شود که منافع مشترک را زیر پا بگذارد؛ منافعی که گویی تنها مجرمان از آن بی‌بهره‌اند. به‌طور مثال، منفعت در معرض درد، قساوت و استهزا قرارنگرفتن. این مفهوم‌پردازی بسیار شبیه است به آنچه که منتسکیو، در عبارتی آشکارا جمهوری‌خواهانه، توصیف کرد: «جباریت انتقام‌جویان».^{۲۱}

اما این تنها شیوه‌ی مفهوم‌پردازی مجازات نیست که از شبح سلطه‌ی کیفری حکایت می‌کند. روایت بدیلی را در نظر بگیرید که می‌گوید مجازات قرار است به‌واسطه‌ی کاهش سطح جرم فایده‌ی کلی^{۲۴} را در نهایت افزایش دهد: از طریق ارباب/بازداشتن^{۲۵} مجرمان بالفعل، از طریق ارباب/بازداشتن مجرمان بالقوه، از طریق

23 Them-and-us

24 overall

25 Deter

دورنگه‌داشتن مجرمان از خیابان‌ها یا شاید از طریق مشروط کردن {موقعیت} مجرمان. چنین طرحی هرچقدر هم عقلانی به نظر برسد، احتمال دارد مقدمه‌ای برای جباریت اصلاح‌گران باشد. منفعت مشترک کاهش جرم، اولویت و اهمیتی منحصر به فرد در این طرح به دست می‌آورد و سایر منافع مشترک، به کل، تحت الشعاع {این منفعت خاص} قرار می‌گیرند، و رفتار با مجرمان، خودسرانه و قدرت چنین رفتاری با ایشان سلطه‌گرایانه می‌شود. دولت، خواه در سطح پارلمان یا در سطح دادگاه‌ها، فرض می‌گیرد که در تحمیل مجازات این مجوز را دارد که در جهت بهینه‌سازی کاهش جرم حرکت کند و این یعنی اهمیتی ندارد که مجرمان چه هزینه‌ای خواهند پرداخت.

جباریت انتقام‌گیرندگان بیان‌گر نسخه‌ای نسبتاً خام از مفهوم‌پردازی سزاگرایانه‌ی مجازات است و جباریت اصلاح‌گران بیان‌گر نسخه‌ای به همان اندازه خام از مفهوم‌پردازی فایده‌گرایانه. امیدوارم بدون پرداختن به همه‌ی صورت‌بندی‌های مختلف از این رویکردها که احتمالاً به یک میزان رفتار خودسرانه با مجرمان را مشروع می‌گردانند، حداقل روشن باشد که مفهوم‌پردازی تصحیح‌گرایانه مشخصاً نمره‌ی بهتری با توجه به نحوه‌ی رفتارشان با مجرمان می‌گیرد و {بنابراین} برای جمهوری خواهان طبعاً جذاب است. اما این تصحیح‌گردانی احتمالاً مستلزم چیست؟ و در طراحی نهادهای عدالت کیفری ما را به کجا می‌برد؟

۲-۳. بازشناسی

بهترین راه ترسیم پاسخی به پرسش مذکور این است که در نظر بگیریم که تصحیح هر سه شر مرتبط با جرم مستلزم چیست. اولین شر اتخاذ قسمی موضع سلطه است بر قربانی یا کسانی که ممکن است قربانی شوند. این واقعیت که مجرم دستگیر شده و برای آنچه انجام داده پاسخگو می‌گردد، خود نوعی اثبات موضع قربانی است و نشان می‌دهد که مجرم ظرفیت مفروض، حتی فخر فروشانه، برای مداخله ندارد: مداخله متحمل هزینه است. اما آیا در مسیر تصحیح‌گردانی سزیه‌ی مجرم با آزادی به‌مثابه عدم سلطه‌ی قربانی چیز دیگری وجود دارد؟

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

حتماً که وجود دارد. مجرم می‌تواند با پا پس کشیدن از اتخاذ نوعی موضع سلطه‌گرایانه نسبت به قربانی، موقف قربانی را تصدیق کند و اشتباهی را که در سبزه‌ی اصلی صورت داده است، بپذیرد. به عبارتی، مجرم می‌تواند سبزه با آزادی قربانی را به واسطه‌ی نوعی کنش بازشناسی تصحیح گرداند. بازشناسی از مجرای نوعی تصدیق اینکه قربانی به اندازه‌ای حمایت می‌شود که در معرض مداخله‌ی مصون از مجازات قرار نگیرد، به جریان می‌افتد. یا ممکن است تصدیقی دیگر از جنس هنجارهای پذیرفته‌ی مشترک، نوعی تصدیق اخلاقی، به فرایند بازشناسی اضافه شود و آن این است که قربانی شایسته‌ی دریافت احترام است و نباید در معرض مداخله باشد. کنش ایده‌آل بازشناسی هر دو جنبه را دارد؛ زیرا احتمالاً برای قربانی ضمانت بیشتری فراهم می‌آورد.^{۳۲}

چگونه می‌توان این بازشناسی را تضمین کرد؟ به‌طور مشخص، چگونه می‌توان قسمی کنش کاملاً صادقانه‌ی بازشناسی را برای قربانی تضمین کرد؟ قلمرو دشواری است و پاسخ را تنها در پرتو تحقیقات تجربی می‌توان دریافت. اما یقیناً بازشناسی از مطلوب‌بودن امکان مواجهه میان مجرمان با آسیبی که صورت داده‌اند و شاید ترتیب گفت‌وگویی با قربانیان یا خانواده و دوستان آن‌ها سخن می‌گوید و بنابراین می‌خواهد آن‌ها دریابند که جرم‌شان تا چه اندازه آزارنده بوده است. احتمالاً همیشه چنین گفت‌وگویی ممکن نیست اما دست‌کم می‌توان تخیل آن را در سر داشت که چگونه می‌توان در موارد مختلف به چنین چیزی دست یافت؟ برای مثال، در فرآیند نشست‌هایی که اخیراً برای برخی از مجرمان خودمعترف برگزار شده است، یعنی همان کسانی که در دادگاه محکوم نشده‌اند، چنین چیزی دیده می‌شود. در این فرایند، مجرم به همراه کسانی که خودش انتخاب کرده است، با قربانی یا خانواده و دوستان او گفت‌وگو می‌کند تا دریابد چگونه می‌تواند این جرم را به‌خوبی جبران کند.

۳-۳. جبران غرامت

دومین شری که به جرم ارتباط دارد، نه در خطراتدان آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه‌ی قربانی، بلکه مشروط‌شدن آن است. قربانی از منابع و گزینه‌های انتخابش محروم

می‌شود و ممکن است دچار ترومای روانی، آسیب فیزیکی یا، حد نهایی آن را اگر در نظر بگیریم، کشته شود. چگونه چنین شری را می‌توان اصلاح کرد؟ آن چه در این مورد لازم است، «جبران غرامت» تا حد ممکن است. مجرم باید در مواجهه با قربانی و/یا وابستگان او، به سببِ فقدانِی که رخ داده، در پی جبران باشد.

اگر اعاده‌ی وضعیت ممکن باشد، جبران غرامت آسان خواهد بود: مجرم آن چه که دزدیده شده را بازمی‌گرداند و شاید در بهبود ترومای ایجادشده نیز مشارکت ورزد. جایی که اعاده‌ی وضعیت ناممکن است، شاید هنوز جبران غرامت ممکن باشد. در این دست موارد، مجرم نمی‌تواند دقیقاً آن چه را که از بین برده، اعاده کند اما می‌تواند آن را تا اندازه‌ای و از مجرایِ قسمی مشارکتِ مالی یا نوعی مشارکت خدماتی جبران کند. و جایی که جبران غرامت ناممکن است یا به روشنی ناکافی است، مثل مورد قتل، شاید ممکن باشد که به شکلی از ترمیم^{۲۶} رجوع کنیم که در آن مجرم در پی سهیم‌شدنی در آنچه از دست رفته می‌گردد و ایده‌آل این است که داوطلبانه چنین کند.

احتمالاً روشن است که جبران غرامت در عین حال ممکن است که به بازشناسی موثقت‌تر و برجسته‌تر قربانی کمک کند. جبران غرامت را در شکل خدمات اجتماعی در نظر بگیرید که حتی اگر در نسبت با قربانی نباشد، و این احتمالاً به دلایل متعددی مطلوب نیست، دست‌کم در نسبت با کسانی است که متحمل جرایم مشابه شده‌اند. از طریق درآمدِ مجرم یا به واسطه‌ی خدمتی مشابه از دیگر مجرمان می‌توان جبران کرد. در نظر بگیرید که خدمت‌رسانی به گونه‌ای باشد که مجرم خودش را کم‌وبیش کوشا و دغدغه‌مند در خصوص چگونگی ارائه‌ی خدمت بشناساند. در این حالت فرصتِ خوبی برای تقویتِ بازشناسی قربانی از مجرایِ شیوه‌ی جبران غرامت فراهم است.

طبیعتاً مواردی خواهد بود که جبران غرامت ممکن است اما مجرم، به هر دلیلی، آشکارا از برآوردن آن ناتوان است. منظرِ جمهوری خواهانه حرف سرراستی می‌زند. از آن جایی که جبران غرامت می‌تواند کم‌وبیش مستقل از بازشناسی باشد، و از آن جایی که دولت - که مفروض است از قربانی حمایت می‌کند- می‌تواند این جبران را فراهم آورد، هنگامِ ضرورت باید چنین کند. بدنه‌ی دیگری باید برای دولت تعیین کند چه

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

جبرانی باید صورت پذیرد؛ بگوئیم دادگاهی که تصمیم می‌گیرد بازشناسی و جبران از سوی مجرم مستلزم چیست.

۳-۴. اطمینان خاطر

سومین شرط برخاسته از جرم با اجتماع به‌مثابه‌ی یک کل و نه صرفاً قربانی سروکار دارد: شری که به چالش کلی‌تر آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه‌ی مردم مربوط است که تقریباً در هر عمل مجرمانه‌ای مستتر است. تصحیح این شر تا حدودی با کنش بازشناسی قربانی میسر است، زیرا بازشناسی دلالت‌های کلی‌تری نیز دارد. اما از آنجایی که بازشناسی تماماً متقاعدکننده نیست، تصحیح‌گردانی آشکارا مستلزم واکنشی است که برای اجتماع در سطح وسیع، شامل قربانی و دیگران، اطمینان خاطر فراهم کند. باید تا جایی که ممکن است روشن باشد که وضع اجتماع از حیث قراردادن در معرض خودسرانگی، یا مداخله‌ی مجرمانه، بدتر از زمانی که جرم اتفاق نیفتاده بود، نیست.

اطمینان خاطر، سومین عنصر نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی مجازات کیفری و در عین حال دشوارترین آن است. اطمینان خاطر یافتن مستلزم بازگشتی است به وضع موجود پیش از وقوع جرم و منظور حداکثر اطمینانی نیست که برای اجتماع دست‌یافتنی است. در برخی موارد خاص اطمینان خاطر راحت‌تر است: مواردی که مجرم از ارتکاب مجدد جرم به‌سبب موانع ناتوان است یا جایی که جرم آشکارا یک‌باره بوده است. اما در موارد دیگر اطمینان خاطر سهل‌الوصول نیست. ممکن است در مواردی که با مجرم خطرناک، به‌طور مثال، سروکار داریم به حکم زندان نیاز باشد؛ حتی اگر زندان کمکی به بازشناسی یا جبران غرامت نکند.

در ادامه‌ی این ملاحظه باید ذکر کنم در اکثر سناریوهای محتمل، مراحل تسهیل بازشناسی، جبران غرامت و اطمینان خاطر با معنای دیگری از اطمینان‌یابی، در سطحی وسیع، در ارتباط است: اطمینان به افزایش حمایت از مردم، و افزایش حس حمایت، در برابر جرم. اقدامات {دولتی} به‌طور کلی برای بازدارندگی از جرم بیشتر مجرم و دیگر مجرمان، به‌میزانی که خصلت منع‌کننده دارند، طراحی می‌شوند. ممکن است از این اقدامات توقع برود که به هدف کلی کاهش جرم کمک کنند.

امیدوارم این ملاحظات مختصر در خصوص نحوه‌ی دست‌یابی به بازشناسی، جبران و اطمینان خاطر، بیان کند که مسئولیت نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی مجازات، یعنی مجازات به‌مثابه‌ی تصحیح‌گردانی، چیست. این نظریه برای کسی، چون من، جذاب است که جمهوری‌خواهی را یک فلسفه‌ی سیاسی مستقلاً جذاب می‌بیند. اما امیدوارم که ملاحظات من دیگران را نیز به سمت جذابیت این نظریه بکشاند. بحثم را با چرایی جذابیت این نظریه برای فایده‌گرایان از سویی و سزاگرایان از سوی دیگر به پایان می‌برم.

۳-۵. ایده‌آلی فراگیر

از دید فایده‌گرایان ذاتی قسمی سیاست سزاگرایانه‌ی تسویه‌حساب با مجرمان، فقدان هدف اجتماعی است و روشن نیست که این تسویه‌حساب قرار است چگونه به اهداف اجتماعی کلی خدمت کند. به‌طور مشخص، آن‌ها سویی‌ی انعطاف‌ناپذیر سزاگرایی را رد می‌کنند: سزاگرایی مبتنی است بر الگویی رایج برای برخورد با مجرمان محکوم‌شده حتی زمانی که این الگو هیچ هدف اجتماعی ندارد. چه مجرم خانواده‌ای آسیب‌پذیر و محتاج داشته باشد چه نداشته باشد، چه اکنون پیش‌روی مجرم مانع باشد چه نباشد - احتمالاً در نتیجه‌ی جرم یا دستگیری - مجازات یکی خواهد بود؛ مجازات به‌طور کلی، بر مبنایی گذشته‌نگر، با در نظرگیری طبیعت جرم و درجه‌ی قصور دیکته می‌شود.

دو دلیل وجود دارد که چرا فایده‌گرایان احساس بهتری خواهند داشت اگر به سوی قسمی سیاست‌گذاری جمهوری‌خواهانه‌ی مجازات به‌مثابه‌ی تصحیح‌گردانی جهت‌گیری کنند. نخست این که {این رویکرد} جزئی از سیاست‌گذاری مطلوب بسط آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه‌ی مردم است و توجیهی غایت‌انگارانه یا پیامد‌انگارانه دارد. و دومین دلیل این که {این رویکرد} امکان رفتار متفاوت با مجرمانی را فراهم می‌آورد که به یک میزان مقصرند اما شرایطشان با یکدیگر متفاوت است. ممکن است ضروری باشد جهت تصحیح‌کردن دو جرم مشابه، و تصحیح‌شان به‌گونه‌ای برابر، مجازات‌های متفاوتی را تحمیل کنیم. در یک سیاست‌گذاری جمهوری‌خواهانه، {میزان مجازات} تا حد زیادی

نظریه‌ی جمهوری‌خواهی و مجازات کیفری

بستگی دارد به این‌که تا چه میزان بازشناسی صادقانه صورت پذیرفته، تا چه میزان مجرم قادر است که در مقام جبران برآید و تا چه میزان ممکن است که دوباره جرم به‌وقوع بپیوندد.

سزاگرایان ویژگی فرصت‌محور^{۲۷} هر سیاست‌گذاری فایده‌گرایانه‌ای را رد می‌کنند. از دید آن‌ها این سیاست‌گذاری با مجرم محکوم‌شده مثل یک ابزار رفتار می‌کند و نه یک غایت؛ ابزاری که منقاد هر مجازاتی‌ست که به هدف نهایی بازدارندگی از جرم بینجامد. آن‌ها معتقدند وقتی این سیاست‌گذاری شرایط مختلف مجرمان گوناگون و تأثیرات متفاوتی را در نظر می‌گیرد که قرار است مجازات بر جای بگذارد، با مجرمان منصفانه برخورد نمی‌شود.

در هر روی، سزاگرایان با سیاست‌گذاری جمهوری‌خواهانه نسبت به سیاست‌گذاری فایده‌گرایانه همراه‌تر خواهند بود. درست است که سیاست‌گذاری جمهوری‌خواهانه توجیهی غایت‌انگارانه دارد، اما تمرکز بر تصحیح‌کردن به این معناست که این سیاست‌گذاری به شکایت قربانی و/یا اجتماع حساس است و می‌گذارد تا فارغ از هر ملاحظه‌ی کلی‌تری، همین موضوع طبیعت جبران را معین کند. و درحالی‌که به اشکالی از مجازات ماهیتاً متفاوت میان مجرمانی با قصور برابر امکان می‌بخشد، تنها تا جایی چنین می‌کند که نیاز مهم‌ترین متغیر، یعنی تصحیح‌گردانی جرم است.

جمهوری‌خواهی فلسفه‌ای متمایز و البته مجادله‌برانگیز است. اما کاربست آن در زمینه‌ی مجازات کیفری چهره‌ای فراگیر {و همه‌شمول} دارد؛ به‌نحوی که آن را حتی برای کسانی جذاب می‌کند که به دعای جمهوری‌خواهانه در حوزه‌های دیگر مظنون‌اند. تصور نمی‌کنم که نظریه‌پردازان کیفری دقیقاً در دسته‌بندی‌های نسبتاً خامی که از سزاگرایی و فایده‌گرایی ترسیم کردم جا بشوند. اما امیدوارم نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی مجازات بتواند با توجه به امکان فراگیری‌اش سهم فضیلت‌مندانه‌ی خود را در میان دسته‌بندی‌ها بیابد.

بحثی نهایی نیز می‌توان افزود که دعوی فراگیری را تقویت کند. نظریه‌ی جمهوری‌خواهانه‌ی مجازات به‌مثابه‌ی تصحیح‌گردانی است که ما را قادر می‌سازد تا

²⁷ Opportunistic character

روشن کنیم که دولت، اگر حالت ایده‌آل آن را لحاظ کنیم، چه باید بکند؛ نه فقط در ارتباط با شمار کمی از مواردی که مجرمان شناسایی می‌شوند، بلکه هم‌چنین در ارتباط با شمار گسترده‌ای از جرایمی که پرونده‌های باز دارند. در این دست موارد هم دولت باید تلاش کند که جرم را تصحیح گرداند، حمایت از قربانی را، جایی که به این حمایت نیاز هست، ارتقا بخشد، برای آنچه که قربانی از دست داده، جبرانی فراهم کند و به‌طور کلی تر تلاش کند تا مبنایی برای اطمینان خاطر اجتماع به‌مثابه‌ی کل فراهم آورد. جرم همواره نیازمند واکنش است: تلاشی برای برقراری صحیح امور. آنچه مجازات کیفی نمایان می‌سازد، چیزی نیست جز نوعی کم‌وبیش تصحیح‌گردانی امور. و این ممکن نیست مگر این‌که بتوان خود مجرمان را متقاعد کرد تا در این فرایند مشارکت کنند.

این متن ترجمه‌ای است از:

Pettit, Philip (2009), "Republican Theory and Criminal Punishment", *Utilitas*, 9, pp 59-79

^۱ در این متن بسیار متأثرم از

John Braithwaite and Philip Pettit, *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice*, Oxford, 1990

و دو متن مرتبط دیگر:

Philip Pettit with John Braithwaite, 'Not Just Deserts, Even in Sentencing', *Current Issues in Criminal Justice*, iv (1993), pp. 225-39; and 'The Three R's of Republican Sentencing', *Current Issues in Criminal Justice*, v (1994), 318-25.

^۲ برای پیش‌زمینه بنگرید به

John Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975 and Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge, 1978.

^۳ بنگرید به

Caroline Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass., 1959; Felix Raab, *The English Face of Machiavelli. A*

Changing Interpretation 1500-1700, London, 1965; and Blair Worden, 'English Republicanism', *The Cambridge History of Political Thought*, ed. J. H. Bums and M. Goldie, Cambridge, 1991, pp. 443-75.

۴ بنگرید به

Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, tr. and ed. A. M. Cohler, B. C. Miller and H. S. Stone, Cambridge, 1989, p. 70.

۵ بنگرید به

Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford,

1997. See also Philip Pettit, 'Freedom as Antipower', *Ethics*, cvi (1996).

در این تصور از آزادی جمهوری‌خواهانه من بسیار متأثر بوده‌ام از آثار کوئنتین اسکینر. برای مثال:

'The Idea of Negative Liberty I', *Philosophy in History*, ed. R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, Cambridge, 1984.

در اینجا از بحث متن خودم استفاده کرده‌ام:

'Republican Political Theory', *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology*, ed. A. Vincent, Cambridge

۶ بنگرید به

David Miller, *Market, State and Community*, Oxford, 1990, p. 35, and Jean-Fabien Spitz, *La Liberte Politique*, Paris, 1995, pp. 382-3.

۷ به باور من وقتی طرفداران این ایده‌آل از آزادی هم چون عدم مداخله سخن می‌گویند، و آن را صرفاً چیزی صوری نمی‌دانند، معمولاً می‌خواهند موانعی را بزدايند یا کاهش دهند که اعمال آزادی به‌منابۀ عدم سلطه را مشروط می‌کنند: دامنه‌ی گزینه‌های دردسترس مردم گسترده می‌شود.

⁸ Jeremy Bentham, 'Anarchical Fallacies', in *The Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring, Edinburgh, vol. 2, 1843, p. 503.

⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. MacPherson, Harmondsworth, 1968, p. 264.

¹⁰ James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge, 1992, p. 20.

¹¹ John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, New York, 1965, p. 325.

¹² Locke, p. 348.

¹³ William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 9th edn., New

York, p. 326.

¹⁴ Harrington, p. 8.

¹⁵ John Lind, *Three Letters to Dr Price*, London, 1776.

¹⁶ Algernon Sydney, *Discourses Concerning Government*, ed. T. G. West, Indianapolis, p. 17.

¹⁷ John Trenchard and Thomas Gordon, *Cato's Letters*, 6th edn., New York, 1971, vol. ii, pp. 249-50.

¹⁸ Sydney, p. 441.

¹⁹ Richard Price, *Political Writings*, ed. D. O. Thomas, Cambridge, 1991, pp. 77-8.

²⁰ Joseph Priestley, *Political Writings*, ed. P. N. Miller, Cambridge 1993, p. 140.

²¹ J. S. Mill, *Utilitarianism*, ed. J. M. Robson, Toronto, 1969, *Collected Works of John Stuart Mill*, x.257.

²² من همواره گفته‌ام که احتمالاً آنچه بنام و متحدانش را از مفهوم جمهوری خواهانه‌ی آزادی دور می‌داشت این بود که با آن نمی‌توان به پارلمان {ساختار دولت مدرن} اندیشید. بنگرید به فصل اول جمهوری خواهی. متحد فایده‌گرای بنام، ویلیام پالی، در ۱۷۸۵ علیه تصور جمهوری خواهانه از آزادی بحث کرد و در دفاع از آزادی لیبرال گفت که آزادی جمهوری خواهانه «توقعاتی فراهم می‌آورد که هرگز امکان برآورده کردنشان نیست و به مطالبات عمومی با شکوه‌هایی که دولت به هیچ لطایف‌الحیلی نمی‌تواند آنان را برطرف کند، آسیب می‌زند». بنگرید به

William Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy*, London, 1825, p. 359.

²³ Pettit, *Republicanism*, ch. 3.

²⁴ John Braithwaite and Philip Pettit, *Not Just Deserts*, ch. 3, and Pettit, *Republicanism*, ch. 3.

²⁵ Pettit, 'Freedom as Antipower' and *Republicanism*, ch. 2.

²⁶ Priestley, pp. 35-6.

²⁷ Montesquieu, p. 157.

²⁸ برای بحث بیشتر بنگرید به

Braithwaite and Pettit, *Not Just Deserts* and Ian Ayres and John Braithwaite, *Responsive Regulation*, New York, 1992.

²⁹ در *Not Just Deserts* من و برایت ویت بحث کردیم که مجازات شری مشابه با جرم به جا می‌گذارد؛ تخطی و آسیب است. تخطی و آسیبی که به باور ما در راستای سلطه بود. اینجا ایده‌مان را کمی جرح و تعدیل می‌کنم. مجازات تخطی و آسیب است اما در راستای عدم سلطه و ضرورتاً از جنس جرم نیست. این مجازات آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه را مقید و مشروط می‌کند اما نیازی نیست آن را به خطر بیاندازد. مجازات در پی آن است که آزادی به مثابه‌ی عدم سلطه‌ی مجرم را کاهش دهد اما نیازی نیست که خودش بر او سلطه داشته باشد.

^{۳۰} من ایده‌ی چنین آزمونی را از سنتِ قراردادگراییِ کسانی چون جان رالز وام می‌گیرم:

John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971; T. M. Scanlon, 'Contractualism and Utilitarianism,' *Utilitarianism and Beyond*, ed. A. Sen and B. Williams, Cambridge, 1982; and Brian Barry, *Justice as Impartiality*, London, 1995.

نسبتی وجود دارد بین ایده‌ی اقدامِ غیرخودسرانه‌ی دولت با اقدامی که کسی نتواند به گونه‌ای معقول به آن اعتراض کند.

³¹ Montesquieu, p. 203.

^{۳۲} بنگرید به Spitz, pt. 3 درباره‌ی پافشاریِ روسو بر این که آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه به تصدیق اخلاقی-قانونی اراده‌ی عام نیاز دارد. هم‌چنین بنگرید به

Pettit, *Republicanism*, ch. 8.

ملی کردن زمین

کارل مارکس



مالکیت بر زمین سرچشمه‌ی همه‌ی ثروت‌ها است و به مسأله‌ی بزرگی تبدیل شده است که آینده‌ی طبقه‌ی کارگر به حل آن بستگی دارد.^۱ در این جا قصد ندارم درباره‌ی تمام استدلال‌هایی که مدافعان مالکیت خصوصی بر زمین از جمله حقوق‌دانان، فیلسوفان و اقتصادسیاسی‌دانان مطرح می‌کنند، بحث کنم. با این حال بدواً به بیان این نکته اکتفا می‌کنم که همه‌ی آنها به‌سختی تلاش کرده‌اند تا واقعیت بدوی «تصرف» را زیر ردای «حق طبیعی» پنهان کنند. اگر تصرف برای معدودی از افراد برساننده‌ی یک حق طبیعی است، پس آنها که بسیارند باید نیروی کافی گردآورند تا حق طبیعی بازتصرف چیزی را که از ایشان سلب شده است، فراهم آورند.

در سیر پیشرفت تاریخ، فاتحان به‌سادگی دریافتند که به‌مدد بهره‌مندی ابزار از قوانینی که خود تحمیل کرده‌اند، به مالکیت اولیه‌شان که با زور وحشیانه به دست آورده‌اند، گونه‌ای شأن اجتماعی بدهند.

سرانجام فیلسوف از راه می‌رسد و نشان می‌دهد که این قوانین دلالت‌گر و بیان‌گر رضایت جهانی بشر است. اگر مالکیت خصوصی بر زمین به‌راستی بر چنین رضایت جهان‌شمولی استوار است، آن‌گاه که اکثریت جامعه با تضمین این مالکیت مخالفت کنند، بدیهی است که منسوخ خواهد شد.

با این حال، تصریح می‌کنم که با کنار نهادن به‌اصطلاح «حقوق» مالکیت، توسعه‌ی اقتصادی جامعه، رشد و تمرکز مردم، همان شرایطی که کشاورز سرمایه‌دار را ملزم به کاربرد کشاورزی جمعی و کار سازمان‌یافته و توسل به ماشین‌آلات و ابتکارهای مشابه می‌کند، ملی‌شدن زمین را هرچه بیش‌تر به یک «ضرورت اجتماعی» تبدیل خواهد کرد که هر سخنی راجع به حقوق مالکیت در برابر آن عبث باشد. نیازهای ضروری جامعه برآورده خواهند شد و باید برآورده شوند، تغییراتی که ضرورت‌های اجتماعی تحمیل می‌کنند راه خود را می‌رود و و دیر یا زود قوانین را با منافع‌شان تطبیق می‌دهند.

آنچه ما نیاز داریم افزایش روزافزون تولید است و چنین نیازی با اجازه دادن به افراد معدودی برای انتظام آن بر مبنای هواوهوس و منافع شخصی خویش و یا با تخریب ناآگاهانه‌ی قوای خاک، برآورده نمی‌شود. همه‌ی روش‌های مدرن مانند آبیاری، زهکشی، شخم زدن با اتراکتور^۲ بخار، ابزارهای شیمیایی و غیره باید در کل کشاورزی به کار گرفته شوند. اما دانش علمی ما و ابزارهای فنی کشاورزی که در اختیار داریم،

ملی کردن زمین

مانند ماشین‌آلات و جز آن، را هرگز نمی‌توان با موفقیت به کار برد، مگر با کشت زمین در مقیاس وسیع.

اگر کشت در مقیاس وسیع‌تر، از منظر اقتصادی نسبت به کشاورزی کوچک و قطعه‌قطعه برتری داشته باشد، (حتی در شکل سرمایه‌داری کنونی آن، که خود کشتکار را به یک حیوان بارکش تنزل می‌دهد) چنانچه در ابعاد ملی اعمال شود، آیا انگیزه‌ی بیشتری به تولید نخواهد داد؟

نیازهای روزافزون مردم از یک‌سو، افزایش روزافزون قیمت محصولات کشاورزی از سوی دیگر، شواهد انکارناپذیری ارائه می‌کند که نشان می‌دهد ملی‌سازی زمین به یک ضرورت اجتماعی تبدیل شده است. چنین افتی در تولیدات کشاورزی که سرچشمه‌ی سوءاستفاده‌های فردی است، زمانی که کشت تحت کنترل و به نفع ملت انجام شود، غیرممکن خواهد شد

همه‌ی شهروندانی که امروز در طول این بحث اظهارنظرشان را شنیدیم از ملی‌شدن زمین دفاع کردند، اما دیدگاه‌های بسیار متفاوتی در این خصوص داشتند. اغلب به فرانسه اشاره می‌شد، اما فرانسه با مالکیت دهقانی‌اش، از ملی‌سازی زمین دورتر است تا انگلستان با بزرگ‌زمین‌داری‌اش. درست است که در فرانسه زمین برای همه‌ی کسانی که می‌توانند آن را بخرند در دسترس است، اما همین امکان باعث شده است که زمین به قطعات کوچک تقسیم شود که توسط مردانی با امکانات کم و عمدتاً متکی به زمین با تلاش خودشان و خانواده‌شان کشت می‌شود. این شکل از مالکیت زمین و کشت قطعه‌قطعه که در آن ضروری است، در حالی که تمام ابزارهای پیشرفت کشاورزی مدرن را حذف می‌کند، خود کشاورز را به مصمم‌ترین دشمن پیشرفت اجتماعی و بالاتر از آن، ملی‌شدن زمین بدل می‌کند. با زنجیرشدن به زمینی که باید تمام انرژی حیات خود را روی آن خرج کند تا عایدی نسبتاً ناچیزی کسب کند، دهقان مجبور است بخش اعظم محصول خود را به صورت مالیات به دولت، به ایل‌وتبار قانون در قالب هزینه‌های قضایی و به رباخوار در قالب بهره‌بردار، او کاملاً از جنبش‌های اجتماعی بیرون از محیط شغلی کوچک خود ناآگاه است. هنوز با دلبستگی تعصب‌آلود

به تکه‌زمین و مالکیت صرفاً اسمی خود بر همان زمین چسبیده است. به این ترتیب دهقان فرانسوی در مرگبارترین تضاد با طبقه‌ی کارگر صنعتی قرار گرفته است. مالکیت دهقانی بزرگ‌ترین مانع در برابر ملی‌شدن زمین است، فرانسه، در وضعیت کنونی خود، مطمئناً جایی نیست که ما در آن به دنبال راه‌حل این مشکل بزرگ باشیم. ملی‌کردن زمین، به‌منظور واگذاری آن در قطعات کوچک به افراد یا جوامع کارگری، در یک دولت طبقه‌ی متوسط، تنها باعث ایجاد رقابتی بی‌پروا بین خود و در نتیجه منجر به افزایش تدریجی «رانت» می‌شود که آن هم به نوبه‌ی خود، امکانات جدیدی را در اختیار تصرف‌کنندگان قرار می‌دهد تا از تولیدکنندگان تغذیه کنند. در کنگره‌ی بین‌المللی بروکسل، در سال ۱۸۶۸، یکی از دوستان ما [سزار دی پیه]، در گزارش خود در مورد مالکیت زمین [جلسه‌ی کنگره‌ی بروکسل انجمن بین‌المللی کارگران در ۱۱ سپتامبر ۱۸۶۸] گفت:

«مالکیت خصوصی کوچک در زمین به حکم علم محکوم می‌شود، مالکیت بزرگ زمین به حکم عدالت. در این صورت فقط یک بدیل باقی می‌ماند. خاک باید به مالکیت انجمن‌های روستایی یا مالکیت کل ملت تبدیل شود. آینده به این پرسش پاسخ خواهد داد.»

من عکس این را می‌گویم؛ جنبش اجتماعی به این تصمیم منتهی خواهد شد که زمین می‌تواند در اختیار خود ملت باشد. سپردن زمین به دست انجمن کارگران روستایی، تسلیم جامعه به یک طبقه‌ی انحصاری از تولیدکنندگان است. ملی‌شدن زمین تغییر کاملی در روابط بین کار و سرمایه ایجاد می‌کند و در نهایت شکل تولید سرمایه‌داری اعم از صنعتی یا روستایی را از بین می‌برد. آن‌گاه تمایزات و امتیازات طبقاتی که بر آن مبنای اقتصادی استوار است، ناپدید خواهند شد و زندگی با نیروی کار دیگران به گذشته خواهد پیوست.

ترجمه‌ی فرزاد وحیدی‌پور

پیوند با متن انگلیسی:

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1872/04/nationalisation-land.htm>

^۱ در مارس-آوریل ۱۸۷۲ نوشته و در «اینترنشنال هرالد» شماره ۱۱، ۱۵ ژوئن ۱۸۷۲ منتشر شد. این مطلب در بخش منچستر انجمن بین‌المللی کارگران (انترناسیونال اول) قرائت شد.

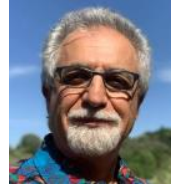
www.pecritiue.com

اندیشه‌های سیاسی - اقتصادی

ارنستو چه گوارا

تدوین اقتصادی

کامران نیری



سالیان اول انقلاب کوبا تا ایجاد حزب کمونیست کوبا و عزیمت گوارا برای گسترش انقلاب جهانی در سال ۱۹۶۵ شاهد پیشرفت سریع اجتماعی با شرکت توده‌ها و اشتیاق به ادبیات سوسیالیستی بود. ارنست مندل، از رهبران بین‌الملل چهارم که لئون تروتسکی در سال ۱۹۳۸ بنیان گذارد، در سال ۱۹۶۴ برای ۷ هفته از کوبا دیدار کرد. مندل «فرستی برای تبادل نظر [با رهبران انقلاب کوبا] پیدا کرد و این گفتگوها او را قانع کرد که انقلاب کوبا یکی از پایگاه‌های رهایی کار و انسان را ایجاد کرده است (استوجه ۲۰۰۹ صص ۱۵۰-۱۴۹)». استوجه از مندل نقل قول می‌کند: «آثار کلاسیک مارکسیستی در مدارس کادرها و در وزارت‌خانه‌ها و دیگر جاها به‌طور وسیع مطالعه می‌شود. در کلاسی که من شرکت کردم و جلد اول سرمایه را مطالعه می‌کردند، یک وزیر و چند معاون وزیر شرکت داشتند. و چه مطالعه‌ی جدی‌ای، مثل مطالعه‌ی تورات، صفحه به صفحه.»

در ابتدا رهبری کاسترو اموال حامیان فراری باتیستا را مصادره کرد؛ بزرگ‌ترین شرکت‌ها، و منازل آنان و خانه‌هایی که اجاره می‌دادند، و دیگر اموال. پس از آن که وزرای بورژوا در اعتراض از کابینه‌ی ائتلافی استعفا کردند، کارگران و دهقانان مبارزه‌جوتر شدند و دشمنی ایالات متحده با انقلاب تشدید شد، رهبری کاسترو دست به اقدامات رادیکال‌تری زد که از جمله موج ملی‌سازی‌های ژوئن-اکتبر ۱۹۶۰ بود. تا پایان آن سال تجارت با ایالات متحده که اقتصاد کوبا به آن وابسته بود عمدتاً متوقف شده بود. در اکتبر آن سال چه‌گوارا در رأس هیئتی به اتحاد شوروی، اروپای شرقی، چین و کره شمالی برای بازاریابی شکر که صادرات عمده‌ی کوبا بود و ایجاد همکاری‌های بازرگانی و مالی اعزام شد. هرگونه سود و اجاره و بهره‌ی شخصی حذف گردید، اجاره‌ی خانه‌ها و آپارتمان‌های دولتی و هزینه‌ی مصرف برق کاهش یافت، و پوشش آموزش و بهداشت و درمان رایگان گسترش یافت. در سال ۱۹۶۰ یک میلیون کوبایی بسیج شدند تا بی‌سواد را طی دو سال و در سه مرحله ریشه‌کن کنند. در سال ۱۹۶۲ کالاهای مصرفی اساسی جیره‌بندی شد.

در اول ماه مه ۱۹۶۱ فیدل کاسترو (۱۹۶۱) اعلام کرد که جهت‌گیری انقلاب کوبا سوسیالیستی است. کوشش سیاسی آغاز شد تا سه جریان چپ در کوبا را در یک حزب متشکل کنند: جنبش ۲۶ ژوئیه و رهبری انقلابی که هر دو تشکیلات جوان چریکی

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

بودند و حزب سوسیالیست مردمی طرفدار اتحاد شوروی که چند دهه سابقه داشت. مشاورین از اتحاد شوروی و چکسلواکی برای کمک به ایجاد مؤسسات دولتی جدید و بازسازی وزارت‌خانه‌های رژیم قبل آمدند. هیئت برنامه‌ریزی مرکزی (JUCEPLAN) مشابه آنچه در اتحاد شوروی بود متشکل شد تا بخش‌های اقتصاد را که تحت اختیار دولت بود برنامه‌ریزی کند.

در سال ۱۹۶۲، دولت کوبا از اقتصاددانان بنام چپ دعوت کرد که برای شرکت در بحث نحوه‌ی گذار به سوسیالیسم که در وزارتخانه‌ها شروع شده بود به کوبا سفر کنند (کاپسیا ۱۹۸۸؛ آلبرت وهاهل ۱۹۸۱). دو چشم‌انداز مخالف یکی از جانب کارلوس رافائل رودریگس که خواهان الگوی شوروی بود و همفکرانش و دیگری توسط ارنستو چه گوارا که منتقد آن بود مطرح شده بودند. گوارا که سهم عمده‌ای در این بحث داشت رئیس بانک ملی کوبا و از ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۵ رئیس دپارتمان صنعتی کردن و وزیر صنایع بود. او بحث را با نشر مقاله‌ای در نقد دیدگاه رایج در اتحاد شوروی از گذار به سوسیالیسم شروع کرد که در اولین شماره‌ی «صنعت ما» نشریه‌ی وزارت صنایع چاپ شد.

در مقابل نظام «خودسرمایه‌گذاری»^۱ (AFS) مرسوم در اتحاد شوروی که در آن شرکت‌ها با وام بانکی سرمایه‌گذاری می‌کردند، گوارا سرمایه‌گذاری شرکت‌ها را به صورت جزیی از برنامه‌ی اقتصادی و بودجه‌ی دولت می‌دید و حول این عقیده نظام بودجه‌ی سرمایه‌گذاری^۲ (BFS) را در وزارت صنایع ایجاد کرد. همان طور که گوارا توضیح می‌دهد، در نظام نوع شوروی این مدیریت شرکت است که بر اساس وضع بازار در مورد ترکیب، میزان و نحوه‌ی سرمایه‌گذاری شرکت و از این طریق صنعت تصمیم می‌گیرد. در نظام پیشنهادی گوارا این تصمیمات تحت نظر رهبری انقلاب و بر اساس برنامه‌ریزی مرکزی اتخاذ می‌شوند. چه بسا رهبری سیاسی تصمیم به سرمایه‌گذاری در صنایع و شرکت‌های می‌گیرد که در مرحله‌ی اول زیان آورند اما به نیاز اجتماعی مشخصی پاسخ‌گو هستند. آلبرت موراً^۳ وزیر تجارت خارجی بدون ذکر نام گوارا مقاله‌ای در رد نظر او در نشریه‌ی «تجارت خارجی» آن وزارتخانه نوشت که «برخی رفا

می‌گویند نظریه‌ی ارزش اضافی مارکس در بخش دولتی اقتصاد کوبا کار نمی‌کند (مورا ۱۹۶۳ در سیلورمن ۱۹۷۱ ص ۲۱۹).»

در پاسخ، گوارا مقاله‌ای تحت عنوان «در مورد مفهوم ارزش، پاسخی به برخی مواضع در این مورد» نوشت که در شماره‌ی سوم «صنعت ما» چاپ شد (سیلورمن ۱۹۷۳ فصل ۱۰). او استدلال کرد که به دلیل در اختیار گرفتن بخش مهمی از صنایع و شرکت‌ها توسط دولت، عملکرد قانون ارزش مختل می‌شود و نیاز به برنامه‌ریزی مرکزی به وجود می‌آید تا توسعه‌ی اقتصادی را هدایت کند. گوارا و لوئیس الوارس^۴ وزیر خزانه‌داری همفکر بودند. در مقابل رونالدو دیاس^۵ و مارسلو فرناندس^۶ همفکر مورا بودند. اگرچه هیچ‌یک از این‌ها از رهبران و کادرهای حزب سوسیالیست مردمی نبودند، لکن با مشورت با مشاورین روسی در این بحث دخالت می‌کردند (تایبودوم ۱۹۹۷ صص ۶۶۳-۳۶۸).

قانون ارزش

مسأله‌ی قانون ارزش در گذار به سوسیالیسم سابقه‌ی طولانی دارد. از این شروع کنیم که منظور از «قانون» چیست. در اساس منظور نظریه‌ی ارزش کار مارکس است که از یک سو در تداوم با نظریات ارزش کار مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک از ویلیام پتی (۱۶۸۷-۱۶۲۳)^۷ تا دیوید ریکاردو (۱۸۲۳-۱۷۷۲)^۸ و در عین حال نقد ریشه‌ای آنست. از این رو نظریه‌ی مارکس یک قانون نیست. اما پیروان مارکس از این نظریه چون یک قانون تبعیت می‌کنند اگرچه در مورد این نظریه تفاوت نظر زیاد است. یک علت این تفاوت نظر مفهوم ارزش است که می‌توان استدلال کرد که پیچیده‌ترین وجه نظریات مارکس است. (موهون ۱۹۸۳، ص ۵۰۷)

نزد مارکس ارزش یک کالا بیانگر شکل تاریخی مشخصی است که کار اجتماعی به‌مثابه مصرف نیروی کار در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به خود می‌گیرد. بنابراین ارزش یک امر تکنیکی نیست بلکه یک رابطه‌ی اجتماعی است بین مردم که شکل مادی مشخصی در نظام سرمایه‌داری به خود می‌گیرد و بنابراین به مثابه خاصیت آن شکل ظاهر می‌شود. (برای بسط این تعریف نک به روبین ۱۹۷۲ فصل ۸)

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه‌گوارا

در یک تجدیدنظر اساسی، استالین (۱۹۵۱) ادعا کرد که از قانون ارزش می‌توان و باید در «ساختمان سوسیالیسم» استفاده کرد. این ادعا شبیه تجدیدنظر ادوارد برنشتاین (۱۸۹۹) است که مدعی شد قانون ارزش منطبق با گذار صلح‌آمیز از سرمایه‌داری به سوسیالیسم از طریق اصلاحات است. لازم است ادعای نادرست انگلس (۱۸۹۴) را که در «ضمیمه» به جلد سوم «سرمایه» می‌گوید نظریه‌ی ارزش مارکس حتی در شیوه‌ی تولید کالایی ساده که به چند هزار سال قبل برمی‌گردد صدق می‌کند، رد کنیم. این نظر انگلس در ادبیات مارکسیستی به قانون تاریخی ارزش شناخته شده و همان‌طور که در تعریف بالا آمد خلاف نظریه‌ی ارزش مارکس است که صرفاً محدود به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است.^۹

چشم انداز مارکس از سوسیالیسم

خوب است از چشم‌انداز مارکس از سوسیالیسم و مسئله‌ی گذار به آن شروع کنیم. در بیانیه‌ی کمونیست (مارکس و انگلس ۱۸۴۸)، مارکس که سی سال بیشتر از عمرش نگذشته بود گذار به سوسیالیسم را به صورت یک فرایند که در آن پرولتاریا به‌عنوان یک طبقه‌ی آگاه از خود «سرمایه را به‌طوری تدریجی از بورژوازی می‌گیرد» تا «بزار تولید را در دست دولت [کارگری] متمرکز کند» و آن را تحت کنترل خود برای افزایش هرچه سریع‌تر تمامیت نیروهای تولیدی به‌کار گیرد مطرح می‌کند. دولت کارگری مالکیت بر زمین را از بین می‌برد و املاک کسانی را که از انقلاب فرار کرده‌اند و یا علیه آن شوریده‌اند ملی می‌کند. دیگر مؤسسات و شرکت‌های سرمایه‌داران به تدریج به دولت کارگری منتقل می‌شوند. هدف ایجاد انجمن تولیدکنندگان^{۱۰} است که در آن «توسعه‌ی آزادانه‌ی هر فرد شرط توسعه‌ی آزادانه‌ی همگان است.»

مارکس هم‌چنین از اقداماتی که در بطن سرمایه‌داری در این جهت صورت می‌گیرد حمایت می‌کند چرا که روند گذار به سوسیالیسم را تسهیل می‌کنند، اقداماتی چون وضع مالیات تصاعدی، ملی‌سازی شرکت‌ها و صنایع تحت کنترل کارگری، رفاه اجتماعی، بهداشت و درمان دولتی، آموزش عمومی رایگان، انواع برنامه‌های فرهنگی

رایگان، انسانی کردن فرایند کار توسط وضع قوانین کار و کنترل کارگری. در دولت کارگری ارتش حرفه‌ای با میلیشیای مردم کارگر جایگزین می‌شود. اقدامات لازم برای برابری اقشار فرودست جامعه انجام می‌شود و به تدریج برابری شرایط زندگی برای همه ایجاد می‌شود.

کلید موفقیت این فرایند خود سازمان‌دهی و خود فعال شدن مردم کارگر است تا همه‌ی اشکال بیگانگی، فرودستی، و استثمار از بین برود (مارکس ۱۸۴۴، ۱۸۶۴؛ فروم ۱۹۶۱؛ در پیر ۱۹۷۱). در «نقد برنامه‌ی گوتا» (مارکس ۱۸۷۵)، زمانی که مارکس ۵۷ سال داشت دو مرحله از کمونیسم را مجسم می‌کند. مرحله‌ی پایین‌تر با تسخیر قدرت دولتی توسط پرولتاریا (نه یک پیشتاز چون حزب یا جنبش چریکی) شروع می‌شود و تا زمانی که جامعه‌ی جدید زیربنای خویش را فراهم نیاورده ادامه دارد. مرحله‌ی بالایی کمونیسم از زمانی شروع می‌شود که «فرودستی برده‌وار فرد به تقسیم کار از بین می‌رود.» در مرحله‌ی اولیه فرآورده‌های کار اجتماع بر اساس «به هر کس به اندازه‌ی کارش» تقسیم می‌شود. زمانی که تقسیم کار و «آنتی‌تزی بین کار فکری و کار یدی» از بین برود آنگاه فرآورده‌های کار اجتماعی طبق اصل «به هر کس به اندازه‌ی نیازش» تقسیم می‌شود. اکثر سوسیالیست‌ها مرحله‌ی اول کمونیسم را سوسیالیسم می‌نامند. من همه‌جا به جای «کمونیسم» از «سوسیالیسم» استفاده می‌کنم و به‌جای مرحله‌ی اول کمونیسم در مارکس از مرحله‌ی گذار به سوسیالیسم یاد می‌کنم. به دو دلیل، اول این‌که مرحله‌ی اولیه‌ی کمونیسم در مارکس که با تسخیر قدرت و ایجاد دولت کارگری توسط پرولتاریا آغاز می‌شود هنوز یک جامعه‌ی طبقاتی است و لفظ کمونیسم و سوسیالیسم این واقعیت را می‌پوشاند. دلیل دوم تداعی کمونیسم با استالینیسم هم در ادبیات و هم در گفتار عام در جامعه است. به‌رحال در مناظره‌ی بزرگ و در بحث اندیشه‌های سیاسی چه‌گوارا/گذار به سوسیالیسم امر کلیدی است.

همان‌طور که می‌دانیم، پیش‌بینی مارکس و انگلس که انقلاب سوسیالیستی در کشورهای صنعتی غرب آغاز خواهد شد درست نبوده است. در عوض پرولتاریای نسبتاً کوچک در جامعه‌ی عمدتاً دهقانی روسیه با انقلاب سوسیالیستی اکتبر ۱۹۱۷ به قدرت رسید. تسخیر قدرت توسط نمایندگان سوویت‌های کارگران، دهقانان، و سربازان به رهبری حزب بلشویک راه را برای انقلاب سوسیالیستی هموار کرد. متأسفانه بسیج

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه‌گوارا

ضدانقلاب و آغاز جنگ داخلی در ۱۹۱۸ نه‌تنها به باقی‌مانده‌ی ظرفیت تولیدی روسیه لطمه زد بلکه پیش‌تاز طبقه‌ی کارگر را که به ارتش سرخ پیوسته بود نابود کرد.^{۱۱} همراه با تضعیف تشکیلات و قدرت کارگران، لنین و بلشویک‌ها اقداماتی برای تمرکز قدرت در دست حزب بلشویک و سپس در ممنوعیت حق ایجاد جناح حزبی که از اصول مرکزیت دموکراتیک در نظریه‌ی حزب لنینیستی است در مارس ۱۹۲۱ انجام دادند در حالی که با آزادسازی «سیاست اقتصادی نوین (نپ)» راه را برای عملکرد بازار باز کردند. در این مورد در زیر خواهیم نوشت.

گرچه بلشویک‌ها در جنگ پیروز شدند اما انقلاب سوسیالیستی را از دست دادند. شرایط برای رشد لجام‌گسیخته‌ی دیوان‌سالاری فراهم شده بود و با مرگ لنین در ژانویه‌ی ۱۹۲۴ استالین در پاییز همان سال نظریه‌ی «سوسیالیسم در یک کشور» را، عملاً در رد نظریه‌ی لنین در مورد لزوم گسترش انقلاب سوسیالیستی جهانی که برای آن بین‌الملل کمونیست را در ۱۹۱۹ ایجاد کرده بودند، به‌عنوان چارچوب سیاست‌های کرملین مطرح کرد. همراه با استقرار استالین در قدرت، بین‌الملل کمونیست ابزار دیپلماسی مسکو شد تا هدف «همزیستی مسالمت‌آمیز» با امپریالیسم و همکاری با جناح‌های بورژوازی در کشورهای سرمایه‌داری غرب و بورژوازی «ملی» در کشورهای پیرامونی را دنبال کند و برای این امر همه‌ی انقلابیون کمونیست را از آن طرد و یا نابود کرد.

انقلاب‌ها در چین، یوگسلاوی، کره شمالی، و ویتنام و دگرگونی‌ها در کشورهایی که بعد از پایان جنگ دوم جهانی تحت اشغال ارتش سرخ بودند همه تحت لوای احزاب استالینیست که مدعی سوسیالیسم بودند انجام شد.

در کوبا جنبش ۲۶ ژوئیه و رهبری انقلابی که هر دو مبارزین مشی چریکی بودند از میراث انقلابی آمریکای لاتین و کوبا پیروی می‌کردند. اما متأسفانه همان طور که قبلاً مستند کردم (نیری ۲۰۲۴) فیدل کاسترو که رهبر مسلم انقلاب کوبا بود استالینیسم حزب سوسیالیست مردمی کوبا را «مارکسیسم لنینیسم» می‌شناخت و حزب کمونیست کوبا که او در ۱۹۶۵ به وجود آورد از همان ابتدا تحت تأثیر استالینیست‌های کوبایی قرار گرفت.

مناظره‌ی بزرگ که در ۱۹۶۵-۱۹۶۲ در کوبا تا حدی با ابتکار چه‌گوارا صورت گرفت در این وضع انجام شد و آخرین بحث عمومی و علنی در مورد سوسیالیسم و نحوه‌ی گذار به آن در کوبا بوده است.

در مناظره‌ی بزرگ شارل بتلهایم که آن زمان اقتصاددان همسو با حزب کمونیست فرانسه و مشاور دولت کوبا بود در دفاع از الگوی شوروی نوشت:

«بنا بر نظریه، رفتار انسان‌ها - هم در رابطه با یکدیگر و هم در نقشی که ایفا می‌کنند - نباید به صورت ظاهری تحلیل شود. این بدان معنی است که اگر برای تغییر رفتار آنان، به‌ویژه از طریق آموزش اقدام شود این یک دیدگاه ایده‌آلیستی است. بر عکس، رفتار [انسان‌ها] را باید ناشی از موقعیت آنان در در تقسیم تکنیکی و اجتماعی کار و در بطن فرایند تولید و بازتولید (که هم چنین نیازهای انسان را دایماً شکل می‌دهد) دانست. این فرایند خود در گرو سطح نیروهای مولد است. تحلیلی از این نوع نشان می‌دهد که عامل تعیین‌کننده‌ی تغییر رفتار انسان‌ها به‌ویژه در گروی تغییرات در تولید و سازماندهی آنست. نقش اساسی آموزش در از بین بردن طرز برخورد و رفتار مکرر و آموزش استاندارد نوین رفتار در بطن توسعه نیروهای مولد است.» (سیلورمن ۱۹۷۱ صص ۳۳-۳۲، تأکید در اصل است)

بنا بر این نظر، زنان و مردان نوین جامعه‌ی سوسیالیستی آینده اساساً با توسعه‌ی نیروهای مولد که با استفاده از قانون ارزش (بازار) صورت می‌گیرد پدیدار خواهند شد.

در «مفهوم برنامه‌ریزی سوسیالیستی» (۱۹۶۴؛ سیلورمن ۱۹۷۱ فصل ۳) گوارا به نقد یک‌به‌یک استدلال‌ات بتلهایم پرداخت. گوارا، همچون مارکس، زوال بیگانگی را هدف سوسیالیسم می‌داند.

«من به سوسیالیسم اقتصادی خشک علاقه‌ای ندارم. ما علیه رنج و فقر می‌جنگیم، اما ما همچنین علیه بیگانگی مبارزه می‌کنیم. یکی از اهداف مارکسیسم رفع منافع، عامل منفعت فردی و سودجویی از انگیزه‌های روانی انسان است. مارکس دل‌نگران عوامل اقتصادی بود به دلیل اثر آنان بر روان [انسان‌ها]. اگر کمونیسم نیز به این امر علاقه‌ای نداشته باشد، ممکن است

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه‌گوارا

روشی برای تقسیم اجناس باشد، اما هرگز یک مسیر انقلابی نخواهد بود.»
(نقل قول از کتاب هلاندر ۱۹۸۳ ص ۲۲۴ است).

ارنست مندل، پس از چاپ کتابش *نظریه‌ی اقتصاد مارکسیستی* (۱۹۶۲)، یک نسخه از آن را از طریق سفارت کوبا در بروکسل برای چه‌گوارا فرستاد. مندل با نلسون سائیس پاسوس،^{۱۲} یک تروتسکیست کوبایی که فرانسه درس می‌داد و در وزارت امور خارجه‌ی کوبا کار می‌کرد و هیلدا گادا^{۱۳} همسر سابق گوارا که اهل پرو و سمپات تروتسکیست‌ها بود در مورد انقلاب کوبا در تماس بود. در اکتبر ۱۹۶۳ سائیس مندل را مطلع کرد که در کوبا مناظره‌ای بین گروهی هوادار چه‌گوارا و گروهی که او «استالینیست-خروش‌چفییست» خواند در جریان است (استوجه ۲۰۰۹). در اوایل سال ۱۹۶۴ مندل به کوبا دعوت شد. گوارا کتاب او را خوانده بود و وسیله‌ی ترجمه‌ی بخش بزرگی از آن به اسپانیولی را فراهم کرده بود. دیگر رهبران کوبایی چون رئیس‌جمهور اسپالدو دورتیکوس^{۱۴} نیز آن را خوانده بودند. مندل و گوارا یک جلسه‌ی ۴ ساعته گفتگو داشتند و گوارا از مندل خواست که مقاله‌ای در مورد مرحله‌ی گذار به سوسیالیسم برای چاپ در نشریه‌ی وزارت صنایع بنویسد (مندل ۱۹۶۴، سیلورمن ۱۹۷۱ فصل ۲). گوارا چند مقاله در مورد مفهوم برنامه‌ریزی مرکزی (سیلورمن ۱۹۷۱ فصل ۳)، و نظام مالی بودجه‌ای (همان‌جا فصل ۴ و ۵)، نظام بانکداری و اعتبار (همان‌جا فصل ۱۴) نوشت. این‌ها به‌طور مفصل توسط تابلادا (۱۹۸۷) و یافه (۲۰۰۹)؛ برای بررسی من از کتاب یافه در ژورنال تاریخ اندیشه‌ی اقتصادی نک به نیری (۲۰۱۱) تشریح شده است. من در این‌جا به خلاصه‌ای از نظام مالی بودجه‌ای اکتفا می‌کنم.

در نظام سرمایه‌داری قانون ارزش تعیین‌کننده‌ی تصمیمات در مورد سرمایه‌گذاری و توزیع نیروی کار در صنایع و شرکت‌ها از طریق فرایند شکل‌گیری نرخ متوسط سود است، که البته فرایندی است دائماً در حال تحول. سرمایه از صنایع و شرکت‌های که سودشان کمتر از متوسط نرخ سود است خارج می‌شود و به آن‌هایی که نرخ سودشان بالاتر است جاری می‌شود. این حرکت سرمایه به‌دنبال نرخ سود بالاتر هم‌چنین عرضه و تقاضا برای اجناس و خدمات را تعیین می‌کند و طی زمان مفهوم «نیاز» را شکل می‌دهد.^{۱۵}

اما زمانی که بخش عمده‌ی صنایع و شرکت‌ها در دست دولت است این امکان ایجاد می‌شود که تصمیمات در مورد سرمایه‌گذاری و توزیع نیروی کار بر اساس یک برنامه‌ی اقتصادی برای رفع نیازهای اجتماعی گرفته شود نه برای کسب سود بیشتر سرمایه‌داران. این امر حتی در برخی کشورهای سرمایه‌داری تا حدودی پذیرفته و عمل می‌شود. در **BFS** برنامه‌ریزی اقتصادی در سه سطح انجام می‌گیرد. طرح کلی اولیه‌ی برنامه براساس تصمیمات سیاسی شکل می‌گیرد و هیئت برنامه‌ریزی مرکزی آن را به صورتی قابل مطالعه و بحث در می‌آورد و به وزارت‌خانه‌ها می‌فرستد. وزارت‌خانه‌ها آن را برای مشورت به مدیران صنایع و شرکت‌ها می‌فرستند. وزارت‌خانه‌ها نظرات و پیشنهادهای مدیران شرکت‌ها را جمع‌بندی می‌کنند و به هیئت برنامه‌ریزی می‌فرستند. هیئت برنامه‌ریزی این نظرات و پیشنهادهای را در طرح مشخص‌تری منعکس می‌کند و برای وزارت‌خانه‌ها می‌فرستد. وزارت‌خانه‌ها آن بخش از برنامه‌ریزی اقتصاد را که مربوط به صنایع و شرکت‌های تحت نظارت‌شان است دقیق‌تر کرده و به مدیریت صنایع و شرکت‌ها برای اجرا ارسال می‌کنند. هیئت برنامه‌ریزی با همکاری خزانه‌داری و وزارت کار به نظارت اجرای کلی برنامه با استفاده از مکانیسم‌های کنترل اقتصادی و مالی و توزیع نیروی کار می‌پردازد.

ایده‌ی اساسی در **BFS** اینست که علاوه بر جایگزینی تصمیمات که بر اساس قانون ارزش اتخاذ می‌شوند با تصمیمات سیاسی در هر مرحله‌ی تولید به‌طور دایم ارزش به اجناس و خدمات تولیدی اضافه شود بدون آن که از روابط تجاری بین شرکت‌ها استفاده شود سفارش‌های خرید و قراردادهای عرضه همه صرفاً به صورت اسناد هستند که شرکت‌ها را موظف به انجام یک سری فعالیت‌های تولیدی می‌کند. پذیرش یک سفارش به معنی تأیید مرغوبیت تولیدات است. شرکت‌های تولیدکننده‌ی اجناس و خدمات به شرکت‌هایی که مواد خام یا ماشین‌آلات تولید می‌کنند سفارش می‌دهند و از طریق آنان تأمین می‌شوند. اجناس مصرف عمومی زمانی که در معرض تغییر قانونی از طریق فروش قرار می‌گیرند از تعلق به دولت به تعلق به فرد درمی‌آیند و به کالا تبدیل می‌شوند. ابزار تولید کالا نیستند زیرا تنها بر اساس جدول هزینه‌ی جایگزینی آن‌ها در قراردادهای «ارزش حسابداری» دارند. این «ارزش» بر اساس میزان کار مستتر در آنان تعیین می‌شود. همین امر در مورد مواد خام صادق است.

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

گوارا توضیح BFS را با نقل قول بلندی از دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مارکس که زوال بیگانگی را در مرکز نظریه‌اش قرار می‌دهد آغاز می‌کند. در این مورد گوارا در میان رهبران انقلاب‌های قرن بیستم منحصر به فرد است. ایده‌ی دیگری که خاص او است تعیین هدف سوسیالیسم به صورت خودیابی و توسعه‌ی انسان در بُعد فرهنگی آن است: «[هدف سوسیالیسم] این نیست که چند کیلو گوشت یک نفر می‌تواند بخورد یا چند بار به کنار دریا برود یا چند چیز قشنگ از خارج با دستمزدش بتواند بخرد. [هدف] اینست که فرد هر چه بیشتر خود را کامل بکند با ثروت درونی و مسئولیت بیشتر.» (گوارا ۱۹۶۵). بنابراین هدف BFS توسعه‌ی زنان و مردان سوسیالیست است و نه مصرف هر چه بیشتر کالا آن‌طور که بورژوازی عمل می‌کند. در مقابل، در AFS آن‌طور که در شوروی و اروپای شرقی پیاده شد و در مناظره‌ی بزرگ مطرح شد شرکت‌ها خودمختارند تا با انگیزه‌های مادی برای مدیریت و کارکنان ظرفیت بالاتری به کار گیرند و سودآورتر شوند. شرکت‌ها از بانک‌ها قرض می‌گیرند و بهره‌ی بانکی می‌پردازند و تا چرخش تولید تسریع شود. گوارا یادآور می‌شود که در این نظام هیچ مکانیسمی برای توسعه‌ی آگاهی سوسیالیستی وجود ندارد.

دموکراسی سوسیالیستی

یک مسئله‌ی اساسی در BFS به‌طور خاص و برنامه‌ریزی مرکزی به‌طور کلی دموکراسی سوسیالیستی است. مندل در سفرش به کوبا کوشید تا هم‌صحبتهای کوبایی‌اش را در مورد مسئله‌ی حیاتی دموکراسی سوسیالیستی قانع کند.

«مندل از این شروع می‌کرد که آیا امکان مرکزیت کامل سرمایه‌گذاری در سطح دولت خطر ایجاد دیوان سالاری آن‌چنان که در روسیه‌ی استالینست پیش آمد به‌وجود نمی‌آورد؟»

«و بلافاصله جواب می‌داد که پرواضح است. اما اشکال در مرکزیت نیست؛ اشکال در عدم وجود دموکراسی سوسیالیستی در سطح سیاسی کشور است.»

(توساین ۲۰۲۴)

او سپس از تروتسکی در دومین سطر مقاله‌اش نقل می‌کند.

«تنها هم‌آهنگی سه عنصر، برنامه‌ریزی دولتی، بازار، و دموکراسی سوسیالیستی می‌تواند راهنمای صحیح در دوران گذار به سوسیالیسم باشد، و تضمین کند، نه این‌که عدم توازن‌های اقتصادی را در چند سال رفع کند که یک خیال‌بافی است، اما آنان را کم‌تر کند و از طریق ساده‌ترسازی پایه‌های دیکتاتوری پرولتاریا را تا زمان پیروزی‌های جدید انقلاب، زمینه‌ی برنامه‌ریزی سوسیالیستی وسیع‌تر کند و و نظام آن‌را بسازند.» (همان‌جا)

لکن شواهدی موجود نیست که گوارا از اهمیت حیاتی دموکراسی سوسیالیستی قانع شده باشد. یافه (۲۰۰۹) در فصل ۶ کتابش تحت عنوان «اشتراکی کردن تولید و مشارکت کارگران» نشان داده است که گوارا نگران امر شرکت کارگران در تصمیمات در محل کار و در کل اقتصاد بوده است. از جمله «گوارا سیاست‌های بسیاری [در وزارت صنایع] گذارد تا با توده‌ها ارتباط برقرار کند» تا با استفاده از «انرژی خلاق آنان مشکلات روزمره‌ی تولید را حل کند و نیروهای تولیدی را توسعه دهد (همانجا ص ۱۳۲)» و از این قبیل. اما شواهدی وجود ندارد که ایده‌ها و اقدامات او نظام‌مند بودند و ایجاد دموکراسی سوسیالیستی را هدف داشتند. اگر چه گوارا اصرار داشت که «حکومت و طبقه‌ی کارگر تحت دیکتاتوری پرولتاریا نمی‌توانند جدا باشند.» (همانجا) در آخرین اشاره‌ی او به امر «شرکت توده‌ها» در *انسان و سوسیالیسم در کوبا* (۱۹۶۵) گوارا می‌نویسد: «او [فیدل کاسترو] شیوه‌ی خاص خودش را در جوش خوردن با توده‌ها دارد که تنها با مشاهده‌ی آن می‌توان فهمید. در میتینگ‌های توده‌ای می‌توان دید دیالوگ این دو [کاسترو و توده‌ها] همچون دیالوگ با هم هم‌آهنگ می‌شوند و صدای جدیدی ایجاد می‌کنند.» او این امر را «دیالکتیک وحدت بین فرد و توده» می‌خواند. گوارا می‌پذیرد که «واضح است که این مکانیسم برای تضمین تداوم این امر [یکی بودن حکومت و طبقه‌ی کارگر] کافی نیست.» البته چون دیگر نظریات او این مسئله توسط رهبری حزب کمونیست کوبا پیگیری نشد.

باید اضافه کرد که این‌گونه ارتباط منحصر به رهبران انقلاب و توده‌های انقلابی نیست. رهبران پوپولیست و فاشیست نیز چنین رابطه‌ای را با توده‌ها ایجاد می‌کنند. این‌گونه رابطه با دموکراسی سوسیالیستی از ریشه تفاوت دارند. «دیکتاتوری پرولتاریا» که اصطلاح گمراه‌کننده‌ای شده است در واقع دولت کارگری است که تنها با وجود

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

خود-سازماندهی و خود-بسیجی مردم کارگر، یعنی وسیع‌ترین نوع دموکراسی، میسر می‌شود.

در مورد محدود کردن قانون ارزش

یک مسئله‌ی مربوط به رابطه‌ی دموکراسی سوسیالیستی و گذار به سوسیالیسم مسئله‌ی امکان محدود کردن قانون ارزش است. به نظر من گوارا و تا حدی حتی مندل در مورد امکان محدودیت قانون ارزش در بخش دولتی اقتصاد عراق می‌کنند. یافه (۲۰۰۹ ص ۵۴) نیز صرفاً نظر گوارا را تکرار می‌کند. همان‌طور که در بالا نوشتیم مارکس و انگلس ملی‌سازی را در بطن جامعه‌ی سرمایه‌داری قدمی در مسیر طولانی گذار به سوسیالیسم می‌دانستند. اما ملی‌سازی شرکت‌ها و صنایع به‌خودی‌خود دامنه‌ی عملکرد قانون ارزش را محدود نمی‌کند. به‌عنوان مثال، در رژیم ناصر (۱۹۵۴-۱۹۷۰) در مصر ۷۵ درصد از تولید ناخالص داخلی از بخش دولتی اقتصاد بود. آیا می‌توان ادعا کرد که قانون ارزش در اقتصاد مصر در آن زمان عمدتاً بی‌اثر شده بود؟ گوارا خود در طرح BFS بر این باور است که قانون ارزش هنوز در شرکت‌ها و صنایع ملی‌شده در کوبا حاکم است زیرا سعی بر آن دارد روابط تجاری بین آن‌ها را حذف کند. اما هر اقتصادی که در عصر سرمایه‌داری جهانی در شبکه‌ی روابط تجاری بین‌المللی سرمایه‌داری اسیر است ناگزیر تحت تأثیر قانون ارزش عمل می‌کند. از این‌روست که نظریه‌ی سوسیالیسم مارکس در گرو گسترش انقلاب سوسیالیستی جهانی است و از همین رو ادعای استالین در مورد امکان ساختن سوسیالیسم در یک کشور یک فریب است. از همین رو ملی‌سازی‌ها باید همراه با کنترل و مدیریت کارگری باشد تا راه را برای گذار به سوسیالیسم هموار کند. ملی‌سازی بدون دموکراسی سوسیالیستی راه را برای جایگزینی سرمایه‌داران و مدیریت سرمایه‌داری با دیوان‌سالاران و فناوران باز می‌کند و نه برای انکشاف انقلاب سوسیالیستی. باز از تروتسکی نقل کنم: «تنها هم‌آهنگی سه عنصر، برنامه‌ریزی دولتی، بازار، و دموکراسی شورایی می‌تواند راهنمای صحیح در دوران گذار به سوسیالیسم باشد.»

دموکراسی سوسیالیستی یک امر انتخابی نیست، اساس گذار به سوسیالیسم است.

تکنولوژی‌های سرمایه‌داری و گذار به سوسیالیسم

ضعف دیگر نظام BFS گوارا پذیرش بدون ارزیابی انتقادی تکنولوژی پیشرفته شرکت‌های ملی‌شدهی آمریکایی در امر تولید و مدیریت است. برای توضیح این امر از طرز برخورد لنین به «مدیریت علمی» که تیلوریسم هم خوانده می‌شود استفاده کنیم. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فردریک تیلور یک سری تکنیک‌های مدیریت در شرکت‌های سرمایه‌داری را ابداع کرد تا کنترل بر فرایند کار و تولید را افزایش دهد. مجموعه‌ی این‌ها «مدیریت علمی» خوانده می‌شود که هدف افزایش کارایی را دنبال می‌کند. در ۱۹۱۴ لنین (نقدی بر «مدیریت علمی» می‌نویسد. اما در ۱۹۱۸ زمانی که بلشویک‌ها در قدرت بودند او (لنین ۱۹۱۸) خواهان استفاده از تیلوریسم می‌شود. در مورد این تغییر موضع لنین بحث است (اسکوویل ۲۰۰۲؛ ورن و بدیان ۲۰۲۴). آنان که از تغییر موضع لنین حمایت می‌کنند استدلال می‌کنند که لنین شوروی جوان را «سرمایه‌داری دولتی» ارزیابی کرده و اقتصاد در آن زمان در دولت سوویت‌ها بود. اما همان طور که در بالا استدلال کردم، اگر هدف گذار به سوسیالیسم است ایجاد، حفظ، و گسترش دموکراسی سوسیالیستی حیاتی است و تکنولوژی بدون بار طبقاتی نیست. نظام مدیریتی که تیلور ابداع کرد برای بیشتر و بهتر سوار شدن مدیران سرمایه‌داری بر گردهی کارگران و فرایند کار بود نه دامن زدن به قدرت کارگران و ایجاد و تقویت دموکراسی سوسیالیستی. این که مدیران برگزیدهی بلشویک‌ها بودند و تولید برای تقویت اقتصاد شوروی جوان بود این اصل را ملغی نمی‌کند. همین مشکل در تلاش گوارا برای استفاده از تکنولوژی شرکت‌های آمریکایی ملی‌شده در BFS دیده می‌شود. مگر گوارا خود از الگوی شوروی و اروپای شرقی به دلیل به کارگرفتن ابزار سرمایه‌داری انتقاد نکرده بود؟ مندل اگر چه حامی دموکراسی سوسیالیستی است این اشتباه را مرتکب شده است. در جلد دوم نظریه‌ی اقتصاد مارکسیستی در فصل ۱۶ که به «اقتصاد دوران گذار» [به سوسیالیسم] می‌پردازد، مندل از سومین انقلاب صنعتی به‌عنوان عاملی که گذار به سوسیالیسم را تسهیل می‌کند نام می‌برد. «سومین انقلاب صنعتی بر پایه‌ی رهایی انرژی هسته‌ای و ماشین‌آلات الکترونیک است (مندل ۱۹۶۸/۱۹۶۲)

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه‌گوارا

جلد دوم ص ۶۰۵). البته مندل از خطرات انرژی هسته‌ای با خبر است. اما آن‌را نه یک عامل بسیار خطرناک برای محیط زیست و نوع بشر بلکه عاملی مثبت برای توجیه کنترل بر صنعت هسته‌ای می‌بیند.

در هر سه مورد، لنین، گوارا، و مندل، اشکال در یک گسست بنیادین بین مفهوم توسعه سوسیالیستی و زیربنای تکنولوژیک آن است. ریشه‌ی این نگرش بر امر توسعه‌ی سوسیالیستی در پذیرش غیر انتقادی انقلاب علمی قرن هفدهم در اروپا است که «پیشرفت» را با گسترش علم و صنعت تعریف کرد. (برای بحث مفصل این موضوع نک نیری ۲۰۲۱).

اما چشم اندازی که سوسیالیسم و گذار به آن را با استفاده از تکنولوژی سرمایه داری همراه می‌کند خلاف هدف زدودن بیگانگی از طریق بسط دموکراسی سوسیالیستی عمل می‌کند

لنین (۱۹۱۷) در *دولت و انقلاب* می‌نویسد: «پرولتاریا به دولت خود نیاز دارد— این چیزی است که همه‌ی فرصت‌طلبان می‌گویند. اما آنان، فرصت‌طلبان، یادشان می‌رود که اضافه کنند که پرولتاریا تنها به دولتی در حال زوال احتیاج دارد— یعنی دولتی که آن‌گونه ساخته شود که فوراً شروع به زوال کند و نتواند از این زوال جلوگیری کند.»

اما زوال دولت کارگری رابطه‌ی مستقیم با خودسازماندهی و خودبسیجی طبقه‌ی کارگر و زحمتکشانش دارد. هرگونه مدیریت از طریق «پیش‌تاز» به‌ویژه با ابزار بورژوازی در جهت معکوس گذار به سوسیالیسم عمل می‌کند. همان‌طور که از تجربه‌ی اتحاد شوروی و کوبا می‌دانیم، دولت به مرور زمان نه‌تنها همه‌ی جامعه را در دست گرفته بلکه دولت حزب کمونیست بوده است و نه دولت کارگران که خود تحت تسلط دولت و حزب کمونیست بوده و یا هستند.

نقش کار داوطلبانه در گذار به سوسیالیسم

کارلوس تابلادا (۱۹۸۷) یک فصل از کتابش در مورد نظریه‌ی گذار به سوسیالیسم گوارا را به نقش کار داوطلبانه تخصیص داده است. او از گوارا نقل قول می‌کند:

«سوسیالیسم... صرفاً برای داشتن کارخانه‌های شگفت‌آور ساخته نمی‌شود. [سوسیالیسم] برای ایجاد انسان کامل ساخته می‌شود. انسان می‌باید هم‌گام با توسعه‌ی تولید خودش را تغییر دهد. ما کارمان را خوب انجام نخواهیم داد اگر صرفاً اجناس و مواد خام خوبی تولید کنیم، بدون آن که همزمان تولیدکننده‌ی انسان باشیم.» (از سخنرانی گوارا در سمینار «جوانان و انقلاب» در ماه مه ۱۹۶۴ نقل شده در تابلادا ۱۹۸۷ ص ۱۷۰)

برای این امر لنین (۱۹۱۹) کار داوطلبانه را مهم می‌دانست. گوارا می‌نویسد که «هدف ما اینست که فرد کار داوطلبانه را با انگیزه‌ی درونی انجام دهد در حالی که جو اجتماعی نیز او را ترغیب کند (تابلادا ۱۹۸۹ ص ۱۷۳).»

مندل (۱۹۶۴) در مناظره‌ی بزرگ می‌نویسد که انسان برای هزاران سال در نظام‌هایی زیسته که او را تربیت کرده تا مجبور به «مبارزه‌ی فردی برای ادامه‌ی حیات» باشد. «این عادت‌های ضد اجتماعی ناشی از تجربه به‌طور فوری پس از انقلاب از بین نمی‌روند. کار آموزشی دراز مدت لازم است تا بر این نوع رفتار غالب آمد. کار داوطلبانه به‌خصوص در این امر مهم است.»

در پی برگزاری کنگره‌ی سوم حزب کمونیست کوبا در ۱۹۸۶ که به انتقاد از نتایج عملی الگوی شوروی که در ۱۴ سال گذشته بکار گرفته شده بود اختصاص داشت، برای مدت کوتاهی کار داوطلبانه مورد توجه حزب کمونیست بود. برجسته‌ترین بخش این کمپین با کمپین پوشش جمعیت کوبا با پزشکی خانوادگی توأم بود. ایده‌ی پزشک خانوادگی ساده و در عین حال انقلابی بود. هدف این بود که همه‌ی محله‌های کشور به یک تیم دکتر و پرستار و اخیرتر یک دستیار که در یک ساختمان در محله زندگی بکنند مجهز شود. هر گروه پزشک خانوادگی از حدود ۱۵۰ خانواده که تقریباً بین ۶۰۰ تا ۷۰۰ نفر می‌شدند مراقبت می‌کردند. دولت تجهیزات لازم برای ساختمان و وسایل کار را در اختیار اهالی می‌گذازد و از مردم محل گروهی که مهارت‌های لازم را دارند داوطلب می‌شوند. البته اکثر این افراد اشتغال دارند و باید از محل کارشان مرخصی بگیرند. این امر به نوبه‌ی خود از طریق داوطلب شدن همکاران فرد داوطلب کار ساختمانی در محل کار او میسر می‌شود که آنان وظایف او را برای مدتی که او به کار ساختمانی مشغول است به عهده می‌گیرند. به این ترتیب نه تنها افراد فعال در امر

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

ساختمان به کار داوطلبانه مشغول می‌شوند بلکه همکاران آنان نیز کار داوطلبانه انجام می‌دهند اگر چه از نتیجه‌ی کار ساختمانی بهره‌ور نمی‌شدند.

نظر گوارا در باره اتحاد شوروی و بلوک شرق

برخلاف کاسترو که تا آخر عمر استالینیسم را «مارکسیسم لنینیسم» می‌خواند و حتی بعد از فروپاشی اتحاد شوروی آن را سوسیالیست می‌دانست، گوارا با نگرشی انتقادی با آنان برخورد می‌کرد. در اکتبر ۱۹۶۰، گوارا برای دو ماه در رأس هیئتی برای عقد قراردادهای تجاری عازم اتحاد شوروی، آلمان شرقی، چکسلواکی، چین و کره‌ی شمالی شد. در شوروی بعد از دیدار از یک کارخانه‌ی نمونه او به هیئت کوبایی گفت: «این شبیه کارخانه‌های سرمایه‌داری در کوبای قبل از ملی‌سازی بود (تایبو دوم ۱۹۹۷ ص ۳۸۷)». گوارا هم چنین به اعضای هیئت کوبایی گفت: «اتحاد شوروی از نظر اقتصادی در مسیر بن‌بست است و دیوان‌سالاری بر آن غلبه دارد (همان جا)». «علی‌رغم سیاست بی‌طرفی کوبا در قبال اختلافات بین شوروی و چین، گوارا به چین گرایش داشت که البته با دوره‌ی چپ‌روی «ضد امپریالیستی» مائو همراه بود.

در ماه مه ۱۹۶۱، گوارا در مصاحبه‌ی با ک. س. کارول در پاسخ به سؤالی در مورد کتاب‌های راهنمای چاپ مسکو گفت که چیزی در مورد آنها نمی‌داند. در سال ۱۹۶۵، گوارا شروع به نوشتن نقدی بر *راهنمای اقتصاد سیاسی* (۱۹۵۴) کرد که به دستور استالین توسط آکادمی علوم شوروی تهیه شده بود که در زیر توضیح خواهم داد. گوارا به کارول گفت که در کوبا خطر استالینیسم وجود ندارد و کوبا می‌تواند از تجربه‌ی بلوک شرق در ساختمان سوسیالیسم استفاده کند. البته ما از فهم گوارا از «استالینیسم» بی‌خبر هستیم.

اما کارول می‌نویسد که «رفتار انتقادی گوارا برخی از کادرهای دیوان‌سالاری حزب سوسیالیست مردمی را ناراحت کرده بود، افرادی چون انیبال اسکلاتنه و بلاس بوکا که او را قابل کنترل نمی‌دانستند کمپینی پنهانی علیه چه که او یک چپ‌گرا می‌دانست در جریان بود... یک سال بعد چه اعتراف کرد که ما کورکورانه به حزب سوسیالیست

مردمی اختیارات تشکیلاتی دادیم و... انتقاد مان را [از آن] کنار گذاریم... زمان یأس آوری فرا رسید.» (همان جا صص ۳۳۳-۳۳۴)

نقد راهنمای اقتصاد سیاسی شوروی

یافه (۲۰۰۹ فصل ۹) به تشریح نقد گوارا از *راهنمای اقتصاد سیاسی شوروی* می‌پردازد. او می‌نویسد که گوارا بین سال‌های ۱۹۶۷-۱۹۶۵ «مهمترین ادای سهم به نظریه‌ی سوسیالیستی را با تدوین یادداشت‌هایش در *نقد راهنمای اقتصاد سیاسی شوروی* انجام داد.» (همانجا ص ۲۳۳). یافه اضافه می‌کند:

«این یادداشت‌ها توسط آلیدا مارش^{۱۶} همسر گوارا به‌طور مخفیانه به کوبا آورده شد و به معاون جوان گوارا از زمان [اشغال] دژ لا کیننا [در هاوانا] در سال ۱۹۵۹، اورلاندو بوررگو دیاس^{۱۷} تحویل داده شد. بوررگو برای ۴۰ سال این یادداشت‌ها را در جعبه‌ای قفل شده دور از نظر پژوهشگران، رهبران سیاسی، تاریخ‌نویسان، و رفقا پنهان کرد.» (همانجا)

یافه می‌گوید که این یادداشت‌ها شروع یک پروژه‌ی نظری بودند که «موقعیت اتحاد شوروی را به‌عنوان مرجع در امر گذار به سوسیالیسم زیر سؤال می‌برد و بدیلی برای گذار به سوسیالیسم ارائه می‌کرد.» (همانجا)

جای تعجب است که یافه نمی‌پرسد چرا این یادداشت‌ها را گوارا می‌باید مخفیانه به کوبا وارد کند و چرا باید بوررگو برای ۴۰ سال آنها را دور از انظار نگه دارد. چرا گوارا این یادداشت‌ها را برای فیدل کاسترو نفرستاد؟ مگر گوارا نمی‌توانست در کوبا بماند و این پروژه‌ی نظری را آنجا انجام دهد؟ چرا گوارا در عوض تکمیل کردن نقدش از راهنمای اقتصاد سیاسی شوروی که یافه آن را برای نظریه‌ی سوسیالیسم اساسی می‌داند تصمیم گرفت که برای شروع یک مبارزه‌ی چریکی به بولیوی برود؟

در کتاب یافه اشاره‌ای، چه رسد به نقدی، از نفوذ استالینیسم در کوبا و سلطه‌ی آن بر اتحاد شوروی وجود ندارد. اگرچه کتاب یافه سه سال بعد از نشر اتوبیوگرافی فیدل کاسترو چاپ شده است یافه در مورد تعلق ذهنی کاسترو به استالینیست‌های کوبایی و اتحاد شوروی به‌عنوان کشوری سوسیالیستی ساکت است. می‌توان پرسید آیا سکوت‌ها تعدی است تا یافه برای تحقیقات اکادمیک خود در کوبا دچار اشکال نشود؟

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

یافه می‌داند که گوارا «بسیار از این که فضایی برای یک مناظره‌ی بین‌المللی در مورد اقتصاد سیاسی گذار به سوسیالیسم وجود ندارد ناراحت بود.» اگر چه در فصل ده کتابش یافه چند مثال از ابقای BFS ذکر می‌کند اما سرانجام می‌نویسد که «پیشنهادهای گوارا هرگز با موافقت عموم روبرو نشدند. اگر چه رهبران کوبایی در حرف با طرز برخورد او برای ساختمان سوسیالیسم موافقت می‌کنند، بسیاری که می‌گویند شرایط برای اجرای آن آماده نیست.» (همانجا ص ۲۶۳)

یافه در کتاب خود مرتب به «مارکسیسم» اشاره می‌کند اما هرگز نظر مارکس را در مورد سوسیالیسم شرح نمی‌دهد. در نتیجه، نظریات گوارا و الگوی شوروی بدون ارتباط با نظریه‌ی مارکس مقایسه و بحث می‌شوند. چرا؟ یافه با شرح نقد گوارا از الگوی شوروی به ایراداتی از شوروی می‌پردازد اما کماکان از شوروی با عنوان سوسیالیست یاد می‌کند.

از این‌ها بگذریم، یافه توضیح نقد گوارا را از سیاست اقتصادی نوین (نپ) شروع می‌کند. به گفته‌ی وی، گوارا می‌گوید که مارکس در نقد برنامه گوتا سوسیالیسم را جامعه‌ای می‌داند که در آن یک سری مقولات کالایی «منکوب»^{۱۸} شده‌اند. او اضافه می‌کند که مارکس یک جامعه‌ی سرمایه‌داری «کاملاً توسعه‌یافته» را مد نظر داشته است، اما لنین با استفاده از «نظریه‌ی توسعه‌ی نامساوی‌اش»^{۱۹} امکان شکست امپریالیسم در ضعیف‌ترین حلقه‌اش در روسیه تزاری پیش بینی می‌کند (همانجا ص ۲۶۳). یافه سپس از گوارا نقل می‌کند:

«در حالی که شوروی‌ها و چکسلواکی‌ها مدعی‌اند که مرحله‌ی اول [کمونیسم]

را پشت سر گذارده‌اند این به لحاظ عینی غلط است زیرا مالکیت خصوصی در هر دو کشور وجود دارد. گوارا گفت که اقتصاد سیاسی نوین هنوز تکمیل نگردیده و این فرایند مطالعه نشده است. بنابراین شرایط موجود در شوروی به عنوان قوانین جامعه‌ی سوسیالیستی نظریه‌پردازی شده است.» (همانجا)

اگر چه گوارا تیزبینی نقادانه‌اش را با تشخیص این واقعیت که شوروی و چکسلواکی سوسیالیستی نیستند نشان می‌دهد، مابقی استدلال او نادرست است. اگر گوارا با تاریخ

انقلاب روسیه و انحطاط آن آشنا بود متوجه می‌شد که *راهنمای اقتصاد سیاسی* ۱۹۵۴ نتیجه‌ی یک اشتباه در مورد «سوسیالیست بودن» شوروی نیست.

در امر نظریه‌پردازی لازم است با مطالعه‌ی نقادانه‌ی نظریات عمده‌ی موجود شروع کرد. شواهدی در دست نیست که گوارا با نظریه‌ی تروتسکی که از رهبران انقلاب روسیه بود آشنایی داشت.^{۲۰} اما در کتاب *انقلاب خیانت شده: اتحاد شوروی چیست و به کجا می‌رود* تروتسکی (۱۹۳۶) این ادعای استالین را که شوروی سوسیالیستی است و به سوی کمونیسم می‌رود در فصول سوم «سوسیالیسم و دولت» و چهارم «تلاش برای بهره‌وری کار» به تفصیل نقد می‌کند. در فصل پنجم «ترمیدور شوروی، چرا استالین پیروز شد» تروتسکی هم دلیل به قدرت رسیدن استالین را توضیح می‌دهد و هم استالینیسم را به‌عنوان ایدئولوژی دیوان‌سالاری حاکم بر شوروی تعریف می‌کند. در نتیجه آشکار می‌شود که «نظریه‌پردازی»‌های حزب کمونیست شوروی بر اساس این یا آن اشتباه نبوده است بلکه برای توجیه مشی استالینیسم که یک نیروی اجتماعی ضد کارگری و ضد سوسیالیستی بود تدوین شده است.

همان‌طور که قبلاً مستند کردم، نظریه‌ی لنین در مورد انقلاب در روسیه این نبود که برای سوسیالیسم آماده است و یا او با استفاده از نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب^{۲۱} انقلاب سوسیالیستی را پیش‌بینی می‌کرد. واقعیت این است که در این مورد تروتسکی و نه لنین در ادبیات «اقتصاد مارکسیستی» با این نظریه شناخته شده است (هاوارد و کینگ ۱۹۸۹ صص ۲۲۹-۲۳۶). لنین نظریه‌ی دیکتاتوری دموکراتیک کارگران و دهقانان را مطرح کرد و تروتسکی نظریه‌ی انقلاب مداوم را. هر دو استدلال کردند که اگر چه وظایف فوری انقلاب روسیه بورژوا دموکراتیک است اما بورژوازی روس از رهبری آن عاجز است و طبقه‌ی کارگر در اتحاد با توده‌ی دهقانان خواهد توانست این انقلاب را به پیروزی رساند. اما طبقه‌ی کارگر پیروزمند در جهت انقلاب سوسیالیستی گام خواهد گذاشت. لکن انقلاب سوسیالیستی در روسیه عقب‌مانده نیازمند گسترش انقلاب سوسیالیستی جهانی به‌ویژه به کشورهای صنعتی غرب است. از این رو در تابستان ۱۹۱۷ تروتسکی به حزب بلشویک پیوست و در کنار لنین در رهبری انقلاب قرار گرفت. و از این رو بود که در ۱۹۱۹ بین‌الملل کمونیست ایجاد شد.

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

در ۱۹۱۷ لنین بر دموکراسی سوسیالیستی تأکید می‌کرد، نه «منکوب کردن» روابط کالایی. در واقع او ترجیح می‌داد که امر زوال روابط کالایی با توسعه‌ی قدرت سوویت‌ها همراه باشد. بنابراین در آوریل ۱۹۱۸ در پراودا نوشت:

«خصوصیت سوسیالیستی سوویت، یعنی دموکراسی پرولتاریایی، آن‌طور که امروزه عمل می‌شود، اول در این واقعیت است که انتخاب‌کنندگان مردم کارگر و استثمارشده هستند و مردم استثمارکننده، بورژوازی، حذف شده‌اند. دوم، در این واقعیت است که تمام فرمالیته‌های دیوان‌سالارانه و محدودیت در انتخابات کنار گذاشته شده‌اند؛ مردم خودشان نحوه و زمان انتخابات را تعیین می‌کنند و کاملاً آزادند که هر کسی را که انتخاب کرده‌اند عزل کنند. سوم، ایجاد بهترین سازمان توده‌ی پیشتاز مردم کارگر است، یعنی پرولتاریا در صنایع بزرگ درگیر است که آن‌را قادر می‌سازد توده‌ی وسیع استثمار شده را رهبری کند، آنان را به حیات سیاست مستقل بیاورد، آنها را بر اساس تجربه‌ی خودشان آموزش سیاسی بدهد؛ بنابراین برای اولین بار همه‌ی جمعیت دارد هنر اداره کردن را یاد می‌گیرد و اداره می‌کند.» (لنین آوریل ۱۹۱۸)

افسوس که اولین مرحله‌ی جنگ داخلی در زمستان ۱۹۱۸-۱۹۱۷ آغاز شد و بلشویک‌ها مجبور به اتخاذ سیاست کمونیسم جنگی شدند. سیاست نوین اقتصادی (نپ) یک سال قبل از پایان جنگ برای تصحیح زیان‌های ناشی از سیاست‌های کمونیسم جنگی به بلشویک‌ها تحمیل شد. لنین آن‌را توضیح می‌دهد:

«در آغاز ۱۹۱۸ ما انتظار یک دوره‌ی صلح‌آمیز را برای ساختمان [سوسیالیسم] داشتیم. زمانی که معاهده‌ی صلح برست-لیتوسک^{۲۲} امضا شد به نظر می‌رسید که برای مدتی خطر کمتر شده و امکان آغاز صلح‌آمیز ساختمان [سوسیالیسم] ممکن شده است. اما ما اشتباه می‌کردیم، زیرا در ۱۹۱۸ یک خطر نظامی به صورت شورش چکسلواک‌ها و آغاز جنگ داخلی ما را غافل‌گیر کرد که تا سال ۱۹۲۰ ادامه داشت. پاره‌ای به دلیل مشکلات ناشی از جنگ که ما را احاطه کرده بود و پاره‌ای به دلیل وضعی که جمهوری خود را در پایان جنگ امپریالیستی یافت — به دلیل این شرایط و تعدادی دیگر بود که ما این اشتباه را کردیم که مستقیماً به تولید و توزیع کمونیستی اقدام کنیم.» (لنین اکتبر ۱۹۲۱)

به نظر لنین اشکال در تصمیم اشتباهی بود که به دلایل متعددی راه را بر گذار تدریجی به سوسیالیسم سد کرده بودند. مشی کمونیسم جنگی به محدود شدن پایه‌های توده‌ای حزب بلشویک انجامید و از این رو برای رفع بحران عمیق اقتصادی نیاز به آزادسازی نیاز به نپ مطرح شد.

همزمان دموکراسی سوسیالیستی به طرق مختلف تهدید شد. در ابتدا رهبران حزب بلشویک نقش حزب را در تعیین خطوط کلی مشی حکومتی می‌دیدند که نمایندگان حزب در بدنه‌های دولتی و جامعه سعی در اقناع دیگران و پیاده کرده شدن پیشنهاد های حزب بکوشند. بعد از انقلاب اکتبر حزب بلشویک قدرت دولتی را با سوسیال‌رولوسیونرهای چپ سهیم شد. اما در خود حزب بلشویک تفاوت نظرات در موارد متعددی به وجود آمد از جمله در مورد حدود دخالت دولت در اقتصاد، طرز برخورد به ملیت‌های تحت ستم، استفاده از متخصصین «بورژوا» و تفاوت دستمزدها. در اوج اختلاف پیرامون معاهده‌ی برست-لیتوسک منتقدان لنین که بوخارین آنان را رهبری می‌کرد و به‌عنوان کمونیست‌های چپ شناخته می‌شدند بعد از عدم موفقیت در اقناع رهبری حزب تصمیم گرفتند در کمیته‌ی مرکزی و شورای کمیسارهای مردم شرکت نکنند. در ژوئیه‌ی ۱۹۱۸ سوسیال‌رولوسیونرهای چپ که از دسامبر ۱۹۱۷ در شورای کمیسارهای مردم شرکت داشتند بعد از برخی اختلاف‌نظرها دست به اقدامی مسلحانه علیه بلشویک‌ها زدند. در نیمه‌ی دوم ۱۹۱۸ و اوایل ۱۹۱۹ رهبری بلشویک‌ها تصمیم گرفت که یک نهاد عالی‌مقام دولتی مشی حکومتی را تعیین کند و حزب چنین نهادی است. از شورای کمیساریا مردم برای این امر استفاده شد. به این ترتیب حزب و دولت تا حد زیادی در هم ادغام شدند.

همزمان ترکیب اجتماعی حزب بلشویک تغییر مهمی کرد (سرویس ۱۹۹۷). تا اکتبر ۱۹۱۷ حزب عمدتاً ترکیبی کارگری داشت. تخمین زده‌اند که سه‌پنجم حزب کارگران صنعتی بودند. از فوریه‌ی ۱۹۱۷ عضویت در حزب شتاب گرفت اما پس از پیروزی اکتبر سرعت بیشتری یافت. در پایان سال ۱۹۱۷ حزب سیصد هزار عضو داشت. اکثریت عظیم اعضای جدید از مارکس و انگلس و حتی لنین چیزی نمی‌دانستند. حزب که در ۱۹۱۲ از ترکیب پرولتری بالایی برخوردار بود، بود بعد از ۱۹۲۱ تنها ۴۴ درصد اعضایش از کارگران بود. به‌عنوان حزب حاکم افراد به دلایل دیگری به آن ملحق

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

می‌شدند. برخی به دلیل علاقه به دفاع از مام میهن در برابر تجاوز بیگانه؛ عده‌ای برای شرکت در شکل دادن آینده‌ی روسیه؛ و گروهی هم برای استفاده از مقام خود در حزب برای اهداف شخصی. در ۱۹۲۰-۱۹۱۹ اغلب بلشویک‌ها در صفوف ارتش سرخ بودند. سلسله‌مراتب حزبی که انتخابی بود با شورای انقلابی-نظامی که تروتسکی رهبری می‌کرد جایگزین شده بود.

این اوضاع با تشدید تفاوت نظرات در حزب همراه بود. استالین به‌طور غیر مستقیم اپوزیسیون نظامی را در انتقاد از مدیریت تروتسکی در ارتش سرخ سازمان داد. ت. و. ساپرونوف^{۲۳} و ن. اوسینسکی^{۲۴} اپوزیسیون مرکزیت دموکراتیک را سازمان دادند که خواهان بحث جمعی بیشتر در حزب بود. اپوزیسیون کارگران به رهبری الکساندر شیاپنیکف،^{۲۵} الکساندرا کولونتای^{۲۶} و س. پ. مدودف^{۲۷} خواهان تقسیم قدرت بین حزب، سوویت‌ها و اتحادیه‌های کارگری و کنترل کارگری بود.

در مارس ۱۹۲۱ در دهمین کنگره‌ی حزب، لنین از ظهور گرایش‌های «سندیکالیستی» و «انارشستی» در صفوف حزب می‌گوید و برای مقابله با این «انحرافات» خواهان مبارزه‌ی ایدئولوژیک می‌شود.

«مارکسیسم می‌آموزد... که تنها حزب سیاسی طبقه‌ی کارگر، یعنی حزب کمونیست، می‌تواند پیش‌تاز طبقه‌ی کارگر را متحد کند، آموزش دهد، و متشکل کند، پیش‌تازی که می‌تواند با نوسانات خرده‌بورژوایی غیر قابل‌اجتناب توده‌ی مردم کارگر... مقابله کند... بدون آن دیکتاتوری پرولتاریا غیر ممکن است.» (لنین ۱۳ مارس ۱۹۲۱)

در این‌جا لنین صرفاً نظریه‌ی خودش در «چه باید کرد» (۱۹۰۲) را تکرار می‌کند که کارگران به‌خودی خود تنها می‌توانند آگاهی سندیکالیستی داشته باشند و حزب پیش‌تاز لازم است تا از بیرون آگاهی سوسیالیستی را به‌درون طبقه ببرد. در این مورد لنین تجدیدنظر اساسی در نظریه‌ی پرولتاریا و انقلاب سوسیالیستی مارکس کرد اما همچنان آن‌را «مارکسیسم» خواند.

در مصوبه‌ی «در مورد وحدت حزب» لنین خواهان ممنوع کردن جناح‌ها شد: «بنابراین، کنگره به این وسیله بدون استثنا اعلام انحلال و دستور انحلال فوری همه‌ی گروه‌ها که بر اساس این یا آن پلاتفورم به‌وجود آمده‌اند (چون اپوزیسیون

کارگری و گروه مرکزیت دموکراتیک) را صادر می‌نماید. عدم تمکین به این تصمیم منجر به اخراج بدون شرط و فوری متخلفین از حزب خواهد شد.» (لنین مارس ۱۹۲۱)

به این ترتیب، قدرت سیاسی که در فوریه-اکتبر ۱۹۱۷ به صورت قدرت دوگانه سوویت‌ها از یک طرف و حکومت کرنسکی از طرف دیگر وجود داشت و با انقلاب اکتبر با تسخیر قدرت توسط حزب بلشویک با حمایت سوویت‌ها به سر آغاز انقلاب سوسیالیستی انجامید در مارس ۱۹۲۱ به قدرت کمیته‌ی مرکزی حزب بلشویک به رهبری لنین تقلیل یافت. دولت کارگری اکنون دولت حزب بلشویک شده بود. لنینی که در سال ۱۹۱۷ می‌گفت که دیکتاتوری پرولتاریا از همان ابتدا باید شروع به زوال کند در مارس ۱۹۲۱ می‌گوید که تنها حزب به رهبری اوست که نهایتاً پاسدار سلامت انقلاب است. در کنگره‌ی دهم همه‌ی گزارش‌ها و مصوبات عمده از لنین بودند. تروتسکی (۱۹۳۸) که بعد از مرگ لنین معتبرترین مدافع میراث بلشویسم به‌ویژه نظریه‌ی حزب پیشتاز لنین بود و وظیفه‌ی مرکزی بین‌الملل چهارم را که در سال ۱۹۳۸ ایجاد کرد ساختن چنین حزبی حول برنامه‌ای می‌دانست که بر اساس تجربه‌ی انقلاب روسیه و چهار کنگره‌ی اول بین‌الملل کمونیست در زمان حیات لنین تدوین شده بود، در مورد انحطاط حزب بلشویک چنین می‌نویسد.

«دکترین اخیر که بلشویسم جناح‌ها را تحمل نمی‌کند افسانه‌ی عصر افول است. در حقیقت تاریخ بلشویسم داستان جدال جناح‌هاست. و، در واقع، یک تشکل اصیل انقلابی که وظیفه‌ی خود را واژگون کردن [این] جهان تعیین می‌کند و در زیر پرچم‌اش افراد شجاع، مبارز، و شورشی را جمع می‌کند بدون اختلاف عقاید و گروه‌ها و جناح‌های موقت نمی‌تواند باشد. دوران‌دیشی رهبری بلشویک اکثر اوقات این اختلافات را کاهش می‌داد و کوتاه‌مدت می‌کرد ولی دخالت بیشتری نمی‌کرد. کمیته‌ی مرکزی بر اساس این حمایت از دموکراسی عمل می‌کرد. بر این اساس بود که اعتبار [لازم] برای اتخاذ تصمیمات متهورانه و دادن دستورات را داشت. صحیح بودن نظرات رهبری در همه‌ی مراحل خطیر از نظر اخلاقی به مرکزیت اعتبار ارزشمندی می‌داد.

«اما، نزدیکی فوق‌العاده‌ی حزب و دولت و در مواقعی یکی بودن حزب و دستگاه اداری در سال‌های اول انقلاب آزادی و انعطاف رژیم حزبی را مختل کرده بود.

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

دموکراسی با افزایش مشکلات کم‌تر شد. در ابتدا حزب می‌خواست و امیدوار بود که آزادی مبارزه‌ی سیاسی را در چارچوب سوویت‌ها حفظ کند. جنگ داخلی متمم‌های خشنی بر این محاسبات اضافه کرد. احزاب اپوزیسیون یکی بعد از دیگری ممنوع شدند. این اقدامات به‌طور آشکار برخلاف روحیه‌ی دموکراسی سوویتی بود و رهبران بلشویک این وضع را نه یک اصل بلکه امری موقت در دفاع از خود می‌دانستند.» (تروتسکی ۱۹۳۶ فصل ۵)

تروتسکی توضیح می‌دهد که این تصمیمات غیر دموکراتیک که موقت بودند چگونه توسط استالین به‌عنوان رهبر دیوان‌سالاری در حال گسترش به‌عنوان «لنینیسم» دایمی شد. «در کنار نظریه‌ی سوسیالیسم در یک کشور، این نظریه‌ای که در بلشویسم کمیته‌ی مرکزی همه چیز است و حزب هیچ چیز، ارائه شد. این نظریه‌ی دوم در هر صورت با موفقیت بیشتری نسبت به اولی روبرو شد.» (همانجا)

به این ترتیب احزاب استالینیستی هر می در بین‌الملل کمونیست ایجاد شدند و هر کجا استالینیست‌ها به قدرت رسیدند دولت‌های تک‌حزبی به‌وجود آوردند و همه‌ی فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی را تحت نظر گرفتند.

در کوبا دیدگاه استالینیستی حزب سوسیالیست مردمی که دولت توسط یک حزب هر می و یک‌پارچه هدایت شود و با اعتبار نظر حوزه مارتی که در قرن نوزدهم استدلال کرد که کوبا برای وحدت علیه استعمار به یک حزب واحد یک‌پارچه نیازمند است توسط فیدل کاسترو همسو شدند. شواهدی در دست نیست که گوارا از این الگوی «دولت کارگری» انتقادی کرده باشد.

یافه بدون انتقاد می‌نویسد گرچه گوارا می‌دانست که تفاوت نظر ایثولوژیک در بین کوبایی‌ها وجود دارد معتقد بود که آن تفاوت‌ها از طریق فرآیند انقلابی از بین خواهند رفت تا «زمانی که همه بفهمند که سوسیالیسم مرحله جدیدی برای بشر است... دو انتخاب پیش روی کارگران قرار دارد: خود را در انقلاب ادغام کنند و یا کوبا را... ترک کنند.» (یافه ۲۰۰۹ ص ۱۳۳).

اگر گوارا امروز می‌بود تا آخرین موج مهاجرت کوبایی‌ها را ببیند شاید در قضاوت خشن‌اش تجدید نظر می‌کرد. تخمین زده می‌شود که در دو سال اخیر ۴۲۵ هزار کوبایی

با قبول خطرات مالی و جانی از کشوری که ۱۱/۲ میلیون جمعیت دارد خود را به مرز ایالات متحده رسانده‌اند و تقاضای پناهندگی کرده‌اند (بازل امیل ۲۰۲۳).

سوسیالیسم چه گوارا

ارنستو گوارا سرنا^{۲۸} در روزاریو،^{۲۹} آرژانتین در ۱۴ ژوئن ۱۹۲۸ به دنیا آمد. او اولین فرزند از پنج فرزند ارنستو گوارا لیتچ و سلیا د لا سرنا بود. از همان کودکی ارنستو به بیماری آسم شدیدی مبتلا بود. اما هرگز در عمرش اجازه نداد که این بیماری سدّ راهش شود. در نو جوانی راگبی^{۳۰} بازی می‌کرد که ورزش دشواری است. در طی سالیان ۱۹۴۵-۱۹۵۱ گوارا در دانشکده‌ی پزشکی بوینس آیرس^{۳۱} تحصیل کرد. طی ژانویه-ژوئیه ۱۹۵۲ او همراه دوستش آلبرتو گرنادو^{۳۲} از پرو، کلمبیا، و ونزوئلا دیدن کرد. در پرو دو پزشک جوان مدتی در جزیره‌ی جزامی‌ها که در میان رودخانه‌ی پهناور آمازون قرار داشت تا رفت‌وآمد به آن‌جا را جز از طریق قایق دشوار کند به کار داوطلبانه مشغول بودند. برخی از خصوصیات سوسیالیسم گوارا در آنجا نمایان شد. رسم بر این بود که کادر پزشکی از دستکش پزشکی برای تماس با جزامی‌ها استفاده کند. اما گوارا از این رسم سرپیچی کرد و رابطه‌ی برابر و دوستانه‌ای با بیماران برقرار کرد. در جشن تولدش که در ساختمان کادر پزشکی در ساحل مقابل جزیره‌ی جزامی‌ها در میان یک رودخانه‌ی وسیع بود، ضمن تشکر از همکارانش و مدعوین اعلام کرد که می‌خواهد باقی شب را با جزامی‌ها بگذراند و با شنا عرض رودخانه را تا جزیره‌ی جزامی طی کرد. و با آنان که منتظرش بودند باقی مراسم تولدش را انجام داد. همین روحیه را گوارا در کنگو نشان داد. هنگامی که معلوم شد مبارزین کنگویی پابره‌نه هستند گوارا به گروه رزمندگان کوبایی همراهش دستور داد پوتین‌هایشان را درآوردند تا تفاوتی بین آنان و کنگویی‌ها نباشد.

گوارا در سفرش در آمریکای لاتین با مشاهده‌ی وضع دهشتناک سرخپوستانی که از زمین‌هایشان رانده شده بودند و برای قوت روزانه مجبور به کار دشوار در معادن بودند متوجه غارت آمریکای لاتین توسط شرکت‌های سرمایه‌داری شد. در ژانویه-ژوئن ۱۹۵۴ در گواتمالا پس از این‌که از یافتن کار پزشکی ناامید شد، گوارا به کارهای متفرقه برای

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

امرار معاش روی آورد و همزمان در فعالیت‌های انقلابی شرکت کرد و به مطالعه‌ی ادبیات مارکسیستی پرداخت. در ۱۷ ژوئن ۱۹۵۴ مزدورانی که توسط سازمان سیا متشکل شده بودند حکومت آربنز^{۳۳} را که ملی‌گرا بود سرنگون کردند. آربنز از بسیج و تسلیح مردم ابا کرده بود. گوارا که با خطر دستگیری توسط کودتاچیان روبرو بود به مکزیک می‌رود و در آنجا با فیدل کاسترو ملاقات می‌کند و به جنبش ۲۶ ژوئیه برای شرکت در انقلاب کوبا ملحق می‌شود. اگر چه وظیفه‌ی اولیه او مراقبت پزشکی از چریک‌ها بود، اما پس از ورود رزمندگان به خاک کوبا و درگیری‌های اولیه به دلیل نقش برجسته‌اش به فرماندهی یک ستون چریکی منصوب می‌شود و به‌زودی بعد از فیدل کاسترو مهم‌ترین رهبر جنگ آزادی‌بخش می‌شود. هم‌زمان کوبایی‌اش به او لقب «چه» دادند زیرا در اسپانیولی آرژانتینی لفظ «چه» برای خوش‌آمد استفاده می‌شود.

در ژوئیه‌ی ۱۹۶۶ گوارا با گروهی از هم‌زمان کوبایی‌اش در پینار دل ریو^{۳۴} در شمال کوبا برای کمپین جنگ چریکی در بولیوی ملاقات می‌کند. در نوامبر همان سال با نام مستعار وارد بولیوی می‌شود و در ۷ نوامبر عملیات چریکی را رهبری می‌کند. در ۱۶ آوریل ۱۹۶۷ در کنفرانس سه قاره پیام گوارا را که خواهان «دو، سه، بسیار ویتنام» است قرائت می‌کنند.

در اکتبر و نوامبر ۱۹۶۷ گروه چریکی گوارا ایزوله می‌شود. هزاران سرباز همراه با مشاوران آمریکایی آنان را محاصره می‌کنند. آخرین ۱۷ نفر گروه گوارا به دام دشمن می‌افتند. گوارا مجروح و دستگیر می‌شود. در ۹ اکتبر ۱۹۶۷، زمانی که فقط ۳۹ سال داشت، با اشاره‌ی دولت آمریکا و دستور دولت بولیوی گوارا را به قتل می‌رسانند و جسد او را در مکانی مخفی دفن می‌کنند تا به فراموشی سپرده شود. در ۱۵ اکتبر فیدل کاسترو مرگ چه‌گوارا را طی نطقی تأیید می‌کند. در ۱۸ اکتبر صدها هزار کوبایی در مراسم باشکوهی زندگی آن انسان انقلابی را جشن می‌گیرند و شعار «ما همچون چه خواهیم بود» رایج می‌شود. در ۱۹۹۷ استخوان‌هایی که معلوم می‌شود از گوارا باقی مانده است در بولیوی کشف و به کوبا برای دفن فرستاده می‌شوند. بازمانده‌ی گوارا را در آرامگاه باشکوهی که برای او در شهر سانتا کلارا^{۳۵} برپا کردند به خاک سپاردند. در سانتا کلارا بود که در دسامبر ۱۹۵۸ ستون کوچک تحت رهبری گوارا گروه بزرگ‌تر و

مجهزتر نظامیان را شکست می‌دهد، امری که به تصمیم باتیستا به فرار از کوبا و پیروزی نهایی انقلابیون در اول ژانویه ۱۹۵۹ منجر شد.

یافه از تیرسو سازن که معاون گوارا در وزارت صنایع بود نقل می‌کند که: «به شما گفتم که چه باور داشت تا در هر چیز که می‌گفت از خود نمونه به‌جا گذارد — می‌توانید تصور کنید که او دیگران را تشویق به مبارزه‌ی چریکی در آمریکای لاتین کند اما خود به‌عنوان وزیر بر مسندش تکیه کند و سیگار برگ دود کند؟ او نمی‌توانست. من شخصاً چند بار شنیدم که چه گفت: "من به‌عنوان یک دیوان‌سالار نخواهم مرد. من در مبارزه در کوهستان خواهم مرد."» (یافه ۲۰۰۹ ص ۲۵۶)

گوارا شاید تنها وزیر در تاریخ باشد که روزهای تعطیل عمومی به کار داوطلبانه یدی پرداخته است. چه همان‌گونه عمل کرد که دیگران را دعوت به عمل می‌کرد.

سوسیالیسم گوارا عمیقاً انسانی بود. ادای سهم به نظریه سوسیالیسم و گذار به آن به دو جهت در جنبش سوسیالیستی حائز اهمیت است. اول گوارا چون مارکس سوسیالیسم را با رهایی انسان از بیگانگی تعریف کرد و گذار به سوسیالیسم را با فرایند زوال بیگانگی محک زد که در بین رهبران جنبش سوسیالیستی قرن بیستم بی سابقه است. دوم گوارا برخلاف مارکس یا حداقل خوانش معمول از مارکس سوسیالیسم را نه با جامعه‌ی فراوانی مادیات بلکه با توسعه‌ی ظرفیت‌ها و غنای درونی انسان مترادف می‌دانست. کار داوطلبانه که در مرکز نظام مالی بودجه‌ی او بود به این امر مربوط بود. طی فقط ۱۳ سال، از زمانی که کاسترو می‌گوید گوارا در گواتمالا سیاسی شد تا اکتبر ۱۹۶۷ مأموران امپریالیسم و سرمایه‌داری او را به قتل رساندند چه‌گوارا گنجینه‌ی از کار نظری و عملی سوسیالیستی را باری نسل‌های بعد به ارمان گذارد.

البته عمر کوتاه او فرصت نداد که تنش‌های متعددی در نظریات اش را بررسی و اصلاح کند. برخلاف مارکس که به خود عاملیت طبقه‌ی کارگر برای انقلاب سوسیالیستی و از همین رو به اهمیت دموکراسی سوسیالیستی باور داشت، گوارا پیروی عاملیت پیشتاز باقی ماند. گوارا از طرفی نگران عملکرد قانون ارزش بود و از طرف دیگر پیرو نظریات غیر مارکسیستی مکتب وابستگی منجمله نظریه سرمایه انحصاری (نیری ۲۰۲۴ فصول ۱، ۳، ۴).

اندیشه‌های سیاسی ارنستو چه گوارا

هم‌چنان که چند بار در کوبا شاهد این بودم کودکان دبستانی شعار می‌دادند که «ما همچون چه خواهیم بود». شاید نسل جدیدی جای خالی او را پر کند و از او نیز فراتر رود. آینده نوع بشر در گروی آنست.

¹ Auto-Finance System

² Budgetary Finance System.

در ترجمه فارسی کتاب کارلوس تابلادا "چه گوارا: اقتصاد و سیاست در گذار به سوسیالیسم" (۱۳۸۱) سیمین موحد آنرا "نظام مدیریت اقتصاد" ترجمه کرده که به نظر من نادرست است.

³ Albert Mora

⁴ Luis Alvarez

⁵ Rolando Diaz

⁶ Marcelo Fernandez

⁷ William Petty

⁸ David Ricardo

^۹. همان طور که مارکس در فصل اول جلد اول سرمایه می‌گوید، ارزش مبادله‌ی کالا در گروی کار اجتماعاً لازم است، یعنی زمان کار لازم برای تولید ارزش مصرفی در شرایط عادی یک جامعه و با استفاده از مهارت و شدت کار مساوی. در نتیجه کار اجتماعاً لازم در گروی کار مجرد اجتماعی است. اما کار مجرد اجتماعی در گروی تولید انبوه کالا برای بازار است (شیخ ۱۹۸۱). این فرآیند را مارکس در جلد سوم «سرمایه فرایند تولید سرمایه داری در کلیت» و در تحلیل شکل‌گیری نرخ متوسط سود از طریق قیمت‌های تولید توضیح می‌دهد.

¹⁰ Associated producers

^{۱۱} حدود ۳ میلیون دهقانان و کارگران در جنگ جهانی اول کشته شده بودند و ظرفیت تولیدی لطمات فراوان دید.

¹² Nelson Zayas Pazos

¹³ Hilda Gadea

¹⁴ Osvaldo Dorticós

^{۱۵} یک کاستی در نظریات گذار به سوسیالیسم نظریه نیاز است.

¹⁶ Aleida March

¹⁷ Orlando Borrego Diaz

^{۱۸} Supress البته مارکس از زوال "مقولات کالایی" و نه "منکوب" کردن آنان صحبت کرده است.

¹⁹ Unequal development

^{۲۰} "اما چه تماس کمی با اندیشه تروتسکی یا سندیکالیسم آنارشستی یا با دیگر نحل‌های اندیشه انقلابی در جنبش چپ اروپا در نیمه اول قرن بیستم داشت." (تایبو دوم ۱۹۹۷ ص ۳۸۸).

-
- ²¹ Uneven and combined development
²² Brest-Litovsk
²³ T. V. Sepranov
²⁴ N. Osinskii
²⁵ Aleksandr Sliapnikov
²⁶ Aleksandra Kollontai
²⁷ S. P. Medvedov
²⁸ Ernesto Guevara Serna
²⁹ Rosario
³⁰ Rugby
³¹ Buenos Aires
³² Alberto Gernado
³³ Arbenz
³⁴ Pinar del Rio
³⁵ Santa Clara

منابع انگلیسی

Alpert, Michael, Robin Hahnel. *Socialism Today and Tomorrow*. 1981.

Basail-Eimil. "[Record-breaking numbers of Cuban migrants entered the U.S. in 2022-23](#)." Politico, 24 October 2023.

Bettelheim, Charles. "On Social Planning and the Level of Development of the Productive Forces." Pp. 31-59, in Silverman 1971.

Bernsten, Eduard. [Evolutionary Socialism](#). 1899.

Castro Ruz, Fidel. "[Cuba Is a Socialist Nation](#)" May 1, 1961.

Devinatz, Victor G. "Lenin as Scientific Manager Under Monopoly Capitalism, State Capitalism, and Socialism: A Response to Scoville." *Industrial Relations*. July 2003.

Draper, Hal. "The Principle of Self-Emancipation in Marx and Engels." *Socialist Register*. 1971.

Economics Institute of the Academy of Sciences of the U.S.S.R. *Political Economy* (1954)

Engels, Frederick. *Supplement to Capital* volume 3. 1894.

Fromm, Erich. Marx's Concept of Man. 1961.

Guevara, Ernesto Che. "The Meaning of Socialist Planning." 1965A, in Silverman 1971, chapter 3)

_____. Socialism and Man in Cuba. 1965.

Hollander, Paul. The Many Faces of Socialism Comparative: Sociology and Politics. 1983.

Howard, M.C. and J.E. King. A History of Marxian Economics. Volume I, 1883-1929.1989.

Kapcia, Antoni. In Historical Dictionary of Cuba. 1988. Pp. 261-62.

Lenin, V.I. "[The Taylor System—Man's Enslavement by the Machine.](#)" 1914.

_____. [The State and Revolution.](#) 1917.

_____. "[The Immediate Tasks of the Soviet Government.](#)" April 2018.

_____. "[A Great Beginning: Heroism of the Workers in the Rear.](#)" June 28, 1919.

_____. "[On The Syndicalist and Anarchist Deviation in Our Party.](#)" March 13, 1921.

_____. "[Preliminary Draft Resolution of The Party.](#)" March 1921.

_____. "[The New Economic Policy and The Tasks of The Political Education Departments.](#)" October 1921.

Mahoun, Simon. "Value." Dictionary of Marxist Thought. Edited by Tom Bottomore, Laurance Harris, V. G. Kierman, Ralph Miliband.1983.

Mandel, Ernest. Marxist Economic Theory. Volume 1. 1962.

_____. Marxist Economic Theory. Volume 2. 1962.

_____. "Mercantile Categories in the Period of Transition." 1963, in Silverman 1971.

Miéville, China. *October* 2017.

Marx, Karl. [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844](#). 1844.

_____. [The General Rules of the International Workingmen's Association](#). October 1864.

_____. [Critique of the Gotha Program](#). 1875.

Marx, Karl and Frederick Engles. [The Communist Manifesto](#). 1848.

Mohun, Simon. "Value." Dictionary of Marxist Thought. Editors: Tom Bottomore, Laurance Harris, Ralph Miliband. pp. 507-511.

Nayeri, Kamran. [Book Review: Che Guevara: The Economics of Revolution](#). July 3, 2011.

_____. *Toward a Theory of Uneven and Combined Late Capitalist Development*. 2024.

Rubin, Isaak Illich. [Essays on Marx's Theory of Value](#). 1928/1972.

Scoville, James G. "The Taylorization of Vladimir Ilich Lenin." *Industrial Relations*. December 17, 2002.

Service, Robert. "The Bolshevik Party," in *Critical Companion to the Russian Revolution 1914-1921*. Editors: Edward Acton, Vladimir Iu. Cnernniaev, and William G. Rosenberg. 1997.

Shaikh, Anwar. "The Poverty of Algebra." In Steedman, et al. *The Value Controversy*. 1981.

Silverman, Bertram. *Man and Socialism in Cuba: The Great Debate*. 1971.

Stalin, Joseph. [The Problems of Socialism in the USSR](#). 1951.

Stutje, Jan Willem. Ernest Mandel: A Rebel's Dream Deferred. 2009.

Suchlicki, Jaime. Historical Dictionary of Cuba. 1988.

Tiabo II, Paco Ignacio. a: Also Known as Che. 1997.

Toussaint, Eric. [Ernest Mandel, Revolutionary Cuba and Che Guevara](#). CounterPunch, January 12, 2024.

Trotsky, Leon. Results and Prospects. 1906.

_____. The History of the Russian Revolution (in three volumes) 1930.

_____. [The Revolution Betrayed: What Is the Soviet Union and Where Is It Going?](#) 1936

_____. The Death Agony of Capitalism and the Tasks of Fourth International. 1938

Wren, Daniel A. and Arthur G. Bedeian. "The Taylorization of Lenin: rhetoric or reality?" International Journal of Social Economics. 2024.

منابع فارسی

انگلس، فریدریش. «مکمل و پیوست به مجلد سوم سرمایه در سرمایه مجلد سوم»، ترجمه حسن مرتضوی، نشر لاهیتا، ۱۳۹۲، صص ۹۰۰-۸۹۱.

نیری، کامران. «چرا سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور» نقد اقتصاد سیاسی، ۲۰۲۱.

_____. «اندیشه‌های سیاسی فیدل کاسترو» نقد اقتصاد سیاسی، ۲۰۲۴.

قدردانی: از روزبه مستوفی که متن اولیه این نوشته را خواند و انشاء مرا اصلاح کرد سپاسگزارم. هر گونه کاستی در این نوشته از من است.

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه در نزد مارکس و لوکزامبورگ

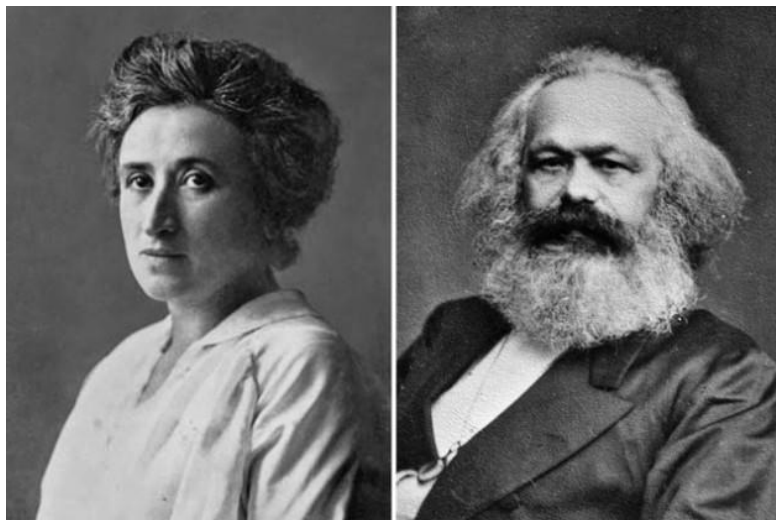
رایا دونایفسکایا



ترجمه‌ی علی رها

فصل سوم کتاب *رزا لوکزامبورگ، جنبش آزادی زنان، و فلسفه‌ی انقلاب*

مارکس، اثر رایا دونایفسکایا



پس از آن که **سوسیال‌دموکراسی آلمان** تحلیل‌های لوکزامبورگ را هم درباره‌ی مسأله‌ی موضوعیت اعتصاب عمومی طی مبارزه برای حق انتخابات، و هم ضدامپریالیسم سازش‌ناپذیری که در ارتباط با «واقع‌هی مراکش» ابراز کرد، ردّ کرد، لوکزامبورگ با منزوی کردن خود از کار حزبی، فرصتی یافت تا خود را شدیداً در تولید برجسته‌ترین اثر نظری‌اش، **انباشت سرمایه (سهمی بر تشریح امپریالیسم)**^۱، درگیر کند. از زمان نامه‌ای که در اواخر سال ۱۹۱۱ به کنستانتین زتکین نوشت، یعنی هنگامی که برای بار نخست در اندیشه‌ی آن اثر بود، معلوم بود که نه فقط شکست او در حزب به تحمل فرصت‌طلبی سیاسی حاکم بر آن منجر نشد، بلکه مصمم شد تا «ریشه‌های اقتصادی امپریالیسم» را کشف کند. او احساس می‌کرد که در این اثر وسیع ۴۵۰ صفحه‌ای به عرصه‌ی جدیدی گام نهاده است که هیچ‌کس، حتی مارکس، هرگز به آن وارد نشده بود. به‌دیده‌ی او جلد ۲ **کاپیتال** ناتمام است چراکه مارکس پیش از آماده کردن آن برای چاپ درگذشته بود. او آنچه را انگلس از دست‌نوشته‌های به‌جامانده از مارکس «برساخته بود» به زیر سؤال برد. آشکارا او اطمینان داشت که به‌عنوان دانش‌آموخته‌ی مارکس، می‌تواند وظیفه‌ای را که مارکس «ناتمام» گذاشته بود کامل کند. همان‌گونه که بعداً اشاره کرد: «حل این مسأله (مانند بسیاری دیگر) آشکارا به دانش‌آموزانش واگذار شده بود، و انگیزه‌ی **انباشت** من، تلاشی در این مسیر بود.»^۲

انباشت سرمایه در سال ۱۹۱۳ منتشر شد. بروز جنگ و فروپاشی بین‌الملل دوم تجربیاتی چنان شگفت‌انگیز بودند که لوکزامبورگ بیش از پیش اطمینان یافت که هنگام پاسخ‌گویی به منقدانش، نظراتش از همان ابتدا درست بوده است. با چنان روحیه‌ای، به اثرش این عنوان را داد: **جلد ۲ انباشت سرمایه، یا آنچه مقلدان از آن برساخته‌اند. یک ضد-نقد.** (از این پس، **ضد-نقد**).

او بعدها آن چهار ماه شورانگیزی را که طی آن **انباشت** را نگاشت به‌عنوان «شادترین» دوران زندگی‌اش توصیف کرد. همان‌طور که بعدها به دیفنباخ نوشت: «آیا میدانی که من کل آن ۳۰ نمونه‌ی صفحه‌بندی شده را یکسره طی چهار ماه نوشتم - عملکردی باورنکردنی - و آن‌را بدون واری بیشتر به چاپخانه فرستادم.»^۳ و هنگامی که **ضد-نقد** را برای نظرخواهی به دیفنباخ ارسال کرد، اضافه کرد که من هنگام پاسخ به

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

منقدانم همان شوروشوق نظری را احساس کردم. نکته در این است که او در هر دو مورد این کاوش نظری را یک ماجرای شگرف محسوب می‌کرد.

یادآوری مسیر طولانی‌ای که لوکزامبورگ از آژیتاسیون صرف به نظریه‌پردازی جدی طی کرد مهم است. او از ابتدا در هر دو مناظره‌ی مهمی که مسیر مارکسیسم را معین کرد، نقش کلیدی داشت: نخست علیه اولین ظهور رفرمیسم، و دوم علیه کارل کائوتسکی که رهبر تأییدشده‌ی مارکسیسم ارتدکس بود.

همان‌طور که ملاحظه کردیم، او جرعه‌ی نبوغ خود را در زمان تغییرجهت سیاسی – امپریالیسم – در جنگ چین – ژاپن در سال ۱۸۹۵ تجربه کرد.^۴ به‌علاوه، او از همان ابتدای ورود به صحنه‌ی آلمان، علیه اثرات آن در درون خود سوسیال‌دموکراسی هشدار داد. او توصیف سال ۱۸۹۸ خود از تغییرجهت قدرت جهانی را در کنگره‌ی ۱۹۰۰ بازگو کرد و در ارتباط با جنگ علیه چین در سایر رهبران نوعی بزدلی تشخیص داد. او این موضوع را در سال ۱۹۰۵ در مجادله بر سر اولین بحران مراکش دنبال کرد، و به‌طور مشخص آن را به‌عنوان ناتوانی حزب در اتخاذ موضعی اصولی علیه سیاست‌های امپریالیستی آلمان تشریح کرد.

او در کنگره‌ی بین‌المللی اشتوتگارد در ۱۹۰۷ به‌نام روسیه و لهستان، متممی به قطعنامه‌ی ضدجنگ افزود تا جای تردیدی باقی نگذارد که سوسیالیست‌ها پیمان بسته‌اند که با تمام جنگ‌های امپریالیستی مخالفت کنند. قطعاً تصادفی نیست، و مطمئناً مربوط به مسأله‌ی ضدیت با امپریالیسم است که او از کائوتسکی و بیل گسست. او خود را از حزب منزوی کرد تا با موضوع ظهور امپریالیسمی جدید، خارق‌العاده، نظامی‌گر، تهدیدکننده، و مخرب روبرو شده و برای آن راه‌حلی پیدا کند. تا سال ۱۹۱۲، یعنی هنگامی که تصمیم گرفت «ریشه‌های اقتصادی امپریالیسم» را واریسی کند، او حدود ۱۵ سال بود که درباره‌ی استعمار نوشته، آن را تحلیل کرده و با آن مبارزه کرده بود. چه کسی با نظریه‌ی او موافق باشد یا مخالف، بی‌اعتنایی به آن به‌عنوان یک شاهکار صرف و نه یک نظریه‌ی جدی – یعنی درخشان و نه عمیق – کاملاً نامعقول است.

به‌محضی که لوکزامبورگ در قسمت اول معضل بازتولید را طرح کرد، به‌جای تاریخ واقعی، بلافصله غرق در تاریخ مشروح ایده‌های مربوط به این موضوع گشت. یعنی،

بخش عمده‌ی اثر شامل مجادله با سایر اقتصاددان‌ها می‌شود - کنه، آدام اسمیت، سیسموندی-مالتوس در برابر سی-ریکاردو، مک کلوخ، رودبرتوس و فون کیرشمان، یعنی به‌طور عمده همان‌هایی که مارکس تجزیه و تحلیل کرده بود. سپس به «یک مورد جدید مسأله» رجوع می‌کند: استروه-بوگاکوف-توگان بارانفسکی در برابر ورنستسکوف-نیکولای دانیلسون. صرف‌نظر از اینکه آیا لوکزامبورگ در پرداختن به مسأله‌ی بازتولید آگاهانه در تلاش بود تا کاری را که مارکس در *نظریه‌های ارزش اضافی* خود انجام داده بود (مسأله‌ای که او به جلد ۴ *کاپیتال* تعلیق کرد) دنبال کند یا نه، نکته در این است که «تاریخ» تا فرجامین قسمت کتاب، تاریخ مباحث گوناگون است، و نه تاریخ زمان حاضر، که خود او مارکس را متهم ساخته بود که آن‌را تابع نمودارهای تجربیدی کرده است. فقط در قسمت سوم، «شرایط تاریخی انباشت»، است که به تاریخ، به «واقعیت در برابر نظریه»، که هدف اثر او بود، وارد می‌شویم.

رویارویی با نظریه‌ی بازتولید گسترده‌ی مارکس

انباشت سرمایه‌ی رزا لوکزامبورگ نقدی است بر نظریه‌ی بازتولید گسترده‌ی مارکس در جلد دوم *کاپیتال*. مسأله‌ی انباشت سرمایه، موضوع مرکزی اقتصاد سیاسی بوده است. این مسأله موضوع بحث بین ریکاردو و مالتوس، سی و سیسموندی، انگلس و رودبرتوس، و لنین و نارودنیک (پوپولیس‌ها) بود. در این مباحثه، لوکزامبورگ خاستگاهی آشکار ولی ناپسند دارد - یعنی خاستگاه یک انقلابی که پیش از *نظریه‌ی عمومی اشتغال، بهره و پول* کینز، اقتصاددان‌های بورژوایی آن‌را به‌عنوان «روشن‌ترین صورت‌بندی» مسأله‌ی «تقاضای مؤثر» تحسین کردند.^۵

از زمان انتشار جلد دوم *کاپیتال* در سال ۱۸۸۵، محور بحث حول بازتولید گسترده، بازنمایی نموداری مارکس بوده است؛ این‌که ارزش اضافی چگونه در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری ایده‌آلی متحقق می‌شود. پس ابتدا ضروری است به چنین موردی رجوع کنیم. مارکس به ما یادآوری می‌کند که پیش‌فرض او یک جامعه‌ی سرمایه‌داری بسته است؛ یعنی جامعه‌ای تحت حاکمیت قانون ارزش، و اینکه قانون ارزش، قانون بازار جهانی است: «سرمایه‌دار صنعتی همواره بازار جهانی را پیش‌رو داشته، و قیمت‌های

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

هزینه شده را با بازار جهانی مقایسه کرده و مرتباً مقایسه می‌کند، و نه فقط با بازار داخلی کشور خودش.^۶

به یک کلام، درحالی‌که مارکس تجارت خارجی را حذف می‌کند، جامعه‌ی [بسته‌ی] خود را در محیط بازار جهانی قرار می‌دهد. این‌ها شروط مسأله هستند.

فرمول مشهور مارکس در پاره‌ی سوم جلد ۲ به‌خاطر دو هدف تدوین شده بود. از سویی، او قصد داشت «انحراف شگفت‌آور» آدام اسمیت را افشا کند؛ کسی که با تقسیم کل محصول اجتماعی نه به سرمایه ثابت (C)، سرمایه متغیر (V)، و ارزش اضافی (SV)، بلکه صرفاً به V به‌علاوه‌ی S، بخش ثابت سرمایه را «ناپدید کرده بود.» (واژگان به‌کار برده شده توسط اسمیت برای V و S «دستمزدها، سود و رانت» بود). از سوی دیگر، مارکس قصد داشت به استدلال مصرف نامکفی [به نسبت تولید underconsumptionist] پاسخ دهد که گویا به‌خاطر ناممکن بودن «تحقق» ارزش اضافی، یعنی فروش، تداوم انباشت سرمایه غیرممکن است.^۷

به‌نظر می‌آید که مارکس برای افشای اسمیت وقت بسیاری صرف کرد، چراکه گسست عظیمی اقتصاد سیاسی بورژوازی و خرده‌بورژوازی را از «سوسیالیسم علمی» تفکیک می‌کند. خطای اسمیت به بخشی از جزم اقتصاد سیاسی تبدیل شد چراکه با منافع طبقاتی بورژوازی که خواهان حفظ آن خطا بودند مطابقت می‌کرد. چنانچه بنا به نظر اسمیت بخش ثابت سرمایه «در تحلیل نهایی» خود را در دستمزدها حل کند، آنگاه ضرورتی ندارد که کارگران علیه تصرف «موقتی» ساعات کار پرداخت نشده مبارزه کنند.

مارکس با تکذیب نظریه‌ی مصرف نامکفی نشان می‌دهد که بین تولید و مصرف ارتباطی مستقیم وجود ندارد.

هنگامی که لنین با مبلغان مصرف نامکفی، با پوپولیسست‌ها، مجادله کرد، آن‌را به‌شرح

زیر بیان کرد:

«تفاوت نظرات اقتصاددانان خرده‌بورژوا با نظرات مارکس این نیست که در

واقع اولی به‌طورعام ارتباط بین تولید و مصرف در جامعه‌ی سرمایه‌داری را

تشخیص می‌دهد و دومی نه. (چنین چیزی ابلهانه می‌بود). تفاوت در این است

که اقتصاددان خرده‌بورژوا پیوند بین تولید و مصرف را پیوندی مستقیم در نظر می‌گیرد، و فکرمی‌کند تولید به‌دنبال مصرف می‌آید. مارکس نشان می‌دهد که پیوند غیرمستقیم است، و اینکه فقط در فاز نهایی برقرار می‌شود، چراکه در جامعه‌ی سرمایه‌داری، مصرف به‌دنبال تولید می‌آید.^۸

طرفداران مصرفِ نامکفی چیرگی تولید بر مصرف را به‌عنوان سقوط «خودکار» جامعه‌ی سرمایه‌داری وانمود می‌کنند. درحالی‌که اقتصاددانان کلاسیک صرفاً گرایش به‌سوی تعادل را ادراک می‌کردند، منقدان خرده‌بورژوا صرفاً گرایش به‌دوری از تعادل را. مارکس نشان داد که هردو گرایش حضور داشته و پیوندی ناگسستنی دارند.

مارکس برای نشان‌دادن فرایند انباشت، یا بازتولید گسترده، تولید اجتماعی را به ۲ بخش اصلی تقسیم کرد - **بخش یکم**، تولید وسایل تولید، و **بخش دوم**، تولید وسایل مصرف. این تقسیم نشانه‌ی آفت جامعه‌ی طبقاتی است. مارکس از تقسیم تولید اجتماعی به بیش از دو بخش، به‌عنوان نمونه به یک بخش سوم برای تولید طلا اکیداً خودداری کرد، گویان که طلا نه وسیله‌ی تولید و نه وسیله‌ی مصرف، بلکه وسیله‌ی گردش است. اما این نسبت به پیش‌نهادی یک جامعه‌ی بسته که در آن فقط دو طبقه و *ازین‌رو* فقط دو بخش تعیین‌کننده‌ی تولید اجتماعی وجود دارد، یک مسأله‌ی کاملاً فرعی است. چنین پیش‌فرضی است که مرزهای مسأله را تعیین می‌کند. رابطه‌ی بین دو بخش تولید صرفاً فنی نیست، بلکه در رابطه‌ی طبقاتی بین کارگر و سرمایه‌دار ریشه بسته است. ارزش اضافی روح‌بی‌پیکری نیست که بین زمین و آسمان معلق باشد، بلکه در درون وسایل تولید و در درون وسایل مصرف پیکر دارد. تلاش برای جداکردن ارزش اضافی *از* وسایل تولید و *از* وسایل مصرف، همانا گرفتارشدن در باتلاق مصرفِ نامکفی خرده‌بورژوایی است.

این برای کل مفهوم مارکس اساسی است. و گره‌گاه‌های بازارها را می‌گسلد. منظور مارکس این است که شکل جسمانی ارزش بر مقصد آن اولویت دارد. ممکن است ارزش نسبت به مصرفی که برایش تولید شده است بی‌تفاوت باشد، اما برای تحقق یافتن باید در نوعی ارزش مصرف ترکیب شود. تجزیه‌وتحلیل مارکس از ارزش مصرف وسایل تولیدی، نشان می‌دهد که «تعیین ارزش مصرف در نظام‌های اقتصادی» تا چه حد مهم است.^۹ در نظام اقتصادی سرمایه‌داری، وسایل تولید بخش اعظم دو بخش تولید

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

اجتماعی و /ازین‌رو، همچنین «بازار» را تشکیل می‌دهند. به‌عنوان نمونه، در ایالات متحده، کمیت عظیمی از آهن توسط شرکت‌های تولیدکننده‌ی آن «مصرف» می‌شود؛ و بخش مهم «بازار» فرآورده‌های صنعت فولاد، صنعت حمل‌ونقل است.

بدون آگاهی منکوب‌کننده از نقش شکل مادی سرمایه‌ی ثابت، درک قوانین اقتصادی تولید سرمایه‌داری ابداع ممکن نیست. عناصر مادی تولید ساده و بازتولید – نیروی کار، مواد خام و وسایل تولید – عناصر بازتولید گسترده‌اند. برای تولید کمیت‌های هرچه بیشتری از محصولات، وسایل تولید بیشتری ضروری است. این امر، و نه «بازار»، وجه مشخصه‌ی بازتولید گسترده است.

مارکس در ادامه‌ی این مسیر با تأکید بر اهمیت شکل مادی محصول با هدف بازتولید گسترده، با شروع از تصویر بازتولید گسترده در یک نمودار، نشان می‌دهد که، *تجایی که ارزش آن مدّ نظر باشد*، بازتولید گسترده، همان بازتولید ساده است: «نه کمیت بلکه مقصد عناصر داده‌شده در تولید ساده تغییر کرده و این تغییر مبنای مادی تولید بعدی است.»^{۱۰}

دشواری درک بازتولید گسترده نه در شکل ارزش، بلکه در مقایسه‌ی ارزش با شکل مادی آن نهفته است. نظر مارکس این است که برای پیش‌گیری از گم‌گشتگی در «یک حلقه‌ی سبانه‌ی پیش‌نهاده‌ها» – این که مرتباً با محصولات تولیدشده به بازار بروی، و با کالاهای خریداری شده از بازار برگردی – معضل بازتولید گسترده باید «در سادگی بنیادین» آن طرح شود. این کار را فقط با درک دو واقعیت ساده می‌توان انجام داد: (۱) دقیقاً همان قانون تولید سرمایه‌داری باعث افزایش جمعیت کارگری می‌شود، و از این‌رو، درحالی که بخشی از ارزش اضافی باید در وسایل مصرف ترکیب شده و به سرمایه‌ی متغیری تبدیل شود که با آن نیروی کار بیشتری خریداری شود، نیروی کار همواره در دسترس خواهد بود؛ و (۲) تولید سرمایه‌داری، بازار خودش را تولید می‌کند – آهن برای فولاد ضرورت دارد، فولاد برای تولید ماشین، و غیره. – و به این ترتیب، در ارتباط با بازار سرمایه‌داری، سرمایه‌دارها بهترین «مشتریان» و «خریداران» خود هستند. بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که کل مسأله‌ی پیچیده‌ی شرایط بازتولید گسترده را می‌توان به‌صورت زیر خلاصه کرد: آیا محصول *اضافی* ترکیب شده در ارزش اضافی

می‌تواند (پیش از آنکه ابتدا فروخته شود) به‌طور مستقیم وارد تولید بیشتر شود؟ مارکس پاسخ می‌دهد: «ضرورتی ندارد که دومی (وسایل تولید) فروخته شود؛ آن‌ها بنا به سرشت خود می‌توانند از نو وارد تولید جدید شوند.»^{۱۱}

مارکس مشخص کرد که کل تولید اجتماعی نمی‌تواند «یا» وسایل تولید و «یا» وسایل مصرف باشد؛ بلکه وسایل تولید نسبت به وسایل مصرف (که بیان نموداری آن mp/mc است) چیرگی دارند. نه فقط این صحت دارد، بلکه باید چنین باشد، چراکه ارزش‌های مصرف تولیدشده در جامعه‌ی سرمایه‌داری نه برای مصرف کارگران است و نه حتی برای سرمایه‌دارها، بلکه برای سرمایه است. این «مردم» نیستند که بیشترین بخش ارزش اضافی را متحقق می‌کنند؛ بلکه ارزش اضافی از راه گسترش دایمی سرمایه‌ی ثابت متحقق می‌شود. پیش‌فرض بازتولید ساده - جامعه‌ای که فقط از کارگران و سرمایه‌داران تشکیل شده باشد - پیش‌فرض بازتولید گسترده نیز هست.

هم‌هنگام، ارزش اضافی به‌عنوان یک مجموعه، منحصراً توسط تفاوت بین ارزش محصول و ارزش نیروی کار تعیین می‌شود. قانون ارزش کماکان بر بازتولید گسترده چیرگی دارد. کل معضل مورد مناقشه‌ی جلد دوم [اکاپیتال] آشکارا ساختن این امر است که تحقق [ارزش اضافی] مسأله‌ای مربوط به بازار نیست، بلکه به تولید بستگی دارد. نزاع در تولید و لذا در جامعه، نزاع بین سرمایه و کار است. برای همین بود که مارکس از پیش‌فرض خود عدول نمی‌کرد.

نقد لوکزامبورگ: واقعیت در برابر نظریه؛ پدیدارشناسی در برابر فلسفه

موضوع اصلی نقد لوکزامبورگ به نظریه‌ی انباشت سرمایه‌ی مارکس علیه پیش‌فرض یک جامعه‌ی سرمایه‌داری بسته هدایت شده بود. او به این پیش‌فرض یک مفهوم دوگانه واگذار کرد: (۱) جامعه‌ای که صرفاً از کارگران و سرمایه‌داران تشکیل شده است، و (۲) «حاکمیت سرمایه در کل جهان».

اما مارکس نه حاکمیت سرمایه در کل جهان، بلکه حاکمیت آن در یک کشور مجزای واحد را طرح کرده بود. وقتی منقدان لوکزامبورگ این نکته را به او یادآوری

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

کردند، لوکزامبورگ سرکوفت‌های گزنده‌ای نصیب آن‌ها کرد.^{۱۲} لوکزامبورگ در **صده** - **تقد** نوشت که صحبت از یک جامعه‌ی سرمایه‌داری واحد، «توهمی پوچ» است که وجه مشخصه‌ی «خام‌ترین مقلدان» است.^{۱۳} او اصرار داشت که مارکس به‌هیچ‌وجه چنین مفهوم خارق‌العاده‌ای را در ذهن نداشت. مع‌الوصف، همان‌طور که بوخارین خاطر نشان کرد، لوکزامبورگ نه فقط مفهوم مارکس را اشتباه تعبیر کرده، بلکه یک واقعیت ساده را بدخوانده است؛ یعنی آنچه مارکس به روشنی نگاشت: «برای ساده‌کردن مسأله (بازتولید گسترده)، ما از تجارت خارجی تجرید حاصل کرده و یک کشور جداگانه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.»^{۱۴}

از سوی دیگر، لوکزامبورگ استدلال کرد که یک «بازنمایی دقیق» تاریخی نشان خواهد داد که بازتولید گسترده هیچ‌گاه در یک جامعه‌ی بسته صورت نگرفته است، بلکه برعکس از راه گسترش به و سلب مالکیت از «لایه‌های غیرسرمایه‌داری و جوامع غیرسرمایه‌داری» رخ داده است. لوکزامبورگ به‌نادرستی واقعیت و نظریه را در برابر یک‌دیگر قرار داد. به‌محض چنین عملی، او از فهم این امر بازماند که آنچه به‌عنوان واقعیت توصیف می‌کند، صرفاً نماد پدیداری سرمایه‌ای است که در حال هجوم به سرزمین‌های توسعه‌نیافته است. اما مارکس به ژرفای انباشت سرمایه‌ای نفوذ کرده بود که از استحاله‌ی روزافزون سرمایه‌ی متغیر (کار زنده) به سرمایه‌ی ثابت (کار مرده) ناشی شده است. برای همین بود که کم‌بها دادن اسمیت به آن شکل ثابت سرمایه را «انحراف شگفت‌آور» نامید، درحالی‌که لوکزامبورگ سرمایه‌ی ثابت را صرفاً «زبانی سرمایه‌دارانه» برای موضوعی برآورد کرد که شامل کلیه‌ی جوامع می‌شود. گرچه او مانند اسمیت توهم نداشت که کل ارزش اضافی (سود) از نو به «دستمزدها» منتقل می‌شود، برای او جای دیگری به‌جز عرصه‌ی مبادله و مصرف باقی نمانده بود.

اما نظریه‌ی مارکس ابدأً تحلیلی پدیدارشناسانه از عصر خود نبود، بلکه دیالکتیک انباشت بسیار عمیقی بود که هم‌هنگام شکل‌های متفاوت خیزش را آشکار می‌کرد، و منطق رشد را تا آنجا دنبال می‌کرد که دیگر هیچ تغییری در مبادله یا توزیع قادر نخواهد بود به‌طور بنیادی چیزی را تغییر دهد.

برخی از بهترین نوشته‌های لوکزامبورگ در *انباشت*، توصیف فرایند «واقعی» انباشت از راه تسخیر الجزایر و هندوستان است؛ جنگ‌های تریاک در چین؛ جنگ انگلیس و بوئر، و تقسیم‌بندی امپراطوری آفریقا؛ و بررسی سرخ‌پوستان آمریکا. با اینکه لوکزامبورگ به‌طور مشخص تشریح کرد که جنگ بین بوئرها و انگلستان چگونه «بر گرده‌ی سیاهان» انجام می‌گیرد، هیچ نتیجه‌ای درباره‌ی سیاه آفریقایی به‌مثابه‌ی نیرویی انقلابی استخراج نکرد. آن نقش انقلابی فقط برای پرولتاریا محفوظ بود. او در نقد نمودار مارکس، مقولات اقتصادی مارکس را فقط اقتصادی می‌فهمید، و نه به‌عنوان نمادهای خودِ مبارزه‌ی طبقاتی. همان‌طور که دیدیم، در مناقشه با کائوتسکی در سال‌های ۱۱-۱۹۱۰، ضدیت انقلابی لوکزامبورگ با بربریتِ امپریالیستی آلمان علیه هرروها به این محدود بود که آن‌ها را به‌عنوان رنجبر تشخیص دهد و نه به‌مثابه‌ی انسان‌هایی انقلابی. درحالی‌که هم خیزش مائومائوها در شرق آفریقا و هم قیام زولوها در آفریقای جنوبی در همان سال‌های تعیین‌کننده‌ی ۰۶-۱۹۰۵ رخ داده بود - البته شکی نیست که این خیزش‌ها به‌جز امپریالیست‌هایی که درگیر سرکوب آن‌ها بودند، برای افراد معدودی شناخته شده بود.

اما لوکزامبورگ با شور فراوان به امپریالیسم حمله‌ور شد:

«همان‌طور که کشاورز آمریکایی تحت تأثیر اقتصاد سرمایه‌داری سرخ‌پوستان را به‌سوی غرب راند، بوئرها هم سیاهان را به شمال راندند. از این رو، "جمهوری‌هایی آزاد" بین رودخانه‌ی نارنجی و لیمپوپو ایجاد شدند که اعتراضی بود علیه نقشه‌های بورژوازی انگلستان و حق مقدس برده‌داری. این جمهوری‌های کوچک دهقانی درگیر یک جنگ چریکی دایمی علیه سیاهان بانو بودند. و نبرد بین بوئرها و دولت انگلیس برگرده‌ی سیاهان شکل گرفت؛ جنگی که چندین دهه طول کشید.»^{۱۵}

پدیده‌ی قدرت‌مند امپریالیستی و فرصت‌طلبی ناشی از آن در *حزب سوسیال‌دموکرات*، چنان بینش لوکزامبورگ را تار کرده بود که قادر به دیدن این موضوع نشد که: (۱) تعدی به سرزمین‌های غیرسرمایه‌داری فقط متحدان قدرت‌مند جدیدی برای پرولتاریا به‌همراه می‌آورد، و (۲) این‌که در هر صورت، هیچ‌یک از این موارد به معضل مطروحه در جلد دوم *کاپیتال*، که به چگونگی تحقق ارزش اضافی در

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

یک جهان سرمایه‌داری ایده‌آل می‌پردازد، ارتباطی ندارد. این حتی به فرایند «واقعی» انباشت که مارکس در جلد سوم تجزیه و تحلیل کرد نیز مرتبط نیست، چراکه فرایند واقعی انباشت، یک فرایند سرمایه‌دارانه یا فرایند تولید/ارزش است.

حال آن که لوکزامبورگ می‌نویسد: «مهم‌ترین مسأله این است که ارزش نه توسط کارگران متحقق می‌شود و نه توسط سرمایه‌داران، بلکه فقط توسط لایه‌هایی اجتماعی که خودشان به روش سرمایه‌دارانه تولید نمی‌کنند.»^{۱۶}

بنابه نظر لوکزامبورگ، مارکسیست‌های روسی که تصور می‌کردند تفوق سرمایه‌ی ثابت بر سرمایه‌ی متغیر (که به‌طور نمادین در C/V بیان می‌شود) «به‌تنهایی» سرشت مشخص قانون تولید سرمایه‌داری را آشکار می‌کند، عمیقاً اشتباه می‌کردند، یعنی قانونی که «در آن تولید هدفی درخود است و مصرف فردی صرفاً یک شرط فرعی است.» لوکزامبورگ به قصد ارتقای مصرف از آن موقعیت فرعی، هسته‌ی درونی سرمایه‌داری را به پوسته‌ی بیرونی آن تبدیل می‌کند. همان‌طور که دیدیم، در نزد لوکزامبورگ رابطه‌ی C/V صرفاً «واژه‌پردازی سرمایه‌دارانه» درباره‌ی بارآوری عام کار است. لوکزامبورگ با یک ضربت رابطه‌ی تفکیک‌شده‌ی دقیق C/V را از خصلت طبقاتی آن بی‌بهره می‌کند. تولید ارزش و ویژگی مرحله‌ی تاریخی معینی از تکامل انسانی را از دست می‌دهد. از این‌رو، لوکزامبورگ مجبور می‌شود آنچه را که مارکسیسم به‌مثابه‌ی خصلت مشخص قانون تولید سرمایه‌داری - C/V - شناخته است را با «کلیه‌ی شکل‌های تولید پیش‌سرمایه‌داری» و همچنین با «سازماندهی سوسیالیستی آینده» شناسایی کند. (ص. ۲۲۲)

مرحله‌ی گریزناپذیر بعدی، زدودن شکل مادی سرمایه‌داری از خصلت طبقاتی آن است. در حالی که مارکس رابطه‌ی بین بخش یک، تولید وسایل تولید، و بخش دو، تولید وسایل مصرف، را بازتاب یک رابطه‌ی طبقاتی ذاتی در C/V ارزیابی می‌کند، لوکزامبورگ در آن واحد از طلا یک بخش سوم می‌سازد، و از «شاخه‌های تولید» صحبت می‌کند؛ توگویی تقسیم‌بندی مارکس صرفاً یک گزاره‌ی فنی است! او با چنین کاری نه فقط از سطح تجرید مارکس، بلکه همچنین از بیان روابط طبقاتی‌ای که تولید اجتماعی را به دو و فقط به دو بخش تقسیم می‌کند، فاصله می‌گیرد. جای تعجب نیست که او ابتدا

شکل مادی سرمایه را از محتوای سرمایه‌ی آن تخلیه می‌کند، و سپس چون فاقد محتوای سرمایه است، آن را حذف می‌کند: «نباشت فقط یک رابطه‌ی درونی بین دو شاخه‌ی تولید نیست، بلکه *اول/ از همه* رابطه‌ای بین سرمایه‌داری و غیرسرمایه‌داری پیرامونی است.» (ص. ۲۹۷، تأکید از من)

لوکزامبورگ انباشت سرمایه را از جوهری که از کار استخراج می‌شود، به چیزی تبدیل کرده است که جوهر اصلی آن یک نیروی بیرونی است: غیرسرمایه‌داری پیرامونی. او برای تکمیل کردن این واژگونی منبع اصلی انباشت سرمایه، مجبور می‌شود که تنگنای جامعه‌ی بسته‌ای را که بیرون از آستانه‌ی آن گام نهاده است بگسلد. «راه‌حل» او کل مسأله را بر روی سر می‌ایستاند، و اکنون از ما می‌خواهد پیش‌فرض یک جامعه‌ی بسته را طرد کنیم تا «ارزش اضافی بتواند بیرون از تولید سرمایه‌داری تحقق پیدا کند.» به‌گفته‌ی او، این گام آشکار می‌کند که از تولید سرمایه‌داری «یا وسایل تولید یا وسایل مصرف» بیرون می‌آید (ص. ۲۴۷). هیچ قانونی محصولات تولید سرمایه‌داری را وادار نمی‌کند که این و نه آن دیگری باشد. در واقع لوکزامبورگ بدون آگاهی از این که تا چه حد از روش مارکس دور شده است، اعلام می‌کند که: «شکل مادی به‌هیچ‌وجه ربطی به نیازهای تولید سرمایه‌داری ندارد. شکل مادی آن با نیازهای آن لایه‌های غیرسرمایه‌داری‌ای مطابقت دارد که تحقق آن را امکان‌پذیر می‌کنند.» (ص. ۲۴۷، تأکیدها از من)

درحالی‌که مارکس بیان می‌کند که ارزش مصرف وسایل تولید نشان می‌دهد که تعیین ارزش مصرف در تعیین کل نظم اقتصادی تا چه حد مهم است، لوکزامبورگ به‌کلی ارزش مصرف سرمایه را از بررسی کنار می‌زند. او می‌نویسد: «هنگام صحبت از تحقق ارزش اضافی، ما به‌طور پیشینی شکل مادی آن را در نظر نمی‌گیریم.» (ص. ۲۴۵) درجایی که مارکس نشان می‌دهد که شکل گرفتن ارزش در ارزش مصرف اجتناب‌ناپذیر است، لوکزامبورگ تلاش می‌کند موضوع را با بیرون ریختن کل محصول تولید سرمایه‌داری به مناطق غیرسرمایه‌داری حل و فصل کند.

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

هنگام پاسخ‌گویی به منقدان *انباشت*، که آن‌را پیش از بروز جنگ جهانی اول تکمیل کرده بود، سرمایه‌داری نه فقط در نخستین جنگ جهانی فرورفته، بلکه **بین‌الملل دوم** نیز فرو پاشیده بود. در آن هنگام بود که تحلیل خود را گسترش داد:

«در نظر اول، ممکن است این موضوع صرفاً به‌مثابه‌ی کارکردی نظری پدیدار شود. ولی معنای عملی معضل پیش‌رو – پیوند آن با برجسته‌ترین واقعیت زمان ما، امپریالیسم، است. پدیده‌های بیرونی امپریالیسم متعارف: رقابت میان کشورهای سرمایه‌داری برای تصرف مستعمرات و مناطق سود، فرصت‌های سرمایه‌گذاری، نظام بین‌المللی وام، نظامی‌گری، تعرفه‌های گمرکی، نقش مسلط سرمایه‌ی مالی و تراست‌ها در سیاست جهانی، این‌ها همگی آشنا هستند... در جامعه‌ای که دیگر فضایی برای آن موجود نیست، چگونه می‌توان امپریالیسم را تشریح کرد؟ به باور من، در چنین مقطعی بود که من نقد خود را آغاز کردم.»^{۱۷}

لوکزامبورگ از توصیف شیوای مارکس درباره‌ی انباشت بدوی بی‌خبر نبود: «نظام مستعمراتی، بدهی‌های عمومی، مالیات‌های سنگین، حمایت [از تولیدات داخلی]، جنگ‌های تجاری، و غیره. – این فرزندان حقیقی دوران کارگاهی، در دوره‌ی طفولیت صنعت مدرن به‌طرز فاحشی افزایش پیدا می‌کنند. کشتار عظیم بی‌گناهان، طلاهدار زایش آن است.»^{۱۸}

با این وصف، او اصرار داشت چنین «واقعیتی» را در تحلیل نظری روز دخالت دهد، اما بدون آگاهی دیالکتیکی از این‌که تا چه از هدف مارکس فاصله گرفته است؛ یعنی از هدف «تشخیص قانون حرکت سرمایه‌داری» تا سقوطش.

اما برای مارکس، تعیین‌کننده‌ی بازار، تولید است. برعکس، لوکزامبورگ خود را در موقعیتی می‌یابد که به‌رغم پذیرش مارکسیسم، بازار را به‌عنوان تعیین‌کننده‌ی تولید وضع می‌کند. به‌محضی که لوکزامبورگ تفکیک بنیادین مارکسی بین وسایل تولید و وسایل مصرف را حذف می‌کند، مجبور است به دنبال بازار در مفهوم بورژوازی «تقاضای مؤثر» بگردد. پس از چشم‌پوشی از تولید، در جستجوی «مردم» است. از آن‌جا که آشکارا کارگران نمی‌توانند محصولاتی که تولید کرده‌اند را «باز خرید» کنند، او به دنبال «مصرف‌کنندگان» دیگری می‌گردد که آن محصولات را «خریداری کنند»، و مارکس را سرزنش می‌کند که چرا این را نقطه‌ی عزیمت خود قرار نداده است. لوکزامبورگ

می‌نویسد، به‌نظر می‌آید که فرمول مارکسی نشانگر تولید به‌خاطر تولید باشد. همان‌گونه که زحل کودکان خود را بلعید، در این‌جا نیز همه‌چیز برای مصرف داخلی تولید شده است:

«در اینجا (در این طرح‌واره)^{۱۹} بدون آنکه دانسته شود برای چه کسی/ست، و در نهایت گسترش روزافزون تولید برای کدام مصرف‌کنندگان جدیدی صورت می‌گیرد، انباشت انجام شده است. در پیش‌فرض نمودارها، مسیر حرکت امور به شرح زیر است. صنعت زغال سنگ برای گسترش صنعت آهن گسترش می‌یابد. این آخری برای گسترش صنعت ماشین‌سازی گسترش پیدا می‌کند. صنعت ماشین‌سازی برای محدود کردن ارتش روبه‌افزایش کارگران از زغال، آهن و صنایع ماشین‌سازی و نیز کارگران خود آن صنایع گسترش یافته است. و به همین ترتیب، در دور باطلی "تا ابدیت"^{۲۰} لوکزامبورگ مصمم است تا با جایگزین کردن قلمرویی غیرسرمایه‌داری با جامعه‌ی بسته‌ی مارکس، آن «دور باطل» را بگشاید. او می‌نویسد، سرمایه‌دارها متعصب نیستند و محض خاطر تولید، تولید نمی‌کنند. نه انقلاب‌های فنی و نه حتی «اراده» به انباشت برای بازتولید گسترده کفایت می‌کند: «یک شرط دیگر ضروری است: گسترش تقاضای مؤثر»^{۲۱} به استثنای نیاز به جایگزین کردن سرمایه‌ی ثابت و عرضه‌ی تجمعات به سرمایه‌داران، ارزش اضافی نمی‌تواند به شیوه‌ی دیگری به انباشت منجر شده و «تحقق» پیدا کند. و یا، همان‌طور که خود او نگاشت: «آن‌ها (سرمایه‌دارها) به‌تنهایی در موقعیتی هستند که فقط بخش مصرف‌شده‌ی سرمایه‌ی ثابت و بخش مصرف‌شده‌ی ارزش اضافی را متحقق کنند. آن‌ها از این راه فقط شرط تجدید تولید در مقیاس پیشین را تضمین می‌کنند»^{۲۲}

به‌نظر می‌رسد که لوکزامبورگ نسبت به این امر که «بخش مصرف‌شده‌ی سرمایه» به مصرف شخصی نرسیده، بلکه به‌طور بارآور مصرف شده است، بی‌توجه است. سرمایه‌دارها/ها ماشین‌ها را «نمی‌خورند»؛ نه استهلاک، نه ماشین‌های تازه تولید شده خورده می‌شوند. هم بخش مصرف‌شده‌ی سرمایه و هم سرمایه‌گذاری‌های جدید با وساطت تولید متحقق می‌شود. مارکس هیچ‌گاه از اعلام آن خسته نمی‌شد که معنای بازتولید گسترده، دقیقاً همین است.

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

اما به‌جای آنکه لوکزامبورگ از قانون تولید مبتنی بر رابطه‌ی سرمایه-کار صحبت کند، اکنون به‌جز انگیزه‌ی سوبژکتیو سرمایه‌دارها برای سود، پناه‌گاه دیگری ندارد. او می‌نویسد، آنچه تولید سرمایه‌داری را از کلیه‌ی نظام‌های استثماری پیش تفکیک می‌کند، فقط ولع سود نیست بلکه سودی فزاینده است. او در *صده نقد* می‌پرسد: چنانچه سودها در یک چرخه سرگردان باشند و از جیب یک نفر به جیب دیگری بروند، کل سود چگونه می‌تواند رشد کند؟ یعنی از جیب تولیدکنندگان آهن به جیب اربابان فولاد و به جیب کله‌گنده‌های صنعت ماشین‌سازی. جای تعجب نیست که چرا مارکس اصرار می‌ورزید تا این واقعیت را ثابت کند که «بنابراین، سود همانا ارزش اضافی پنهان است که باید به‌خاطر کشف سرشت واقعی ارزش اضافی، کنار گذاشته شود.»^{۲۳}

از آن‌جاکه لوکزامبورگ یک نظریه‌پرداز جدی بود، مجبور بود انحراف خود را تا فرجام منطقی‌اش پرورش دهد. درحالی‌که در نزد مارکس گسترش تولید به‌معنی وخیم‌شدن نزاع بین کارگر و سرمایه‌دار بود، در نزد لوکزامبورگ «پیش از هرچیز» گسترش تقاضا و سود بود. او مدعی بود که مارکس باید آنچه مفروض داشت را اثبات می‌کرد - یعنی اثبات امکان بازتولید گسترده در یک جامعه‌ی بسته. او با عطف توجه به جوامع غیرسرمایه‌داری، از این امر غافل شد که سرمایه‌داری به نسبت بسیار بزرگتری در حال رشد به شیوه‌ای سرمایه‌دارانه بود (گسترش ماشین‌سازی در درون کشور خودی و بین کشورهای سرمایه‌داری (برای نمونه بین ایالات متحده و بریتانیا)، و نه به واسطه‌ی «گروه‌های سوم» یا بین کشورهای سرمایه‌داری و غیرسرمایه‌داری. البته همه‌ی این امور الزاماً با «تحقق» ارزش اضافی پیوند خورده‌اند، درحالی‌که امپریالیسم در واقع به‌دنبال سودهای کلان، سود هرچه بیشتر بود.

لوکزامبورگ به‌نفع مبادله و مصرف، عرصه‌ی تولید را ترک کرد. و در همانجا ماند. پس از دست‌کشیدن از پیش‌فرض مارکس، برای رؤیت این پدیده‌ها چشم‌انداز دیگری نداشت. او بدون برخورداری از یک محور به عرصه‌ی وسیع بازار وارد شد، و خواستار اثبات امری بدیهی گشت، درحالی‌که آن چیز آشکاری را که روابط تولیدی را پنهان می‌کند «بدیهی انگاشت.» از آن‌جا که در بازار باقی ماند، به‌جز آن‌که زبانی اتخاذ کند

که خود او در وضعیتی دیگر وجه مشخصه‌ی «ذهنیت تجاری» نامیده بود، کار دیگری نمی‌توانست انجام دهد.

لوکزامبورگ بر آن بود که گرچه ممکن است زغال برای آهن و آهن برای فولاد و فولاد هم برای صنعت ماشین‌سازی و هم برای ماشین‌هایی که وسایل مصرف تولید می‌کنند لازم باشد، اما محصول مازاد نمی‌تواند از نو در تولید بعدی ترکیب شود مگر آن‌که ابتدا «شکل ناب ارزش» را کسب کند، که گویا همان پول و سود است: «صرف‌نظر از شکل مادی، ارزش اضافی نمی‌تواند برای انباشت مستقیماً وارد تولید شود؛ ابتدا باید متحقق شود.»^{۲۴}

همان‌طور که ارزش اضافی پس از تولید باید «متحقق» (فروخته) شود، پس از آن نیز باید هم «شکل مولد» وسایل تولید و نیروی کار و هم وسایل مصرف را کسب کند. این نیز همانند سایر شرایط تولید، ما را راهی بازار می‌کند. لوکزامبورگ در ادامه می‌گوید، سرانجام پس از آن‌که این کار با موفقیت انجام‌شد، حجم کالاهای اضافه‌شده باید از نو «متحقق شده، به پول تبدیل شود.» این نیز بار دیگر ما را به بازار می‌کشاند، و لوکزامبورگ که به روی آنچه «دور باطل» تولید به‌خاطر تولید می‌پنداشت، در را بسته بود، درها را به روی آنچه مارکس «دور باطل پیش‌نهادها»^{۲۵} نامیده بود، چارطاق بازکرد.

این‌که آیا رشد تاریخی یک امپریالیسم قدرت‌مند او را چنان تحت تأثیر قرار داده بود که به‌جای رابطه‌ی سرمایه و کار، رابطه‌ی سرمایه‌داری و غیرسرمایه‌داری را برنشانند و منکر پیش‌فرض جامعه‌ی بسته‌ی مارکس شد؛ و یا این‌که به‌واسطه‌ی موضع نادرست خود علیه حق تعیین سرنوشت ملی چنان بار گرانی حمل می‌کرد که باعث شد نفهمد ضد مطلق امپریالیسم، غیرسرمایه‌داری نیست، بلکه توده‌های در حال خیزش در کشور ستم‌دیده و ستم‌گر است – او از تقابل نادرست بین نظریه و واقعیت راه‌گریزی نداشت. به هرصورت، او فلسفه‌ی کامل انقلاب مارکس را که نظر و عمل، عینیت و ذهنیت، اقتصاد و سیاست، فلسفه و انقلاب را در یگانگی نگاه می‌دارد، رها کرد. از آن‌جا که لوکزامبورگ نیز همان را می‌خواست و نه یک فرمول‌بندی متفاوت، اکنون باید بازار را نه در تخالف با تولید، بلکه در ارتباط با بحران‌ها و فروپاشی سرمایه‌داری بررسی کنیم.

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

بحران‌ها و فروپاشی سرمایه‌داری

البته مشاجرهِی لوکزامبورگ و مارکس محدود به چارچوب فرمول‌ها نبود. این فقط پوسته‌ی بیرونی هسته‌ی درونی مسأله‌ی بنیادین فروپاشی سرمایه‌داری، یا مسأله‌ی مبنای مادی سوسیالیسم بود.

لوکزامبورگ در سراسر نقد خود از فرمول‌های جلد دوم، برای نظر بود که جلد سوم به‌طور تلویحی شامل راه‌حل مسأله‌ای است که در جلد دوم طرح شده «اما پاسخی به آن داده نشده بود.» مقصود لوکزامبورگ از راه‌حل «تلویحی»، تجزیه و تحلیل تضاد بین تولید و مصرف، و بین تولید و بازار بود. اما این آن چیزی نیست که مارکس «تضاد عام سرمایه‌داری» نام نهاد.

مارکس می‌نویسد «تضاد عام سرمایه‌داری»^{۲۶} متشکل از این واقعیت است که «صرف نظر از ارزش و ارزش اضافی ترکیب شده در آن، و صرف نظر از شرایط تولیدی که تحت آن تولید شده است»، گرایش به سوی تولید نامحدود است. هم از این روست که مارکس با «مکشوف کردن تضادی درونی»، در مرکز ثقل تحلیل خود نه بازار بلکه «تضاد بین گسترش تولید و تولید ارزش» را برمی‌نشانند.

مارکس می‌نویسد، انقلاب‌های دایمی در تولید و گسترش مداوم سرمایه‌ی ثابت، بالطبع ضرورت گسترش بازار را ضروری می‌کند. اما او توضیح می‌دهد که توسعه‌ی بازار در یک کشور سرمایه‌داری، محدودیت‌های کاملاً مشخصی دارد. مصرف منسوجات کشور سرمایه‌داری محدود به تجملات سرمایه‌دارها و ملازمت کارگرانی است که معادل ارزش به آن‌ها پرداخت شده است. بازار اجناس مصرفی برای آنکه به سرمایه‌دار اجازه دهد تا در جستجوی ارزش‌هایی بیشتر باشد، کفایت می‌کند. اما نمی‌تواند بزرگ‌تر باشد. این تجلی عالی پیش‌فرض ساده‌شده‌ی مارکس است که به کارگر معادل ارزش پرداخت می‌شود. به نظر مارکس، درونی‌ترین علت بحران‌ها این است که نیروی کار در فرایند تولید، و نه در بازار، ارزشی بیش از ارزش خود می‌آفریند. تولیدکننده‌ی تولیدِ مازاد، کارگر است. در جامعه‌ای که ارزش تولید می‌کند، طور دیگری نمی‌تواند باشد. در این جامعه، وسایل مصرف، که صرفاً وهله‌ای در بازتولید نیروی کار است، نمی‌تواند از نیازهای سرمایه برای نیروی کار بیشتر باشد. این نقص مهلک تولید سرمایه‌داری است.

از سوئی، سرمایه‌دار باید بازار خود را افزایش دهد، و از سوی دیگر، نمی‌تواند از این بزرگ‌تر باشد.

اما لوکزامبورگ اصرار دارد که این مشکل غیر قابل‌حلی نیست، بلکه پیش‌فرض مارکس آن را غیر قابل‌حل می‌کند. او آنچه را در نزد مارکس بسیار اساسی است نمی‌تواند درک کند، چراکه او از سوئی بحران‌ها را صرفاً به‌مثابه‌ی «شکل حرکت، اما نه خود حرکت اقتصاد سرمایه‌داری»، حذف کرده است.^{۲۷} از سوی دیگر، از آن‌جا که پیش‌فرض اصلی مارکس را کنار گذاشته است، به بازار نه به‌عنوان تجلی روابط تولیدی، بلکه به‌عنوان چیز گسترش‌یابنده‌ای بیرون از آن روابط می‌نگرد. اما برای مارکس «بازاری» که بتواند فراتر از محدوده‌ی جمعیت کارگری که معادل ارزش به آن‌ها پرداخت شده گسترش پیدا کند، بازار سرمایه است. حتی در آن‌جا نیز انقلاب‌های دایم در فناوری، فردا زمان ضروری برای بازتولید یک محصول را از زمان تولید امروز آن کم‌تر می‌کند. از این‌رو، زمانی فرا می‌رسد که به تمام کالاها، از جمله نیروی کار، «پرداختی مازاد» شده است.

مسبب بحرانی که به‌دنبال آن می‌آید کمبود «تقاضای مؤثر» نیست. برعکس، این بحران است که باعث کمبود «تقاضای مؤثر» می‌شود. کارگری که دیروز شاغل بود، امروز بی‌کار شده است. علت بحران فقدان بازارها نیست - بازار درست پیش از بحران وسیع‌تر از همیشه است - بلکه از نظرگاه سرمایه‌دار، بدین خاطر است که بین مزدگیران و دریافت‌کنندگان ارزش اضافی یا سود، توزیع «درآمدی» غیر قابل‌قبول رخ داده است. سرمایه‌دار، سرمایه‌گذاری‌های خود را کاهش می‌دهد و کسادی تولید ناشی از آن، مانند تولید مازاد پدیدار می‌شود. البته بین تولید و مصرف یک تضاد وجود دارد. البته «ناتوانی در فروش» وجود دارد. اما آنچه به‌مثابه‌ی «ناتوانی در فروش» نمادین می‌شود، به‌خاطر کاهش نرخ سود است که اساساً پیش از آن رخ داده است، و به ناتوانی در فروش هیچ ربطی ندارد.

آنچه مارکس در تحلیل «تضاد عام سرمایه‌داری» توصیف می‌کند، (۱) فروکاست کارگر به زائده‌ای از یک ماشین، (۲) رشد دایمی ارتش بی‌کاری، و (۳) سقوط خود سرمایه‌داری به دلیل ناتوانی در ایجاد اشتغال بیشتر است. از آنجا که نیروی کار والاترین

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

کالای تولید سرمایه‌داری، و یگانه منبع ارزش و ارزش اضافی است، ناتوانی سرمایه‌داری در بازتولید آن، خود سرمایه‌داری را محکوم به انهدام می‌کند.

از این‌رو، در جلد سوم، سه عامل اصلی تولید سرمایه‌داری در جهان واقعی، که نه فقط «به‌طور تلویحی» بلکه به‌روشنی از نو تأیید می‌شوند به قرار زیر است: (۱) کاهش نرخ سود، (۲) بحران‌هایی هرچه عمیق‌تر، و (۳) ارتش روبه‌افزایش بی‌کاری. لوکزامبورگ این حق را از مارکس سلب می‌کند که در پیش‌فرض یک جامعه‌ی بسته‌ی سرمایه‌داری، در آن واحد در دسترس بودن نیروی کار برای بازتولید گسترده نیز مفروض است. او می‌نویسد، «واقعیت» نشان می‌دهد که «منبع ذخیره‌ی نیروی کار»، جوامع غیرسرمایه‌داری است. او با سلب کردن آن حق از مارکس، نظریه‌ی جمعیت‌مارکسیستی را هم انکار می‌کند. لوکزامبورگ با یک چرخش قلم سرمایه‌داری را از «قانون عام مطلق» حاکم بر آن - ارتش ذخیره‌ی کار - میرا می‌کند؛ قانونی که به گفته‌ی مارکس حتی هنگامی که کل سرمایه‌ی اجتماعی در «دست یک سرمایه‌دار واحد یا یک شرکت واحد» متراکم شده باشد نیز سلطه‌ی کامل دارد.^{۲۸}

این جامعه‌ی واحد سرمایه‌داری، در فرمول‌بندی معروف جلد دوم به پیش‌فرض جامعه‌ی سرمایه‌داری ایده‌آل تبدیل می‌شود. حتی در جلد سوم که، به‌همراه دادوستدهای جعلی، تقلب در اعتبار، و کلیه‌ی عوامل دیگر یک جامعه‌ی پیچیده، جهان «واقعی» را به ما معرفی می‌کند، چشم‌انداز مارکس کماکان تولید ارزش در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری بسته باقی می‌ماند. تعارض اصلی جامعه، همان‌طور که در تولید، کماکان ستیزه‌ی سرمایه و کار است. با گسترش تولید، و افزایش اعتبار، این ستیزه نه تعدیل، بلکه تشدید می‌شود، و هیچ‌یک از قوانین تولیدی، چه در کاهش نرخ سود متجلی شود، و چه در ارتش ذخیره‌ی کار، با تقلب در بازار تضعیف نمی‌شود. برعکس، خود قوانین انتزاعی به‌طور کامل متحقق می‌شوند.

مارکس به نظریه‌ی کاهش نرخ سود که یک دستگاه نظری را از دستگاه دیگر تفکیک می‌کند، به‌عنوان «سنجه‌ی حیاتی» (*pons asini*) کل اقتصاد سیاسی می‌نگریست.^{۲۹}

رکود طولانی‌ای که سقوط ۱۹۲۹ را به دنبال آورد، اقتصاد سیاسی عامیانه را که چنین گرایشی را انکار می‌کرد به سکوت وادار کرد. اما این که گرایش نزولی نرخ سود دقیق از جوهر نظام تولیدی ناشی می‌شود، برای این «اقتصاد سیاسی نوین» و نیز کل بورژوازی، غیرقابل تصور بود. از آن‌جا که مارکس بر رابطه‌ی سرمایه-کار تمرکز داشت، به‌رغم رشد حجم سود، در گرایش نزولی نرخ سود زوال تولید سرمایه‌داری را تشخیص داد. برعکس، اقتصاددانان بورژوایی کاهش نرخ سود را نه ماحصل ترکیب ارگانیک سرمایه، که بازتاب رابطه‌ی کار مرده و زنده است، بلکه صرفاً به‌عنوان یک کمبود در تقاضای مؤثر می‌دیدند.

متأسفانه لوکزامبورگ نیز همین نظر را داشت. او براین باور بود که افزایش حجم سود، گرایش نزولی نرخ سود را به کل خنثی می‌کند. از این‌رو، نتیجه می‌گیرد که انتظار سقوط سرمایه‌داری به‌واسطه‌ی کاهش نرخ سود، همانند انتظار برای «انقراض خورشید» است.^{۳۰} او می‌نویسد، کاملاً برعکس. فرایند تاریخی، نشانگر منبع «واقعی» انباشت سرمایه است، و از این‌رو، تهی شدن آن منبع، علت سقوط سرمایه‌داری را نشان خواهد داد: «از نظرگاه تاریخی، انباشت سرمایه همانا مبادله‌ی اجناس بین روش‌های تولید سرمایه‌داری و پیش‌سرمایه‌داری است. انباشت بدون شیوه‌های تولید پیش‌سرمایه‌داری نمی‌تواند انجام شود... از نظرگاه سرمایه‌داری، ناممکن شدن انباشت نشانگر ناممکن شدن رشد بعدی نیروهای مولد و در نتیجه، ضرورت عینی فروپاشی سرمایه‌داری است.»^{۳۱}

اهمیت پدیده‌ی امپریالیستی، که به گفته‌ی لوکزامبورگ نظریه‌ی مارکسیستی و بازنمایی نموداری از انباشت را نقض می‌کند، در کجا نهفته است؟ آشکارا در این امر که پدیده‌ای که «نه فقط» جامعه‌ی سرمایه‌داری بسته و تناقضات آن، «بلکه همچنین» جوامع و لایه‌های غیرسرمایه‌داری و رابطه‌اش با آن‌ها را مکشوف کرده است. و نه فقط «همچنین»، بلکه «پیش از هر چیز» و از این «پیش از هر چیز» لوکزامبورگ بدون هیچ تعللی به این نتیجه‌ی منطقی رسید که بدون این گروه‌های سوم، انباشت «به هیچ‌وجه قابل تصور نیست.» اما چنانچه انباشت بدون این نیروی بیرونی «قابل تصور نباشد»، در آن صورت، این نه کار، بلکه این نیروی بیرونی است که سرمایه‌داری را سرنگون می‌کند. ضرورت تاریخی انقلاب پرولتری بی‌اعتبار می‌شود. همین‌طور نیز نظریه‌ی خود

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

او درباره‌ی «ناممکن بودن» انباشت بدون این سرزمین‌های غیرسرمایه‌داری، چراکه نافی زنده - توده‌های مستعمرات - به‌عنوان انقلابی، در هیچ کجای نظریه‌ی او قابل مشاهده نیستند.

به بیان دیگر، دیالکتیک، هم به‌مثابه‌ی جنبشی رهایی‌بخش و هم به‌مثابه‌ی متدولوژی، کاملاً مفقود است. کلیه‌ی این اضداد، بدون فشرده شدن علیه یک‌دیگر و ایجاد حرکت، در کنار یک‌دیگر هم‌زیستی می‌کنند. آنچه هگل «قرارگرفتن در مقابل آگاهی بدون تضادم متقابل»^{۳۲} نامید، لنین «جوهر ضد-دیالکتیکی» نام نهاد.^{۳۳} در واقع، این هسته‌ی مرکزی خطای لوکزامبورگ است.

لوکزامبورگ انقلابی با احساس شکافی عمیق بین نظریه و فعالیت انقلابی خود، لوکزامبورگ نظریه‌پرداز را نجات می‌دهد. لوکزامبورگ می‌نویسد، «مدت‌ها پیش از آن‌که» سرمایه‌داری از طریق فرسایش جهان غیرسرمایه‌داری سقوط کند، هم تضادهای درونی و هم بیرونی سرمایه‌داری، به نقطه‌ای می‌رسد که پرولتاریا آن را سرنگون می‌کند. اما مسأله بر سر «مدت‌ها پیش» نیست. هیچ انقلابی‌ای شک نداشت که یگانه راه‌حل نهایی مسأله‌ی بازتولید گسترده، مبارزه‌ی طبقاتی در صحنه‌ی زنده‌ی تاریخی و ماحصل مقابله‌ی طبقه با طبقه در دوسوی سنگری متخاصم است. از جنبه‌ی نظری مسأله این است: آیا راه‌حل به‌طور ارگانیک از نظریه‌ی شما ناشی می‌شود، یا صرفاً توسط «اراده‌ی انقلابی» رخ می‌دهد. در نزد مارکس، سنگ‌بنای سوسیالیسم و اجتناب‌ناپذیری سقوط سرمایه‌داری دقیقاً از قوانین تولید سرمایه‌داری ناشی می‌شود: سرمایه‌داری گورکن خود، کار دستمزدی، را تولید می‌کند. ترکیب ارگانیک سرمایه از سویی نزول نرخ سود را تولید می‌کند، و از سوی دیگر، ارتش ذخیره‌ی کار را. ناتوانی سرمایه‌داری در بازتولید یگانه عنصر ارزش‌آفرین، ناقوس مرگ سرمایه‌داری را به‌صدا درمی‌آورد.

اما در نزد لوکزامبورگ، سقوط سرمایه‌داری نه از درون ارگانیک سرمایه‌داری، بلکه از نیرویی بیرونی ناشی می‌شود: «لایه‌های غیرسرمایه‌داری و جوامع غیرسرمایه‌داری»، درحالی‌که انقلاب توسط اراده‌ی راسخ انقلابی او به میدان کشیده می‌شود. در این‌جا انقلاب سوسیالیستی پرولتاریایی، که برای مارکس در توسعه‌ی مادی نیروهای متعارض

سرمایه و کار ریشه بسته است، به آرزویی تبدیل می‌شود که از تبعیت روزافزون کارگر از فرایند سرمایه‌دارانه‌ی کار و خیزش روبه رشد او علیه آن، منفصل است.

مارکس با پیش‌افکندن یک جامعه‌ی سرمایه‌داری ایده‌آل که در آن سرمایه‌دار ابداً نگران بازارها نیست - هرآنچه تولید شده، «فروخته»^{۳۴} شده است - ثابت کرد که جستجوی سرمایه‌دارها برای بازار ناشی از جستجوی آن‌ها برای سودهای هرچه بیشتر است، اما نه بدین خاطر که اجناس تولیدشده در جامعه‌ی سرمایه‌داری مطلقاً «غیرقابل تحقق» هستند. انگلس برای نشان دادن اینکه هیچ تفاوتی در توزیع سرمایه‌ی ملی، رابطه‌ی اساسی سرمایه-کار را تغییر نمی‌دهد، نوشت: «دولت مدرن، صرف‌نظر از هر شکلی، اساساً یک ماشین سرمایه‌داری است؛ دولت سرمایه‌داران است؛ اندام ایده‌آل مشترک جمیع سرمایه‌داران است؛ هرچه بیشتر نیروهای مولد را به‌خود جذب کند، هرچه بیشتر به اندام واقعی مشترک تمام سرمایه‌داران تبدیل می‌شود، و از شهروندان بیشتری بهره‌کشی می‌کند. کارگران، مزدگیر، پرولتاریا، باقی می‌مانند. رابطه‌ی سرمایه‌دارانه الغا نمی‌شود، بلکه برعکس، به حدومرز نایی رانده می‌شود.»^{۳۵}

از آن‌جا که سرمایه‌داری دولتی نیز این رابطه را الغا نکرده، بلکه آن‌را «به حدومرز نهایی» می‌راند، مارکس از پیش‌فرض جامعه‌ای که متشکل از کارگران و سرمایه‌داران باشد، دست برنمی‌داشت. مارکس با اتکای راسخ به رابطه‌ی سرمایه-کار، تشخیص می‌دهد که نرخ نزولی سود را نه افزایش حجم سودها یا افزایش «تقاضای مؤثر» برای محصولات تولید شده‌ی مازاد، می‌تواند برطرف کند. صرف‌نظر از ماهیت بازار، فناوری تولید به‌گونه‌ای است که سرمایه‌دار به نسبت ماشین‌های جدیدی که دایم بزرگ‌تر می‌شوند، به کارگران کم‌تری احتیاج دارد. به‌همراه فناوری تولید، روابط تولیدی به‌گونه‌ای است که ارزش اضافی فقط از کار زنده ناشی می‌شود (سرمایه‌ی متغیر در فرایند تولید)، که اکنون بخش هرچه کوچک‌تری از کل سرمایه را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، گرایش نزولی سود، هرچه بیشتر *قانون ارزش اضافی* نهفته در آن گرایش را آشکار می‌کند.

مارکس می‌نویسد، رشد منطقی این گرایش سرانجام آشکار می‌سازد که حتی کار *تمام وقت* ۲۴ ساعته نیز برای تولید ارزش اضافی و گردش چرخ‌های بازتولید گسترده بر مبنای *سرمایه‌دارانه*، کفایت نخواهد کرد: «هنگامی که سرمایه‌ی ثابت به‌جریان افتاده

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

توسط یک کارگر ۱۰ برابر افزایش یافته باشد، برای تولید همان نرخ سود، ارزش اضافی نیز باید ۱۰ برابر افزایش پیدا کند، و نهایتاً تصرف کل ۲۴ ساعت کار روزانه توسط سرمایه نیز کافی نخواهد بود.^{۳۶}

ما به حدودمرز نظری تولید سرمایه‌داری رسیده‌ایم، که درست مانند نظریه‌ی الغای سرمایه‌داری توسط انقلاب پرولتری، با کار پیوندی ناگسستنی دارد. از این رو، بخش ارگانیک نظریه‌ی انباشت مارکس، بسیج پرولتاریا برای سرنگونی سرمایه‌داری است. برای همین بود که مارکس از پیش فرض یک جامعه‌ی بسته دست برنمی‌داشت؛ چراکه نه فقط مبنای جلد دوم *کاپیتال*، بلکه جلد‌های اول و سوم، و نیز *نظریه‌های ارزش اضافی* بود. به علاوه، نه فقط مبنای کل دستگاه نظری، بلکه همچنین کل فعالیت‌های انقلابی او بود.

این حقیقت دارد که لوکزامبورگ به حد کافی پیش‌بین بود که در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۸۹۰ یک مرحله‌ی جدید جهانی امپریالیسم سرمایه‌دارانه‌ی مشخص را تشخیص دهد، پدیده‌ای که برای مارکس شناخته‌شده نبود، اما هنوز هیچ‌کس مانند مارکس آنچه را لوکزامبورگ «عمل جهان تاریخی زایش سرمایه‌داری» نامید تحلیل نکرده است، چه برسد با اینکه از آن فراتر رفته باشد: «کشف طلا و نقره در آمریکا، ریشه‌کن کردن، به بردگی کشیدن و دفن کردن جماعت‌های بومی در معادن، آغاز تسخیر و غارت هند شرقی، تبدیل آفریقا به اقلیمی برای شکار تجارتنی سیاه‌پوستان، طلیعه‌دار سپیده‌دم سرخ‌فام دوران تولید سرمایه‌داری بود.»^{۳۷}

تنها انتقاد لوکزامبورگ به تحلیل مارکس این بود که برخورد او به گونه‌ای است که گویا فقط در مورد انباشت بدوی سرمایه صدق می‌کند و نه «پدیده‌ی جانبی ثابت انباشت». اما لوکزامبورگ درباره‌ی ویژگی‌های انباشت در دوران امپریالیسم که نسبت به زمان مارکس تازگی داشته باشد، نظریه‌ی مشخص بسیار نارسایی داشت؛ ویژگی‌هایی مانند انحصار و شکل‌های دیگر تمرکز و تراکم سرمایه که مارکس توصیف کرده بود.

باید تکرار و تأکید کرد که بدتر از هر چیز عدم موفقیت لوکزامبورگ از تشخیص هرگونه نیروی انقلابی جدید در سرزمین‌های غیرسرمایه‌داری بود که بتوانند به متحدان پرولتاریا تبدیل شوند. به یک کلام، امپریالیسم صرفاً به یک «پدیده‌ی جانبی»

(epiphenomenon) مبدل می‌شود. در تمام توصیفات درخشان او درباره‌ی ستم امپریالیستی، **سوژه‌ی** زنده‌ای در ضدیت با آن برنمی‌خیزد؛ آن‌ها صرفاً همچون توده‌هایی رنجبر باقی می‌مانند، و نه گورکن امپریالیسم. هنگامی که مارکس از **قانون عام انباشت سرمایه** جمع‌بندی کرد، ریشه‌ها و شاخه‌های «اقتصادیات ناب» را به کل پشت سر گذاشت، و به دنبال ضد مطلق آن گشت، و دریافت که، درحالی‌که تولید ارتش بی‌کاری، قانون مطلق سرمایه‌داری است، *آن ارتش بی‌کاران «گورکن» سرمایه‌داری است.*

آنچه مارکس در گرایش تاریخی انباشت سرمایه‌دارانه دنبال می‌کند، نتایج فروپاشی سرمایه‌داری است: «از آن لحظه، نیروهای جدید و شورمندی‌های نوینی از قعر جامعه به پا می‌خیزند...»^{۳۸} عدم موفقیت لوکزامبورگ در تشخیص آن‌ها به‌هنگام تلاش برای پی‌جویی ظهور امپریالیسم، نقطه‌ی ضعف مهلک اثر اوست. لوکزامبورگ انقلابی تلاش کرد تا با این افزوده که «مدت‌ها پیش از» سقوط سرمایه‌داری به دلیل فقدان سرزمین‌های غیرسرمایه‌داری، پرولتاریا آن‌را سرنگون خواهد کرد، لوکزامبورگ نظریه‌پرداز را نجات دهد. آنچه سد راه نظریه‌پرداز بود نه فقط نظریه‌ی انباشت سرمایه، بلکه همچنین موضع تضادمند او درباره‌ی تشکیلات بود. از سویی او اعتمادی برین به خودانگیختگی توده‌ها داشت که تا امروز اغلب از او صرفاً به‌عنوان یک «خودانگیخته‌گرا» یاد می‌کنند. از سویی دیگر، به‌رغم نقد بی‌رحمانه‌اش از **حزب سوسیال‌دموکرات** به‌خاطر خیانت به پرولتاریا به‌هنگام بروز جنگ جهانی اول، و توصیف **بین‌الملل دوم** به‌عنوان «جسد متعفن ۴ اوت ۱۹۱۴»، در عضویت آن باقی ماند.

درعین حال با این‌که زنان هسته‌ی مرکزی نبرد علیه نظامی‌گری بودند، و اینکه مبارزات ضدنظامی‌گری برجسته‌ی او برای مفهوم و فعلیت انقلاب مرکزی بودند، او دائماً خودانگیختگی/آگاهی را به‌وجهی مطرح می‌کرد که گویی به‌جای آنکه خود-تکاملی آگاهی به یک فلسفه‌ی انقلاب کامل منجر شده و به فعلیت آن تبدیل شود، در مبارزه‌ی طبقاتی حل می‌شود. پرولتاریا همواره یک نیروی انقلابی پابرجا بود، اما او قادر به تشخیص سایر نیروهای انقلابی نشد، حال این چه **مسئله‌ی ملی** باشد، و چه شکل‌های نوین سازماندهی - به استثنای واپسین لحظات زندگی‌اش که رهبر قیام

نظریه‌های انباشت، بحران و سقوط ناگزیر سرمایه

اسپارتاکیست ۱۹۱۹ بود و با کسب رهبری حزب کمونیست آلمان که به‌تازگی تأسیس شده بود، فراخوان تمام قدرت به دست شوراها را صادر کرد.

^۱ با این‌که این اثر اکنون به انگلیسی موجود است، من ترجمه‌ی خودم از ویراست روسی (که توسط دیولتسکی از متن آلمانی ترجمه شده و در سال ۱۹۲۱ توسط بوخارین ویراسته شده) را ترجیح می‌دهم، چون به‌نظم دقیق‌تر است. آکادمی‌های بریتانیا ۳۸ سال طول دادند تا اثر او را ترجمه و منتشر کنند.

London: Routledge & Kegan Paul, 1951

نه این انباشت زمانی و نه انباشت پژوهش‌گران درگیر – ترجمه توسط دکتر انگش شوارتزچیلد صورت گرفته، و یادداشت مقدماتی توسط دکتر دلبیو. استارک، و ۱۵ صفحه مقدمه توسط جوان رابینسون – باعث نشد تا زیرعنوان اثر لوکزامبورگ را قید کنند. همین‌طور یادداشت کوتاه مقدماتی خود او که مشخص می‌کند اثر «علمی» او «هم‌هنگام به سیاست‌های عملی امپریالیستی معاصر مربوط است. آنها همچنین به‌موجب یک مسأله‌ی «فنی»، کل دوران تاریخ مخالفین روسیه را حذف کردند. از این‌رو، هنگامی که در سال ۱۹۱۳ *انباشت* را نوشت، لوکزامبورگ به‌خاطر مخفی کردن نام نیکولای دانیلسون از رژیم تزاری، که پوپولیست برجسته‌ی روسی و مترجم *کاپیتال* مارکس بود، فصل دوازدهم کتاب که به او می‌پردازد را «نیکولای-آن» نام نهاد. با حذف خط تیره و چاپ آن به‌عنوان «نیکولایان»، پژوهش‌گران نه فقط فردی ناموجود را اختراع کردند، بلکه دقیقاً دوره‌ی تاریخی مشخص و ارتجاعی سانسور تزاری را حذف کردند. نشر مانتلی ریویو در سال ۱۹۶۸ یک ویراست شمیز این اثر را منتشر کرد.

^۲ *The Accumulation of Capital – an Anti-Critique*, ed. Kenneth J. Tarbuck (New York and London: Monthly Review Press, 1972), p.62.

بین دو اثر، *انباشت سرمایه* (سه‌می بر تشریح امپریالیسم) (۱۹۱۳) و *جلد ۲ انباشت سرمایه*، *یا آنچه مقلدان از آن بر ساخته‌اند*. یک ضد-نقد (۱۹۱۹) سردگمی زیادی وجود داشته است. من در متن از اولی به‌عنوان *انباشت* و از دومی به‌عنوان *ضد-نقد* یاد می‌کنم.

^۳ نگاه کنید به نامه لوکزامبورگ به هانس دیفنباخ، ۱۲ مه ۱۹۱۷.

^۴ با بروز جنگ امپریالیستی، لوکزامبورگ در جزوهای به امضای «یونیوس»، فرایند تکوین امپریالیسم را دنبال کرد. این نخستین جزوه‌ی ضدجنگ در آلمان بود. از این اثر چندین ترجمه وجود دارد. نقل قول زیر از کتاب *رزا لوکزامبورگ سخن می‌گوید* برگرفته شده.

Rosa Luxemburg Speaks (New York: Pathfinder Press, 1970), p. 281:

«انگلستان کنترل مصر را در اختیار گرفت و در آفریقای جنوبی برای خود یک امپراتوری قدرت‌مند ایجاد کرد. فرانسه، تونس در آفریقای شمالی و تونکین در آسیای شرقی را به تصرف خود درآورد. ایتالیا در ایبیسینیا جای پای باز کرد. روسیه موفق به فتح آسیای مرکزی گشت و به‌سوی منچوری حرکت کرد. آلمان نخستین مستعمرات خود در آفریقا و دریای جنوب را به‌دست آورد و ایالات متحده با تصرف

فیلیپین و "منافعش" در آسیای شرقی، وارد معرکه شد. با جنگ چین و ژاپن در سال ۱۸۹۵، این دوره‌ی هیجان زده‌ی کشورگشایی شروع شد و با جنگ روسیه و ژاپن در ۱۹۰۴ پایان یافت.»

⁵ M. Kalecki, *Essays on Theory of Economic Fluctuations* (New York: Russell & Russell, 1939), p. 46.

⁶ Karl Marx, *Capital* (Chicago: Kerr, 1909), 3:396.

نقل قول‌ها در همه‌جا از سه جلد *کاپیتال* این ویراست است، مگر قید شود.

لدر مفهوم کمبود مصرفی آن به معنی فروش استفاده می‌شود، من در اینجا آن را بین دو گیومه گذاشته‌ام. هنگامی که از واژه‌ی «متحقق کردن» استفاده می‌کنم.

⁸ Lenin, *Sochineniya* (Collected Works), 2:424.

من نخستین کسی بودم که این قسمت را که مربوط به «خطاهای نظری نارودنیکی» است ترجمه کردم، که بخش عمده‌ی فصل اول *رشد سرمایه‌داری در روسیه* لنین را تشکیل می‌دهد و از ویراست انگلیسی *منتخبات آثار لنین* حذف شده بود. ترجمه‌ی من زیر عنوان «منشاء سرمایه‌داری در روسیه» در نشریه‌ی

انترناسیونال نو در اکتبر، نوامبر و دسامبر ۱۹۴۳ منتشر شد. میکروفیلم آن در «مجموعه آثار رایا دونایفسکایا» در دانشگاه ایالتی و این در دیترویت در بخش آرشیوهای تاریخ کارگری بایگانی شده است.

⁹ Marx, *Theories of Surplus Value*, 2:170 (Russian Edition).

ترجمه‌ی قسمت‌هایی از مجلدهای ۲ و ۳ در «مجموعه‌ی آثار رایا دونایفسکایا» در دانشگاه ایالتی و این در دیترویت در بخش آرشیوهای تاریخ کارگری بایگانی شده است.

¹⁰ *Capital*, 2:592.

¹¹ Marx, *Theories of Surplus Value*, 2:170 (Russian Edition).

¹² از آن‌جا که اکثر منقدان او رفرمیست بودند، این جدال بغرنج شد. در عوض او بدون تفکیک، هم به انقلابی‌ها و هم به آنهایی که به انقلاب خیانت کرده بودند، حمله‌ور شد، و تمام منقدان خود را «مقلدان» نامید.

¹³ Luxemburg, *Anti-Critique*, p. 137.

¹⁴ *Theories of surplus Value*, 2:161 (Russian edition). See also N. Bukharin, *Imperialism and the Accumulation of Capital* (New York: Monthly Review Press, 1972).

¹⁵ Luxemburg, *Accumulation of Capital* (New York, Monthly Review Press, 1968), p. 412.

برای توصیفی از قیام زولو، نگاه کنید به:

Edward Roux's 1948 study, *Time Longer Than Rope: A History of the Black Man's Struggle for Freedom in South Africa* (Madison: University of Wisconsin Press, 1966).

همچنین نگاه کنید به برخورد من به قیام مانومانوها در اثرم:

Philosophy and Revolution, p. 215.

و نیز برخورد به قیام زولوها و سایر قیام‌های آفریقا در

American Civilization on Trial, pp. 19, 28-9.

برای رابطه‌ی ایدئولوژی‌ها با انقلاب در آفریقا و آسیا نگاه کنید به اثرم:

Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions.

¹⁶ *Accumulation*, p. 245. Russian Edition (my translation and my emphasis). Page citations in the following text are to this edition.

¹⁷ *Anti-Critique*, pp. 60-61.

¹⁸ *Capital*, 1:180.

¹⁹ از آن‌جا که خود لوکزامبورگ در *ضد-تقد* مدعی بود که فقط بدین خاطر که خود مارکس از این فرمول‌های ریاضی غیراساسی استفاده کرده، او نیز آن‌ها را به‌کار برده است، و از آنجا که درباره‌ی این فرمول‌ها نوشته‌های بی‌شماری وجود دارد، ما آن‌ها را کاملاً نادیده گرفتیم. کسانی که علاقه‌مند هستند می‌توانند به اثر بوخارین، *امپریالیسم و انباشت سرمایه* رجوع کنند که در ویراست تارباک به‌همراه *ضد-تقد* لوکزامبورگ منظور شده است. تارباک در مقدمه‌ی خود بسیاری از آثاری که در این باره نوشته شده است را خلاصه کرده است.

²⁰ ²⁰ *Accumulation*, p. 229.

²¹ همان‌جا، ص. ۱۸۰.

²² همان‌جا، ص. ۲۴۴.

²³ *Capital*, 3:62.

²⁴ *Accumulation*, p. 6.

²⁵ *Theories of Surplus Value*, 2:170 (Russian Edition)

²⁶ *Capital*, 3:291.

²⁷ *Accumulation*, p. 6.

²⁸ *Capital*, 1:688.

²⁹ *Capital*, 3:250.

³⁰ لوکزامبورگ این عبارت را در پانویس *ضد-تقد* منظور کرد. در ویراست تارباک در ص. ۷۷، اما من در این‌جا از ترجمه‌ی خودم استفاده می‌کنم.

³¹ *Accumulation*, p. 297.

³² هگل این بیان را در حمله به اندیشه‌ی صوری به‌کار می‌برد که «تشابه را به قانون خود تبدیل کرده، و اجازه می‌دهد که محتوایی که پیش‌روی آن است به عرصه‌ی تجسم حسی سقوط می‌کند... و از این‌رو، درمقابل آگاهی ظهور می‌یابد، بدون آنکه با آن تصادم پیدا کند.»

Science of Logic, vol.2 (New York:Macmillan Pub. Co. 1929) trans. By Johnson and Struthers, p. 477; (London: Allen & Unwin, 1969), trns. Bu A.V. Miller, p. 835.

³³ «'به‌سوی آگاهی بدون ایجاد تصادم متقابل' (ابژه) - این جوهر ضد-دیالکتیک است... آیا تجسم حسی از تفکر به واقعیت نزدیک‌تر است؟ هم آری و هم نه. تجسم حسی نمی‌تواند حرکت را در تمامیت آن

درک کند، مثلاً نمی‌تواند حرکت سرعت ۳۰۰ هزار کیلومتر در ثانیه را، اما تفکر می‌تواند، باید درک کند. تفکری که از تجسم حسی برآمده باشد نیز منعکس کننده واقعیت است...» لنین، *مجموعه‌ی آثار* (مسکو، ۱۹۶۱)، ۳۸:۲۲۸.

همچنین نگاه کنید به نقد من از اثر رومن روسدولسکی:

The Making of Marx's Capital, "Rosdolsky's Methodology and Lange's Revisionism," (News & Letters, January-February 1978.

از آنجا که روسدولسکی از این امر که او در سال ۱۹۴۸ «از بخت خوب یکی از نادرترین نسخه‌های پیش‌نویس خام مارکس را دیده بود»، یک مقوله ساخته است، اجازه دهید یک یادداشت شخصی اضافه کنم. (اشاره‌ی او به متن آلمانی *گروندریسه* است.)

Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), 1857-1858, Marx-Engels-Lenin Institute, Moscow, 1939).

من برای بار نخست روسدولسکی را در سال ۱۹۴۸ ملاقات کردم. من نیز در حال مطالعه‌ی *گروندریسه* بودم. به‌رغم این واقعیت که روسدولسکی کماکان به مفهوم روسیه به‌عنوان «یک دولت کارگری منحل شده» چسبیده بود، حال آنکه من در سال ۱۹۴۱ (هنگامی که او در اردوگاه‌های هیتلری محبوس بود) نظریه‌ی سرمایه‌داری دولتی [روسیه] را پرورش داده بودم، دوستی ما برای مدتی ادامه داشت. هر دو ما بعدها به دلایل مختلف به دیترویت رفتیم. در آن موقع اختلافات بین ما دیگر به یک نظریه‌ی واحد محدود نبود، بلکه با نقش مرکزی دیالکتیک در مارکسیسم مرتبط بود. به‌دیده‌ی من، فلسفه فقط به معنای دیالکتیک «به‌طور عام» نبود، بلکه به‌طور کاملاً مشخصی، «نقی در نفی» بود که مارکس آن را «یک اومانسیسم نوین» نامیده بود. من بر آن بودم که این به‌طور انضمامی در قیام ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳ در آلمان شرقی علیه توتالیتاریانیسم روسیه تجلی یافت. آنچه برای من زنده شده بود، شکافته‌شدن *ایده‌ی مطلق* [هگل]، نه فقط به‌گونه‌ای فلسفی، بلکه در نبرد بر بستر نفی دوم بود. تمامیت جنبشی نوین ازسوی پراتیک که توسط آن قیام زنده شده بود، برقراری یک رابطه‌ی کاملاً جدید از پراتیک به تئوری را مطالبه می‌کرد تا به وحدتی نوین بین تئوری و پراتیک دست یابد. هگل در جمع‌بندی از ایده‌ی عملی و ایده‌ی نظری تاکید کرده بود که «هریک از آن‌ها به تنهایی تک‌سویه است، و خود ایده را همچون آرزویی ماورایی و هدفی به‌دست نیامده، دربر دارد.» به‌جرات می‌توانم بگویم که در سال ۱۹۵۳، زمانی که گسست من از روسدولسکی کامل شد، چیزی بسیار فراتر از مسأله‌ی هگل در مشاجره‌ی ما در میان بود. برای فرایند رشد *اومانسیسم مارکسیستی* در آمریکا نگاه کنید به:

The Raya Dunayevskaya Collection: Marxist-Humanism, Its Origin and Development in the U.S., 1941 to today, 10 Volumes. (Detroit: Wayne State University Labor Archives, 1981, on Microfilm).

^{۳۴} این بدان معنا نیست که مارکس به «فروش» رفتن آن‌ها، یا بحران‌های دائمی بازار را فراموش کرد. همان‌طور که در *نظریه‌های ارزش اضافی*، ۲:۵۱۰، نوشت: «بحران‌ها در بازار جهانی را باید به‌عنوان تراکم واقعی و تنظیم خشونت‌آمیز کلیه‌ی تضادهای اقتصاد بورژوازی محسوب کرد. بنابراین، عوامل

منفردی که در این بحران‌ها متراکم شده‌اند باید ظهور یافته و باید در هر عرصه از اقتصاد بورژوازی توصیف شود، و ما هرچه در بررسی آن بیشتر پیشرفت کنیم، باید جوانب بیشتری از این نزاع موجود را دنبال کنیم، و از سوی دیگر، باید نشان داده شود که شکل‌های تجریدی‌تر بازمی‌گردند و در شکل‌های انضمامی‌تر گنجانده شده‌اند.»

³⁵ F. Engels, *Anti-Duhring* (Chicago: Charles H. Kerr Pub. Co., 1935), p. 290.

³⁶ *Capital*, 3:468.

³⁷ *Capital*, 1:823.

³⁸ همانجا، ص. ۸۳۵.

رویکرد مارکس به جوامع و منابع اسلامی

علی رها



درآمدی بر کتاب‌نامه‌ی مارکس

«درحال حاضر، همسر من عمیقاً درگیر مسأله‌ی شرق است، و نسبت به پایداری محکم و صادقانه‌ی فرزندان محمد علیه تمام مسیحیان عوام فریب حيله‌گر و جنایت‌پیشه، بسیار به‌وجود آمده است.»
 از نامه‌ی جنی مارکس و استفالن به فردریش سورگ، ۲۱ ژانویه ۱۸۷۷
 (مجموعه آثار مارکس و انگس، ۴۵:۴۴۵)

گستره‌ی پژوهش‌های مارکس «مؤخر» در عرصه‌های گوناگون فنی، علمی، فرهنگی، و تاریخی-سیاسی، چنان همه‌جانبه است که هریک از آنها به‌خودی‌خود نیازمند یک بررسی جداگانه است.^۱ متأسفانه با گذشت بیش از نیم‌قرن از انتشار رونوشت «دفت‌های قوم‌شناسی» مارکس توسط لورنس کریدر، این مجموعه هنوز به هیچ زبانی ترجمه و ویراسته نشده است. بخش عمده‌ی پژوهش‌های تاریخی-سیاسی مارکس - از استرالیا تا هندوستان، و از الجزایر تا امریکای شمالی و جنوبی - به روابط اجتماعی و مالکیت اشتراکی بر زمین می‌پردازد، اما هم‌هنگام سامانه‌ی سیاسی متناسب با آن روابط و فرایند فروپاشی مالکیت جمعی پس از ورود استعمارگران انگلیسی و فرانسوی را بررسی و نقد می‌کند.

به‌عنوان نمونه، «گاه‌شمار تاریخ هندوستان»^۲ که از زمان ورود اسلام در سال ۶۶۵ تا ۱۸۵۸ را برشمارده است، و نیز گزیده‌برداری و حاشیه‌نویسی‌ها از کتاب ماکسیم کوالفسکی «مالکیت اشتراکی بر زمین، دلایل، روند و نتایج اضمحلال آن» (۱۸۷۹)،^۳ تأکید می‌کنند که مسلمان‌ها پس از فتح شمال و شمال غربی هندوستان و نیز الجزایر، علاوه بر اخذ «خراج»، سامانه‌ی مالکیت اشتراکی بر زمین را برهم نزدند. اما ورود انگلیسی‌های «کله‌شق» و فرانسوی‌های «بی‌شرم»، آن‌هم با ترفند «پیشرفت»، روابط اشتراکی موجود در آن جوامع را به‌کلی مضمحل کرد.

درواقع نظریه‌ی انباشت به‌اصطلاح بدوی سرمایه و نظریه‌ی استعمار در *کاپیتال*، همزاد و همراه یکدیگرند. آن‌ها دو رکن اصلی فرایند انباشت سرمایه را تشکیل می‌دهند؛ از سویی فرایند سلب وسایل تولید از تولیدکننده، به‌ویژه سلب مالکیت خشونت‌آمیز از

رویکرد مارکس به جوامع و منابع اسلامی

زمین‌های کشاورزان مستقل، و از سوی دیگر «کشف طلا و نقره در امریکا، براندازی، برده‌سازی و به گورسپاری بومیان آن قاره در معادن، آغاز تسخیر و چپاول هندوستان، تبدیل آفریقا به شکارگاهی برای شکار تجاری سیاه‌پوستان، همه مبشر سپیده‌دم سرخ‌فام عصر تولید سرمایه‌داری است.» (سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ۱:۷۶۴)

درعین حال، مارکس از «خصلت مسیحی» روند انباشت بدوی و استعمار پرده برمی‌دارد. مارکس با اشاره به کتاب ویلیام هاویت، «استعمار و مسیحیت: تاریخ عمومی رفتار اروپایی‌ها با بومی‌ها در تمام مستعمرات»، اضافه می‌کند که «این موضوع را باید به تفصیل بررسی کرد.» سپس گفتاوردی از او را به شرح زیر بازگو می‌کند: «بربریت و خشونت عنان گسیخته‌ی به اصطلاح نژاد مسیحی، در هر جایی از جهان و علیه هر قومی که اینان به انقیادش کشیده‌اند، در تاریخ هیچ نژاد دیگری، هر قدر هم وحشی و بی‌فرهنگ و هر اندازه بی‌رحم و بی‌شرم، در هیچ عصری از جهان نظیر ندارد.» (همان، ص. ۷۶۴) از این‌رو، مارکس نتیجه می‌گیرد که «سرمایه در حالی زاده می‌شود که از فرق سر تا نوک پا و از تمام منافذش، خون و کثافت بیرون می‌زند.» (همان، ص. ۷۷۳) لازم به یادآوری است که رویکرد مارکس به جوامع شرقی و مالکیت اشتراکی از اوایل دهه‌ی ۱۸۵۰ آغاز شده بود. هم در *گروندریسه* و هم در جلد اول *کاپیتال* برخی از نتایج پژوهش‌های او به خوبی مشهود است. با این وصف، مارکس برای نگارش متن نهایی جلد دوم *کاپیتال* اذعان می‌کند که کماکان به پژوهش‌های بیشتری نیاز دارد. همان‌گونه که از نامه‌های متعدد مارکس برمی‌آید، موضوع اجاره‌ی زمین و مالکیت ارضی، از جمله در آمریکا و روسیه، پرسش‌های جدیدی برای او ایجاد کرده بودند. او برنامه‌ای به لاورف در ۱۱ فوریه ۱۸۷۵، اظهار تأسف می‌کند که بسیاری از متون و نشریاتی که از سن پترزبورگ برای او ارسال شده بود توسط دولت روسیه دزدیده شده است، مطالبی که «برای جلد دوم که به مالکیت زمین و غیره در روسیه می‌پردازد مطلقاً اساسی بودند.» (*مجموعه آثار*، ۴۵:۵۸)

مارکس در حین واکاوی اثر کوالفسکی از نیکولای دانیلسون نامه‌ای دریافت می‌کند که جوای زمان انتشار جلد دوم *کاپیتال* شده بود. مارکس در نامه‌ای به تاریخ ۱۰ آوریل ۱۸۷۹ در پاسخ به او تأکید می‌کند که «تحت شرایط کنونی، به هیچ وجه قصد

انتشار آن را ندارم. یکم، به خاطر وجوه تازه‌ی بحران عظیم اقتصادی که برخلاف گذشته، این بار نه از انگلیس بلکه از ایالات متحده، آلمان، اتریش و غیره شروع شده و نیازمند بررسی است، و دوم، بحران کشاورزی: بخش اعظم مطالبی که در این زمینه از روسیه و ایالات متحده جمع‌آوری کرده‌ام، ادامه‌ی مطالعاتم را ضروری می‌کنند، نه این که آنها را به خاطر انتشار قطع کنم.» (مجموعه آثار، ۳۵۳:۴۵) از این رو، برخلاف ادعای فرانس مهرینگ و دیوید ریازانوف،^۴ آموزش روسی برای خوانش متون به زبان اصلی، کندوکاو در آثار چرنیشفسکی و کوالفسکی و بسیاری منابع دیگر، همگی هدفمند بودند. خوشبختانه طی سه دهه‌ی گذشته، به‌ویژه با انتشار «مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس» (مگای ۲)، مارکس پژوهان بسیاری، بین دفترهای مارکس و نگارش مجلد دوم *کاپیتال*، ارتباطی مستقیم برقرار کرده‌اند.^۵

چکیده‌ای از دفتر رونوشت کتاب کوالفسکی

شکل‌گیری مالکیت خصوصی زمین (در نظر بورژوازی فرانسه، شرط لازم کلیه‌ی پیشرفت‌ها در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی است). حفظ بیشتر مالکیت اشتراکی «به‌عنوان شکلی که پشتیبان تمایلات کمونیستی در اذهان است» (*Debats de l'assemblee nationale*، ۱۸۷۳) هم برای مستعمره و هم برای وطن خطرناک است. توزیع دارایی‌های قبیله‌ای تشویق و مقرر می‌شود، یکم، به‌عنوان وسیله‌ای برای تضعیف قبایل زبردست که همواره انگیزه‌ی قیام دارند؛ دوم، به‌عنوان تنها راه انتقال هرچه بیشتر مالکیت زمین از بومیان به استعمارگران. این سیاست از سال ۱۸۳۰ تا به امروز توسط فرانسوی‌ها و تحت تمام رژیم‌هایی که از یکدیگر حمایت کرده‌اند دنبال شده است. گاهی ابزار تغییر می‌کند؛ هدف همواره یک‌سان است: تخریب مالکیت اشتراکی بومی (و تبدیل آن) به ایزه‌ی خرید و فروش رایگان، و از این راه، آسان کردن انتقال نهایی به استعمارگران فرانسوی.

اولین نگرانی فرانسوی‌ها پس از تسخیر بخشی از الجزایر این بود که اعلام کنند بیشترین قسمت از قلمرو تسخیرشده متعلق به دولت (فرانسه) است. به‌حسب ظاهر: آموزه‌ای که در بین مسلمانان معمول است، حق امام در اعلام سرزمین بومیان به‌عنوان

رویکرد مارکس به جوامع و منابع اسلامی

موقوفه‌ی ملی؛ در واقع قلمرو عالی‌هی امام از قانون مملوک گرفته تا حنفی تأیید شده است. اما این صرفاً به او حق می‌دهد که از جمعیت فتح شده مالیات سرانه اخذ کند. خلیل می‌گوید، این مورد اخیر «برای اطمینان از وسایل برآوردن خواسته‌های نواده‌های پیامبر و کل جامعه‌ی مسلمان» وضع شده است.

البته لویی فیلیپ، به‌عنوان جانشین امام، یا بهتر بگوییم بومی‌های تحت انقیاد، نه تنها املاک قلمرو، بلکه تمام زمین‌هایی که زیر کشاورزی نیستند، از جمله مراتع اشتراکی، جنگل و زمین‌های بایر را تصرف کرده است. آتا آن‌جا که قوانین غیر اروپایی و خارجی برای آنها «سودآور» است، اروپایی‌ها آن را به رسمیت می‌شناسند، چون مثل مورد کنونی، آنها نه تنها قانون اسلام را - بلافاصله! - به رسمیت می‌شناسند، اما با «تعبیر بد»، آن‌هم فقط وقتی به سود آنها است. [

شبهت فرانسه برای غنایم بلافاصله روشن است: اگر دولت آنها مالک اصلی کل سرزمین بوده و هست، بنابراین به‌محضی که آن‌ها نتوانند عنوان خود را با یک سند مکتوب ثابت کنند، به رسمیت شناختن ادعاهای قبایل عرب و کابیل بر این یا آن قسمت از زمین ضروری نیست. به این ترتیب: از یک‌سو، مالکان اشتراکی پیشین تحت اجبار به وضعیت مستأجر موقت زمین‌های دولتی فروکاسته شده، و از سوی دیگر، با زور بخش‌های قابل توجهی از سرزمین‌های قبایل سرقت شده و کشت آن‌ها به استعمارگران اروپایی واگذار می‌شود.

دولت فرانسه چه کرد؟ بی‌شرم! با تأیید خسارت به قانون مرسوم شروع کرد، بدین معنا که تمام سلب مالکیت‌هایی را که به‌طور قانونی انجام شده است کاملاً معتبر اعلام کرد! گذشته از منفعت استعمارگران، آنچه دولت با آن مواجه بود تضعیف جمعیت تحت انقیادش از طریق فروپاشاندن موجودیت قبیله‌ای-اشتراکی. قائم‌مقام دیدیر در گزارش خود به مجمع ملی *nationale Assemblée*، در سال ۱۸۵۱ می‌گوید: «ما باید هرچه زودتر اتحادیه‌های قبیله‌ای را نابود کنیم چرا که آنها رهبران کل مخالفت با حاکمیت ما هستند.»

دو نامه از الجزیره

از نامه‌ی مارکس به انگلس، ۸ آوریل ۱۸۸۲

قاضی صالح، جناب فرمه از جمله به من گفت که طی دوران کاری‌اش در مسند قضاوت، برای اعتراف گرفتن از اعراب یک نوع شکنجه اعمال می‌شود (که به‌طور معمول انجام می‌شود)؛ البته این عمل (مانند انگلیسی‌ها در هند) توسط 'پلیس' اعمال می‌شود و قرار نیست قاضی چیزی درباره‌ی آن بداند. از سوی دیگر، او می‌گوید مثلاً اگر عده‌ای عرب مرتکب قتل شوند - معمولاً به هدف سرقت - و مجرمان واقعی دستگیر، محاکمه و اعدام شوند، این عمل برای خانواده‌ی مستعمره‌نشین گرامتی ناکافی است. آن‌ها دست‌کم خواهان کفاره پس‌دادن نیم دوجین عرب بی‌گناه هستند. اما قاضی‌های فرانسوی، به‌ویژه در دادگاه بازرسی، دربرابر این درخواست مقاومت می‌کنند. البته چنانچه یک قاضی موافقت نکند، گهگاه استعمارگران جان او را به خطر می‌افکنند. خواست آنها این است که چندین عرب بی‌گناه به ظن قتل، سرقت و غیره، بازجویی و زندانی شوند. ولی ما می‌دانیم که وقتی یک استعمارگر اروپایی در میان «نژاد پست‌تر» زندگی کند، چه شهرک‌نشین باشد و چه صرفاً برای تجارت، او عموماً خود را از [شاه پروس] و ویلیام اول خوش‌قیافه هم تخطی‌ناپذیرتر می‌انگارد. با این حال، نسبت به تکبر و گستاخی‌های عریان در برابر «نژاد پست‌تر»، و وسواس وحشتناک و مولاخ‌گونه برای پس دادن کفاره، انگلیسی‌ها و هلندی‌ها از فرانسوی‌ها پیشی می‌گیرند.

(مجموعه آثار، ۲۳۴:۴۶)

از نامه‌ی مارکس به لافارگ، الجزیره، ۱۴ آوریل ۱۸۸۲

برخی از این مورها لباس‌های پر جلوه و فاخری می‌پوشند. برخی دیگر با خرقره‌ای از پشم سفید و مندرس - اما درنظر یک مسلمان حقیقی، چنین تصادفاتی، چه از بخت خوب یا بد، نواده‌های محمد را از یکدیگر متمایز نمی‌کند. *برابری مطلق در روابط اجتماعی بین آنها* را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. برعکس، هنگامی از آن آگاه می‌شوند که درمانده شده باشند. درمورد نفرت از مسیحیان و امید پیروزی بر این کفار، سیاست‌مداران آنها به‌درستی همین احساس و عمل برابری (نه در ثروت و مقام بلکه

در شخصیت) را ضامن حفظ اولی و از دست ندادن دومی می‌دانند. با وجود این، آنها بدون یک جنبش انقلابی، به درک واصل خواهند شد.»
(مجموعه آثار، ۴۶:۲۴۲)

نمایه‌ی کتاب‌نامه‌ی مارکس^۶

آنچه در ادامه ملاحظه می‌کنید، نمایه‌ی برخی از آثاری است که مارکس درباره‌ی اسلام پژوهیده و از آنها گزیده‌برداری کرده بود:

- 'Ali ibn Abi Bakr Burhan al-Din al-Marghinani: The Hedaya, or Guide; a Commentary on the Mussulman Laws; Translated, by Order of Governor-General and Council of Bengal by Charles Hamilton, Volumes I-IV, London 1791. Its 2nd edition of 1870 (4 volumes in 1 book)

علی ابن ابی بکر برهان الدین المرقینانی: «هدایا یا راهنما: شرحی بر قوانین اسلامی»، گزیده‌برداری مارکس، در اواخر سال ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۰.

- Belin, Fr.-A.: Étude sur la propriété foncière en pays musulmans, et spécialement en Turquie (rite hanéfite), in: Journal asiatique, Série 5, T. 18 (1861), S. 390-431, 477-517; T. 19 (1862), S. 156-212, 257-358.

فرانسوا آلفونس بلین، «بررسی مالکیت زمین در ممالک اسلامی، به‌ویژه ترکیه (آیین حنفی)؛ اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Eschbach, M.: Lettres de Turquie (La propriété en Turquie), in: L'économiste français, T.1 (1873), No. 22, S. 595f; No. 23, S. 627ff; No. 24, S. 654.

م. اشباح. «نامه‌های ترکیه» (مالکیت در ترکیه)، در نشریه‌ی «اکنومیست فرانسه»،
گزیده‌برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Hammer-Purgstall, J. von: Über die Länderverwaltung unter dem Chalifate. Eine von der kgl. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin am 3. Juli 1832 gek. Preisschrift, Berlin 1835.

ژوزف فون هامر، «درباب اداره‌ی کشور در دوره‌ی خلافت»، گزیده‌برداری مارکس،
اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Ohsson, I. M. de: Tableau général de l'Empire othoman, divisé en deux parties dont l'une comprend la législation mahométane, l'autre, l'histoire de l'empire othoman ... [7 volumes in 8 books]. Paris 1788-1824.

ایگناسیوس موراگیا اوسون، «نمایه‌ی کلی امپراتوری عثمانی» در ۲ بخش: قانونگذاری
محمدی و تاریخ امپراتوری عثمانی؛ گزیده‌برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Silvestre de Sacy, A. I.: Recherches sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Egypte, depuis la conquête de ce pays par les Musulmans, jusqu'à l'expédition des Français, in: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, T.1 (1818); T. 5,6 and 7 (1823).

آنتونی ایزاک سیلوستر ساسی، «تحقیق درباره سرشت انقلاب‌ها در حق مالکیت ارضی در سرزمین مصر، از فتح کشور توسط مسلمان‌ها تا لشکرکشی فرانسه»، گزیده‌برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Tischendorf, P. A. von: Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten insbesondere im osmanischen Reiche. Mit dem Gesetzbuche der Lehen unter Sultan Achmed I., Leipzig 1872.

پال آندریاس فون تیشندورف، «نظام‌های فئودالی در دولت‌های مسلمان، به‌ویژه در امپراتوری عثمانی»، گزیده‌برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Worms, M.: Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans, et subsidiairement en Algérie, in: Journal asiatique, Série 3, T. 14 (1842), S. 225-318, 321-442

م. وُرم، «تحقیق در مورد قانون اساسی مالکیت در سرزمین‌های مسلمان، و متعلقات الجزایر»، «نشریه آسیایی»، گزیده‌برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Crichton, A.: History of Arabia, ancient and modern..., 2 Vols. Edinburgh 1833.

موریتس کریشتون، «تاریخ عربستان: باستان و معاصر»، در کتاب‌نامه‌ی مارکس، ۱۸۷۸-۱۸۷۹.

- Cardonne, D.-D.: Histoire de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des Arabes, 3t., Paris 1765.

دنیس دومینیگ کاردونه، «تاریخ اسپانیا و افریقا تحت حاکمیت اعراب»، گزیده برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Ibn Khaldun, Abd ar-Rahman Ibn Muhammad: Histoire des Bèrberes..., traduite de l'Arabe par M. Le Baron de Slane, 4t. Alger 1852-56.

ابن خلدون، «تاریخ بربرها»، ترجمه لو بارون اسلان از عربی، گزیده برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Leynadier, C.: Histoire d'Algerie française..., 2t. Paris 1846.

کلاوسر لینادیر، «تاریخ الجزایر فرانسوی»، گزیده برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

- Mercier, E.: Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique Septentrionale, selon les documents par les auteurs Arabes et notamment par l'Histoire des Barberes d'Ibn Khaldoun..., Constantine 1875.

ارنست مرسیه، «تاریخ استقرار اعراب در شمال افریقا، برطبق نویسندگان عرب، به ویژه تاریخ بربرها اثر ابن خلدون»، گزیده برداری مارکس، اکتبر ۱۸۷۹ تا اوایل ۱۸۸۰.

^۱ نگاه کنید به لینک زیر که شامل اهم آثاری است که مارکس درباره‌ی زمین‌شناسی و کشاورزی پژوهیده بود:

<https://pecritique.com/2022/01/26/ره-علی-مارکس-کتابنامه-کوتاه-به-کتابنامه-مارکس-علی-ره/26/>

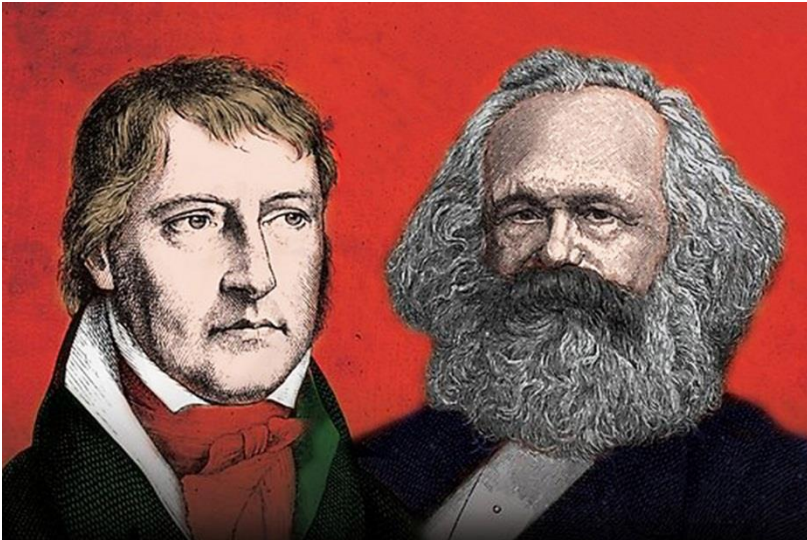
همچنین نگاه کنید به مقاله‌های زیر درباره‌ی «دفت‌های فناورانه» و «دفت‌های ریاضی» مارکس:

www.pecritiue.com

«دیالکتیک مفهوم» در نزد مارکس و هگل

تدریس اقتصاد سیاسی

علی رها



«تحلیل هگل از سیلوژیسم - فرد، خاص، عام - یادآور اقتباس مارکس از هگل در فصل اول [کاپیتال] است.»
 لنین، «چکیده‌ی علم منطق»، (مجموعه آثار، ۱۷۸:۳۸)

چکیده

رابطه‌ی مارکس با هگل از ابتدای انتشار کاپیتال (۱۸۶۷) مورد مناقشه بوده است؛ جدالی که کماکان بین «مارکس پژوهان» به شدت ادامه دارد. وجه عمده‌ی این مناقشات برسر تشابه و تمایز روش دیالکتیکی در علم منطق و کاپیتال بوده است. لنین به‌عنوان برجسته‌ترین مارکسیست هگلی اوایل سده‌ی ۲۰ میلادی، در «دفترهای فلسفی» ۱۵-۱۹۱۴ خود حکمی عام صادر می‌کند که نیازمند اثبات است. لنین «در ارتباط با مسأله‌ی اهمیت حقیقی منطق هگل» اظهار می‌کند که: «بدون مطالعه‌ی دقیق و ادراک کلیت منطق هگل، فهم کامل کاپیتال، به‌ویژه فصل اول، غیرممکن است.» (مجموعه آثار، ۱۸۰:۳۸) سپس ادامه می‌دهد که «در واقع هگل ثابت کرد که شکل‌ها و قوانین منطقی، پوسته‌ای پوک نیستند، بلکه بازتاب جهان عینی هستند.» (همان) اما لنین در نقطه‌ی اوج ادراک فلسفی‌اش تأکید می‌کند که «آگاهی انسان فقط بازتاب جهان عینی نیست، بلکه آفریننده‌ی آن است.» (ص. ۲۱۲)

از این رو، شاید بتوان به‌همراه لنین اعلام کرد که «هیچ‌یک از مارکسیست‌ها مارکس را نفهمیده‌اند.» لنین همه‌جا «ایده»ی هگلی را به «دانش انسان» ترجمه می‌کند، و به‌رغم خوانشی ماتریالیستی، درمی‌یابد که «سوبرکتیویته، کشش به‌سوی انهدام جدایی (ایده از ابژه) است.» (ص. ۱۹۴) در واقع لنین یگانه مارکسیستی است که با برجسته‌کردن «دیالکتیک/ایده‌ها»، ابراز می‌کند که «هگل به‌طور درخشانی دیالکتیک چیزها (پدیده‌ها، جهان، طبیعت) را در دیالکتیک مفاهیم پیش‌بینی کرد.» (ص. ۱۹۶) این آن مهمی است که لنین را بیش از هر «مارکس‌پژوهی» به مارکس و نیز به هگل نزدیک می‌کند. بررسی دقیق و جامع دفترهای فلسفی لنین، نیازمند مقاله‌ای جداگانه است. اما برای خود مارکس، تبیین «دیالکتیک مفهوم» در ابتدا ابدأً زودیاب نبود. خود-تکاملی نظری مارکس از گروندریسه تا کاپیتال نشان می‌دهد که او روش شناخت و روش بازنمایی مفاهیم را چگونه از یک‌دیگر تفکیک می‌کند.

دیالکتیک مفهوم در نزد هگل و مارکس

تجلی «مفهوم» در گروندریسه

«من نظریه‌ی سود که تاکنون ارایه شده است را به کلی منهدم کرده‌ام. آنچه در ارتباط با روش پردازش فوق‌العاده کاربرد داشت، **منطق** هگل بود.»
از نامه‌ی مارکس به انگلس، ۱۶ ژانویه ۱۸۵۸، (**مجموعه آثار**، ۲۴۸:۴۰)

«مارکس محتوای بالفعلی را که در چیزها و روابط مشترک است تلخیص کرده و آن‌ها را به بیان عام منطقی‌شان تقلیل می‌دهد. بنابراین، تجربیات او صرفاً مضامینی را که در چیزها وجود دارد در شکلی عقلانی منعکس می‌کند.»

از نامه‌ی انگلس به کائوتسکی، ۲۰ سپتامبر ۱۸۸۴ (۱۹۳:۴۷)

گروندریسه، تجسم حرکت مفاهیمی در حال پرورش جهت «پالایش افکار» مارکس است. خودِ مارکس آن را «پیش‌نویسی نامرتب» می‌نامد. در واقع این اثر محصول تلاش مارکس برای سازمان‌دهی فکری خودِ اوست. این فرایندی است که با عبور از لایه‌های مختلف تعقل - ادراک، اندیشه و مفهوم - منجر به رابطه‌ی منفی با خود و خودانکشافی می‌گردد. در این مسیر، ذهن اندیشمند، پیکره‌ی مجموعه‌ی افکار خود را به ابژه‌ی پژوهش تبدیل می‌کند، و همه‌ی آن‌ها را به‌وجهی بازتولید می‌کند که انگار هم با «منطق داده‌ها» و هم با «داده‌های منطق»، همچون یک دیالکتیک واحد، روبرویم. همان‌طور که مارکس در نامه‌ای به لاسال در ۱۲ نوامبر ۱۸۵۸ ابراز می‌کند، اثر او «ماحصل ۱۵ سال کار پژوهشی است.» (**مجموعه آثار**، ۳۵۵:۴۰)

گروندریسه را به‌درستی «کارگاه فکری» مارکس نامیده‌اند. این اثر تجلی انفجار خودانگیختگی اندیشمندی است که ظرف ۳ ماه بیش از ۹۰۰ صفحه‌ی فشرده را به قلم کشید. شکی نیست که مارکس در بدو نگارش این دست‌نوشته‌ها، بدون آن‌که پیشاپیش از نتایج کار خود باخبر باشد، انگیزه‌ی انتشار و ارائه‌ی آن به عموم را داشت. اما او در نامه‌ای به لاسال در ۱۱ مه ۵۸ می‌نویسد: «من خودم هنوز درمورد تعداد

صفحات روشن نیستیم، چراکه در دفترهایم مواد موردنظر کلاً به شکل تک‌نگاری [مونوگراف] است.» (مجموعه آثار، ۲۸۷:۴۰) از این‌رو، حتی پیش از «تمام» آن، مشغول نگارش «سه‌می بر نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸۵۹) می‌شود، و نقطه‌ی پایانی **گروندریسه** را به نقطه‌ی شروع آن تبدیل می‌کند.

مارکس به‌خوبی آگاه بود که «به‌محضی که از دست موضوعی که سال‌ها پژوهیده‌ای خلاص می‌شوی، جنبه‌های تازه‌ای از آن مکشوف می‌شود که نیازمند اندیشیدن بیشتر است.» (نامه به لاسال، ۲۲ فوریه ۱۸۵۸، مجموعه آثار، ۲۷۰:۴۰) تا آن‌جا که به موضوع بازنمایی دیالکتیکی مربوط می‌شود، مارکس در **گروندریسه** به خود یادآوری می‌کند که: «بعداً ضروری خواهد شد که شیوه‌ی ایده‌آلیستی بازنمایی تصحیح شود، چون این‌گونه می‌نماید که گویا مسأله صرفاً مربوط به تعینات مفهومی و دیالکتیک این مفاهیم است.» (ص. ۱۵۱) اما این «شیوه‌ی ایده‌آلیستی» چیست؟ مارکس می‌گوید «اندیشه‌ی مفهومی» همانا «بازتولید انضمامی از راه اندیشه است.» (ص. ۱۰۱) «روش ترفیع از انتزاعی به انضمامی، صرفاً روشی است که اندیشه توسط آن وجه انضمامی را تصرف کرده و آن‌را به‌مثابه‌ی انضمامی در ذهن بازمی‌آفریند.»

از این‌رو، ضروری است تا برای بازنمایی، امر انضمامی، به‌عنوان «هم‌نهاد عناصری چندگانه»، نقطه‌ی آغاز قرار گیرد. پس با اینکه «کلیت انضمامی، کلیتی در افکار، انضمامی در تفکر، و درواقع محصول تفکر و ادراک است»، و در فرایند تفکر به‌سان «یک نتیجه‌گیری» تجلی پیدا می‌کند، «در واقع هم در مشاهده و هم در مفهوم، نقطه‌ی شروع است.» اما کلیت انضمامی محصول یک «مفهوم خوداندیش» نیست، بلکه برعکس، محصول پرداخته کردن مشاهده و تعقل در مفاهیم است.» (همان) بنابراین، «در روش نظری باید همواره سوژه، جامعه، به‌عنوان پیش‌شرط مد نظر باشد.» (ص. ۱۰۲)

بدیهی است که مارکس در حین پذیرش و جذب فرایند دیالکتیکی تعقل، و اذعان به این‌که «مسیر تفکر انتزاعی، صعود از ساده به مرکب، با فرایند واقعی تاریخ مطابقت دارد» (همان)، و این‌که «به‌طور کلی یک رابطه فقط با وساطت تجرید می‌تواند پیکری خاص یافته و فردیت پیدا کند» (ص. ۱۴۲)، روش بازنمایی هگل در **علم منطق** را

دیالکتیک مفهوم در نزد هگل و مارکس

برنمی‌تابد. چراکه هگل نه آنچه به‌طور محسوس و صرفاً تجربی انضمامی است، بلکه به‌طور کلی خودِ اندیشه را واسطه‌ی دیالکتیک مفهوم می‌کند - حرکت منطقی، به‌رغم آغاز با «هستی بی‌واسطه» و اتمام با «هستی تعیین‌یافته»، در عرصه‌ی «اندیشه‌ی ناب» است. باین‌حال، مارکس در **گروندریسه** هنگام تبیین مفهوم کالا، می‌گوید باید «از ماده‌ای که آن‌ها را تشکیل می‌دهد و تمام خصوصیات طبیعی آن‌ها منتزع شد. در روی کاغذ، در مخیله، این دگردیسی به وسیله‌ی انتزاع ناب انجام می‌شود، اما در فرایند واقعی مبادله، یک *وساطت* واقعی مورد نیاز است، وسیله‌ای که این انتزاع را امکان‌پذیر می‌کند.» (همان)

البته در **گروندریسه** فصل خاصی به کالا اختصاص ندارد. اما مارکس «**سه‌می بر نقد اقتصاد سیاسی**» را با کالا شروع می‌کند. او در مقدمه‌ی این اثر برای نخستین بار اعلام می‌کند: «مقدمه‌ای که نگاشته بودم، حذف شده است، چراکه پس از بررسی بیشتر به‌نظر می‌رسد که پیش‌بینی نتایجی که هنوز باید به اثبات برسند، گیج‌کننده است، و خواننده‌ای که می‌خواهد کار من را دنبال کند باید تصمیم بگیرد از خاص به عام پیشروی کند.» (**مجموعه آثار**، ۲۶۱:۲۹) اشاره‌ی مارکس در اینجا به مقدمه‌ی «حذف شده»، مقدمه‌ی **گروندریسه** است که برخلاف روال معمول پیش از نگارش آن مجموعه به قلم کشیده بود، و نیز به نقطه‌ی آغاز آن دست‌نوشته است که با پول، یعنی با کلیتی شروع شده بود «که هنوز باید به اثبات برسد.» کالا یک نقطه‌ی آغاز جدید است. اکنون پس از نگارش ۹۰۰ صفحه‌ی فشرده، مارکس سرانجام برای نقطه‌ی شروع پاسخی قطعی یافته بود؛ پاسخی که دست یافتن به آن ابداً آسان نبود. بدیهی است که او از **گروندریسه** تا **کاپیتال** مسیری طولانی پیموده بود.

«دیالکتیک مفهوم» در کاپیتال

«سلول همان هستی درخود^۱ هگل است که در مسیر خود همان فرایند هگلی را پیش می‌گیرد و در نهایت به 'ایده' می‌انجامد.»
(از نامه‌ی انگلس به مارکس، ۱ ژوئیه ۱۸۵۸، **مجموعه آثار**، ۳۲۵:۴۰)

«اگر مارکس از خود یک "منطق" به جای نگذاشت، منطق کاپیتال را

باقی گذاشت.»

لنین، (مجموعه آثار، ۳۸:۳۱۹)

فصل اول کاپیتال با کالا، و خصلت دوگانه‌ی آن شروع می‌شود. از آن جا که مجتمع عظیم جهان کالاها تجلی مفهوم ثروت در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است، یک کالای واحد، به‌عنوان «سلول»، به صورت بدوی‌ترین شکل آن پدیدار می‌شود. «بنابراین، بررسی ما نیز با تحلیل کالاها آغاز می‌شود.» اما واکاوی این چیز پیش‌پاافتاده معلوم می‌سازد که ابدأ ساده نیست، بلکه چیزی موهوم، «مرموز و مملو از ظرافت‌های متافیزیکی و لطافت‌های تئولوژیک است.» (کاپیتال ۱:۱۶۳) از این رو، یک جنس ساده‌ی مصرفی، یک ماده‌ی محسوس و طبیعی، به‌محض این‌که در هیأت کالا ظاهر می‌شود، بغرنج و نامشهود شده و به ورای حسیات می‌رود. وقتی یک کالای مصرفی مثل چوب با کالاهای دیگر ارتباط برقرار می‌کند، ناگهان به روی سر ایستاده و «از مغز چوبین خود ایده‌هایی عجیب و غریب بیرون می‌دهد.» بنابراین، یک امر بسیار بدیهی هم باژگون و هم اسرارآمیز می‌شود.

از این رو، ادراک این چیز «ماورای حسی»، با تعینات بازتابی قابل‌فهم نیست، چراکه سرشت آن چیز «بر پیشانی‌اش نگاشته نشده است» و نیازمند یک روش شناخت متفاوت است. همان‌طور که خود مارکس در پیش‌گفتار ویراست نخست کاپیتال تأکید می‌کند: «در صورت‌بندی‌های اقتصادی، نه میکروسکوپ و نه معرفه‌های شیمیایی کاربرد دارند. قدرت تجرید باید جایگزین هردو شود.» (۱:۹۰) در غیر این صورت، «آزادی حرکت در امور مادی» ممکن نیست، چراکه داده‌ها نه فقط کمیت‌هایی بی‌کران‌اند، بلکه مملو از «شکل‌های غیرعقلانی» و «مجهول» هستند. بنابراین، ضروری است تا بدون دخالت عوامل جانبی و «چرخه‌ی سبانه‌ی پیش‌شرط‌ها»، در «وضعیت ناب» آن‌ها سنجیده شوند.

پس در این روش شناخت، میانجی «قدرت تجرید» است که مجموعه‌ی مصالح و مواد جهان مادی را در ارتباط متقابل آن‌ها و در فرایند حرکت و دگردیسی آن‌ها در

دیالکتیک مفهوم در نزد هگل و مارکس

کلیتی انضمامی ترکیب کرده و سپس به عرصه‌ی مفهوم و به «ایده» منتقل می‌کند. چنانچه این روش با موفقیت انجام شود، ممکن است چنین به نظر بیاید که با «ساختمانی از پیش بنا شده» مواجهیم. (ص. ۱۰۲) مارکس دقیقاً همین را نیز از خواننده‌ی خود انتظار دارد. آنکه می‌خواهد کار مرا دنبال کند، باید «راه خود را از انتزاعی به انضمامی باز کند.» این روش همانا شروع از «ساده» به «مرکب»، از «سلول» (کالا) به «کل اندام» است. گذار از تعینات ساده و تجریدی به تعینات غنی‌تر، حرکتی است که با وساطت آن اندیشه‌ی دیالکتیکی وجه انضمامی را مال خود کرده و آن را در «مفهوم» باز تولید می‌کند.

همان‌طور که پیشتر در **گروندریسه** تصریح کرده بود، اساساً درک رابطه‌ی انسان با انسان «صرفاً با میانجی‌گری تجرید نمود خاص یافته و فردیت پیدا می‌کند.» (ص. ۱۴۲) یعنی «همانند کل تفکر انسانی یک تجرید است، و روابط بین انسان‌ها فقط تا آنجا واجد هستی است که از اندیشه و قدرت تجرید آن‌ها ناشی شده باشد.» («دست‌نوشته‌های ۶۳-۱۸۶۱»، **مجموعه آثار**، ۲۳۲: ۳۰) پس قدرت تجرید به‌منزله‌ی آن واسطه‌ای است که به مفاهیم در تفکر شکل می‌دهد، و بدون چنین مفاهیمی، شناخت هیچ پدیده‌ای امکان‌پذیر نیست. یعنی ساده‌ترین و محسوس‌ترین چیز - یک جنس مصرفی - فقط با چنین روشی قابل شناخت است. درست است که عام‌ترین تجریدات فقط در میان غنی‌ترین شکل‌های تکامل‌یافته‌ی جامعه امکان ظهور پیدا می‌کنند. اما دقیقاً همین شکل پیش‌رفته‌ی محصول کار عام انسان، یعنی کالا، است که سرشت آن را رازآمیز و بت‌واره می‌کند.

از این‌رو، همان‌طور که مارکس بیان می‌کند «اهمیت قطعی داشت» تا نشان داده شود که «عوامل سازای ارزش محصول، برطبق کارکرد آن‌ها یا متناسب با مفهوم آن‌ها تفکیک شده‌اند.» (ص. ۳۳۱) به بیان دیگر، کشف پیوستگی درونی و ضروری بین شکل ارزش، جوهر ارزش و مقدار ارزش، در «بیانی مفهومی»، اثبات این امر بود که «شکل ارزش از مفهوم ارزش استنتاج شده است.» در واقع، «محتوا»، یک جنس مصرفی با ویژگی‌های طبیعی است که «ذاتاً» حامل ارزش نیست، و شکل ارزش «هیچ چیز نیست به‌جز شیوه‌ی تجلی، "شکل پدیداری"، محتوایی که از آن قابل تفکیک است.» (ص.)

۱۲۷) اقتصاد سیاسی کلاسیک، جوهر و مقدار ارزش را هرچند به طور ناکافی تجزیه و تحلیل کرده و محتوای پوشیده‌ی درون آن‌ها را آشکار کرده است. اما «حتی برای یک بار هم که شده، هرگز از خود نپرسیده است که چرا این محتوا، چنان شکل عجیبی به خود گرفته است.» (ص. ۷۴-۱۷۳)

اما مارکس با شفافیت دادن به این معضل و ادراک مفهومی ارزش، نشان می‌دهد که چگونه کیفیت‌هایی ناهمگون (مانند یک کُت و پارچه) در مقادیری معین، همسان، برابر و هم‌ارز می‌شوند. عامل مشترک در هردوی آنها چیست؟ پارچه فرآورده‌ی بافنده و کُت محصول کار خیاط است. اما در معادله‌ی برابرها، کار مشخص آنها ناپدید می‌گردد. آنچه برجای مانده است، کاری هم‌سنگ و انتزاعی است؛ کمیتی است که با زمان اندازه‌گیری می‌شود اما بدون کوچک‌ترین اعتنایی به چگونگی مصرف آن. بنابراین، وقتی در رابطه‌ی بین یک کالا با کالاهای دیگر، در مبادله‌ی آن‌ها، مورد مصرف آن‌ها حذف شود، آنچه باقی می‌ماند، زمان کاری است که با کمیت آن سنجیده می‌شود. خود این کار، در مقیاسی شمولیت‌یافته، به‌عنوان یک کمیت انتزاعی و قابل اندازه‌گیری، در کل اجتماع، میانگین واحدهای اجتماعی کاری است که مارکس آن را «کار از لحاظ اجتماعی لازم» نام می‌نهد، که یک مفهوم کاملاً بدیع است.

«با برابری کالایی دیگر با خود به‌عنوان ارزش، کالا خود را با خود به‌عنوان ارزش مرتبط می‌کند. با مرتبط کردن خود با خود به‌عنوان ارزش، در عین حال خود را با خود به‌عنوان ارزش مصرفی تفکیک می‌کند. با بیان مقدار ارزش خود در یک کُت... به واقعیت آن به‌عنوان ارزش، شکل ارزشی می‌بخشد که با موجودیت بلافصل آن متفاوت است. وقتی خود را این‌گونه آشکار کند، یعنی به‌عنوان چیزی که در خود از درون تفکیک شده است، خود را برای نخستین بار همچون یک کالا نمایان می‌کند.» (ویراست نخست *کاپیتال*، ص. ۱۹) مارکس در پیش‌گفتار ویراست نخست درباره‌ی کشف این مفهوم خاطر نشان کرده بود که «ذهن بشر بیش از ۲ هزار سال در تلاشی بیهوده بوده است تا بتواند به ژرفای آن نفوذ کند.» (ص. ۹۰) اما حتی ارسطو، که به‌دیده‌ی مارکس برجسته‌ترین اندیشمند عهد باستان بود، موفق به رمزگشایی از چگونگی برابری نابرابرها نگشت. اما چرا؟

دیالکتیک مفهوم در نزد هگل و مارکس

چون «مفهوم برابری انسان»، برابری کار یکسان و انتزاعی انسان، کار فی‌نفسه، که در کالا عینیت می‌یابد و کیفیت‌های ناهمگون را مشابه می‌کند، برای جامعه‌ی برده‌داری یونان، قابل‌تصور نبود. (ص. ۱۵۲) بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که «مفهوم کالا» و خصلت مرموز کالاها، از ارزش مصرف آن‌ها، و از «سرشت تعینات ارزشی» ناشی نمی‌شود (ص. ۱۶۲)، بلکه ماحصل برابری گونه‌های مختلف کار انسان است که در عینیت برابر محصول کار آنها تجسم می‌یابد. از این‌رو، رابطه‌ی اجتماعی بین خود تولیدکنندگان که در درون آن خصلت اجتماعی کار آن‌ها نمادین می‌شود، به شکل رابطه‌ی اجتماعی بین خود محصولات کار آن‌ها درمی‌آید.» (ص. ۱۶۴)

از آنچه رفت شاید بتوان دریافت که چرا مارکس اصرار دارد که باید روش پژوهش را از روش بازنمایی تفکیک کرد؛ چراکه «پژوهش درباره‌ی یک اندام‌واره‌ی کامل، آسان‌تر از سلول‌های آن است.» از این‌رو، ضروری است تا شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و روابط اجتماعی و شکل‌های مراوده‌ی بین انسان‌ها را در «وضعیت ناب» آن‌ها بررسی کرد. مارکس در پی‌گفتار ویراست دوم *کاپیتال*، در پاسخ به منقدانی که اثر او را «سفسطه‌گری هگلی» و «شکل بازنمایی» آن را «ایده‌آلیستی» ارزیابی می‌کردند، و یا به او خرده می‌گرفتند که به «اقتصادیات به‌طور متافیزیکی برخورد کرده است»، می‌گوید: «البته روش بازنمایی باید در شکل با روش پژوهش متفاوت باشد. پژوهش باید مواد را در جزئیاتش تصرف کند، شکل‌های متفاوت تکامل آن‌ها را تحلیل کند، و روابط درونی بین آن‌ها را پیدا کند. فقط پس از انجام دادن این کار، می‌توان حرکت واقعی را به‌درستی ارایه کرد. اگر چنین کاری با موفقیت انجام پذیرد، چنانچه اکنون هستی موضوع به ایده‌ها بازگشته و در آن‌ها بازتاب پیدا کند، در آن صورت ممکن است چنین بنماید که با ساختمانی پیشینی روبرو هستیم.» (ص. ۱۰۲)

مارکس با این توضیح با اذعان به اینکه خود را «شاگرد» متفکر برجسته‌ای چون هگل می‌داند، تأکید می‌کند که «مبنای» روش دیالکتیکی او با روش هگل کاملاً متفاوت است. به دیده‌ی او، هگل «زیر نام "ایده"، فرایند اندیشیدن را به سوژه‌ای مستقل دگرگون کرده که آفریننده‌ی جهان واقعی است، و جهان واقعی صرفاً تجلی بیرونی ایده

است. در نزد من، عکس آن حقیقت دارد: ایده‌آل هیچ چیز نیست به جز بازتاب جهان مادی در ذهن انسان که به شکل‌های تفکر تبدیل شده باشد.» (همان)

آموزه‌ی مفهوم در علم منطق هگل

«علیت عالی‌ترین مرحله‌ای است که در آن مفهوم انضمامی در عرصه‌ی ضرورت از یک هستی بی‌واسطه برخوردار است، اما هنوز سوژه نیست که به‌مثابه‌ی سوژه خود را همچنین در تحقق بالفعل خود ماندگار کند.»
 هگل، علم منطق (ص. ۴۷۲)

علم منطق چنان بغرنج، غامض و پیچیده است که خوانش آن واقعا بردباری انسان را به چالش می‌کشد. لنین هنگام ورود به مبحث «مفهوم» در فصل «سوبژکتیویته» می‌نویسد: «این بهترین وسیله برای سردرد گرفتن است.» حتی مارکس در فصل سوم **کاپیتال**، «پول، یا گردش کالاها»، درباره‌ی استحاله‌ی کالا از یک چیز تخیلی به واقعی، می‌نویسد، برای کالا «این عمل دگردیسی "در دسراورتر" از گذار از ضرورت به آزادی در "مفهوم" هگلی است.» (ص. ۱۹۷) با این حال، مارکس ابراز می‌کند که «در بازار جهانی، هستی پول با مفهوم آن مطابقت پیدا می‌کند.» (ص. ۲۴۱) منظور، که گام نهادن در **علم منطق** هگل مملو از دشواری‌هایی است که ادراک آن سهل‌الوصول نیست، چه برسد به ارایه‌ی چکیده‌ای از آن در یک مقاله‌ی کوتاه. از این‌رو، تردیدی نیست که متن حاضر بری از کاستی نیست.

اولین نکته‌ای که در ابتدا باید بر آن تأکید کرد این است که در نزد هگل، «مفهوم» مانند هر مقوله‌ی دیگری، مشمول دیالکتیک و در فرایند «شدن» است. یعنی یک حرکت است که هدف آن رفع تعارض بین مفهوم و واقعیت است. اما تعیین‌یابی این وحدت، «صرفاً متکی به سوبژکتیویته است.» این واسطه، سوبژکتیویته‌ای است که عینیت را جذب خود کرده است. مفهوم جزمی نیست، لذا نه در ابتدا بلکه در پایان، توسط فرایند شناخت، به کمال می‌رسد. هگل می‌گوید: «جامعیت، نقطه‌ی عزیمت

دیالکتیک مفهوم در نزد هگل و مارکس

شناخت کران‌مند به‌مثابه‌ی یک تعیین اساسی است، اما صرفاً به‌عنوان تعیین مفهوم و تفکر در ضدیت با هستی.» (ص. ۴۷۰)

روش دیالکتیکی هگل، اندیشه‌ای که یک بازتاب بیرونی باشد را برنمی‌تابد، بلکه عامل تعیین‌کننده را به‌طور مستقیم از ابژه‌ی خود استخراج می‌کند.» از این‌رو، هگل با رجوع به ارسطو، تأکید می‌کند که «شناخت باید چیزها را در خود و برای خود ملاحظه کند و آنچه در آن‌ها درونمان است را درمقابل آگاهی قراردهد.» (ص. ۴۷۲) هیچ چیز قابل شناخت نیست مگر آنکه کاملاً مشمول «روش مطلق»، یعنی نفی در نفی، شده باشد. (ص. ۴۶۸) این نفی دوم، «نقطه‌ی عطف حرکت مفهوم» است که «منشاء درونی‌ترین کلیه‌ی کنش‌ها، تمام خود-جنبی زنده و روحانی است؛ روحی دیالکتیکی است که هر چیز حقیقی از آن برخوردار است، و فقط از آن راه حقیقی است.» (ص. ۴۷۷)

با این‌حال، هنگامی که هگل از «مفهومی که در خود و برای خود تعیین یافته است» صحبت به‌میان می‌آورد (ص. ۴۶۹)، ناگهان خواننده‌ی **علم منطق** را شگفت‌زده می‌کند؛ چون هگل آن‌را «مفهوم مفهوم» می‌نامد و فاهمه را، که انکشاف ایده و فعالیت خاص خردمندانه‌ی ایده توسط اندیشه را صرفاً فعالیتی سوژکتیو تلقی می‌کند، حیرت‌زده می‌کند. اما همان‌طور که خودِ هگل بارها تأکید می‌کند، دیالکتیک مفهوم عامل خارجی اندیشه‌ای سوژکتیو نیست، بلکه جان درونی محتواسست که شاخه‌ها و میوه‌هایش را به‌طور ارگانیک می‌گستراند و خودِ آن تفکر به‌سهم خود قادر نیست چیزی بر آن اضافه کند. «بررسی عقلانی یک چیز، آوردن خرد از بیرون به درون آن نیست، بلکه منظورکردن خودِ آن به‌مثابه‌ی چیزی معقول است. در اینجا روح در آزادی خود و در اوج خردِ خود-آگاه به خود فعلیت می‌بخشد و خود را به‌عنوان جهان موجود تولید می‌کند. وظیفه‌ی ساده‌ی علم این است که عمل‌کرد ویژه‌ی خردی که در خودِ امور است را آگاهانه کند.» (**عناصر فلسفه‌ی حق**، بند ۳۱، ص. ۳۴)

جهان ابژکتیو در نهاد خود شامل اندیشه است و اندیشیدن همانا مکشوف کردن حقیقت ابژه‌ها است. از این‌رو، «وظیفه‌ی فلسفه فقط این است که آنچه جهان در تمام اعصار نسبت به اندیشه باور داشته است را به آگاهی صریح درآورد. پس فلسفه چیز

جدیدی را پیش نمی‌کشد، و بحث کنونی ما را به نتیجه‌ای رهنمون کرده که با باور طبیعی بشریت هم‌رأی است.» (*منطق صغیر*، افزوده به بند ۲۳، ص. ۳۵) اما فلسفه‌ی معاصر با دو نگرش متضاد روبروست: یکی فلسفه‌ی اسپینوزا و دیگری فلسفه‌ی کانت. فراروی از تضاد بین آندو، و دستیابی به یک وحدت جدید، به معنی انکار دستاوردهای آن‌ها و مخالفت صرف نیست. هریک از آن دو نظام فلسفی، مرحله‌ی معینی در تکامل خرد هستند، ولی «عالی‌ترین خاستگاه» نیستند. لذا فراروی از کاستی‌های آن‌دو، به معنی نفی آنها نیست. به‌طور خلاصه، از نظر هگل، اسپینوزا و کانت نقطه‌ی مقابل یک‌دیگرند: مبنای نظری در اسپینوزا «جوهر»، و در کانت «آگاهی استعلایی» است – یکی ابژکتیو و دیگری سوژکتیو است. هدف هگل به تعامل رساندن ذهن و عین است. اما چگونه؟

«*منطق ابژکتیو* که به هستی و ذات می‌پردازد، به درستی سرآغاز تشریح مفهوم است.» (ص. ۲۱۱) جوهر، پیشاپیش ذات واقعی است و پیش‌نهادی مفهوم است. آنچه در جوهر تلویحی است، در مفهوم آشکار می‌شود. «حرکت دیالکتیکی جوهر از درون علیت و کنش متقابل، به منزله‌ی زایش بی‌واسطه‌ی مفهوم است، که شرح آن، فرایند شدن آن است... از این رو، مفهوم همانا حقیقت جوهر است؛ و چون ضرورت شیوه‌ی خاص رابطه‌ی جوهر است، آزادی خود را در ساحت حقیقت ضرورت مکشوف می‌کند.» (همان) اما جوهر منجمد و ایستا نیست، بلکه بنا به سرشت خود، «منفیتی مرتبط با خود» است (ص. ۲۱۲). بدین‌سان خود را در خود تفکیک می‌کند: جوهر منفعل، یا درونی، و جوهر فعال به‌عنوان دگر آن. «علت، همانا جوهر فعال است، عمل می‌کند، برمی‌سازد... علت، معلول را تولید می‌کند، که آنهم جوهری دیگر است، و به‌سهم خود در ساحت یک علت پدیدار می‌شود... معلول وارد جوهر منفعل می‌شود.» (بند ۱۲۸۵، ص. ۲۱۳)

از این رو، علت بر جوهر منفعل تأثیر گذاشته و تعیین آن را تغییر می‌دهد. بدین‌سان، جوهر منفعل نیز به‌نوبه‌ی خود به علت، قدرت و کنش تبدیل می‌شود. به این ترتیب، جوهری که در خود و برای خود است، برساخته شده و به کمال رسیده است. «اما این کمال یافتگی، دیگر خود جوهر نیست، بلکه چیزی والاتر است، یعنی مفهوم یا سوژه است.» (ص. ۲۱۴) نکته در اینجا است که گذار از جوهر به سوژه، از بیرون به آن تحمیل

دیالکتیک مفهوم در نزد هگل و مارکس

نشده، بلکه ناشی از ضرورت درونمان خود آن است؛ جوهری است که خود را متجلی کرده است. از این رو، هنگامی که هگل می‌گوید، «آزادی، حقیقتِ ضرورت است»، خود-تکاملی جوهر به سوژه را مد نظر دارد. اما اسپینوزا به این مرحله‌ی عالی‌تر جوهر دست نمی‌یابد و در فاز «ضرورتی درخود» بازمی‌ماند؛ در صورتی که مفهوم، ماحصل کنش متقابل جوهر منفعل و فعال است. جوهر، علتِ خودِ جوهری است که وساطت شده و در مفهوم به کمال رسیده است. «ورود به مفهوم، همانا ورود به قلمرو آزادی است.» (ص. ۲۱۶)

از سوی دیگر، پیش‌فرض کانت برقراری «آزادیِ خود-آگاهی سوژه» است، که درست نقطه‌ی مقابل دیدگاه اسپینوزا است. یکی از عمیق‌ترین برداشتهای کانت در **نقد خرد ناب** این است که **مفهوم** را به‌مثابه‌ی وحدت من اندیشه‌ورز تشخیص می‌دهد. کانت می‌گوید، «بژه چیزی است که در مفهوم آن وجوه درون یافتی مسلم به وحدت رسیده است.» (ص. ۲۱۸) اما از سوی دیگر بر این باور است که اصلِ تعین عینی مفاهیم، صرفاً از اصل «وحدت استعلایی دریافت» منتج شده است. «دراک یک ابژه هیچ چیز نیست به جز **منی** که آن را از آن خود کرده، بر آن چیره شده و آن را به شکلِ خود در می‌آورد.» (همان) از این رو، ابژه کماکان نسبت به من اندیشه‌ورز، چیزی بیرونی و بیگانه است، و وحدتی که کانت «استعلایی» می‌نامد، صرفاً در درون ذهن ماست و به خودِ ابژه متعلق نیست. درحالی‌که، حقیقت صرفاً دانش من نسبت به عینیت بیرونی نیست. چنین حقیقتی صرفاً مرتبط با آگاهی است. در صورتی که حقیقت، یگانگی مفهوم و عینیت است.

از این رو، به باور هگل «ما هنگامی به آزادی دست می‌یابیم که با جهانی که مطلقاً بیگانه است روبرو نباشیم، بلکه به واقعیت هستی‌خودمان تکیه کنیم.» (**منطق صغیر**، افزوده به بند ۳۸، ص. ۶۴) بنابراین، «هدف دانش» رفع بیگانگی جهان عینی است، تا «در آن منزلگه خود را باز یابیم؛ یعنی جهان عینی را در مفهوم، در درونی‌ترین نهاد خودمان، جستجو کنیم.» (**منطق صغیر**، افزوده به بند ۱۹۴، ص. ۲۶۱) فلسفه‌ی کانت بر یک دوگانگی استوار است. «از سویی مفهوم را عنصر عینی دانش اعلام می‌کند، و از سوی دیگر آن را چیزی صرفاً سوپرناتورال برداشت می‌کند که نمی‌توان واقعیت را از درون

آن استخراج کرد.» (علم منطق، ص. ۲۲۰) در اینجا، عینیت و ذهنیت در برابر هم ایستاده‌اند و به تعامل نمی‌رسند.

پس مفهوم را نباید در فاهمه‌ی خود-آگاه یا سوپژکتیو تحلیل برد، بلکه باید به‌عنوان مرحله‌ای در طبیعت و نیز در روح استنباط کرد؛ «حیات، یا طبیعت آلی، آن مرحله از طبیعت است که مفهوم در آنجا ظهور می‌یابد، اما کور است و هنوز از خود باخبر نیست.» (ص. ۲۲۱) یعنی کماکان در قلمرو ضرورتِ صرف است. اما ضرورت فقط تازمانی کور است که شناخته نشده باشد. نهایتاً در نگرش کانت «چیز درخودی» وجود دارد که ما قادر به ادراک حقیقتِ آن نیستیم. آنچه قابل شناخت است، جهان پدیداری است. اما هگل بر این باور است که خرد، قادر به شناخت حقیقت است، و حقیقت، وحدت مفهوم و عینیتی است که به «ایده» انکشاف یافته باشد. جهان پدیداری، آنچه ملموس و محسوس است، نقطه‌ی عزیمت شناخت است که در مفهوم جذب و رفع می‌شود. از این رو، «جهان پدیداری بری از یک هستی بنیادین نیست، بلکه تجسم ذات است. اما تجلی کاملاً آزاد شده‌ی ذات همانا مفهوم است.» (ص. ۲۲۵)

دست آخر، هگل اذعان می‌کند که منطق، یک علم کامل نیست بلکه «به‌عنوان علمی مربوط به شکل، نمی‌تواند و نباید شامل آن واقعیتی باشد که محتوای اجزای بعدی فلسفه را رقم می‌زند؛ یعنی علوم فلسفی طبیعت و روح.» (ص. ۲۲۶) در مقایسه با آن علوم، منطق «علم شکل مطلق» در قلمرو «ایده‌ی ناب» است. ولی، عنصر شکل در منطق، «شکل ناب»، منفیت مطلق است، که در مفهوم به‌کمال رسیده است؛ مفهومی خود-ادراک کننده که در آن سکونی وجود ندارد، و در حرکت بی‌وقفه‌ی خود، به فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی روح گذار می‌کند. «حقیقتِ مفهوم، ایده است. خرد، در قلمرو ایده، همانا حقیقتی آشکار شده توسط خود است؛ حقیقتی که مفهوم در آن واقعیتی مناسب یافته و آزاد است، و جهان عینی خود را در سوپژکتیویته‌ی خود و سوپژکتیویته‌اش را در جهان عینی تشخیص می‌دهد.» (ص. ۲۳۲)

کلام آخر: به‌جای نتیجه‌گیری

دیالکتیک مفهوم در نزد هگل و مارکس

«پس از تعیین روش، نقد اقتصاد را می‌توان به دو روش بازنمایی کرد: تاریخی یا منطقی. روش منطقی تنها نحوه‌ی برخورد مناسب بود که این همان روش تاریخی است با این تفاوت که نمایه‌ی تاریخی آن حذف شده است. می‌توان مشاهده کرد که در این روش، بازنمایی منطقی نباید به حیطه‌ی تجریدی ناب منحصر شود. برعکس، مستلزم تماس دائمی با واقعیت و نمونه‌های تاریخی است.»

انگلس، (مجموعه آثار، ۱۶:۴۷۵)

«زمانی که من بار سنگین اقتصاد سیاسی را به دور افکنم، یک "دیالکتیک" خواهم نگاشت. قوانین حقیقی دیالکتیک پیشاپیش در هگل گنجانده شده است، هرچند به‌گونه‌ای راز آمیز. آنچه مورد نیاز است، زدودن این شکل است.»

از نامه‌ی مارکس به دیستگن، ۹ مه ۱۸۶۸، (مجموعه آثار، ۴۳:۳۱)

انگیزه‌ی نگارش نوشته‌ی بالا ترسیم «این‌همانی» دیالکتیک مفهوم در نزد مارکس و هگل نیست. برخلاف منطق دیالکتیکی، منطق صوری در تشابه، تمایزی نمی‌یابد و یا در تمایز قایل به تشابه نیست. تردیدی نیست که تاریخ نام مارکس و هگل را به یک‌دیگر پیوند زده است: **منطق** با وساطت **کاپیتال**، و **کاپیتال** با وساطت **منطق** قابل فهم است؛ یعنی آن‌ها میانجی یک‌دیگرند. این دو اندیشمند بزرگ در مقاطع بحرانی و تعیین کننده، «زمان زایش تاریخ»، دائماً بر روی صحنه‌ی تاریخ ظاهر می‌شوند. همان‌طور که خود مارکس بارها اعلام کرده بود، «دیالکتیک هگل، منبع کل دیالکتیک است.» به بیان لنین: «ایده‌آلیسم فلسفی فقط از منظر ماتریالیسم خام، عامی و متافیزیکی بی‌معنی است... البته ایده‌آلیسم فلسفی ریشه‌های شناخت‌شناسانه دارد و بدون زمینه نیست... بی‌شک گلی سترون است، اما گل سترونی که بر درخت سرزنده‌ی هستی می‌روید، یعنی بر درخت دانش بارور، اصیل، توانا، قدر قدرت و مطلق انسان.» (مجموعه آثار، ۳۸:۳۶۳)

نه ساختمان **کاپیتال** تاریخی است و نه **علم منطق**. هیچ‌یک برطبق تسلسل تاریخی و زمان‌بندی برساخته نشده‌اند. ژوزف شومپتر، اقتصاددان برجسته‌ی

محافظه‌کاری که منقد مارکس بود، در کتاب *کاپیتالیسم، سوسیالیسم، و دموکراسی*، از اندیشمندان سترگی یاد می‌کند که جاودانی هستند و به ورای یک دقیقه‌ی تاریخی می‌روند. او با برجسته کردن *کاپیتال* ابراز می‌کند که عظمت دستاوردهای بی‌بدیل مارکس در این است که او «تحلیل اقتصاد-سیاسی را از یک روایت تاریخی به تاریخی خردمندانه تبدیل کرده است.» (ص. ۴۴) هگل نیز در همان قسمت «آموزه‌ی مفهوم» در *علم منطق* می‌گوید: «فلسفه حکایت رخدادها نیست، بلکه شناخت حقیقت رخدادها است، به‌علاوه، باید از پیکره‌ی حقایقی که در روایت به‌سان رخدادهای صرف تجلی پیدا می‌کنند، مفهوم شکل دهد.» (ص. ۲۲۳) دگرگونی انقلابی، جان‌مایه‌ی دیالکتیک است. آنچه در دیالکتیک مارکس تکین است، استحاله‌ی «انقلاب در فلسفه» ی هگل به یک «فلسفه‌ی انقلاب» است.

منابع

Hegel's *Science of Logic*, Vol. II, The Macmillan Company, 1951.

Hegel's Logic, Oxford University Press, 1975.

V. I. Lenin, *Collected Works*, Vol. 38, Progress Publishers, 1972.

Karl Marx, *Capital*, Vol. I, Vintage Books, 1977.

Karl Marx, *Grundrisse*, Vintage Books, 1973.

Karl Marx, *Capital*, Volume I, Chapter 1, 1867 edition:

<https://libcom.org/files/the%20commodity%20chapter%201%20of%20volume%201%20of%20first%20edition%20of%20capital.pdf>

Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works*, Volumes: ۱6, 29, 30, 38, 40 & 43, Lawrence & Wishart, Electric Book, 2010.
Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Perennial, 1962.

www.pecritiue.com

تجسم یک ملت: دفاع از ایده‌ی هند

تذکره ادبیاتی

عرفان حبیب



ترجمه‌ی آریا سلگی



اشاره

نارندا مودی، نخست‌وزیر کنونی هند که از سال ۲۰۱۴ قدرت را در این کشور در دست دارد. یکی از نمادهای قدرت‌گیری راست افراطی در جهان امروز است. ایدئولوژی شووینیستی حزب وی در کشوری کثیرالمله و خطراتی که استمرار حاکمیت وی دارد برای دموکراسی سکولار هندوستان موضوعی است که باید بیشتر بر آن توجه داشت. مقاله‌ی حاضر متن سخنرانی عرفان حبیب در مراسم بزرگداشت یکی از رهبران حزب کمونیست هند است. عرفان حبیب، تاریخ‌نگار برجسته‌ی مارکسیست هندی است که در بحث حاضر چگونگی تکوین دولت - ملت در کشوری کثیرالمله مانند هند را شرح می‌دهد. وی با نگاهی تاریخی و از خلال نشان دادن خطرات ناسیونالیسم و قوم‌گرایی افراطی مخاطرات روند کنونی را برای دموکراسی سکولار هند تبیین می‌کند. آموزه‌های وی در این مقاله برای ما نیز اهمیت دارند تا به سهم خود بازنده‌ی نبرد ایده‌ها نباشیم.

بسیار مفتخرم که از من خواسته شد تا با ارائه‌ی سخنرانی سهمی در سمینار مرکز ای. کی. جی. در تجلیل از رفیق خود ای‌ام‌اس نامبودیرپادا^۱ داشته باشم. در این جا مایلم، مراتب تأسف صمیمانه خود را بیان داشته، و به خاطر عدم امکان حضور و ارائه‌ی شخصی این نوشتار، بالاخص از اعضای وابسته به جنبش کمونیستی پوزش بخواهم. رفیق ای‌ام‌اس، تأثیری ماندگار بر زندگی ما داشته است. پیوند ناگسستنی وی با مبارزه برای آزادی از رهگذر پیکاری سوسیالیستی، و تبعیت تغییرناپذیر او از مارکسیسم در دشوارترین شرایط، و همچنین آرجحیتی که کلاً برای منافع مردم این کشور قائل بود، مشارکت کوشای وی به کاشتن بذر ایدئولوژی مارکسیستی در کرالای^۲ محبوبش، و از همه‌ی این‌ها مهم‌تر، مخالفت بی‌باکانه وی با تمامی اشکال شووینیسم،^۳ همگی عناصر میراثی هستند که همه‌ی ما دیرزمانی از آنها الهام گرفته‌ایم.

رفیق ای‌ام‌اس^۴ در آخرین روزهای حیات خود، نشان داد که به شدت نگران رشد و پیوس قوم‌گرایی (کمونالیست)^۴ توسط سانگ پاروار،^۵ و پیشرفت بی‌جی‌پی^۶ در

تجسم یک ملت

راستای کسب قدرت در کشور بود. او تصور می‌کرد که مرحله‌ی تازه‌ای در حیات سیاسی کشور پدید آمده که تعدیل مناسب در استراتژی نیروهای چپ و دموکراتیک را ملزم می‌کند.

در پرتو همین استنباط به‌ارث مانده از رفیق ای‌ام‌اس است که در این‌جا، تحقیقی درباره‌ی رشد هند در جایگاه یک کشور و یک ملت، و بعضی تأملات پیرامون این مسئله را باجرات برای ملاحظه‌ی خوانندگان اظهار می‌دارم که «چگونه خود ملت، در معرض خطر تخریب ناشی از ایده‌ها و گُنش‌های سانگ پارویار است». چنانچه این مطالعه، برخی جزئیات مسلم را بیان داشته یا زمان بیشتری از وقت شما را به خود اختصاص داد، پیشاپیش از شما پوزش می‌طلبم.

در طول تاریخ، هرگز چیزی برای همیشه وجود نداشته است؛ کشورها نیز از این قاعده، مستثنی نیستند. حتی وقتی ویژگی‌های جغرافیایی، ظاهراً مجموعه‌ای از محدودیت‌های طبیعی را برای قلمرویی معین می‌کنند؛ به رسمیت‌شناسی این قلمرو با عنوان کشور، خودبه‌خود رخ نمی‌دهد. مثلاً بعضی اجتماعات بومی ساکن قاره‌ی استرالیا، به واسطه فقدان اکتشافات کافی، نمی‌دانستند که همگی در یک جزیره به‌سر می‌بردند؛ و بعلاوه، به واسطه‌ی فقدان آگاهی از مردمان خارج از استرالیا، مسبوق نبودند که از نظر بعضی رسوم فرهنگی مهم و مشخص، به‌عنوان گروهی متمایز از ساکنان دیگر کشورها تلقی می‌شدند. از این‌رو، تا پیش از قرن نوزدهم، کشوری با نام استرالیا وجود نداشت.

نظر به این مثال، می‌توان دریافت که دانش جغرافیایی نیز برای تلقی مفهوم هند به‌منزله‌ی یک کشور، پیش‌نیاز بود. پس، جای تعجب ندارد که چنین مفهومی، در وداها^۷ موجود نیست. نخستین گواه قاطع «ایده‌ی هند» (به لطف سونیل خلنایی^۸)، شاید چندان قدیمی‌تر از زمان گوتاما بودا^۹ نیست، یعنی: حدوداً به دو هزار و پانصد سال قبل برمی‌گردد (قرن ۵۰۰ قبل از میلاد)؛ و این‌جاست که برای نخستین بار، درباره‌ی «شانزده ماه‌جانا‌پاداها»^{۱۰} می‌شنویم که در کنار هم، هند شمالی و بخش‌هایی از افغانستان را تشکیل می‌دادند. اما با کشف کتیبه‌های امپراتور مائوریا^{۱۱} - آشوکا^{۱۲} از سرتاسر هند، حدوداً به تاریخ ۲۵۰ پیش از میلاد است که یکی از نخستین نام‌های هند

را به دست می‌آوریم، یعنی: جامبودپا^{۱۳} (شکل پالی^{۱۴} "Jambudvīpa"). این واژه، در فرمانِ نخستِ کتیبه سنگی وی یافت شد، حکایت از کشوری کامل و واحد داشت. قرابت‌های فرهنگی مردم هند، به واسطه‌ی انزوای ایشان از دیگران که ناشی از رشته‌کوه‌های مرتفع شمال و اقیانوس هند در جنوب است، صرفاً آنگاه می‌توانست با قطعیت بیشتری برجسته گردد که دانشی نسبت به مردمان خارج از مرزهای آن- و برخوردار از فرهنگی متفاوت- وجود می‌داشت. آشوکا- در کتیبه‌ی سنگی سیزدهم خود- می‌گوید که «یوناس»^{۱۵} (یونانی‌ها) متفاوت بودند؛ زیرا آنان، سامنه‌ها (موبدانِ بودایی^{۱۵}) و براهمنه‌ها^{۱۶} را در میان خود نداشتند». بنابراین، تمایز فرهنگی است که می‌تواند تمایز منطقه‌ای را تقویت کند. تمایزی مشابه، در ارجاع مطرح در منوسمرتی^{۱۷} (به قرن ۱۰۰ پیش از میلاد) درباره‌ی خارجیان (*mlechchhas*) مشاهده می‌شود: زمین‌های ایشان، جایی است که براهمنه‌ها، [فریضه] قربانی را انجام نمی‌دهند یا «دوباره‌زاد»^{۱۸} در آن ساکن نیستند (منو، دو، ۲۴-۲۲). فهرست مناطق هند در *مه‌باراتا*^{۱۹} یا سنگ‌نوشتِ الله‌آباد^{۲۰} سامودار گوپتا^{۲۱} یا *مگه‌ادوتا* کالیداس،^{۲۲} مجدداً مؤید مفهوم نسبتاً متمایز هند، به‌عنوان دنیای جغرافیایی و فرهنگی متعلق به خویش است. چنین مفهومی، به‌راستی می‌توانست به انزوایی سفت‌وسخت منتهی شود. ابوریحان بیرونی^{۲۳}- در اثر عربی^{۲۴} خود با عنوان *کتاب‌الهند*^{۲۵} که به سال ۱۰۳۵ در لاهور^{۲۶} نوشته شد- تمدن هند را بررسی کرده، نظری مغایر درباره‌ی معنی منزوی نزد هندی‌ها دارد. او اظهار کرده که ایشان (هندی‌ها) باور داشتند که «هیچ کشور (دیگری)، مثل کشور ایشان وجود ندارد»؛ و [آنان] هیچ میلی به آموختن درباره‌ی دیگر مردمان یا آموختن از ایشان نداشتند.

کتابِ ابوریحان- که مورخ مشهور ک. ام. پانیکار،^{۲۷} با عنوان «لحظه‌ای در تاریخ» توصیف کرده- به‌تنهایی، نقطه عطفی در روند تکامل فهم هند به عنوان واحدی فرهنگی است. اثر مذکور، نخستین مطالعه‌ی فهیم درباره‌ی تمدن هند، به‌همه‌ی زبان‌ها (ازجمله سانسکریت!)^{۲۸} است. این واقعیت، یادآور آن است که آگاهی فرد از تعلق به یک کشور، به‌وسیله‌ی این ادراکِ خارجیان تقویت می‌شود که ساکنان آن کشور، رسوم و خصایص متفاوت از خود آن خارجیان دارند.

تجسم یک ملت

از سوی دیگر، دیرزمانی بود که ایرانیان، نسخه‌ی خویش را از عنوان رود سِند^{۲۹} (Sindhu) داشتند؛ و این رود را با نام «هند(و)» ("Hind(u)") می‌نامیدند (و در زبان ایرانی اولیه،^{۳۰} حرف «سین» را به حرف «ه» تبدیل کرده بودند)؛ زیرا این رود، در طول این کشور^{۳۱} جریان داشته؛ و از مرزهای آن هم عبور می‌کند. و به دلیل همین عنوان است که یونانیان، هند را "India" نامیدند؛ و چینی‌ها، عنوان «یین- تو» (Yin- tu) را بدان اطلاق کردند. در ایرانِ پساعصرِ هلنیستی،^{۳۲} عناوین قلمروهای مختلف را با پسوندِ *-stan* (ستان) خاتمه می‌دادند؛ به طوری که واژه‌ی «هند(و)»، به کلمه‌ی «هند(و)ستان» ("Hind(u)stan") تغییر یافت (واژگان مشابه دیگری نیز وجود دارند، نظیر «سکستان» [=سیستان]، گرجستان، خوزستان، غیره). هند(و)ستان، چنان که از عنوان «هند» (Hind) پیدا است، واژه‌ای تماماً ایرانی^{۳۳} است. اسلوب نگارش «هندوستان» (Hindustan)، به نحوی است که انگار واژه‌ای سانسکریت و به معنی «سرزمینِ هندوها»،^{۳۴} ابداعی مُدرن است. این واژه در این صورت، برای سانسکریت کلاسیک، آشنا نیست. بعلاوه، باید یادآور شویم که واژه‌ی «هندو» نیز خاستگاهی کاملاً ایرانی دارد؛ یعنی: ساکنِ «هند(و)» یا هند (India). عرب‌ها و کلاً مسلمانان، این واژه را از ایرانیان گرفته‌اند. در میان ایشان، تا زمانِ البیرونی،^{۳۵} علتِ چندانی وجود نداشت که میانِ کسانی تمایز قائل شوند که هندی بودند و آنانی که - علاوه بر هندیان - پیروِ فرقه‌های مذهبی غیر از اسلام بودند. به مجرد آن که مسلمان، بالاخص از قرن سیزدهم به بعد، حاکمیت خود را بر بخش‌های بزرگی از هند تثبیت کردند؛ معنی محدودکننده‌ی دومِ این واژه، شروع به تسلط یافت؛ و «هندو»، رنگی مذهبی به خود گرفت. لیکن، این نام از نظر هندوها، تا پیش از نیمه‌ی دوم قرن چهاردهم پذیرفته نشد. آن‌گاه بود که حُکمرانِ ویجایاناگارا^{۳۶} و بعدها حکمرانِ میوار،^{۳۷} عنوان «سلاطینِ هندو» ("Hindu" "suratrana") را برای خود برگزیدند. کاربردِ واژگان «هندی» و «هندوستانی» توسطِ هندیان نیز در یک زمان آغاز شد. و این‌ها، عناوینی بودند که شاعرانی چون امیر خسرو [دهلوی]^{۳۸} (فوت به سال ۱۳۲۴) و عَصامی^{۳۹} (۱۳۵۰)، هنگامِ صحبت از هندوها و ساکنان مسلمان این کشور، به کار می‌بردند.

اما ادامه‌ی این مبحث، دور شدن از مطلب اصلی، و ورود به عرصه‌ی تاریخ زبان‌شناسی است؛ با این تفاوت که کاربرد زبان‌شناختی آنها، مفاهیم تازه‌ی چندی را شامل می‌شود. علاوه بر عناوین متداول «هندی» و «هندوستانی» برای هندوها و مسلمانان هند، درکی نسبت به میراث مشترک و فرهنگی مَرکب روی داد. چنانچه به دنبال عباراتی میهن‌دوستانه درباره‌ی هند و عظمت طبیعی و فرهنگی آن بگردیم، قطعاً *نَه آسمان*^{۴۰} امیرخسرو (۱۳۱۸) به زبان پارسی را باید به‌منزله‌ی نخستین و روشن‌ترین این عبارات تلقی کرد. مؤلف این اثر، در ستایش «عشق فرد به میهن خود» (*حَبِّ الوَطْنِ*) می‌نویسد. او بیان می‌دارد که کشورش هند (*India*)، مملو از مردمانی است که به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند. او، فهرستی شامل کنادا^{۴۱} (*dhaur samanduri*)، تلگو^{۴۲} (*Telangi*)، و تامیلی^{۴۳} (*Ma'bari*) ارائه می‌کند (به نظر می‌رسد که مالایالم^{۴۴} همچنان کاملاً از تامیلی جدا نشده بود؛ از این رو، حذف آن از فهرست جامع خسرو، شگفت‌انگیز نیست). او، همه‌ی این زبان‌ها را «هندویی» (یا هندی) اطلاق می‌کند؛ زیرا زبان‌هایی هستند که «به وسیله‌ی عامه‌ی مردم، و برای مقاصد مختلف» استفاده می‌شوند. او همچنین زبان سانسکریت را به‌عنوان زبان ادبیات غنی و فرهیخته‌ی این کشور ستایش می‌کند. امیر خسرو، با دقت شرح می‌دهد که پارسی نیز زبان هند شده است؛ زیرا مردم، آن [زبان] را «از زمان ورود غوریان^{۴۵} و ترک‌ها^{۴۶}» یاد گرفته‌اند. از این رو، تصویری از مردم هند با انواع زبان‌های ایشان ترسیم می‌شود که با همه‌ی این احوال، کلی واحد را تشکیل می‌دهند.

آنچه اثر منظوم خسرو را بالاخص میهن‌دوستانه می‌دارد، استدلال مورد ادعای مبنی بر ارجحیت هند بر دیگر کشورها است. او، از برتری محصولات و ثمرات این کشور، حیوانات آن، زیبایی زنان آن، علم و پارسایی برهمن‌ها^{۴۷} و دستاوردهای فرهنگی بسیار این کشور - نظیر ابداع ارقام^{۴۸} و شطرنج^{۴۹} - و تألیف پنج‌تنترا^{۵۰} (کلیله و دمنه^{۵۱}) سخن می‌گوید. واضح است که چنین تصویر جامعی از هند و فرهنگ آن که منحصر به فرد تلقی نمی‌شود (چنان که قضاوت بیرونی، حاکی از آن است)؛ گرچه در دسترس همه‌ی بدعت‌گزاران و دگراندیش‌پذیران است، برداشتی تازه را آشکار می‌کند که تنها در صورتی تکوین می‌یافت که شرایط تغییر می‌کرد. این تغییر قطعاً به‌واسطه‌ی هم‌آمیزی دو تمدن هند باستان و [تمدن] اسلامی بود که اینک محقق شده - و

تجسم یک ملت

هم‌آمیزی خطیری داشت که دوستِ متوفای اینجانب، پروفیسور آثار علی،^{۵۲} به‌درستی با عنوان «شکوفایی دورانِ میانی» توصیف کرده است.

این پنداشت از هند و فرهنگِ مُرکب و تمایزِ آن، در دوران سلطنتِ اکبر-امپراتورِ بزرگ مغول^{۵۳} (۱۶۰۵-۱۵۵۶)، به نقطه‌ی اوج خود رسید. آیین/اکبر از وزیرِ اُ ابوالفضل (۱۵۹۵)، توصیفی طولانی از فرهنگ هند ارائه می‌کند؛ و مُفصل‌ترین شرح از جامعه و مکاتب دینی، علم و هنر هند را پس از بیرونی، نگاشته است. نکته‌ی جالب توجه آن‌که مؤلفه‌ی اسلام نیز با دقت در اثر مذکور لحاظ شده بود. همان پادشاهی، اولین تاریخ هند را شاهد بود؛ و *طبقاتِ اکبری* (۱۵۹۲) تألیفِ نظام‌الدین احمد که کتابی به زبان پارسی بود، در پی آن پدید آمد؛ و به‌تبع آن، ردیفی از دیگر تألیفات نیز با همان مضمون پدیدار شدند. این تأکید بر مفهوم هند به‌عنوان کشوری برخوردار از تاریخ متمایز خویش، اینک با وحدتِ طولانی و پایدار هند به‌واسطه‌ی امپراتوری مغول تقویت می‌شد؛ و این امپراتوری، ابزارِ مرئی برای وحدتی بود که بر شخصیت‌هایی غیر از ادبا و عامه‌ی مردم نیز آشکار بود. در عباراتی به‌دفعات نقل شده از تارا چاند^{۵۴} (۱۹۲۸)، وی استدلال می‌کند که چنین سلطه‌ی قدرتی واحد بر هند، «یک-ریختی سیاسی و حسِ وفاداری بزرگ‌تری» را به این کشور عطا کرد که برای بقای آن در قالب کشوری واحد ضروری بود.

به این ترتیب، درمی‌یابیم که چه‌گونه ایده‌ی هند شکل گرفت، و گام‌به‌گام غنی شد. مفهوم کشوری واحد، بدون تردید در امپراتوری مغول قوی‌تر از هر زمان دیگری بود؛ و شواهد مدارک تاریخی نیز گواه آن هستند. با این حال، موجودیتِ آن به‌عنوان یک کشور باعث نشد که هند به یک «ملت» تبدیل شود؛ زیرا زمانی مردم یک کشور به ملت تبدیل می‌شوند که وفاداری به کشور خود به‌عنوان واحدی سیاسی مطالبه شود. بندیکت اندرسون،^{۵۵} در اثر بسیار تحسین‌شده‌ای با عنوان *اجتماعات خیالی*^{۵۶} که نخستین بار در سال ۱۹۸۳ منتشر شد، به‌دنبال به تصویر کشیدن «ملت» به‌عنوان مقوله‌ای عمدتاً محصولِ تخیل است. و به‌راستی که همین‌گونه است؛ اما آیا این قاعده، در مورد تمامی انواع اجتماعات صادق است؟ مثلاً در خصوص اجتماعی مذهبی که ابداً طبیعی نیست، می‌توان بیان داشت که بیشتر محصول تخیل محض است. این مقوله،

عمدتاً مسئله‌ی واژگان کاربردی در این زمینه است. مثلاً مورخان، دیرزمانی است که از اصطلاح «آگاهی» (مثلاً «آگاهی ملی») در عوض «تخیل» استفاده کرده‌اند؛ و با این حال، حتی این کلمه - برخلاف اصطلاح مشهور اندرسون مبنی بر «اجتماع خیالی» - باعث نشده که ملت‌ی غیرواقعی به نظر رسند. مسئله‌ی خاصی که در اینجا باید مطرح کرد، این است که «چرا کشورها - یا قلمروها در درون آنچه پیش‌تر کشور تلقی می‌شدند - تنها از برهه‌ی تاریخی خاصی به بعد، به خیالی بودن تبدیل شدند؟»

دیرزمانی نیست که پیدایش زبانی مشترک، به منزله‌ی حساس‌ترین عنصر در شکل‌گیری یک ملت تلقی شده است. در بخشی از *لغتنامه‌ی انگلیسی آکسفورد* که به سال ۱۹۰۶ منتشر شد، واژه‌ی «ملت» اینگونه تعریف می‌شود که شامل مردمی «دارای رابطه‌ی نزدیک، به واسطه تبار یا زبان یا تاریخ مشترک» است. استالین نیز در تعریف خویش از «ملت» به سال ۱۹۱۳، اصرار می‌ورزد که ملت، در نتیجه «مبنای زبان مشترک» به وجود می‌آید. گرچه «زبان مشترک» یقیناً ابزارِ گردهم آوردن مردم برای [شکل‌گیری] آگاهی نسبت به وحدت فرهنگی ایشان است؛ اما مورخ مارکسیست - اریک هابزبام در تحقیق خویش با عنوان «ملت‌ها و ناسیونالیسم: پس از ۱۷۸۰» اذعان کرده که «زبان، صرفاً یکی از شیوه‌های تمایز قائل شدن میان اجتماعات فرهنگی مختلف بود؛ و لزوماً شیوه‌ی اصلی برای این تمایز نبود». هند به‌عنوان کشوری برخوردار از چندین زبان، در تعریف قدیمی‌تر «کشور»، در بهترین حالت می‌تواند به منزله‌ی کشوری متشکل از چندین «ملیت» تلقی شود که هر یک دارای زبان مستقل خود هستند؛ اما ما اینک درمی‌یابیم که اگر زبان، معیار اصلی نباشد، بلکه ترجیحاً فقط به منزله‌ی ابزاری در فرآیند شکل‌گیری ملت تلقی شود؛ آنگاه هند نیز می‌تواند به‌نوبه‌ی خود و علی‌رغم زبان‌های گوناگون آن و برخلاف تعاریف قراردادی این اصطلاح، به‌عنوان یک ملت تلقی شود.

گرچه دولت - ملت‌های مدرن، در ابتدا در اروپای غربی و در قرن شانزدهم و با شروع پیدایش کاپیتالیسم در مرحله‌ی سوداگرانه‌ی^{۵۷} آن شکل گرفتند، و مبنایی اقتصادی را برای سوداگران قدرتمند «ملی» فراهم کردند؛ لیکن سائقه‌ی عمده‌ی آنها در خارج از اروپا متفاوت بوده است. اندرسون، توجهات را به شکل‌گیری ملل در آمریکای لاتین اوایل قرن بیستم جلب می‌کند که بدون چنین پیشرفت کاپیتالیستی پدید آمدند.

تجسم یک ملت

او، بر این حقیقت تأکید می‌کند که این ملل، مخلوقات کریاویوها^{۵۸} و مستعمره‌نشینان محلی سفیدپوست بودند که زمین‌دارانِ دخیل در تعارض عمده‌ی منافع با بخش عمده‌ای از ساکنین بومی قاره آمریکا یا بردگان آفریقایی تلقی می‌شدند. پذیرش بخش‌های دیگری از جمعیت از سوی کریاویوها، به‌عنوان اجزای ملتی یکسان، به‌یقین صوری و ظاهری بود. اما بولیوار^{۵۹} و سن‌مارتین^{۶۰} همچنان به‌منزله‌ی شخصیت‌هایی ملت‌ساز^{۶۱} مورد تکریم هستند؛ علت این امر نیز یقیناً در این مقوله نهفته است که ایشان، نواحی بزرگی از آمریکای جنوبی را از چنگ استعمارگری اسپانیایی آزاد کردند که بخش بزرگی از ثروت این قاره را به تاراج می‌برد. پنداشت اندرسون، این‌گونه نیست که اصولاً همین مقاومت در برابر استعمار بود که منبع ملّی‌گرایی آمریکای لاتین و خلق ملل آمریکای لاتین گردید؛ و پیکربندی‌های مرزهای واقعی آنان، یا حتی هویت‌های متمایز ایشان در ارتباط با یکدیگر، صرفاً اهمیتی ثانوی داشتند.

اما اگر مقاومت در برابر استعمار، خاستگاه اصلی تشکیل ملت در آمریکای لاتین بود؛ فرآیند مذکور اساساً شکل نمی‌گرفت اگر شورشیان به ایده‌هایی درباره‌ی ملت بودن دسترسی نداشتند. این ایده‌ها، درون‌زاد آمریکای لاتین یا هر جای دیگری نبودند. اندرسون اظهار می‌دارد که کریاویوها، علی‌رغم آموزش عالی محدود در میان آنان، به زبان اسپانیایی صحبت می‌کردند؛ و الهام‌بخش مستقیم ایشان، شعارهای بزرگ انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) - یعنی: «آزادی، برابری، برادری» - بود. شگفت‌آور نیست که تمامی ملل پدید آمده از مستملکات اسپانیایی در نیمکره‌ای آمریکایی، به‌نحوی تزلزل‌ناپذیر، در قالب جمهوری شکل گرفتند. اما در پس پرده‌ی حقیقت این جمهوری‌ها، هیچ دموکراسی واقعی وجود نداشت. از این نظر، می‌توان شورش‌های آمریکای لاتین را با شورش‌های ۱۸۵۷^{۶۲} خودمان مقایسه کنیم. اما دومی - یعنی: شورش‌های هند - علی‌رغم رخداد آنها در مقیاس گسترده (و حتی در سطح وحدت سیاسی کشوری کامل)، آگاهی آشکاری در میان رهبران خود درباره‌ی مقوله «ملت بودن» نداشتند. تصویری که رام موهان رُو^{۶۳} در سال ۱۸۳۰ از هند در نظر داشت، این بود که هند به یک ملت تبدیل نمی‌شود، زیرا «در میان کاست‌ها^{۶۴} تقسیم شده» بود. شاید او می‌توانست عبارت «و اجتماعات مذهبی» را نیز به دنبال واژه‌ی «کاست‌ها» اضافه کند.

بنابراین، مادامی‌که هندیان، موانعی از این دست را پشتِ سر نگذارند که هویت‌های متفاوتی به ایشان داده است؛ حسِ وابستگی به کشور که تنها و یگانه حسِ بنیادی در این زمینه نیست، نمی‌تواند باعث شود که هندیان یک ملت را تشکیل دهند. از این رو، موانع اجتماعی باید از اذهان مردم برداشته شوند؛ و پسروری کاستی و دیگر هویت‌های کوتاه‌نظرانه، تا پیش از پیدایش ملی‌گرایی واقعی رُخ دهند. در اینجا، بر اهمیت ایده‌های بورژوا-دموکراتیک که واردات هند از اروپا است، نباید بیش از حد تأکید شود. اما همین مقوله، مبنای آنچه بود که مارکس، «نقشِ احیاگر» استعمار اطلاق کرد- یعنی: تسریع آهنگ انتشار زبان انگلیسی در راستای سهولت اداره‌ی مستعمرات، درهایی به ورود این ایده‌ها گشود. مارکس در مقاله‌ی خود با عنوان «نتایج آتی حکومت بریتانیا بر هند» (۱۸۵۳)، فی‌الواقع پیش‌بینی کرد که چگونه هندیان به این ایده‌ها مجهز شدند؛ و چگونه گسترش مقتضیات مادی مدرن، به ایشان کمک کرد تا «به قدری قدرتمند شوند که آن یوغِ انگلیسی را تماماً از گردن بردارند».

آنچه باید اذعان کرد، این است که جنبش‌های اصلاح اجتماعی معطوف به حذف موانع جداکننده‌ی بخش‌های گسترده‌ای از مردم ما و زاینده‌ی بسیاری وفاداری‌های کوتاه‌نظرانه، از هجوم همین ایده‌های مدرن نشئت گرفتند. پس، در تصویرسازی ریشه‌یابی این تلاش‌ها در سنن گذشته تمدن ما، باید گفت که تلاش‌هایی قطعاً غیر تاریخی- و میراث «هندو» یا اسلامی- بودند. مفهوم «ملت بودن»، اساساً تقدم هویت ملی بر تمامی دیگر هویت‌های از نوع کوتاه‌نظرانه، کاستی، اجتماعی و محلی است؛ و تنها آن زمان محقق می‌گردد که تمامی موانع اجتماعی، چنگال خبیث خود را از اذهان مردم برمی‌دارند. به همین دلیل، جنبش‌های اصلاحی اجتماعی آغازیده توسط رام موهان روی (درگذشت به سال ۱۸۳۲)، با جهتگیری قوی اعطا شده از سوی کشاب چندرا سن^{۶۵} (ف. ۱۸۸۴) به آنان، درباره‌ی ناتوانی‌های کاستی و همچنین زنان، نقشی چون بلوک‌های سازنده برای ملت هند ایفا کردند. گاندی به سال ۱۹۰۹ در کتاب خود با عنوان هند سواراج، رسوم هند قدیم را ستوده؛ و چندان التفاتی به نواقص آنها ندارد. اما پس از بازگشت از آفریقای جنوبی به هند در سال ۱۹۱۵، مبارزه علیه ناتوانی‌های کاستی و مبارزه برای برابری زنان، بخش بیش از پیش روبه‌رشدی از تلاش‌های وی می‌گردد. و او، برخلاف تمامی رهبران هندی، به شیوه‌ی خود نشان داد که این مبارزه،

تجسم یک ملت

از مبارزه برای استقلالِ ملیّ جدایی‌پذیر نیست. بر حسب اتفاق، همین امر در کانونِ اختلاف وی و نیروهایی جای گرفت که «هندوتوا»^{۶۶} را به‌عنوان سرلوحه‌ی خود پذیرفته بودند.

گرچه جنبش‌های اصلاح اجتماعی، گام‌هایی اولیه در راستای القای حسِ یکی‌بودن به مردم، برای غلبه بر مرزهای پدید آمده از فرهنگ گذشته برداشتند؛ دگرگونی هند به یک ملت، از منبعی دیگر و در عین حال سنجیده‌تر، انگیزه گرفت که عبارت از رؤیای سرنوشتِ ملی در قالبِ رهایی از استثمار و فقر بود. این پندار از آزادی‌بخشی اقتصادی نیز سرمنشأهای خارجی خود را داشت؛ و بعلاوه، الهاماتِ آغازینِ خود را از انقلاب فرانسه دریافته بود؛ و بالاخره، ملی‌گرایی اقتصادی فریدریش لیست^{۶۷} و سوسیالیسم مارکس، اثرات خود را بر ملی‌گرایان هندی به جا گذاشتند.

از این‌رو یکی از ویژگی‌های مهم ملی‌گرایی هندی از همان آغازین مراحل آن، نقدِ استثمارگری اقتصادی هند توسط بریتانیا بود. دادابای نائورجی^{۶۸} - «بزرگ‌مرد سالخورده» جنبش ملی، از دهه‌ی ۱۸۷۰، همواره توجهات را به فقر تحمیل شده به هند جلب می‌کرد که نتیجه‌ی استثمار این کشور بود. کتاب وی با عنوان «فقر و حکومت غیربریتانیایی در هند» (انتشار به سال ۱۹۰۱)، توجهات را به این حقیقت جلب می‌کند که بزرگ‌ترین قربانیان حکومتی بریتانیایی، توده‌های فقرزده‌ی هند بودند. او، در اثر دو جلدی خود با عنوان «تاریخ اقتصادی حکومتی بریتانیایی در هند» (۱۹۰۱، ۱۹۰۳)، نقدی مفصل از عملکرد اقتصادی بریتانیا در هند تدوین کرد. آر. سی. دات^{۶۹} ارجمند نیز موضعی مشابه اتخاذ کرد. او، در جایی دیگر، چنین بیان می‌کند که «هر هندی واقعی، امیدوار است که کشت و زرع کوچک هند، با اجاره‌کاری^{۷۰} جایگزین نخواهد شد»، چنانکه گویی دهقان کوچک است که تپش‌های قلوب میهن‌پرست می‌باید از بهر او باشد. این‌طور نبود که این ملی‌گرایان ابتدایی، توجهی به منافع طبقات متوسطِ نوظهور و منافع کسب‌وکار نداشته باشند؛ بلکه این مقولات، اغلب در کانون توجهات ایشان بودند؛ چنان که در اثر مبسوطِ بیجان چاندر،^{۷۱} با عنوان «ظهور و رشد ملی‌گرایی اقتصادی در هند» آشکار می‌شود؛ این دغدغه نسبت به طبقات متوسطِ مستور نبود؛ لیکن، چنان که سخنگویانِ ملی‌گرا اعلام کرده و فی‌الواقع استدلال می‌کردند: طبقات

متوسطِ فرهیخته، نه تنها آرمان‌های متعلق به خود، بلکه آرمان‌های توده‌های بی‌سوادى را اظهار می‌کردند که قادر به نمایندگی خود نبودند. علی‌رغم محدودیت‌های این موضع، این حقیقت که ملّی‌گرایان، شرایطِ فقرا را به عنصر اصلیِ براهین خود علیه استعمارگری تبدیل کردند، اهمیتی اساسی در اشتهاى بعدهاى ایدئولوژیِ ملّی‌گرا به خود گرفت. نُسخِ ساده‌شده‌ی انتقاداتِ اقتصادی نسبت به استعمارگری، نظیرِ هند سواراج از گاندی، در جُزوات و کتابچه‌هایی ظاهر شدند که تقریباً به همه‌ی زبان‌های هندی به چاپ رسیدند. و همچنان که گستردگی این ایده‌ها بیشتر می‌شد؛ این گستردگیِ یاریگرِ گشایش درها به روی توده‌های شرکت‌کننده در جنبشِ ملّی بود.

این مشارکت، با تجربه‌ی شخصِ گاندی در بسیجِ توده‌ها (که سرآغازِ آن، ساتیاگرهای^{۷۲} دهقانانِ چامپاران^{۷۳} در سال ۱۹۱۷ بود)، جنبشِ تشست و خلافت،^{۷۴} ظهورِ چپ‌گرایان در دهه‌ی ۱۹۲۰، و مشارکتِ بسیارِ دهقانان و زنان در نافرمانیِ مدنیِ سال‌های ۳۱- ۱۹۳۰ توأم شد. این تحول در جنبش، شرحِ مشخص‌ترِ آینده‌ی ملّت، پس از آزادی را مطالبه کرد. نه دولتی کاپیتالیستی و مُدرن- که رؤیایِ میان‌روها^{۷۵} بود؛ و نه هندوستانِ قدیمِ هند سواراجِ گاندی، هیچ‌یک نمی‌توانستند برآورنده‌ی آرمان‌های طبقاتی باشند که اینکُ به نیرویِ عمده‌ی نهفته در پسِ مبارزه برای آزادی تبدیل می‌شدند. این شرایط تازه، مبنایِ یکی از مهم‌ترین مستنداتِ کنگره‌ی ملّیِ هند^{۷۶} گردید - یعنی: قطعنامه‌ی حقوقِ اساسیِ کراچی.

این قطعنامه با این اعلامیه آغاز می‌شود که «آزادی سیاسی باید آزادی اقتصادی واقعی میلیون‌ها گرسنه را شامل شود». این قطعنامه همچنین هند را به منزله‌ی دولتی دموکراتیک و برخوردار از آزادی تامِ حقِ رأی به بزرگسالان، برابریِ زنان با مردان، رعایتِ «بی‌طرفی» مطابق با قانون اساسی در موضوعاتی نظیر دین و حمایت از اقلیت‌ها تجسم می‌کند. قرار بود که تدابیری جهت حمایت از نیروی کار و برای تأمین زمین، کاستن از اجاره‌بها و معافیت از بدهکاریِ دهقانان اتخاذ شود. به‌علاوه، [مقرر شد که] کاپیتالیسمِ محدود شود: «خدمات و صنایع کلیدی، راه‌آهن، آبراهه‌ها، کشتیرانی و دیگر وسایط حمل‌ونقل عمومی باید به دولت تعلق داشته و تحت کنترلِ آن باشند». بالتبع، بخش دولتی قوی برای حفظ رشدِ صنعتی در راستای منفعتِ کلیتِ کشور تجسم شد.

تجسم یک ملت

(سَهْمَاتِ ۷۷ دهلی نو، سهمی به سزا در بازنشرِ متن قطعنامه داشت که در قالب کتابچه‌ای با عنوان «مردم هند، در تقوای آزادی» منتشر گردید).

قطعنامه‌ی کراچی، گواهی از رؤیای مشترکِ هندی آزاد بود که تمام گروه‌های جنبشِ ملیّی^{۷۸} از پیروان گاندی گرفته تا کمونیست‌ها- خواهانِ آن بودند. این رؤیای مشترک، پیمانی بود که به کرات در مانیفست کنگره برای انتخابات ۱۹۳۷ مطرح شد؛ و بر مبنای آن، از مردم خواستند که از جنبشِ ملیّی حمایت کنند. مع‌هذا دو جریان وجود داشت که اساساً با اصول قطعنامه‌ی کراچی و همچنین خودِ ایدهِ ملتّی دموکراتیک و سکولار^{۷۸} ضدیت داشتند. این دو، قوم‌گرایان مسلمان و هندو بودند.

در مرحله‌ی آغازین توسعه‌ی مبارزه برای آزادی، دینِ ایفاگر نقشی غیر قابلِ انکار بود؛ و چون ابزاری برای بسیج [عمومی] ایفای نقش کرد. جذبه‌ی دین برای شورشیان ۱۸۵۷ (سرآغازِ مسئله فشنگ‌های روغنی^{۷۹})، بخشی از شرح کُتب آموزشی مدارس درباره‌ی آن رویداد عظیم است. تیلاک^{۸۰} در دهه‌ی ۱۸۹۰، با توسل به دین تلاش کرد تا نوعی ایدئولوژی ملیّی گرا را پدید آورد که به‌خاطرِ ضدیتِ آن با بریتانیا، گاه ظاهری ضدِ اسلامی به خود می‌گرفت. اورویندو گاش،^{۸۱} مبنایی فلسفی برای «ملّی‌گرایی هندو» فراهم کرد. از سوی دیگر، جمال‌الدین افغانی^{۸۲} که سال‌هایی چند در هند به سر بُرده بود (۸۲- ۱۸۷۷)، نظریه‌ی پان‌اسلامیسم خود را برای ایجاد اتحادی میان تمام کشورهای مسلمان علیه امپریالیسم مطرح کرد. بدیهی است که وقتی ضدامپریالیستِ افراطی^{۸۳} نظیرِ نسخه‌های کمونالِ ملیّی‌گرایی، صرفاً در خدمتِ ایجاد تفرقه در میان مردم هند بودند؛ جمال‌الدین افغانی، به‌قدری زیرک بود که دریافت، برای مخالفت با بریتانیا، هندوان و مسلمان هند باید متحدِ بمانند. او در پاسخ مخاطبی در میان مسلمانِ جوانان کلکته،^{۸۳} این نکته را خاطرنشان کرد. از این رو «ملّت» پان‌اسلامیکِ او، هند را شامل نمی‌شد. تیلاک نیز در روزهای واپسین خود، بیش از پیش به سمت موضعی سازگار با اندیشه‌ی افغانی گرایش یافت؛ و اتحاد هندو و مسلمان را به‌منزله‌ی ابژه (موضوع) خاص خود مشخص کرد. او، معمار اصلی معاهده‌ی مجمع کنگره به سال ۱۹۱۶ بود؛ و به موجب آن، کنگره با نامزدهای مجزای مسلمان موافقت کرد؛ و مجمع مسلمان، ایدئال

«حکمرانی وطن» (سُوراج) را برای هند برگزید. این عمل، به رسمیت‌شناسی عمده‌ی این مقوله بود که هند نیز ملّتی متشکل از تمام اجتماعات مذهبی است؛ و [آنان] در جایگاه پدرانِ مؤسسِ کنگره‌ی ملّی هند، مفتخرند که همواره بر این امر اصرار ورزیده بودند.

همچنان که مقیاسِ جنبشِ ملّی افزایش یافته، و شخصیتی حقیقتاً انبوه به خود می‌گرفت؛ بسیج دهقانان و کارگران، و زنان و دیگر اقشار از منظر اجتماعی و اقتصادی سرکوب شده توسط این جنبش، بر پایه‌ی مجموعه‌ی بیش از پیش رادیکالی از وعده‌ها «برای ۹۸ درصد» (سی. آر. داس، ۱۹۲۲)، سریعاً رشد کرد. همین امر، به میلی فزاینده در توجه خاصِ بالاخص ملاکین، به تغییر به مواضع قوم‌گرایانه، به منظور مخالفت با مبارزه برای آزادی منجر شد؛ و تشویق و ترغیبِ درخوری از سوی امپریالیسم دریافت کرد- به طوری که گزارش کمیته‌ی سیمون^{۸۴} (۱۹۳۰)، کوششی در راستای انکارِ مبتنی بر تنوعات دینی (و زبانی) بود، و [بر همین اساس تصریح می‌داشت که] هند ابدأً یک ملّت نیست؛ و به تبع آن، مبنایی برای نظریه کامل «دو ملّت» گردید.

اغلب، این مخالفت مطرح می‌شود که نظریه‌ی «دو ملّت»، محصول صرفاً قوم‌گرایی مسلمانان بود. مع‌هذا حقیقت این است که شعار «هندو، هندی، هندوستان»، تاریخی قدیمی‌تر از «پاکستان» دارد؛ زیرا این اصطلاح ثانوی، در دهه‌ی ۱۹۳۰ توسط سی. رحمت علی^{۸۵} ابتکار شد؛ و تنها پس از قطعنامه‌ی لاهور به سال ۱۹۴۰، از سوی مجمع مسلمانان پذیرفته شد. راشتریه سویم سیوک سَنگَه (RSS) که در سال ۱۹۲۵ تشکیل شد، آشکارا از ایدئال «هندو راشترا» (یعنی: ملّتِ هندو) جانبداری می‌کرد؛ و با حذفِ مسلمانان (و دیگر اقلیت‌ها)، لزوماً به‌طور ضمنی فهماند که دو یا چند ملّت در هند وجود دارد. بنابراین، قوم‌گرایی هندو اساساً همان هدفِ تجزیه‌سازی اتحاد ملّت (و تضعیف جنبشِ ملّی) را مد نظر داشت که قوم‌گرایی مسلمان. از این رو، تصادفی نیست که آرسی سی در تمام طول موجودیت خود، همواره به دور از مبارزه برای آزادی باقی ماند.

تجزیه‌ی ۱۹۴۷ [منظور تشکیل کشور مستقل پاکستان (م.)]، آزمونی عظیم برای مردمِ هند بود. برخلاف پاکستان که دولتی مسلمان در آن شکل گرفته بود، مردم هند تصمیم گرفتند که جمهوری هند را با منشی تماماً دموکرات و سکولار حفظ کنند. این،

تجسم یک ملت

تصمیمی بود که نیروهای قوم‌گرای هند هرگز قبول نکردند. ترور گاندی (به تاریخ ۳۰ ژانویه ۱۹۴۸)، جرمی سبعمانه بود که تنها از آن‌رو مرتکب شدند تا مخالفت خود را علناً اعلام کنند. (اینک هر اندازه تبلیغات درباره‌ی روزه‌داری در ۳۰ ژانویه، نمی‌تواند گناه کسانی را بزداید که ایده‌های ترور گاندی را به اشتراک گذاشته و همچنان به اشتراک می‌گذارند).

مسئله‌ی مهم این است که خطری سهمگین برای تمامیت میراث جنبش ملی و تمامیت هند به‌عنوان یک ملت وجود داشت، عبارت از آن که اینک آنانی در قدرت بودند که در مرگ گاندی دست‌افشانی می‌کردند. در توضیح «چگونگی این رخداد»، می‌توان به بسیاری عوامل متوسل شد که از آن جمله هستند: ناکامی کنگره در وفا به وعده‌های اقتصادی و اجتماعی خود در طول دوران حاکمیت خویش؛ عقب‌نشینی‌های سوسیالیسم در خلال سال‌های اخیر؛ عدم‌موفقیت احزاب سکولار در متحد شدن؛ و بالاخص، تبدیلِ قیومیتِ کسب‌وکارهای بزرگ به بی‌جی‌پی، به‌عنوان حزبی به‌مراتب مطیعِ منافع خویش (چنانکه کارشناسِ آراس‌اس سوادشی^{۸۶} - آقای گوروامی، در تهنید خویش دریافته است!). بهای این توسعه برای ملت، هنگفت بوده است. اگر تخریب مسجد بامبری^{۸۷} در آیودیا به سال ۱۹۹۲، برای تحقیر و بدنام‌سازی ملت در سرتاسر جهان، کافی نبود؛ حملات وحشیانه به مسیحیان، بعد تازه‌ای را به تضعیف سکولاریسم ما اضافه کردند. آزمایش‌های بوخران^{۸۸} و بیانیه‌های رسمی فتنه‌جویانه‌ی پیرو آن، به بهایِ آسیب سنگین به منافع بلندمدت هند در عرصه‌ی جهانی، تنها لحظه‌ای هلهله و غریو را در کشور به ارمغان داشتند. گرچه توجه عمومی اغلب می‌خکوب بحران‌های پارلمانی پیاپی و رسوایی‌های عمومی است؛ اقدام مودیانه‌ی حاکمان تازه در اوراق کردن ساختار سکولار با استفاده از تلویزیون و جراید در دسترس پروپاگاندای قوم‌گرایانه، و ترویج اسطوره‌های شووینیسم و قوم‌گرا به‌نام تاریخ، و تغییر برنامه‌ی درسی و کتب آموزشی برای همراهی آنها با دکترین رسمی تازه، فروکش نکرده است. از این‌رو، تهدید درازمدت ماهیت سکولار و دموکراتیک ملت هندی، شدیداً مهلک بوده است؛ و اگر این فرآیند سافرونیزاسیون^{۸۹} همچنان ادامه یابد، تضعیف پی‌آیندی وحدت و یکپارچگی ملت می‌تواند فاجعه‌بار باشد.

پس، باید درک کرد که ملت ما، پس از قرن‌ها جد و جهد مردم هند پدید آمده است. و چنان‌که ملاحظه کردیم، درابتدا اندیشه‌ی مبهم هند به عنوان کشوری با تقریباً دو هزار و پانصد سال قدمت آغاز شد. پس از آن، و طی مراحل‌ی که آگاهی ایشان درباره‌ی خودشان و دیگران شکل گرفت و توسعه یافت؛ شروع به شناسایی ویژگی‌های فرهنگی کردند که در میان آنان مشترک بود؛ و وحدت علی‌رغم کثرت در مذاهب و زبان را به رسمیت شناختند. اما مقاومت ایشان در برابر استعمار و جذب ایده‌های دموکراتیک مدرن (و بعدها سوسیالیستی) بود که هند را از کشوری - صرفاً دارای موجودیتی جغرافیایی و فرهنگی - به ملتی واقعی مبدل ساخت. از این‌رو، هند مخلوق مردم هند است؛ و نه محصولی صرفاً طبیعی یا حتی ناشی از مقتضیات کور. بلکه هند، کشوری اساساً نشئت گرفته از آگاهی مردم خویش است. و از این‌رو، چنان‌که شکل گرفته است؛ با دگرگونی ایده‌های آن نیز می‌تواند دستخوش فروپاشی گردد. طی ده سال گذشته و بیش‌تر، فی‌الواقع شاهد از میان رفتن مللی دیرینه نظیر جماهیر شوروی، یوگسلاوی و چکسلواکی بوده‌ایم. مردم سترگ جماهیر، به گواهی تمامی گزارش‌ها در این باره، خواهان فروپاشی ملت خود نبودند؛ چنان‌که تنها همه‌پرسی برگزار شده به سال ۱۹۹۰ درباره‌ی همین مقوله گواهی می‌دهد. با این حال، از آن رو که مردم به قدر کافی هشیار نبودند، قدرت در دستان گروه کوچکی قرار گرفت که کمپینی خشن از اکاذیب را به نام ملّی‌گرایی روسی به راه انداختند؛ و حتی به نمادهای تزاری متوسل شدند که مردم را از نظر ایدئولوژیک دچار سردرگمی و خلع سلاح کردند. پیامدهای چنین اقداماتی برای قلمروهای سابق جماهیر شوروی و بالاخص روسیه، آنچه است که امروز همگان شاهد هستند؛ یعنی: محصولی دستخوش فروپاشی، دیروزگی و قحطی‌زدگی در کمین سرزمینی که روزگاری ابرقدرت دوم جهان تلقی می‌شد.

چنین آموزه‌هایی، برای ما هندیان اهمیت دارند. به عبارت دیگر، چنانچه ما نیز هشیار و گوش‌به‌زنگ نباشیم، بازنده‌ی نبرد ایده‌ها خواهیم بود. و این، شرایطی است که در پاکستان ۱۹۴۷ شاهد بوده‌ایم؛ و از این‌رو، نمی‌توان مطمئن بود که ملت هند نیز از این خطر مصون باشند. بنابراین، وقت آن است که همگان دریابند که حکومت بی‌جی‌پی حاضر، صرفاً رژیم بورژوازی دیگری نیست؛ و ایدئولوژی اساساً فاشیستی و شوونیستی آن، با الزامات حکمرانی - اغلب از روی خوش‌باوری - اصلاح‌پذیر نیست.

تجسم یک ملت

مسئولیت خاص در این مبارزه، دفاع از ملت‌ی است که بر پایه‌های نیروهای چپ‌گرا استوار است؛ و برتری عمده آنان، این است که مارکسیسم، مستدل‌ترین براهین علیه قوم‌گرایی و تمامی گرایش‌های ضددموکراتیک و نفاق‌انگیز فراهم کرده است. از این رو، تکلیف تمامی مارکسیست‌ها، کمک به ایجاد جبهه‌ای متحد از تمامی نیروهای سکولار و حقیقتاً ملی‌گرا، برای کمر همّت بستن به مخالفت با نیروهای «هندوتوا» و تمامی دیگر ایدئولوژی‌های بنیادگرا و کوتاه‌نظرانه است. و این، شیوه‌ای پرزرق و برق در دفاع از میراث رفیق ای‌ام‌اس است که در تمام طول حیات خود، حکم مارکس مبنی بر آنکه «تکلیف فلاسفه، تعبیر و تغییر جهان است» را آویزه‌ی گوش داشت.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.jstor.org/stable/3518100>

¹ Elamkulam Manakkal Sankaran Namboodiripad (1909–1998)

نظریه‌پرداز و سیاستمدار کمونیست هندی (Namboodiripad)

^۲ کرا (Kerala): ایالتی در جنوب کشور هند است که خط ساحلی طولانی و سرسبزی با دریای عرب دارد

^۳ در معنای اصلی و ابتدایی آن، نوعی میهن‌پرستی افراطی و ستیزه‌جو، و ایمانی کور به برتری و شکوه ملی است (chauvinism)

^۴ کمونالیسم (communalism): گرایشی که خواستار ادغام مالکیت اشتراکی و فدراسیون‌های جوامع مستقل محلی است. در متن حاضر با توجه به مضمون مورد توجه نویسنده قوم‌گرایی ترجمه شده است.

^۵ اصطلاحی چتری که به مجموعه سازمان‌های هندوتوا اشاره دارد که توسط راشتریه سویم سیوک سَنگه به وجود آمدند. راشتریه (آراس‌اس): («سازمان ملی داوطلبی» یا «سازمان ملی میهن‌پرستی») سازمانی داوطلبانه و شبه‌نظامی، مبتنی بر ملی‌گرایی هندو و راست‌گرایی هندی است که به‌طور گسترده شاخه عملیاتی حزب بهاراتیا جاناتا، حزب فعلی حاکم هند شناخته می‌شود

^۶ حزب مردم هند (حزب بهاراتیا جاناتا) «حزبی سیاسی ملی‌گرا در هند

^۷ به نوشته‌های مذهبی ریشه گرفته از هند باستان گفته می‌شود. کتاب‌های ودا، کهن‌ترین نوشته‌های مربوط به آریاییان و قدیمی‌ترین نوشته به زبان‌های هندواروپایی است که به زبان سانسکریت

ودایی نوشته شده است. تاریخ نگارش وداها را در دوره‌ای بین سال‌های ۱۷۵۰ و ۶۰۰ قبل از میلاد می‌دانند.

^۸ استاد سیاست و تاریخ دانشگاه اشوکا هند

^۹ نهمین آواتار از ده آواتار عمده‌ی ویشنو. آواتار، حلول رب‌النوع، در آیین هندو عبارت از تجسد مادی ناشی از هبوط ایزدان هندو از آسمان به زمین است. ویشنو، دومین ایزد از ایزدان سه‌گانه‌ی هندو و جنبه نفوذگر و حفاظت‌گر خداوند است.

^{۱۰} شانزده پادشاهی یا جمهوری الیگاری بودند که از قرن ششم تا چهارم قبل از میلاد در دوره دوم شهرنشینی در شمال هند باستان وجود داشتند. الیگاری به معنی آن است که نه‌تنها حکومت در دست یک گروه کوچک است، بلکه این گروه حکمران کوچک و فاسد است و در برابر توده‌ی مردم مسئول نیست؛ یا از جهات دیگر مورد بیزاری همگان است

^{۱۱} سلسله‌ای مقتدر در هند باستان که بین سال‌های ۳۲۱ تا ۱۸۵ پیش از میلاد فرمانروایی می‌کردند

^{۱۲} شاهی از دودمان موری (مانوریا) بود که به کیش بودایی و آموزه‌های بودایی باور یافت

^{۱۳} منطقه‌ی جغرافیایی و نام باستانی هند بزرگ در تاریخ هند باستان

^{۱۴} یکی از زبان‌های هندوآریایی در شبه‌قاره هند

^{۱۵} بودیسم: از دین‌های هندی، مبتنی بر آموزه‌های گوتاما بودا

^{۱۶} بخشی از ادبیات هندویی شروتی هستند و تفسیرهایی بر چهار ودا را تشکیل می‌دهند که جزئیات اجرای صحیح آیین‌ها در آن‌ها توضیح داده شده است

^{۱۷} یکی از متون دینی هندوئیسم جزئی از سمرتی‌ها (قانون‌نامه‌ها) است

^{۱۸} مفهومی با این باور که شخص، یکبار جسماً متولد می‌شود؛ و بعدها، برای دومین بار، روحاً زاده می‌شود

^{۱۹} سروده‌ای حماسی از سده پنجم یا ششم پیش از میلاد به زبان سانسکریت و به‌همراه رامایانا یکی از دو حماسه تاریخ هند

^{۲۰} شهری است در ایالت اوتار پردیش در شمال کشور هندوستان (با نام رسمی پریاگ راج)

^{۲۱} پادشاه امپراتوری گوپتا میان سال‌های ۳۳۵ تا ۳۷۵ میلادی. امپراتوری گوپتا: سلسله‌ای هندی بود که در قرن چهارم میلادی در بیهار هند تشکیل شد و در قرن پنجم میلادی به دست هپتالیان از بین رفت. بیهار از ایالت‌های کشور هند و در شرق این کشور واقع شده است. هپتالیان، قوم و دودمانی بودند که از ایالت گانسوی چین به حدود تخارستان حمله کردند

^{۲۲} نمایشنامه‌نویس و شاعر نامدار کلاسیک زبان سانسکریت و هند (مگه‌ادوتا از آثار او است)

- ^{۲۳} دانشمند و همه‌چیزدان، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس، تقویم‌شناس، هندشناس، تاریخ‌نگار، گاه‌نگار و طبیعی‌دان ایرانی
- ^{۲۴} از زبان‌های سامی (سامی): یکی از زیرشاخه‌های خانواده زبان‌های آفریقایی-آسیایی هستند که ریشه‌ی آنها به غرب آسیا بازمی‌گردد)
- ²⁵ **Kitabu-l Hind**
- ^{۲۶} از شهرهای کشور پاکستان، مرکز ایالت پنجاب (پاکستان): کشوری در جنوب آسیا واقع در غرب شبه‌قاره هند)
- ^{۲۷} دولتمرد و دیپلمات هندی قرن بیستم
- ^{۲۸} زبان باستانی مردم هندوستان و زبان دینی مذاهب هندویسم، بودیسم و جاینیسم
- ^{۲۹} یا ایندوس (Sindhu یا Indus): رودخانه‌ی بزرگی است که از فلات تبت سرچشمه گرفته و پس از عبور از منطقه جامو و کشمیر، گلگیت و بلتستان بخش میانی پاکستان را پیموده و در نزدیکی بندر کراچی به دریای مکران می‌پیوندد
- ^{۳۰} زبان فارسی را زبان «ایرانی» نوشته است (Iranian) (شاید مقصود نگارنده، صرفاً زبان فارسی نیست؛ و مجموعه‌ای از زبان‌های ایران را مد نظر دارد)
- ^{۳۱} به «هند» اشاره دارد
- ^{۳۲} به دوره‌ای از تاریخ یونان باستان گفته می‌شود که پس از درگذشت اسکندر مقدونی در سال ۳۲۳ پیش از میلاد مسیح تا پدید آمدن امپراتوری روم را شامل می‌شود.
- ^{۳۳} در این متن، کلمه‌ی «ایرانی»، در جای زبان «فارسی» به کار رفته است. به پی‌نوشت ۳۱ توجه فرمایید.
- ³⁴ **Land of the Hindus**
- ^{۳۵} همان «بوریحان بیرونی» است
- ^{۳۶} امپراتوری کارناتا و پادشاهی بیسنگار، یک امپراتوری در جنوب هند بود
- ^{۳۷} منطقه‌ای در بخش مرکزی جنوبی ایالت راجستان هند
- ^{۳۸} شاعر پارسی‌گوی هندی سده هشتم هجری قمری
- ^{۳۹} مورخ و شاعر درباری هند
- ^{۴۰} مثنوی امیرخسرو در باب مبارک شاه خلیل
- ^{۴۱} از زبان‌های دراویدی بزرگ در جنوب هند. زبان دراویدی خانواده‌ی زبانی، شامل ۷۳ زبان است.
- ^{۴۲} از زبان‌های دراویدی

- ۴۳ از زبان‌های کلاسیک دراویدی
- ۴۴ یکی از چهار زبان عمده زبان‌های دراویدی و یکی از ۲۲ زبان در نظر گرفته شده در هند برای زبان اداری در ایالت کرالا و ناحیه همپیوسته لاکشادویپ
- ۴۵ دودمانی ایرانی تبار و سنی‌مذهب بودند که از ۱۱۴۸ تا ۱۲۱۵ میلادی بر سرزمین‌های شرقی ایران حکومت کردند
- ۴۶ گروه‌های قومی اوراسیایی هستند که در آسیای شمالی، آسیای مرکزی و آسیای غربی، سیبری جنوبی، شمال‌غربی چین و بخش‌هایی از اروپای شرقی ساکن‌اند
- ۴۷ به معنای پیشوا و روحانی برهمنی، از ادیان هندی
- ۴۸ نشانه‌ای است که برای نوشتن و نمایش عدد در دستگاه‌های اعداد مبتنی بر ارزش مکانی بکار می‌رود
- ۴۹ نوعی بازی تخته‌ای دونفره است که بر روی صفحه شطرنج و با استفاده از مهره‌های شطرنج (شاه، وزیر، رخ، فیل، اسب و سرباز) انجام می‌شود
- ۵۰ (به معنی 'پنج دستگاه' یا 'پنج شعار') کتابی است از هند باستان شامل مجموعه‌ای از حکایات حیوانات که به صورت منظوم و منثور در قالبی داستانی است و جنبه اخلاقی دارند؛ و اساس کتاب کلیله و دمنه فارسی و عربی است
- ۵۱ نوشته‌ی ویشنا سرما، کتابی است از اصل هندی که در دوران ساسانی به زبان پارسی میانه ترجمه شد. کلیله و دمنه کتابی پندآمیز است که در آن حکایت‌های گوناگون (بیشتر از زبان حیوانات) نقل شده است
- ۵۲ مورخ هندی تاریخ میانی هند
- ۵۳ اکبر: سومین امپراتور گورکانی. گورکانی، امپراتوری پارسی‌مآب و ترک-مغول تبار با سنت ترکی-مغولی و مسلمان با فرهنگ ایرانی در دوره تاریخی عصر جدید اولیه در شبه‌قاره‌ی هند بود.
- ۵۴ باستان‌شناس هندی
- ۵۵ نظریه‌پرداز و مورخ ایرلندی
- 56 Imagined Communities
- ۵۷ دوران مرکانتیلیسم که دوران رشد تجارت و شکل‌گیری استعمار بود.
- ۵۸ در مستعمرات اسپانیا، «اسپانیایی کریاویو» به کسی گفته می‌شد که هردو پدر و مادر او اسپانیایی (زاده شبه جزیره اسپانیا) و او در خاک مستعمرات به دنیا آمده بود
- ۵۹ فرمانده انقلابی و سیاستمدار ونزوئلایی، رهبر انقلاب‌های آزادی‌بخش آمریکای لاتین از استعمار اسپانیا

- ۶۰ سپهسالار آرژانتینی و رهبر کامیاب آمریکای جنوبی در راه دستیابی به استقلال از اسپانیا در جریان جنگ‌های استقلال آرژانتین
- ۶۱ فرایند ساختن هویتی ملی با استفاده از قدرت حکومت است
- ۶۲ شورش‌های ۱۸۵۷ در هند (نام‌های دیگر: جنگ اول استقلال هندوستان، شورش کبیر، شورش سربازان هندوستان، شورش ۱۸۵۷، شورش سپاهیان) از سوی سپاهیان هندی شاعل در کمپانی هند شرقی بریتانیا (سیپوی‌ها) در ۱۰ مه ۱۸۵۷ در شهر میروت شروع شد و به سرعت به شورش‌های سربازان و مردم عادی به خصوص در فلات گنگ علیا و مرکز هندوستان انجامید
- ۶۳ فیلسوف، نویسنده، و مترجم اهل بنگال در دوران حکومت کمپانی هند شرقی بر هندوستان در اوایل قرن نوزدهم
- ۶۴ نوعی طبقه‌بندی اجتماعی است که با مشخصه‌هایی مثل درون‌همسری و انتقال ارثی در سبک زندگی مشخص می‌شود که غالباً مواردی مانند شغل، وضعیت آیینی در سلسله مراتب آن، تعامل و محرومیت‌های اجتماعی عرفی و مفاهیم یا تصورات فرهنگی از خلوص و آلودگی در درجه‌بندی افراد دخیل و مؤثر است
- ۶۵ (اشتباهاً Keshav نوشته شده، در حالیکه Keshab صحیح است) فیلسوف و اصلاحگر اجتماعی هندو
- ۶۶ شکل غالب ملی‌گرایی هندو در هند
- ۶۷ اقتصاددان آلمانی قرن نوزدهم (List)
- ۶۸ از پارسیان هند و نخستین آسیایی‌تباری بود که به عضویت مجلس عوام بریتانیا در آمد
- ۶۹ مورخ اقتصادی و کارمند دولتی، و مترجم هندی (قرن نوزدهم)
- ۷۰ نظام مالکیت خصوصی زمین و اجاره دادن آن به کشاورز
- ۷۱ مورخ اقتصادی و سیاسی هند (قرن بیستم)
- ۷۲ فلسفه و عملی است که در یک رده‌بندی کلی‌تر به عنوان مقاومت بدون خشونت یا مقاومت مدنی شناخته می‌شود
- ۷۳ منطقه‌ای در بیهار هند
- ۷۴ جنبش خلافت: در سال ۱۹۱۸ به پشتیبانی از خلافت عثمانی در هندوستان پدید آمد و صحنه همبستگی هندوان و مسلمانان شد
- ۷۵ میانه‌رو: در سیاست و دین، فردی است که افراطی، حزبی/جناحی، یا رادیکال نیست
- ۷۶ با عنوان حزب کنگره: یکی از بزرگترین احزاب سیاسی هند

- ۷۷ بنیاد فعالی متشکل از هنرمند، مستقر در دهلی نو
- ۷۸ سکولاریسم: جداسازی نهاد دین از نهاد سیاست
- ۷۹ برای کلمه greased cartridges، معادل فارسی یافت نشد. ولی در تعریف آن آمده است که نوعی ابزار جنگی بودند که از پیچاندن کاغذ به دور گلوله و چسباندن آن با روغن حیوانی مثل چربی گاو یا خوک ساخت می‌شد. سرباز، برای پُر کردن تفنگ خود، باید انتهای کارتریج را می‌جوید تا پودر درون آن رها شده و سپس آن را در لوله تفنگ خود خالی می‌کرد
- ۸۰ ملی‌گرا، معلم و فعال استقلال هند
- ۸۱ فیلسوف هندی (قرن نوزدهم)
- ۸۲ اندیشمند سیاسی و مبلغ اندیشه اتحاد اسلام، از اولین نظریه پردازان بنیادگرایی اسلامی
- ۸۳ مرکز ایالت بنگال غربی در کشور هند
- ۸۴ گروهی متشکل از هفت عضو پارلمان بریتانیا، تحت ریاست سر جان سیمون. این کمیته وظیفه داشت که اصلاحات مشروطه در بزرگترین و مهمترین دارای بریتانیا (یعنی: هند) را بررسی کند.
- ۸۵ از نخستین حامیان ایجاد کشور پاکستان
- ۸۶ به پی‌نوشت ۵ نگاه کنید.
- ۸۷ نام مسجدی در شهر آیودیا (آیودھیا یا آجودھیا) در بخش فیض آباد در ایالت اوتارپرادش هند در یکصد کیلومتری شرق لکنه‌و است که بر فراز تپه‌ای به نام «رام کوت» به معنی «قلعه رام» وجود داشت. این مسجد که در اوایل سده دهم هجری/ شانزدهم میلادی به دستور ظهیرالدین محمد بابر بنا شده بود در ۱۹۹۲ م/ ۱۳۷۱ ش توسط هندوهای افراطی تخریب شد
- ۸۸ مجموعه آزمایش‌های اتمی در بوخران در ماه مه ۱۹۹۸، بوخران، با نام مستعار شهر طلایی، شهری در ایالت راجستان هند است
- ۸۹ در لغت به معنی: «زعفرانی کردن» است. رویکرد سیاسی راست‌گرایان هندی، در پی‌جویی اجرای دستورکار ملی‌گرای هندو از طریق کتب درسی. استفاده‌ی بی‌جی‌پی از نماد زعفران باعث شد که این حزب در دهه‌ی ۱۹۹۰ با عنوان «حزب سافرون» معروف شود

www.pecritiue.com

انسان، نه سود!

به یاد پرویز بابایی،

نویسنده، مترجم، اندیشمند و پیشکسوت جنبش کارگری ایران

تقدیر از انسانیت

محمد صفوی



پرویز بابایی، مترجم و نویسنده‌ی پیش‌کسوت چپ‌گرا در پی عمری پر بار درگذشت. وی در سال ۱۳۱۱ در تهران زاده شد. در اوان نوجوانی به سبب کارگری در چاپخانه با ادبیات چپ و حزب توده آشنایی پیدا کرد و از زمهری هواداران این حزب شد. بابایی نخستین بار در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۳۲۰ به زندان افتاد. بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بابایی که از بی‌عملی حزب توده در قبال کودتا خشمگین بود از منتقدان این حزب و از پایه‌گذاران گروهی موسوم به «جریان» بود که از نخستین تشکل‌های چپ مستقل در دوران خود به شمار می‌رود.

بابایی در سال‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد چند نوبت دیگر به زندان افتاد. اما از همان سال‌ها وی زبان انگلیسی آموخت و به ترجمه آثار چپ و مارکسیستی دست زد. در سال‌های منتهی به انقلاب او هوادار سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران بود و بعد از انقلاب و بروز انشعاب در این سازمان پرویز بابایی به جریان موسوم به ۱۶ آذر نزدیک شد. همچنین در سال‌های تجدید فعالیت کانون نویسندگان وی همواره از فعالان این تشکل بوده است. سایت نقد اقتصاد سیاسی ضمن تسلیت درگذشت این نویسنده و کنشگر ارجمند به همین مناسبت در شماره‌ی آتی ماهنامه ویژه‌نامه‌ای در بزرگداشت ایشان منتشر خواهد کرد.

یادش گرامی باد

برخی آثار پرویز بابایی

تألیف‌ها

- سؤال و جوابی درباره‌ی ماهیت حزب توده
- بازخوانی گوشه‌هایی از تاریخ معاصر ایران مقاله، نقد، گفت‌وگو و ترجمه
- فرهنگ اصطلاحات فلسفه انگلیسی – فارسی
- فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی

ترجمه‌ها

- تاریخ عرب در قرون جدید: از قرن شانزدهم میلادی تا پایان نخستین جنگ جهانی
- زمینه تکامل اجتماعی
- قوانین تکامل اجتماعی
- چند مقوله فلسفی
- از سقراط تا سارتر
- آشنایی با منطق مارکسیسم
- اندیشه انقلابی مارکس
- برخورد آراء و عقاید در فلسفه‌ی مارکسیستی
- بررسی چند مقوله‌ی فلسفی
- بنیادهای ماتریالیسم
- پراگماتیسم در سنجش با سوسیالیسم علمی
- تاریخ مردمی جهان
- جدل‌ورزی درون فلسفه‌ی مارکسیستی
- درباره نقش شخصیت در تاریخ
- دموکراسی و انقلاب: از یونان باستان تا سرمایه‌داری مدرن
- فلسفه پایه
- فلسفه تجربه‌گرا «از لاک تا پوپر»
- کانت و فلسفه معاصر

- گزیده مقالات گ. پلخائف در فلسفه‌ی اجتماعی
- گزیده‌ی نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی اجتماعی
- لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی: به پیوست تزه‌های مارکس درباره فوئرباخ
- مسائل اساسی مارکسیسم
- مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز

ما زنده به آنیم که آرام نگیریم موجیم که آسودگی ما، عدم ماست

پرویز بابایی فعال باسابقه و سخت‌کوش جنبش کارگری، نویسنده، مترجم و پژوهشگر سوسیالیست که زندگی پر بار و تأثیر گذار او به معنای حرکت و مبارزه برای رهایی طبقه کارگر و تولید اندیشه نو و فرهنگ سازی در کشور ماتم زده ما بود، با اندوه فراوان در تاریخ ۶ آوریل ۲۰۲۴ برابر با ۱۸ فروردین ۱۴۰۳ از میان ما رفت.

ضمن تسلیت به خانواده و بازماندگان گرمی وی با همه کسانی که او را می‌شناختند همدردی می‌کنم و زندگی پر بارش را ارج می‌گذاریم.

نوشتن در مورد زنده یاد پرویز بابایی که از نو جوانی به اجبار جذب بازار کار شده بود واز جوانی در فعالیتهای جنبش کارگری و سیاسی زمانه خود شرکت فعال کرده بود و رنج زندان و اذیت و آزار ساواک و سرکوب دوران را، بارها متحمل شده بود کار ساده ای نیست.

بی‌شک کسانی که از دیر باز تاکنون با دغدغه‌های انسانی و برابری خواهانه او آشنا هستند در مورد زنده یاد پرویز بابایی و تأثیرگذاری او در پیشبرد فرهنگ و سیاست و

انسان، نه سود!

فلسفه در کشور ما، بیشتر خواهند نوشت و ما را به جنبه‌های مختلف زندگی پربار سیاسی و اجتماعی و فرهنگی وی آشنا خواهند کرد.

یادداشت زیر تنها بخشی اندک و مختصر از فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار پرویز بابایی است. این بخش در ارتباط با زمانی است که وی همراه با دو تن از فعالان و پژوهشگران سیاسی و کارگری در سال ۲۰۰۲، از ایران برای شرکت در نشست‌های تشکل‌های کارگری کانادا به این کشور دعوت شدند. در این دیدار هیات ایرانی در شهرهای تورنتو، ونکوور و ویندسور، با رهبران کارگری این کشور ملاقات کردند. در نشست‌ها و کنوانسیون‌های و سمینارهای متفاوت کارگری که به زبان‌های انگلیسی و فارسی برگزار شدند حضور یافتند و تلاش کردند که صدای حق طلبانه طبقه کارگر ایران را به گوش رهبران و تشکل‌های کارگری کانادا و به ایرانیان مقیم این کشور برسانند.

در ماه ژوئن، ۲۰۰۲، من و همسرم به همراه دیگر دوستان و فعالان اجتماعی و سیاسی شهر ونکوور برای مدت کوتاهی میزبان زنده یاد پرویز بابایی بودیم. وی به همراه مراد ثقفی خراسانی، مترجم و پژوهشگر مسائل کارگری و فعال سیاسی محمد رضا عاشوری - مدیر مسئول ماهنامه وزین « اندیشه و جامعه - ۱۳۷۷ - ۱۳۸۰ »،

در ماه ژوئن ۲۰۰۲، با تلاش‌های فعالان کارگری ایرانی - کانادایی و به دعوت اتحادیه کارگران خدمات عمومی کانادا و حمایت کنگره کار کانادا و دیگر اتحادیه کارگری این کشور برای شرکت در چند نشست و کنوانسیون کارگری به کانادا دعوت شدند. این نخستین بار بود یک هیات مستقل کارگری در زمانه جمهوری اسلامی از ایران برای رساندن صدای حق خواهانه کارگران ایران به کانادا یا به خارج از کشور می‌آمد. علاوه بر این پرویز بابایی به همراه دیگر فعالان و پژوهشگران زن و مرد جنبش کارگری که از امریکا و کانادا و اروپا دعوت شده بودند در اول و دوم ژوئن ۲۰۰۲ در سمینار دو روزه تحت عنوان « جنبش کارگری ایران، موانع و چشم اندازه‌ها » که به زبان فارسی در ساختمان شهرداری تورنتو برگزار شد شرکت کردند. این سمینار با سخنان رهبران کارگری کانادا در همبستگی با مبارزات کارگران ایران آغاز شد. پس از آن

پرویز بابایی به عنوان یکی از سخنرانان در مورد « نحوه شکل گیری و فعالیت سندیکاها ی کارگری در ایران» سخنرانی کرد. وی در مورد تلاش فعالان مستقل کارگری ایران برای تشکیل سندیکاها ی صنایع مختلف و نحوه شکل گیری آنها در دهه ۳۰ و ۴۰ به اختصار صحبت کرد و از تجربه سازماندهی در زیر تیغ سرکوب ساواک و حکومت سرکوبگر شاه گفت. او همچنین به تجربه شکل گیری تشکل های کارگری - شوراهای سندیکاها- در مقطع انقلابی ۱۳۵۷ اشاره کرد و در ادامه به ایجاد فضای سرکوب دهه ۶۰ پرداخت که فعالان کارگری و تشکل های نوپای کارگری قربانی سیاست سرکوب و سرانجام دچار ازم پاشیدگی و شکست شدند.

پس از پایان نشست ها و دیدارها در تورنتو، پرویز بابایی به همراه هیات ایرانی و به اتفاق زنده یاد یداله خسروشاهی از رهبران کارگری صنعت نفت برای شرکت در کنفرانس سالانه کنگره کار کانادا که در ماه ژوئن ۲۰۰۲ در ونکوور کانادا برگزار شد به شهر ونکوور آمدند. این کنفرانس به مدت سه روز با حضور ۳۵۰۰ نماینده کارگری از سراسر کانادا در این شهر برگزار شد که برای هیات ایرانی، تجربه ای آموزنده بود. اضافه بر این پرویز بابایی دیدارهایی نیز با فعالان کارگری سابق که از دوران شاه و پس از آن در صنایع نفت و گاز و چاپ به عنوان فعالان کارگری کار کرده بودند و از سال ها قبل در شهر ونکوور زندگی می کردند، داشت. در این دیدارها و ملاقات ها پرویز بابایی به عنوان یکی از پیشکسوت های جنبش کارگری و سندیکایی ایران و کسی که بخش عظیمی از تاریخ شفاهی جنبش کارگری را با خود داشت، از خاطرات خود از دورانی که از نو جوانی وارد بازار کار شده بود، از تجربیات کاری اش که بعنوان یک کارگر جوان در چاپخانه کار کرده بود، از خاطرات کار در چاپخانه شرکت نفت آبادان که به عنوان حروف چین در سال ۱۳۲۷ استخدام شده بود و کارهای حروف چینی روزنامه « اخبار روز» را در این شهر انجام داده بود، صحبت می کرد. در مدت کوتاهی که ایشان در ونکوور بود

در یک برنامه ی سخنرانی نیز که از طرف فعالان اجتماعی و سیاسی شهر ونکوور تدارک دیده شده بود به همراه ثقی و عاشوری و زنده یاد یداله خسروشاهی، از زوایای مختلفی در مورد وضعیت دشوار طبقه کارگر ایران، برای ایرانیان مقیم ونکوور صحبت کردند. بابایی، با توجه به تجربه چند دهه جنبش کارگری ایران معتقد به

انسان، نه سود!

تشکیل تشکل‌های مستقل کارگری، مستقل از احزاب و گروه‌های سیاسی و حکومت‌ها و صاحبان سرمایه بود.

جنبه دیگر مثبت زندگی این پیشکسوت کارگری که در رفتار روزانه اش باز تاب داشت، داشتن روحیه سرشار از زندگی و امید و توجه اش به سلامتی و مراقبت‌های فردی بود. به همین سبب با تمام سختی‌ها و رنج زندان و سرکوب که طی سال‌ها، در دوران فعالیت‌های کارگری و زندگی پر بارش تجربه کرده بود نه تنها او را از پا در نیاورده بود بلکه چنانچه شاعر بزرگ شاملو می‌سراید: پرویز بابایی، از خویشتن خویش بارویی پی افکنده بود! بارویی مستحکم و پایدار! به همین سبب وی در مدتی که در ونکوور بود، هر روز را با انجام ورزش صبح گاهی و نرمش و دویدن شروع می‌کرد. او به شنا کردن نیز علاقه زیادی داشت. در مدت کوتاهی که در ونکوور بود در آب رودخانه ای که در آن فصل سال

سرد بود - و مردم محلی از شنا کردن در آن رودخانه سرد اجتناب می‌کردند- پرویز بی‌محابا تن به آب سرد رودخانه داد! او معتقد بود که شنا کردن در آب سرد برای سلامتی و طول عمر بسیار مفید است و مانع از سرما خوردگی هم می‌شود!

پرویز بابایی همچنین در کنوانسیون سالانه فدراسیون اتحادیه کارگری کانادا که در شهر «وندسور» برگزار شد به عنوان میهمان نیز شرکت کرد و در حضور ۷۰۰ نماینده اتحادیه‌های کارگری استان اونتاریو کانادا، که کنوانسیون خود را با شعار محوری «انسان، نه سود!» برگزار کرده بودند، پیام هیات ایرانی را که در زیر آمده است در این کنوانسیون خواند.

انسان، نه سود!

خواهران و برادران، هیات رئیسه!

اینجانب و همراهانم افتخار داریم که به کنوانسیون با شکوه شما دعوت شده ایم. بدین مناسبت مراتب سپاس‌گزاری خود را ابراز می‌داریم، بدیهی است که این جانبان از سوی هیچ نهاد رسمی دولتی و غیر دولتی نمایندگی نداریم.

دوستان عزیز! در واقع، کارگران همه ی کشورها سرگذشت مشترکی داشته اند. همان طور که کارگران کانادا در اوایل سده بیستم در دوران نبود تشکلهای برای حفظ شغل خود و جلوگیری از گرسنگی همسران و کودکانشان ناگزیر بودند به متصدیان قسمت‌ها (فورمن‌ها) باج بدهند و در ساعات فراغت از کار در خانه‌های رؤسا و کارفرمایان بیگاری کنند، کارگران کشور ما هم در همان زمان، به ویژه در صنایع نفت متعلق به کمپانی انگلیسی سابق در معرض انواع تحقیرها و شکنجه‌ها قرار داشتند. با این تفاوت که اعتراضات و اعتصابات کارگران ایرانی بارها به خون کشیده می‌شد و در آن میان صدها نفر از آنان کشته و زخمی و بازداشت می‌گردیدند.

در موقعیت بین‌المللی کنونی نیز، کارگران جهان با مسایل مشترکی روبه‌رو هستند. مسئله ی جهانی شدن و نئولیبرالیسم، مشکلات فراوانی برای کارگران همه جهان به وجود آورده است. حرکت آزادانه سرمایه، در سطح جهانی رو به گسترش است. حال آن که وضعیت کارگران جهان بیش از پیش به وخامت می‌گراید. بلوک اقتصادی در سطح بین‌المللی گرچه به میزان سودآوری سرمایه را به نحو سرسام‌آوری بالا برده اند، از سوی دیگر فقر و فلاکت و ناامنی شغلی را بر جامعه ی جهانی کارگری مستولی کرده اند. خود شما از نزدیک شاهد چنین تحولاتی هستید. مثلاً می‌توان به همین قرار داد تجارت آزاد امریکای شمالی (نفتا) اشاره کرد.

سرمایه در جستجوی کارگر ارزان، با بیکار کردن شما، به انگیزه سود بیشتر به جنوب قاره نقل مکان می‌کند. حال باید پرسید چرا کارگران جهان نباید در جهت یکسان‌سازی دستمزدها همکاری‌های بین‌المللی را سازمان بدهند؟ همگان اطلاع دارید که با تراژدی انسانی یازده سپتامبر ۲۰۰۱، فرایند مذکور به مرحله نوینی وارد شده و آن را تشدید کرده است. سرمایه جهانی با دست‌آویز قراردادن حادثه ی یازده سپتامبر نظامی‌گری و نژادپرستی را با سرکوب و حملات نظامی به ویژه در خاورمیانه و منطقه فلسطین تشدید کرده، آرامش و امنیت مردم کشورهای پیشرفته را نیز سلب کرده است. مشکل واقعی اکثر کشورهای پیشرفته صنعتی در مقطع کنونی، ناامنی شغلی، بیکارسازی‌های میلیونی و خصوصی‌سازی‌ها را باعث شده است. در ایران نیز کارگران مشکلات مشابهی دارند. پس از پایان جنگ هشت ساله ایران و عراق که خسارت جبران‌ناپذیری برای جامعه ی ما در بر داشت، با پیش‌گرفتن سیاست تعدیل

انسان، نه سود!

ساختاری که در واقع همان نسخه‌های تجویز شده از سوی بانک جهانی و صندوق بین المللی پول بود، زندگی کارگران و مزد بگیران ایران بیش از پیش وخیم تر شد. در تعدیل اقتصادی که زیر عنوان «دوران سازندگی» اعمال شد بسیاری از کارخانه‌های دولتی به اصطلاح به بخش خصوصی واگذار شدند. اما طرح خصوصی سازی عملاً به صورتی که در ظاهر عنوان می‌شد پیش نرفت و بسیاری از این کارخانه‌های واگذار شده به جای تولید، به فروش مواد اولیه و زمین‌های موجود کارخانه‌ها روی آوردند. خصوصی سازی‌ها، تعطیلی کارخانه‌ها باعث اخراج و بیکارسازی در سطح جامعه شده است. مضافاً اینکه بنابر مصوبه مجلس شورای اسلامی، کارگاه‌های صنعتی ۵ نفر و کمتر و نیز تمامی کارگران قالی باف از نتیجه این سیاست و صدها هزار نفر از ابتدایی ترین حقوق محیط کار محروم گشته اند. و این در حالی است که کارگران ایران فاقد هر گونه تشکل مستقل کارگری خویش هستند. مثلاً کارگران صنایع بزرگ مانند نفت، گاز، پتروشیمی و صنایع مس و فولاد و سایر صنایع سنگین که با تشکیل شوراهای در انقلاب فوریه ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) نقش قطعی را ایفا کردند، اکنون طبق قانون کار جمهوری اسلامی ایران اجازه تشکیل اتحادیه کارگری ندارند. به گفته یکی از مقامات دولتی در کشور ما نزدیک به ۲۰ هزار کارگاه واجد شرایط ایجاد تشکل‌های اتحادیه‌ای وجود دارند اما تشکل‌هایی که در حال حاضر زیر عنوان «شورای اسلامی» فعالیت می‌کنند و طبق قانون فقط باید با مدیریت همکاری کنند، کمتر از ۱۵ درصد کارگاه‌ها را پوشش می‌دهند در حالی که تشکل‌های مذکور عملاً به نمایندگی از سوی همه کارگران در مجامع ملی و بین المللی حضور می‌یابند. از همین رو تجمع‌هایی که در سال جاری به مناسبت روز اول ماه مه، روز جهانی کارگر در تهران و برخی شهرهای ایران برگزار شد فعالان سندیکایی مستقل خواسته‌های خود را بدین شرح اعلام کردند:

- ۱- به رسمیت شناختن حق تشکل مستقل کارگری
- ۲- به رسمیت شناختن حق اعتصاب
- ۳- لغو قرار دادهای موقت
- ۴- ایجاد اشتغال و امنیت شغلی و پیشگیری از خصوصی سازی‌های بی‌برنامه
- ۵- انعقاد پیمان دستجمعی کار

در خاتمه، ضمن سپاس مجدد از شما برای فرصتی که برای ما فراهم آوردید امیدوارم که در آینده نمایندگان تشکل‌های شما و نمایندگان تشکل‌های مستقل کارگری ایران به منظور آشنایی و آموختن از یکدیگر در ایران و کانادا حضور یافته و به تبادل تجارب خود ادامه دهند.

یاد پرویز بابایی، فعال و پیشکسوت سخت کوش جنبش کارگری، مترجم، نویسنده و دوست کارگران و زحمتکشان ایران گرامی و مانا!