

با همکاری

مونا آل سید، آنیسا اسدالهی، مرضیه بهرامی برومند، شکبیا رحمانی، خلیل رستم‌خانی، سمانه سپاهی، پرویز صداقت، محسن صفاری، امیر صفری، عاطفه صفری، مراد فرهادپور، فرزاد فرهمند، مرجانه فشاهی، مریم کلاتر، یوسف کهن، کانال تلگرامی «ما حیوانات» بهروز معظمی، کیوان مهتدی و حمید نامجو



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

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

مونا آل سید، آنیسا اسدالهی، مرضیه بهرامی برومند، شکیبا رحمانی،
خلیل رستم‌خانی، سمانه سپاهی، پرویز صداقت، محسن صفاری، امیر صفری،
عاطفه صفری، مراد فرهادپور، فرزاد فرهمند، مرجانه فشاهی، مریم کلانتر،
یوسف کهن، کانال تلگرامی «ما حیوانات»، بهروز معظمی، کیوان مهتدی و
حمید نامجو

روی جلد در پیوند با سالگرد آغاز جنبش «زن زندگی آزادی»

فهرست مطالب

سرآغاز

پس، چپ، دو سه: به سوی یک سیاست جمعی علیه بی‌ثباتی / کیوان مهتدی و
آنیشا اسدالهی / ۵

«زن زندگی آزادی»؛ انقلابی زنانه / مرضیه بهرامی برومند / ۱۹
شکستن هاله‌ی مقدس: نقش هنر در جنبش ژینا / شکیب‌رحمانی / ۲۷
تکان‌دهنده، اما واقعی / حمید نامجو / ۴۱

جهان

پاکسازی قومی، هدف جنگی اسرائیل / جان میرشایمر / ترجمه‌ی
مرحانه فشاهی / ۵۳
این یهودستیزی نیست، بربریت‌ستیزی است / گفت‌وگو با لاری سی. جانسون /
ترجمه‌ی مرحانه فشاهی / ۶۳
همه‌ی آنچه ما هستیم / بنت گیلبرت / ترجمه‌ی عاطفه صفری / ۷۷

فرهنگ و اجتماع

دشواری مباحثه‌ی هویت / بهروز معظمی / ویرایش خلیل رستم‌خانی / ۹۳
تعلیق زندگی و مرگ در زمانه‌ی جنگ / مونا آل سید / ۱۰۷

نقد و نظر

یک پاسخ / مراد فرهادپور / ۱۶۳
تحریر محل نزاع / پرویز صداقت / ۱۸۵
ناسیونالیسم قومی یا مدنیت فراقومی؟ / مریم کلانتر / ۱۹۹

اندیشه

- رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد / یوسف کهن / ۲۰۹
فضای تجربه و افق انتظار: دو مقوله‌ی تاریخی / راینهارت کوزلک / ترجمه‌ی
امیر صفری / ۲۲۹
چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟ / اریک رودر / ترجمه‌ی
سمانه سپاهی / ۲۶۵
پاسخی به اتهامات پوپر علیه دیالکتیک / آر. پی. سینگ / ترجمه‌ی
فرزاد فرهمند / ۲۷۹

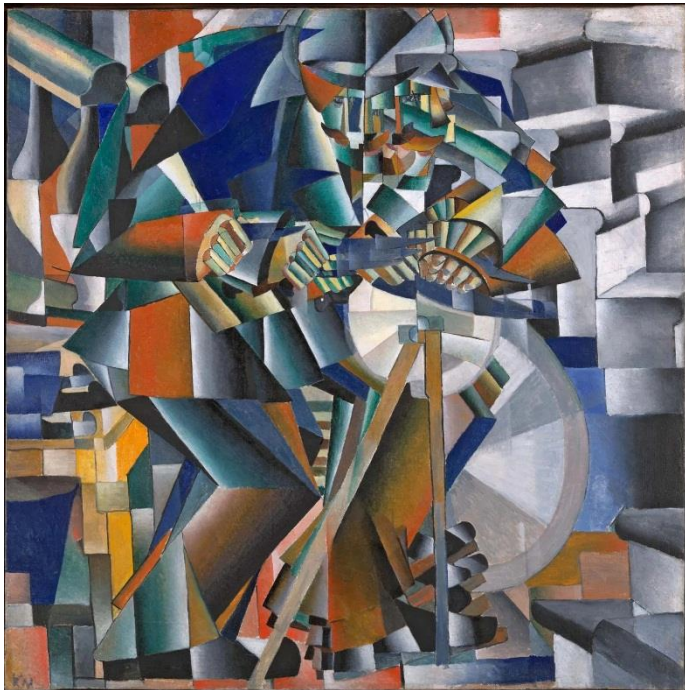
طبیعت و محیط زیست

- عصر تازه‌ی بلاهای سرمایه‌داری: انقلاب دامپروری در چین / ایان انگس /
ترجمه‌ی محسن صفاری / ۲۸۹
آزادی حیوانات تحت اشغال / دانیل هسین / ۳۱۷

پس، چپ، دو سه: ۱

به سوی یک سیاست جمعی علیه بی ثباتی

کیوان مهتدی و آنیسا اسدالهی



Kazimir Malevich

مسئله‌ی این یادداشت کمابیش آشنا است، و تاکنون از جانب نیروهای مختلف مطرح شده و به آن اندیشیده شده است. و چه بسا در بطن بسیاری از پرسش‌ها و نوشته‌های ظاهراً نامرتبط نیز طنین آن شنیده شود. پرسش این است که چرا به‌رغم کثرت بی‌سابقه‌ی جنبش‌های اعتراضی و سیاست‌های رهایی‌بخش، آنها حول یک پروژه‌ی واحد همگرا نمی‌شوند؟ ائتلاف رهایی‌بخش میان آنها چگونه شکل می‌گیرد؟ و چه‌طور می‌تواند به بدیلی اصیل برای وضعیت فعلی بدل شود؟ در ادامه نشان می‌دهیم که این موضوع با پرسش از «کار» و «طبقه» پیوندی درونی دارد و چه بسا نیازمند بازنگری در درک ما از بسیاری از مؤلفه‌های سنتی «طبقه‌ی کارگر» باشد.

۱. درخت پُربارِ ستیز شاخه خم کرده، اما چه حاصل؟

چند سال اخیر به لحاظ گنجینه‌ی اعتراضی در تاریخ معاصر ما سرآمد بوده است؛ از اعتراض به ویرانی محیط زیست در سطح خیابان تا جنبش «زن زندگی آزادی»؛ از کنش‌های اعتراضی دختران انقلاب تا مادران دادخواه؛ از جنبش‌هایی با مطالبات مشخص و محدود مانند اعتراضات کارگری، معلمان، بازنشستگان و پرستاران، تا خیزش‌های فراگیر و ناگهانی که پشت سر هم بروز می‌یابند. در این میان، دی ماه ۱۳۹۶ گسستی قطعی با گفتمان سیاسی پیش از خود ایجاد کرد. در سطح گفتمانی، کهنه‌بازیگرانِ سیاست را از برج‌های عاج‌شان به زیر کشید، و در میدان عملی، کثرت بی‌سابقه‌ای از عواملِ فعال‌شده‌ی سیاسی را به نمایش گذاشت. این کثرت هم به لحاظ جغرافیایی، هم به لحاظ اقشار و نیروهای اجتماعی درگیر، و هم به لحاظ مطالبات و الگوهای اعتراض خیره‌کننده بود. در همین زمان بود که از روستاییان تا دانشجویان، معترضان به صحنه‌ی سیاسی وارد شدند که دیگر در چارچوب جناح‌بندی‌های حاکمیت قرار نمی‌گرفتند و به دنبال اصلاح درونی نبودند — هرچند هنوز گروه‌های پراکنده‌ی معترض در یک همزمانی به سر نمی‌بردند، و هر یک صدای اعتراضی مختص به خود را بیان می‌کرد.

بعد از آن، اعتراضات با همین نیروی گریز از مرکز گسترش یافت، چنانکه در چند سال گذشته شاهد نقش‌آفرینی گروه‌هایی بوده‌ایم که تا پیش از آن، چه از سوی بدنه‌ی

حاکم و چه از سوی اپوزیسیون، از سپهر سیاسی بیرون گذاشته می‌شدند. در آبان ۹۸ شاهد شورش سراسری دیگری بوده‌ایم، که طنین این کارزار خونین میان زندگی‌های صدمه‌دیده و مدافعان وضع موجود تا امروز ادامه دارد. برخلاف تصور رایج، شورش‌های گویبی متعلق به گذشته‌های دور نیست، و در چند دهه‌ی گذشته در سرتاسر دنیا و به‌ویژه در منطقه‌ی ما، شورش‌های نان و انرژی به یکی از الگوهای فراگیر اعتراض بدل شده است (در سال ۲۰۲۰ بیش از ده هزار اعتراض به بهای انرژی و نان در ۱۳۹ کشور ثبت شد). به‌علاوه، چندان که تصور می‌شود کور نیست، و درکی از مشروعیت و الگوی اخلاقی دارد: چرا اولین راه‌حل سرآمدان جامعه همیشه حمله به زندگی آسیب‌پذیرترین بخش‌های جامعه است؟ چرا ما باید از حداقلی‌ترین شرایط زندگی محروم باشیم، در

حالی که عده‌ای با احتکار و فساد و تبانی جیب‌های خود را پر می‌کنند؟

اما مهم‌ترین نقطه‌ی عطف در تاریخ معاصر ما، جنبش ژینا بوده است. سال ۱۴۰۱، نخستین بار بود که خیزش‌های سراسری طنینی هماهنگ پیدا کردند و قلب وضع موجود را نشانه گرفتند. انتخاب شعار «زن زندگی آزادی» از سوی یک اعتراض سراسری، نه تنها در تاریخ ما، بلکه در تاریخ تمام جنبش‌های اعتراضی نقطه‌ی عطف مهمی به حساب می‌آید که دلالت‌های آن بارها مورد تحلیل و تجلیل قرار گرفته است. واقعیت این است که امروز، اعتراض و مقاومت به هویت اجتماعی بخش عمده‌ای از نسل جوان‌تر یا به اصطلاح دهه‌هشتادی‌ها و دهه‌هفتادی‌ها بدل شده است. و احتمالاً تنها نشانه‌هایی که از قدرت دوگانه (یعنی استقرار قدرت مردم در برابر قدرت حاکم) دیده می‌شود، نبرد جاری بر سر پوشش اختیاری و حق بر بدن زنان در عرصه‌ی عمومی است.

این سؤال مطرح شده که با وجود این تاریخ پر بار، چرا مجموعه‌ی این جنبش‌ها هنوز به تغییری بنیادین و پایدار منجر نشده‌اند. در پاسخ علاوه بر سرکوب شدید، به فقدان سازماندهی، فقدان پروژه‌ی مشترک، و نبود افق جدید اشاره می‌شود. تمام این عوامل به جای خود صحیح هستند، اما برای برون‌رفت از این بن‌بست باید تحلیل دقیق‌تری از چندی‌چون این عوامل داشته باشیم و ببینیم دقیقاً از غیاب چه چیزی صحبت می‌کنیم. آیا سازماندهی و پروژه و افق مشترک از بیرون و به دست عوامل

بیرونی به جنبش‌ها تزریق می‌شود یا باید از درون آنها بجوشد، و اگر از درون می‌جوشد، آیا به شکل خودبه‌خودی ایجاد می‌شود، یا خود نیازمند سطحی از سازمان‌یافتگی اولیه یا درکی مشترک میان نیروهای متفاوت است؟ با وجود شرایط متفاوت زندگی میان اقشار مختلف جامعه و دیدگاه‌های متفاوت آنها که گاه یکدیگر را اصلاً درک نمی‌کنند، چطور می‌توان به درک مشترکی میان آنها رسید؟

۲. کجای کار ایستاده‌ایم؟

این غیاب ما را با غیاب بزرگ دیگری در مبارزات و جنبش‌های اخیر مواجه می‌کند، که همانا غیاب طبقه‌ی کارگر در جایگاهی است که به شکل سنتی از آن انتظار می‌رود. جنبش‌های صنفی و کارگری هنوز در یک ناهم‌زمانی با این خیزش‌ها به سر می‌برند، چنانکه در زمان بروز خیزش ژینا شاهد افول چشمگیر اعتصاب‌ها و اعتراضات کارگری بوده‌ایم. البته جنبش‌های کارگری و صنفی به سهم خود از این خیزش‌ها حمایت کرده‌اند، و از سوی دیگر، بسیاری از مشارکت‌کنندگان در این اعتراض‌ها نیز خود به طبقه‌ی کارگر تعلق داشتند، اما هنوز پیوندی درونی میان قلمروی طبقه و موضوعات دیگر مانند مسئله‌ی زنان ایجاد نشده است. این جدایی نه تنها در بطن خیزش‌ها، بلکه در تجربه‌ی روزمره‌ی جنبش کارگری نیز مشهود است، چنانکه در تجربه‌ی شخصی ما در این سالیان، هنگام مشارکت و بحث، از یکی از ما، به واسطه‌ی جنسیت وی، انتظار می‌رفت که حتماً راجع به رابطه‌ی طبقه کارگر و زنان، یا نسبت بین دو جنبش زنان و کارگری صحبت یا فعالیت کند. هرچند این تلاقی‌گاه بسیار حائز اهمیت است، اما این پافشاری نشان می‌دهد که هنوز مسئله‌ی طبقه‌ی کارگر یک مسئله‌ی بیرونی برای زنان تلقی می‌شود، و یک زن فقط باید از این منظر بیرونی به طبقه‌ی کارگر بپردازد.

به لحاظ تاریخی، جایگاه کلیدی طبقه کارگر از این رو بوده که آزادی طبقه‌ی کارگر در گروی رهایی تمام عرصه‌های جامعه در نظر گرفته می‌شود. به این اعتبار، جدایی مبارزات به‌نسبت سازمان‌یافته‌ی طبقه‌ی کارگر از کثرت و تنوع جنبش‌های اخیر، بازتابی است از فقدان چشم‌انداز و پروژه‌ی مشترک درون مبارزات خود طبقه‌ی کارگر.

به باور ما، این وضعیت، علاوه بر (و در امتداد) توضیحات سنتی، مانند فقدان آگاهی طبقاتی، ناشی از تحولات گسترده و گاه ریشه‌ای در مناسبات اجتماعی کار، و تطبیق نیافتن ذهنیت و چارچوب فعالان کارگری و صنفی با این مختصات جدید است. اگر به اطراف خود نگاه کنیم، می‌بینیم که شرایط کاری بی‌ثبات بسیار فراگیرتر از چیزی است که تصور می‌کنیم، اغلب ما به صورت اتمیزه، یا دور کاری یا در قالب چندین کار پاره‌وقت مشغول به کار هستیم. فرایندهای کاری تکه‌تکه شده و هویت شغلی میان ما کمرنگ شده است. خصلت‌هایی که به شکل سنتی به طبقه‌ی متوسط نسبت داده می‌شد و آن را برای رهبری تغییرات ریشه‌ای نامطمئن می‌ساخت، امروز در میان طبقه‌ی کارگر نیز به شکل گسترده دیده می‌شود. حتی در میان زندانیان سیاسی، به‌ندرت کسی را پیدا می‌کنید که تجربه‌ی اعتراض جمعی در محیط کار را داشته باشد، یا علت اعتراض خود را به نحوی با مؤلفه‌های شغلی و مناسبات کار پیوند دهد.

اغلب نهادهای کارگری و مبارزات صنفی ما هنوز محدود به کارگران رسمی هستند، و در این چهارچوب امکان رهبری، و حتی نمایندگی بخش عمده‌ی نیروی کار جامعه‌ی ما را ندارند. مثالی در این زمینه از تجربه‌ی خودمان بگوییم. ما هر دو برای حمایت از حق تشکلیابی و تجمع تشکلی‌های مستقل صنفی، در زندان هستیم و از این جهت در ارتباطی نزدیک با نهادها و فعالیت صنفی بوده‌ایم. به علاوه، هر دو سال‌ها است که از طریق تدریس و معلمی به شکل ساعتی و بی‌ثبات در مدارس، آموزشگاه‌ها یا به‌طور خصوصی امرار معاش می‌کنیم. با این حال، می‌دانیم که معلم‌هایی همچون ما که بخش عمده‌ی نیروی کار آموزشی را تشکیل می‌دهند، در هیچ کدام از نهادهای صنفی نمایندگی نمی‌شوند، و حتی از دید بسیاری از شاغلان رسمی، ما به‌طور جدی معلم به حساب نمی‌آییم.

این اشارات به معنای کم اهمیت جلوه دادن شجاعت، فداکاری، و ایستادگی فعالان صنفی و کارگری در این سال‌ها، به ویژه در زمینه‌ی مطالبات سیاسی مانند حق تشکلیابی و حق تجمع، و نیز نهادینه کردن مطالبه‌گری در دل جامعه نیست. نیروی کار رسمی، هرچقدر هم کوچک شده باشد، هنوز نقش بسیار موثری ایفا می‌کند، کم‌آن‌که اعتراضات صنفی (مانند اعتراضات معلمان) در شرایط سیاسی و اجتماعی ما،

نه یک کنش ارتباطی با هدف مذاکره و گفتگو با قدرت، بلکه برعکس، کنشی ضدارتباطی است و تجلی عاملیت و نوعی ابراز وجود این اقشار در عرصه‌ی عمومی به حساب می‌آید. با وجود این، اگر به آینده و قدم‌های پیش رو می‌اندیشیم، می‌بینیم که تغییرات در ترکیب درونی نیروی کار و مناسبات مزدی، و فهم و چشم‌اندازهای متفاوت میان بخش‌های مختلف کار (مانند کارگران غیر رسمی، بی‌ثبات کاران، و غیره) به حدی است که چارچوب‌ها و نهادهای موجود امکان نمایندگی واحد برای نیروی کار را ندارند. در چنین وضعیتی نمی‌توان انتظار داشت که طبقه‌ی کارگر در مقام سوژه‌ی منسجمی نقش‌آفرینی کند که از درون وحدت یافته است. نهادها و فعالان صنفی و کارگری حتی برای رسیدن به مطالبات صنفی خود ناگزیر باید از دایره‌ی امن مشاغل رسمی خارج شوند، و این اقیانوس جدید را شناسایی کنند.

با این اوصاف ببینیم دقیقاً کجا ایستاده‌ایم. واقعیت این است که امروز با کثرت بی‌سابقه‌ای از اعتراض‌ها مواجه هستیم، اما در مقابل بحران خصلتی فراگیر دارد و این کثرت نمی‌تواند به خودی خود پاسخ‌گوی بحران فراگیری باشد که زندگی ما را به اشکال مختلف غیرقابل زیستن ساخته است. در سال ۱۴۰۱، این کثرت در تقابل با عامل بیرونی تا حد زیادی به هم‌صدایی رسید. بی‌شک تشخیص این دشمن مشترک شرط لازم سیاسی شدن و همگرایی بین این صداها است. اما این کثرت، این انبوهه، نمی‌تواند با تغییرات ریشه‌ای ماندگار همراه باشد، مگر آنکه ائتلاف آنها هم‌زمان از درون و با همبستگی اجتماعی درونی آنها شکل بگیرد.

از سوی دیگر، طبقه‌ی کارگر به معنای سنتی نمی‌تواند همچون پاسخی حاضر آماده به این معضل تلقی شود، زیرا الگوی سلطه و سرکوب هر کدام از این نیروهای اجتماعی متفاوت است و به‌رغم هم‌صدایی در برابر دشمن مشترک، در تجربه‌ی روزمره بسیاری از آنها خود را در تقابل با یکدیگر تعریف می‌کنند. به بیان دیگر، ما در جایی قرار گرفته‌ایم، که پافشاری بر صرف کثرت، چنانکه سیاست هویت تبلیغ می‌کند، ناکارآمد است، اما بازگشت به الگوی قدیمی وحدت درونی یک سوژه‌ی طبقاتی نیز به همان میزان دور از ذهن و ناکارآمد خواهد بود. جای‌یابی ما باید به گونه‌ای باشد که از

کثرت کنونی به سمت یک همبستگی درونی بین کثرت نیروها حرکت کنیم، بدون این که بخواهیم بخشی از این کثرت را برای گنجاندن در یک قاب واحد مثلث کنیم. این وضعیت منحصر به جامعه‌ی ما نیست، و تمام جنبش‌ها در سطح جهانی، بعد از یک حرکت از وحدت طبقه به سمت الگوهای متکثر، خودجوش، شبکه‌ای و بدون رهبری در اعتراضات، اکنون در مسیر حرکت دوم، یعنی عبور از این کثرت برای تعریف شکل جدیدی از میدان مبارزه هستند، چنان که مفاهیمی همچون پریکاریا، مالتیتود، یا اینترسکشنالیتی تلاش‌هایی برای مفهوم‌پردازی این وضعیت‌اند. در ادامه مفهوم بی‌ثباتی را به عنوان گزینه‌ای احتمالی برای چشم‌انداز مشترک مرور می‌کنیم و می‌پرسیم آیا می‌توان از منظر کار به پیوندهای درونی این کثرت اندیشید.

۳. مفهوم بی‌ثباتی: ترک زمین در عین حفظ سلاح

بی‌ثباتی به گونه‌ای مفهوم‌پردازی شده که هم برای اشاره به وضعیت زندگی معاصر و هم برای اشاره به مناسبات کاری جاری به کار می‌رود.^۲ اهمیت این مفهوم از آن رو است که ضمن این که به فصل‌مشترک‌های هر دو قلمرو می‌پردازد، اما به یک‌کاسه کردن کثرت مسائل و نیروهای اجتماعی منجر نمی‌شود. در نگاه اول، بی‌ثباتی به بنیادی‌ترین وضعیت زندگی بشری اشاره می‌کند. زندگی به خودی خود، و در هر جامعه و دورانی از تاریخ در معرض تهدیدات بیرونی مانند بیماری، مرگ، و انواع آسیب‌ها قرار می‌گیرد. آسیب‌پذیری بین تمام زندگی‌ها مشترک است، به گونه‌ای که فهم آن حتی مقدم بر درک من از فردیت خویش است. جهان اجتماعی ما مبتنی بر وابستگی متقابل ما به یکدیگر است، چنان که زندگی‌های ما از هم متمایز و در عین حال درهم‌تنیده هستند و کثرت و ناهمگونی شرط اولیهی وجود فرد است. زندگی دیگری همواره بخشی از زندگی من را تشکیل می‌دهد. و به این اعتبار، مبارزه‌ی سیاسی با هدف عدم وابستگی مطلق و حذف هر شکل از آسیب‌پذیری بی‌معنا و حتی غیرانسانی است. مسئله برسر شکلی است که این وابستگی در یک مناسبات اجتماعی به خود می‌گیرد، مانند وابستگی کارگر به کارفرما که آشکارا شکلی نامطلوب از وابستگی است. در واقع،

آسیب‌پذیری ما به‌جای اینکه مانعی بر سر راه مبارزه برای زندگی بهتر به حساب بیاید، می‌تواند گره‌گاه سازماندهی و فهم مشترک ما از جهان بیرون باشد.

گذشته از سطح هستی‌شناختی، آسیب‌پذیری‌ها به واسطه‌ی سازمان‌های اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی حاکم بر جامعه مدیریت و ایجاد می‌شود. بر کسی پوشیده نیست که ما با ساختار نابرابر توزیع بی‌ثباتی در جامعه مواجه هستیم که برخی زندگی‌ها را بیشتر از دیگران ارج می‌نهد. آسیب‌پذیری به قدمت زندگی اجتماعی ما وجود داشته، و هم از این‌رو، زندگی هر کدام از ما وابسته به زیرساخت‌هایی است که از این زندگی حمایت و محافظت کند. وقتی این زیرساخت‌ها سقوط می‌کنند و ما می‌فهمیم که زیر پای ما خالی شده و به حال خود رها شده‌ایم، وقتی مسئولیت حفاظت از زندگی فقط بر دوش خودمان گذاشته شده، حال آن‌که قدرت لازم برای این مسئولیت در اختیار ما نیست، وقتی می‌فهمیم که ما فقط موجودی متفکر یا بدنمند نیستیم بلکه آسیب‌پذیری و وابستگی متقابل ما به یکدیگر در ریشه‌ی انسانیت ما جای گرفته، آنگاه می‌توانیم درک مشترک‌مان از بی‌ثباتی را مبنای زیست و مبارزه‌ی انسانی خود قرار دهیم.

در شرایط امروز (که گاه با عنوان پایان دوران سرمایه‌داری نولیبرالی از آن یاد می‌شود) بی‌ثبات‌سازی زندگی و کار اهمیت بنیادین یافته، چون الگوی اصلی حکمرانی اقتصادی و سیاسی را تشکیل می‌دهد. در سطح تغییرات کلان ساختاری، دو سویه‌ی اصلی از سرمایه‌داری نولیبرالی به بی‌ثبات‌سازی فراگیر جامعه منجر شده: نخست این‌که افراد خودشان مسئول همه چیز هستند؛ دو دیگر این‌که دولت‌ها فقط و فقط مسئول ایجاد و حفاظت از فضای کسب‌وکار هستند.^۳ حاصل آن‌که، اکنون ما در فرایند عادی‌سازی و استانداردسازی بی‌ثباتی هستیم. این دوران با گسستگی‌های زمانی و مکانی همراه است، چنان‌که تمام مختصات زندگی ما نامعین و معلق باقی می‌ماند و تنها پیوستگی آن در همین بی‌قراری دائمی است، در بحران دائمی بازتولیدی و بقا، در پیش‌بینی‌ناپذیری و اضطراب، در بیگانگی فراگیر و فقدان یک روایت منسجم از زندگی فردی و اجتماعی‌مان.

در دوران حکمرانی بی‌ثباتی می‌بینیم که هرچقدر تشخیص و تمییز مرزهای طبقات اجتماعی دشوار شده، در مقابل جامعه به شکل بی‌رحمانه‌ای طبقه‌بندی و قشربندی

شده است. به غیر از اقلیت بسیار کوچک بالای هرم سلسله مراتب اجتماعی (به تعبیری یک درصد بالایی و صاحبان اصلی ثروت و قدرت)، هیچ قشر یا طبقه‌ای برنده‌ی این میدان نیست. تمام گروه‌های اجتماعی پیوسته خود را در کش‌وواکش با دیگر گروه‌های اجتماعی تعریف می‌کنند: طبقه‌ی متوسط فقرا را رها می‌کند، طبقه‌ی کارگر کارگران افغانستانی را عامل مشکلات خود می‌داند؛ کارگر رسمی نیروی کار غیررسمی را رقیب خود می‌بیند، و نیروی کار غیررسمی کارگران رسمی را اشرافیت کارگری خطاب قرار می‌دهد؛ تمام سطوح مناسبات اجتماعی مبتنی بر تبعیض شدید جنسیتی است؛ اقلیت‌ها و جمعیت‌ها به شکل پراکنده اما نظام‌مند به حاشیه رانده می‌شوند، اما در فقدان همبستگی اجتماعی، گاه اقلیت‌های تحت ستم با یکدیگر به رقابت می‌پردازند، چون قربانی بودن تنها گزینه‌ی در دسترس آنها برای تأمین حداقلی از محافظت اجتماعی است.

به این اعتبار، بی‌ثباتی نه به معنای صرف پیش‌بینی‌ناپذیری، یا آسیب‌پذیری، بلکه روند نظام‌مند سلب قدرت و ناتوان‌سازی عموم جامعه است. آنچه به میانجی حق باید در اختیار ما قرار می‌گرفت، اکنون وابسته به بخت و اقبال، و لطف و میل دیگری است. بنابراین هرچند بی‌ثباتی به لحاظ جغرافیایی، قومیتی، جنسیتی، فرهنگی و اجتماعی به شکل افتراقی سازماندهی شده، اما برای عموم جامعه با یک دلالت سیاسی مشخص همراه است، و آن تبدیل شدن همه‌ی ما به شهروندان درجه‌دو است، زیرا شهروند بودن معادل حق داشتن یا موجود صاحب حق بودن است، و این قلمرویی است که از هر کدام از ما به طریقی سلب شده است.^۴ آن کسی که اندک امتیازی گرفته، شرایط اساساً ناپایدار خود را مدیون اراده‌ی دیگری می‌داند، و آن که در محرومیت به سر می‌برد، گمان می‌کند از بد حادثه به این روز افتاده، و وضعیت هیچ‌یک در چارچوب حقوق بنیادین تعریف نمی‌شود.

در سطح اقتصادی، بی‌ثبات کاری و سازماندهی و مناسبات جدید کار و تولید ارزش پدیده‌ای کمابیش آشنا است. ما با شرایط مرکززدوده از استثمار مواجه هستیم که هم الگوهای بهره‌کشی و استخراج ارزش، هم تمرکز مکانی آن، و هم مرزبندی زمانی آن متکثر شده است. شکی نیست که سازماندهی کار عمیقاً جنسیت‌یافته، و با موانع

مضاعف برای اقلیت‌های تحت ستم همراه است. با این حال، بقای همه‌ی این گروه‌ها فقط در گروهی دستمزدهای پولی است، و هیچ نهاد اجتماعی و سیاسی پاسخ‌گوی نیازهای بنیادین جامعه نیست.^۵ به‌علاوه، شبکه‌های حمایتی غیررسمی مانند پشتیبانی خانوادگی یا محلی نیز در سال‌های اخیر به واسطه‌ی سقوط آزاد اقتصادی مضمحل شده است. شاید از این منظر بحران بازتولید ابربحران جامعه‌ی ما را تشکیل بدهد. باید توجه داشت که ادبیات جهانی درباره‌ی بی‌ثبات‌کاری تا حد زیادی به مسئله‌ی انعطاف‌پذیری کار، اقتصاد گیگ، کیش ابداع و نوآوری، و تکنولوژی‌زدگی روندهای تولید می‌پردازد. در ایران اما بی‌ثباتی، بیش از همه تهاجم مستقیم با ابزارهای سیاسی و اقتصادی به قلب طبقه‌ی کارگر و بی‌ثبات‌سازی زندگی عموم جامعه با اهرم فقیرسازی و سرکوب شدید است.

به این ترتیب، یک لبه‌ی بی‌ثباتی در مناسبات کاری، و لبه‌ی دیگر آن در جایگاه‌های اجتماعی و شرایط زندگی قرار گرفته است. این مفهوم علاوه بر تغییرات ساختاری کلان در جامعه، واقعیت روزانه‌ی ما را نیز نام‌گذاری می‌کند، واقعیتی در بطن تجربه‌ی زیسته‌ی گروه‌های مختلف اجتماعی، که تمام گسل‌های اجتماعی، قومیتی، جنسیتی، و فرهنگی را برای کسب سود، و در راستای تمرکز ثروت و قدرت در دست تعدادی هر چه کوچک‌تر سازماندهی و فعالانه تولید می‌کند. بی‌ثباتی نمی‌تواند ترکیب طبقاتی کنونی را تبیین کند، و بیشتر تجزیه‌ی طبقاتی در دل طبقات ستم‌دیده را نشان می‌دهد. اما از چشم‌انداز مارکسی که طبقه در حین مبارزه ساخته می‌شود، این طبقه‌ی متکثر و در سیلان با تشخیص مکانیسم‌هایی که سرمایه‌داری از این تعیین‌نیافتگی سود می‌برد، با امتناع و مبارزه علیه این بی‌ریشگی، می‌تواند مبنایی برای درکی مشترک باشد، که در عین حفظ تمایزها، ریشه‌های در هم‌تنیده‌ی مبارزات را نیز تأیید و تقویت می‌کند، درست همان‌طور که درختان یک جنگل در ریشه‌های خود از یکدیگر تمییزناپذیرند و از همدیگر مراقبت می‌کنند.

۴. چون تو خود نیز کارگری

دست یافتن به این ریشه‌ها و خلق فضای پیونددهنده و دربرگیرنده، یا به بیانی حفظ تمایز در دل اتحاد، صرفاً با گفتمان‌سازی و مفهوم‌پردازی اتفاق نمی‌افتد. همچنین با اراده‌گرایی و حسن‌نیت نیروهایی درگیر نیز به دست نمی‌آید. همان‌طور که اشاره شد نباید دچار استثناپنداری درباره‌ی وضعیت ایران بشویم، کما آن‌که نیروهای مختلفی در سطح منطقه و عرصه‌ی جهانی در حال پرداختن به این گره‌گاه هستند. از جمله‌گرایش فمینیسم بازتولید اجتماعی، اکوسوسیالیسم، و نیز سوسیالیسم دموکراتیک، پاسخ‌هایی برای این وضعیت ارائه داده‌اند. ما نیز برای خلق چنین چارچوبی نیازمند همفکری، تشریک مساعی، و تجربه‌های متعدد درباره‌ی طرح‌های ملموس در این زمینه هستیم. می‌توان حدس زد که هر پاسخی در این راستا، فارغ از تفاوت‌های احتمالی، نیازمند حرکتی دوگانه، چه در سطح نظری و چه در سطح عملی در میان تشکل‌ها است. از یک سو، باید در درک خود از کار در سرمایه‌داری به‌گونه‌ای بازنگری کنیم، که از کار آزاد رسمیت‌یافته فراتر برود، و چهره‌های دیگر کار در سرمایه‌داری مانند کار خانگی و کار اجباری را در بر بگیرد؛^۶ تا بتواند خصلت‌های جنسیت‌یافته یا مبتنی بر تبعیض قومیتی را در دل تعریف کار بگنجانند، تعریفی که به دنبال یکپارچه‌سازی تمام کارها نباشد و تفاوت‌های درونی آنها را در یک درک انتزاعی منحل نکند؛ تا جنبش کارگری ما بتواند اشکال غیررسمی کار را در پیوند با مطالبات خود ببیند (برای نمونه بی‌ثبات‌کاران باید حجم بسیار زیادی از کار اجباری یا کار رایگان انجام دهند، تا صرفاً در معرض پیدا کردن یک کار قرار بگیرند و شانس به دست آوردن یک شغل را تا حدودی داشته باشند)؛ تا نیروی کار تولیدی^۷ کار بازتولیدی و کار خانگی را موضوعی جانبی در حد یک تعارف در میان فهرست خواست‌های خود نبیند؛ تا موانع مضاعف بر سر راه اقلیت‌های تحت ستم در بطن قشربندی و صف‌بندی درون نیروی کار جای داده شود.

سپس، در دل جنبش‌های متکثر موجود، به جای اتحادهای ساختگی با قلمروی طبقه، می‌توان از این دریچه‌ی فراگیرتر کار به موضوع هر یک از آنها نگریست، چنان‌که بدون تقلیل‌گرایی به مفاهیم قدیمی و آشنای طبقه و کار، همبستگی آنها در عین تشخیص تفاوت‌ها برجسته شود. به این اعتبار، وقتی می‌گوییم جنبش زنان و جنبش

اقلیت‌های قومیتی جنبش زحمتکشان هستند، منظور یک کاسه کردن همه در قالب یک طبقه‌ی یکپارچه، یا حذف سویه‌های بیرون از قلمروی کار در این جنبش‌ها نیست، بلکه تأیید این مهم است که ما همواره نه یک جنبش کارگری بلکه چندین جنبش زحمتکشان داشته‌ایم که هر کدام ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود را داشته‌اند، هر یک لشکر ذخیره‌ی خود را دارند که قابل جابه‌جایی با بخش‌های دیگر نیست، هر کدام الگوهای سرکوب، استثمار، ستم، و مبارزه‌ی خود را داشته‌اند، و این جنبش‌ها هنوز نتوانسته‌اند در یک جبهه‌ی فراگیر کار متحد شوند.

اگر در سپهر کنونی ما، به‌رغم ضرورت و راهگشایی گفتمان طبقاتی، هنوز این گفتمان پیوند بایسته با عموم کارگران و زحمتکشان جامعه برقرار نکرده است، علاوه بر سرکوب بیرونی، عدم به‌رسمیت‌شناسی و ارج‌شناسی متقابل زحمتکشان نیز بی‌تاثیر نیست. برای اجتماعی‌کردن این گفتمان، باید فضایی ایجاد کنیم که به تمام لایه‌های زحمتکشان تعلق پیدا کند؛ به بیکاران که در واقع همان بی‌ثبات‌کاران هستند که یک روز کار دارند و یک روز نه؛ به زنان خانه‌دار و تمام کسانی که کار آنها در این جامعه کار واجد ارزش به حساب نمی‌آید؛ به پرستاران، معلمان و شاغلان در کارهای مراقبتی که کارشان انسانی‌ترین ویژگی‌ها را دارد، اما از نظر ارزش در بازار کار در پایین هرم قرار گرفته‌اند؛ به تمام کارگرانی که داغ تبعیض‌های مضاعف را خورده‌اند؛ و به تمام جوانانی که نه دورنمای شغلی دارند و نه تصویری از هویت شغلی. تنها با حضور تمام این نیروها می‌توانیم به صدای بلند بخوانیم:

پس چپ دو سه

پس چپ دو سه

ای رفیق جای تو اینجا است

در صف کارگران / جبهه‌ی واحد

چون تو خود نیز کارگری

اول ماه مه ۱۴۰۳، زندان اوین^۷

^۱ برگرفته از ترانه‌ای از برتولت برشت که با ریتم مارش نظامی (یک دو سه چهار / پس چپ دو سه) نوشته شده است.

^۲ برای نمونه، صورت‌بندی بی‌ثباتی در حوزه کار در قالب پریکاریا در آثار گای استندینگ، و مفهوم‌پردازی بی‌ثباتی در قلمروی حیات سیاسی در آثار جودیت باتلر وجود دارد. آلبنا آلمانوا این مفهوم را تا جایی دنبال می‌کند که دوران حاضر را دوران «سرمایه‌داری بی‌ثباتی» می‌نامد.

^۳ این مؤلفه درباره‌ی دولت ایران نیز صادق است، هرچند فضای کسب‌وکار به جای بازار به شیوه‌ی هماهنگی ویرانگر (به تعبیر مهرداد وهابی) اشاره دارد که احتکار و غارت را به‌عنوان وضعیت نرمال اقتصادی تثبیت می‌کند.

^۴ البته خود مفهوم شهروندی تعریفی محدود و مبتنی بر طرد است، اما پرداختن انتقادی به آن نیازمند تحقیق و یادداشت دیگری است.

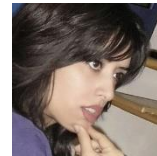
^۵ اگر هم پاسخی داده می‌شود از جنس پر کردن زندان‌ها است، چنان که محبوس کردن بخش عمده‌ای از بی‌ثبات‌ترین بخش‌های جامعه به نوعی برنامه‌ی مدیریت فقر و جایگزینی برای خدمات اجتماعی شده است.

^۶ نانسی فریئر با مفهوم «طبقه فرای طبقه» مفصل به این بازتعریف پرداخته است.

^۷ این متن نخستین بار در کنفرانس بین‌المللی ایران‌پژوهی معاصر ۲۰۲۴ در دانشگاه گوته فرانکفورت به نمایندگی از نویسندگان آن ارائه شد.

«زن زندگی آزادی» انقلابی زنانه

مرضیه بهرامی برومند



تصویر بیلبرودی در منتهن نیویورک در سال ۲۰۲۲ مهسا/ژینا امینی را نشان می‌داد که با شالی روی سر و لباس پوشیده‌ی مشکی‌رنگ به قتل رسید، در پس‌زمینه‌ی تصویر برج آزادی و اعتراضات مردم دیده می‌شد. این تصویر جنبش اعتراضی گسترده‌ی ایرانیان در اعتراض به قتل مهسا/ژینا را به ذهن بیننده در جهان غرب متبادر می‌ساخت و نیز دریچه‌ای بود رو به واقعیت در حال وقوع و آنچه که اتفاق خواهد افتاد، برای آگاهی‌بخشی جهانیان. مهسا/ژینا امینی در تهران در معرض خشونت اعمال حجاب اجباری قرار می‌گیرد و کشته می‌شود، خشونتی آشکار که مردم را در خشمی در حال انفجار فرو می‌برد.

همزمان با اعتراضات گسترده‌ی ایرانیان خارج از کشور در همبستگی با اعتراضات در ایران، گروه‌های سیاسی اپوزیسیون نیز گویی رسالت‌رهایی و آزادسازی زنان از خشونت حاکم در ایران برای خود قائل شدند. در چنین وضعیتی گروه‌های مختلف و بزرگ اپوزیسیون نظام حاکم در ایران، و از جمله گروه‌های سلطنت‌طلب و پادشاهی‌خواه در سراسر جهان وارد میدان سیاسی و کنش سیاست‌ورزی خیابانی شدند. به‌زودی پادشاهی‌خواهان در برابر شعار «زن زندگی آزادی» بر طبل شعار «مرد میهن آبادی» کوبیدند. در این میان مطالبه‌ی زیست بدن‌مند زنان در برابر خواست سیاسی و بنیادی برخی گروه‌های اپوزیسیون به حاشیه رانده شد و هر کدام از گروه‌های سیاسی مدعی شدند که آزادی و اختیار و مالکیت زنان بر بدن خود، در گرو به قدرت رسیدن گروه سیاسی «ما» در برابر «آنها» است و کنار رفتن نظام کنونی و به قدرت رسیدن نظام پادشاهی و یا گروه‌های دیگری که اقتدار بیشتری برای به‌صحنه آمدن دارند.

از این‌رو، تصویر مهسا امینی نه به‌طور مشخصی نمونه‌ای از خشونت جنسیتی علیه زنان بلکه به‌عنوان خشونت بنیادگرایی مذهبی در جهان صورت‌بندی شد که برخی از گروه‌های سیاسی سکولار و به‌طور مشخص پادشاهی‌خواهان و غیره که عموماً دارای نظام زبانی و گفتمانی پدرسالارند مدعی شدند که تنها آنان توان‌رهایی و آزادی زنان را از نظام بسته‌ی بنیادگرایی مذهبی دارند.

در نظام گفتمانی پدرسالار که دوگانه‌های ارزشی و هنجارمند در جهت تثبیت و تسلط نظام سیاسی هژمونیک تولید و بازتولید می‌شود با تولید دوگانه‌ها و مفهوم

«الگوی نجات‌بخش» گروهی از افراد را به صورت شکلی از منظری ناپسند و نبود آزادی و پسرقت بازنمایی می‌کند و گروهی دیگر را در پیوستار تکاملی که غرب در آن مسیر قرار دارد به شکلی از پیشرفت و به سوی وضعیت آزادی نگریسته و بازنمایی می‌کند. در این گروه‌های سیاسی پدرسالار بدن زن که همواره راه پسرقت و پیشرفت امر سیاسی را تعریف کرده و گویی فقدان آزادی و رستگاری را در چهره‌ی زن ثبت و ضبط می‌کند. در پی همه‌گیر شدن جنبش مهسا در بین ایرانیان در جهان، ترویج شعار «مرد میهن‌آبادی» در میان طرفداران نظام پدرسالار پادشاهی، بازنمایی یک خشونت معرفتی بود که نه تنها حضور زن و عاملیت او را محو می‌کند، بلکه به فقدان غم‌انگیز گفتمان جنبش زنان و سوژه‌ی زنانه منتهی می‌شود. نظام پادشاهی به صورت یک کل واحد و یکپارچه در سراسر جهان در خارج از مرزهای کشور در حالی ظاهر می‌شود که تناقض‌های ذاتی‌اش را در پشت الگوی نجات‌بخش برانداز و مردسالار از دست نظام بنیادگرایی مذهبی پنهان ساخته و ابهامات خود را در منطق اغواکننده‌ی تصویر یکپارچه‌ی آزادی در مسیر تکاملی غرب و بازنمایی آن بیان می‌کند. این پندار انگاره‌ی جامعیت الگوی آزادی در مسیر تکاملی غرب را به زن خاورمیانه و مسلمان پیوند می‌زند و مشتاق است آزادی را از طریق جهان‌شمول‌گرایی بدن صورت‌بندی کند، و در عین حال این سؤال را که آزادی در مفهوم متکثر آن واقعاً چیست خفه می‌سازد.

در دوران اوج جنبش «زن زندگی آزادی» تصاویر، مجرای مهمی برای فهم حقایق سیاسی در جامعه‌ای بودند که با مصرف روزافزون تصاویر در فضای مجازی خوانده و درک می‌شدند. امروزه تصویر به‌طور فزاینده‌ای جایگزین متن نوشتاری به‌عنوان ابزاری برای انتشار و مصرف دانش می‌شود. به گفته‌ی ژان بودریار در عصر فناوری، تکثیر تصاویر دلیل آغاز مرگ «امر واقع» توسط بازنمایی افراطی شده است. مشاهده‌ی افراطی تصویر تعارض ایجاد می‌کند - چیزهایی در آن ناپدید شده و تصاویری که همه‌جانبه نیستند. مخابره و مبادله‌ی تصاویر، نیاز به مستندسازی پیوسته، برای بودریار مصرف بیش از اندازه‌ی معنا است و نیز فریبی توسط توهم امر تصویری است که ما را وامی‌دارد تا از دنیای «واقعی» فاصله بگیریم. ادوارد سعید با مستندسازی تولید دانش تاریخی

شرق در شرق‌شناسی، اهمیت تصاویر را به‌عنوان پایگاه‌هایی برای مهار، و تولید معنا درباره‌ی «دیگری» توصیف می‌کند.

درک ما از حوادث جهان، جنگ، سیاست و غیره به‌طور فزاینده‌ای از خلال تصاویر و ویدیوها در رسانه‌ها بازگو و دسترس‌پذیر می‌شود. یوتیوب، عکس‌ها و کلیپ‌های اینترنتی رابطه‌ی تصویر/دانش را فراگیر می‌کنند. چنین تصاویری اغلب دنیا را به دوگانه‌های نیکی و شرارت، فضیلت غربی و بدویت شرقی تقسیم می‌کنند. فقدان تنوع متن نوشتاری و دشواری مصرف آن، با استفاده از تصاویر و فیلم، سریع و به‌آسانی قابل مصرف برطرف شده است. تصویر نه‌تنها با فراهم کردن یقینی بصری پیچیدگی‌ها را در جهان به‌هم‌پیوسته کاهش می‌دهد، بلکه به‌عنوان یک زبان جهانی واحد نیز عمل می‌کند. «سرمایه‌ی بصری» تصویر در خلاء وجود ندارد؛ نیازمند میانجیگری گفتمان‌های خاص با قدرت تفسیری است. همانطور که ادوارد سعید مدعی است، تصویر «دیگری» همیشه دانش نهفته‌ای دارد، که با قدرت گفتمانی سازمان یافته و تولید می‌شود. به بیان سعید، تصویر، قدرت ایجاد معنا و ظرفیت رفع عطش تشنگان معنا را دارد.

هر تصویری فقط برای انتشار انتخاب نمی‌شود، بلکه تصویری [انتخاب می‌شود] که قادر است بیننده را به مسیر دانستن آنچه تصویر حمل می‌کند، رهنمون سازد. این پرسش پیش می‌آید تصاویری که توسط رسانه‌ها و در جهت اهداف روابط قدرت نظام سیاسی خاص که -عموماً فاقد گفتمان زنانه است- بازنمایی و منتشر می‌شود چقدر می‌تواند در به‌حاشیه راندن مطالبات جنبش زنان و رهایی و مالکیت زنان بر بدن خود تاثیرگذار باشد؟

واژه‌ی «آزادی» در شعار «زن زندگی آزادی» در جنبش زنان، حکایت از آزادی نه برای تغییر یا کامیابی و به قدرت رسیدن یک گروه برتر، بلکه آزادی و رهایی برای سرپیچی، و به بیان ژولیا کریستوا، به «پرسش کشیدن» قدرت پدرسالار در هر گروه سیاسی مردانه است. برای جنبش زنان، مفصل‌بندی گفتمان انقلاب و لحظات انقلابی بدون به پرسش کشیدن ساختارهای مردسالار امکان‌پذیر نیست. برای جنبش زنان به پرسش کشیدن از قوانین، هنجارها و ارزش‌ها، «لحظه‌ی حیاتی» در تجربه‌ی زیسته‌ی

افراد یک جامعه است و نه مطالبه و خواست یک نظام مردسالار و روابط دیگری از قدرت. چون از رهگذر به پرسش کشیدن چیزهاست که «ارزش‌ها» دیگر به امتیاز و دوگانه‌ها تبدیل نمی‌شود و به معنایی از سیالیت، چندظرفیتی بودن و مفهوم زندگی و حیات دست می‌یابند.

این شکل از جنبش زنانه در ذات خود دارای کنش انقلابی «مانمی‌خواهیم» است. کنش انقلابی «مانمی‌خواهیم» و نفس پرسش و به چالش کشیدن قدرت تنها به قیمت سرپیچی به دست می‌آید. از این نظرگاه، غیاب پرسش، غیاب زندگی است. آنچه در جنبش مهسا، زنان و مردم «طردشده» و «رنج‌دیده» و جوانان، علیه‌اش به‌پا خاستند، یک جنبش اجتماعی و سیاسی برای تثبیت حق «احترام به زندگی روزمره» است و زیست و زندگی روزمره امری بدنمند و کنش‌مند است.

گفتمان نظام حاکم و آرمان‌های ایدئولوژیک نظام موجود اساساً «زندگی روزمره» و مطالبات زیستی و بدنمند مردم معمولی را با نگاهی تحقیرآمیز همچون امری مبتذل می‌نگرد. در حالی که زندگی روزمره اصلی‌ترین قلمرو تولید معناست. قلمرویی که در آن قابلیت‌ها و توانمندی‌های فردی و جمعی ساخته می‌شود. بازشناسایی این قابلیت‌ها و توانایی‌ها و داشتن نگاه انتقادی به خود و نظام است که سبب می‌شود انسان‌ها هم به شناخت «خود» و «دیگری» و روابطشان و هم به شناخت جامعه و جهان پیرامون‌شان نائل آیند و با ایجاد تغییراتی در زندگی فردی و جمعی خود یعنی در جهان اجتماعی آن‌گونه که هست به جهان اجتماعی آن‌گونه که باید باشد دست یابند. در شرایط نابه‌سامان اقتصادی و انسداد فضای سیاسی و کنترل و دخالت دولت و حکومت بر وضعیت زندگی روزمره‌ی مردم، جنبش «زن زندگی آزادی» در ادامه‌ی جنبش تاریخی زنان و با دال مرکزی «زن» ظهور کرده است. این جنبش اگرچه فشارهای اقتصادی و فضای بسته‌ی سیاسی و تبعیض و نابرابری‌های اجتماعی از جمله مسایل قومیتی و ملیتی و مرکز و حاشیه و امثالهم را نیز هدف گرفته است اما دال مرکزی گفتمان آن «زن و زندگی» است. دست‌کم از زمان فرمان حجاب اجباری در اسفند سال ۱۳۵۷ سال‌ها - سرکوب بدنمندی زندگی روزمره - در هر شکل آن و حق

احترام به زیست روزمره و هویت زنانه تاکنون، اجتماع تنانه و بدن زن در نگاه خشونت‌آمیز و ایدئولوژیک مردانه سرکوب و به تصرف و اسارت درآمده است. طی این سال‌ها علی‌رغم تلاش‌ها برای شنیدن صداهای در حاشیه و توجه به تکثر و سیالیت هستی‌شناختی زنان و وجود ساختارهای تبعیض‌آمیز، نگرش فمینیسم مرکزگرا در فعالیت و کنش حوزه‌ی زنان به‌گونه‌ای غالب شد که پیامد آن در نظر نگرفتن تفاوت‌های فرهنگی و بومی میان زنان بوده است. در نتیجه مسأله‌ی زنان حاشیه و بومی و متکثر مردم پیرامون، از نگاه واحد ملی و فمینیست مرکزگرای طبقه‌ی متوسط شهری دور ماند و کمپین‌ها در مورد مسأله‌ی زن فقط در حول‌وحوش مرکز و کلان‌شهرها جدی گرفته شدند. پس از سال‌ها مقاومت و مبارزه‌ی زنان، جنبش «زن زندگی آزادی» به‌اتکای کرد بودن مهسا/ژینا این دوگانه‌سازی و دوقطبی‌ها را به چالش کشید. بدین ترتیب فاصله‌ی مرکز و حاشیه و زن بی‌حجاب و با حجاب و روابط جنسیتی دوگانه‌ی زنان و مردان در هم ادغام شد و به چندگانگی و کثرتی دست یافت که توانست تا مدتی بسیاری را زیر چتر خود نگه دارد. این ادغام را به‌طور نمادین می‌توان در نام مهسا/ژینا در بدن یک زن جوان کُرد که در مرکز مورد خشونت قرار گرفت ملاحظه کرد.

در این ادغام و کثرت و چندگانگی ارزش‌ها، جنبش «زن زندگی آزادی» زاده شد تا گفتمان زنانه‌ی تازه‌ای برسازد که در پی مطالبه‌ی یک «زندگی معمولی» بود. البته تا قبل از آن که به واسطه‌ی منافع گروه‌های سیاسی اپوزیسیون برانداز مردانه به انحراف کشیده شود و توسط حکومت هم در داخل سرکوب و خاموش شود.

پس از انقلاب، نمایش بدن زن - تجلی فرهنگ غرب و مفهوم فتنه و مظهر گناه - معرفی شد تا آن که زن تحت آموزه‌های دینی نظام حاکم رشد و پرورش یابد تا به مقام قدسی و آسمانی دست پیدا کند. توجه به زندگی روزمره و امر معمولی ما را از دست‌یابی به این زن و مادر قدسی و الهی دور می‌کند، بنابراین باید این فضای زندگی روزمره و امر معمولی توسط حکومت کنترل و نظارت و سرکوب می‌شد. از این‌رو، نمایش بدن زن که نشانه‌ی آتش جهنم و غرب‌زدگی تعریف می‌شد از دایره‌ی سیاست فرهنگی

نظام حاکم خارج شد و دوگانه‌ای را تشکیل داد با نام زن معمولی و زن قدسی (زن بی‌حجاب/زن باحجاب). برداشتن روسری و آتش زدن آن نماد اعتراض علیه مجموعه‌ی سیاست‌های فرهنگی نظام حاکم بود؛ بدین معنا که بدن در کانون تفکیک فضای خصوصی و فضای عمومی قرار گرفته بود: تفکیک زن معمولی (زیست روزمره) از زن قدسی (سیاست‌های حاکم). اینک از طریق این جنبش و پیامدهای آن، تغییرات ساختار جنسیتی و مفاهیم وابسته به آن در این مرز صورت‌بندی می‌شود، از این رو می‌توان گفت شعار «شخصی، سیاسی است» روح گفتمان جنبش «زن زندگی آزادی» بود تا بتوانند از فضای خصوصی زندگی روزمره و امر معمولی در برابر دخالت دولت و سیاست‌های نظام مردسالار در آن مراقبت و محافظت کنند.

پس از کشف حجاب در زمان رضاشاه، برای دومین بار در تاریخ این سرزمین بدن و حجاب اجباری عیناً به عنوان ابزاری سیاسی برای کنترل زنان، در اختیار حاکمیت قرار گرفته بود. در هر دوی این تحولات ما شاهد برساخته شدن و بازتولید بدن‌های زنانه از طریق کنترل سیاسی هستیم. در هر دو گفتمان با بدن‌هایی مواجه‌ایم که تحت سیطره‌ی نظام‌های مردانه، چه سکولار و چه دینی، همواره عرصه‌ی مهمی برای کشمکش ارزش‌های مردانه بوده است و فرایند ابژه‌سازی از بدن زنان روند مشابهی در پیش گرفته که نتایج آن را می‌توان در ساحت‌های حقوقی، عرفی، سنتی و مذهبی و خشونت‌های مرسوم مشاهده کرد. بنابراین، در جامعه‌ای مبتنی بر روابط مردسالارانه، سلطه بر تن و بدن دلالت‌های سیاسی می‌یابد و در هم‌پوشانی پیچیده‌ای با دیگر سازوکارهای سلطه و برسازنده نظم و کنترل اجتماعی قرار می‌گیرد.

بدن برای این فضای سرکوب و نظام ایدئولوژیک، پیشاپیش شر است. این دشمن‌انگاری بدن موجب طرد و سرکوب بدن در عرصه‌های مختلفی نظیر نیازهای تنانه‌ی آدم‌ها شده است. تاریخ ایران بعد از انقلاب ۵۷ شواهد بسیار از ستم‌هایی دارد که ناعادلانه بر بدن رفته است و همواره نیروهای سرکوب و ایدئولوژی رسمی علیه بدن

و زیست روزمره در برابر نیروهای رهایی‌بخش صف‌آرایی کردند. ایدئولوژی رسمی از فقه سنتی تغذیه می‌کند و سیاست‌های فرهنگی نظم موجود، بخش بزرگی از جریان‌های معمول زندگی و زیست روزمره را ذیل نوعی ابتذال و آسیب می‌فهمند و در نهایت دست به تحقیر و سرکوب آن می‌زنند و در یک خوانش افراطی ایدئولوژیک، زیست بدن‌مند به مفهوم برهنگی و عُریان‌بودگی تقلیل پیدا می‌کند.

نسبت دادن مفهوم برهنگی به خواست و مطالبات سوژه‌ی زن مدرن و «رابطه‌مندی» بدن و قلمروهای فرهنگی، اجتماعی، مکانی، و تاریخی منضم به آن به‌معنای جنسی‌کردن همه‌چیز و در نهایت کنترل و نظارت بر بدن سوژه‌ی زن است. جنسی‌کردن بدنی که خواستار حق زندگی و حق شادی زیست خود است. زنان و دختران معترض در پی کسب قدرت و بدن جنسی‌شده نیستند، آنها در پی تجربه‌ی جسمانی و جمعی خود و حق مالکیت بر بدن و در آرزوی نوشتار و زبان زنانه هستند. زبانی که در آشکار کردن باستان‌شناسی بدن زنان توسط شبکه‌ی تاریخی مدرن از گفتمان‌های دانش/قدرت به صورت نظام گفتاری و نوشتاری به‌واسطه‌ی وضعیت کنشگران و نهادهای اجتماعی قدرتمند مانند آموزش و پرورش، نظام دانشگاهی و نهاد پزشکی و رسانه و غیره... درونی و تقویت شود.

جنبش «زن زندگی آزادی» نه صرفاً خواستار نگاهی غیر جنسیت‌زده به بدن زنان که مهم‌تر از آن طالب مالکیت زنان بر بدن خود، حق زیست روزمره و حق بر امر معمولی است. دال مرکزی گفتمان زنانه‌ی جنبش «زن زندگی آزادی» تأکیدی بر همین است.

شکستن ہالہی مقدس نقش هنر در جنبش ژینا

شکیبا رحمانی



اثر ناصر تیمور پور / منبع: [صفحه‌ی شخصی هنرمند](#)

چکیده

در روزهای پراشتهاب «جنبش ژینا»، هنر هم به میدان آمد تا صدای سرکوب‌شدگان را به گوش جهانیان برساند. از نقاشی‌های دیواری که بر دیوارهای شهر نقش بستند تا شعرها و سرودها و ترانه‌هایی که دست‌به‌دست می‌شدند و همچنین آثار تجسمی هنرمندان مطرح و گمنام، هنر به‌عنوان یک ابزار قدرتمند برای بیان اعتراض و همبستگی در این جنبش عمل کرد. یکی از واسطه‌هایی که به انتشار آثار هنری در این اعتراضات یاری رساند، شبکه‌های اجتماعی و قابلیت‌های تکثیر رسانه‌های جمعی بود. این مقاله با تمرکز بر جنبش ژینا، به بررسی نقش هنر در ایجاد تغییرات اجتماعی می‌پردازد. با تحلیل نظریات والتر بنیامین درباره‌ی بازتولید مکانیکی هنر، نشان می‌دهد چگونه جنبش ژینا با استفاده از نوآوری‌های هنری و فناوری‌های دیجیتال، به یک جنبش فرهنگی قدرتمند تبدیل شده است. گسترش سریع آثار هنری در شبکه‌های اجتماعی و ایجاد یک زبان بصری مشترک، نشان از اهمیت هنر در بسیج توده‌ها، ایجاد هویت جمعی و مبارزه برای تغییر اجتماعی دارد. در مجموع، این پژوهش با بررسی نقش هنر در جنبش ژینا، نشان می‌دهد که هنر نه تنها ابزاری برای بیان اعتراض بوده، بلکه نقش محوری در شکل‌گیری یک هویت جمعی قدرتمند و بسیج توده‌ها برای ایجاد تغییر اجتماعی داشته است. این پژوهش با تحلیل نظریات والتر بنیامین و بررسی گسترش سریع آثار هنری در شبکه‌های اجتماعی، بر اهمیت هنر در ایجاد یک زبان مشترک فراتر از مرزها و جهانی شدن جنبش‌های اجتماعی تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: جنبش اعتراضی و هنر، والتر بنیامین، جنبش ژینا، هنر در جنبش

ژینا

مقدمه

جنبش‌های اجتماعی یکی از مهم‌ترین گونه‌های رفتار جمعی هستند که جمعیت زیادی از مردم در آن‌ها سازمان‌دهی می‌شوند و فعالانه شرکت می‌کنند تا بتوانند تغییر خاصی را در جامعه ایجاد و یا از تغییر خاصی جلوگیری کنند. نخستین جنبش‌های اجتماعی در سرمایه‌داری در اوایل قرن نوزدهم توسط طبقه‌ی کارگر صورت گرفت؛ آنها در تلاش بودند تا شرایط طبقه‌ی در حال رشد کارگران را بهبود ببخشند. علاوه بر جنبش‌های کارگری، جنبش‌های ملی‌گرایانه نیز برای رهایی از سلطه‌ی امپراطوری چند ملیتی اروپا به‌عنوان جنبش‌های دیرپا شناخته می‌شوند. می‌توان گفت که جنبش‌های اجتماعی اهداف مشخصی را دنبال و افراد برای رسیدن به این اهداف برنامه‌ریزی می‌کنند. جنبش‌های اجتماعی دهه‌ی ۱۹۶۰ مثل بحران مه ۱۹۶۸ فرانسه، زمینه را برای پیدایش موج جدید جنبش‌های اجتماعی فراهم کردند که آنتونی گیدنز از آنها به‌عنوان جنبش‌های اجتماعی نوین یاد می‌کند (گیدنز ۱۳۸۶: ۶۴۷).

خصلت‌های «جمعیت» در آرای لوبون، زیمل و بنیامین

یکی از مسائلی که جامعه‌شناسان کلاسیک در شکل‌گیری جنبش‌ها به آن پرداخته‌اند مسئله‌ی جمعیت و روان‌شناسی جمعیت است. گوستاو لوبون^۱ برای نخستین بار، در سال ۱۸۹۵، در رساله و بعدها در کتاب^۲ خود، جمعیت را معنا نمود. او مدعی بود که جمعیت همچون توموری در کل ارگانیزم اجتماع پدید می‌آید و تهدیدی برای آن به حساب می‌رود. او جمعیت را تهدیدی برای جامعه می‌دانست که افراد در آن هویت فردی خود را از دست داده و تحت تأثیر احساسات و غرایز عمل می‌کنند. او با استفاده از مفاهیم بیولوژیکی، جمعیت را یک نیروی بی‌عقل و خطرناک توصیف می‌کرد و این دیدگاه او به تقویت ایدئولوژی‌های ضددموکراتیک و نژادپرستانه کمک می‌کرد (Le Bon 1960: 27) همچنین او معتقد بود که جمعیت همچون زنان و کودکان، به دور از عقل و منطق و براساس احساس رفتار می‌کنند (Le Bon 1960: 39). به‌طور کلی لوبون با ارائه‌ی تصویری ترسناک و اغراق‌آمیز از جمعیت به‌عنوان یک تهدید بیولوژیکی بر تقویت ایدئولوژی‌های ضددموکراتیک و نژادپرستانه تأکید می‌کرد.

این دیدگاه نه تنها بر سیاست‌های اجتماعی و فرهنگی تأثیر داشت، بلکه توجیهی برای اعمال خشونت علیه گروه‌های اقلیت و مخالفان سیاسی فراهم کرد.

در حالی که لوبون جمعیت را تهدیدی بیولوژیکی و عاملی برای پسرفت نژادی می‌دید، گئورگ زیمل،^۲ با رویکردی جامعه‌شناسانه‌تر، به بررسی تأثیر جمعیت بر فردیت و رفتارهای جمعی پرداخت. او بیشتر به دنبال درک تجربه‌ی فردی در مواجهه با جمعیت بوده و در کتاب‌های خود به برخی از مهم‌ترین نویسندگانی که به جمعیت پرداخته‌اند، از جمله لوبون، انتقادهایی وارد کرده است. او معتقد بود که رفتارهای جمعی نتیجه‌ی قوانین تکامل و ویژگی‌های روانی مشترک افراد است و فرهنگ و ساختار اجتماعی نیز در شکل‌گیری رفتار جمعیت‌ها نقش دارند. اما برخلاف لوبون، زیمل بر حفظ فردیت در مواجهه با جمعیت تأکید می‌کرد. او این ایده‌ی لوبون مبنی بر این‌که جمعیت اساساً زمانی که به حال خود رها می‌شوند با سطحی از هوش و اخلاق پایین‌تر از اعضای تشکیل‌دهنده‌ی خود شناخته می‌شوند، را می‌پذیرد؛ اما برخلاف لوبون معتقد است که فرهنگ و ساختار اجتماعی در شکل‌گیری رفتار جمعیت‌ها نقش مهمی دارند. همچنین او بر حفظ فردیت در مواجهه با جمعیت تأکید می‌کند و معتقد است افراد باید تلاش کنند تا در برابر تأثیرات منفی جمعیت‌ها مقاومت کنند (Simmel 2009: 58-59).

لوبون و زیمل هر دو به بررسی تأثیرات جمعیت بر افراد پرداخته‌اند، اما رویکرد والتر بنیامین^۴ به این موضوع با رویکرد دو اندیشمند پیشین متفاوت است. بنیامین، فیلسوف و منتقد اجتماعی آلمانی، به‌طور ویژه‌ای به مطالعه‌ی پاریس در قرن نوزدهم و به‌ویژه به نقش جمعیت در شکل‌گیری هویت شهری و تجربه‌ی فردی پرداخته است. او معتقد است که جمعیت شهری نه تنها جمعیتی از افراد، بلکه نیروی اجتماعی قدرتمندی است که بر فرهنگ، سیاست و روان‌شناسی افراد تأثیر می‌گذارد. او برخلاف زیمل، که بر اهمیت فردگرایی در مقابل توده‌ها تأکید می‌کند (Simmel 2009: 58-59)، به پتانسیل‌های خلاقانه‌ی جمعیت و همچنین خطرات آن توجه دارد. بنیامین بر این باور است که جمعیت شهری، به‌ویژه در قرن نوزدهم، یک نیروی تاریخی قدرتمند بوده است. این جمعیت، با ویژگی‌های خاص خود، بر شکل‌گیری فرهنگ، سیاست و

حتی روان‌شناسی افراد تأثیر گذاشته است. از منظر بنیامین تجربه‌ی زندگی در یک کلان‌شهر و در میان انبوه جمعیت، تجربه‌ی جدیدی برای انسان به‌شمار می‌رود و این تجربه، احساسات پیچیده‌ای از جمله ترس، هیجان، بیگانگی و همبستگی را در افراد ایجاد می‌کرد که بنیامین این تجربه را به‌عنوان یک تجربه‌ی اساسی مدرن تحلیل می‌کند (Benjamin 2006: 139).

بنیامین به رابطه‌ی بین جمعیت و سیاست نیز توجه ویژه‌ای دارد. او معتقد است که جمعیت می‌تواند هم یک نیروی دموکراتیک و هم یک نیروی دیکتاتوری باشد. برای مثال، او به استفاده‌ی نازی‌ها از مفهوم «اجتماع توده‌ای»^۵ اشاره می‌کند که در آن، جمعیت به‌عنوان ابزاری برای ایجاد یک دولت توتالیتر مورد استفاده قرار می‌گرفت. به‌طور کلی بنیامین جمعیت را به‌عنوان یک نیروی شکل‌دهنده‌ی تاریخ می‌بیند و بر نقش آن در تحولات اجتماعی تأکید می‌کند. او تجربه‌ی زندگی در یک کلان‌شهر و در میان جمعیت را یک تجربه‌ی اساسی مدرن می‌داند که احساسات پیچیده‌ای را در افراد برمی‌انگیزد (Benjamin 2006: 190).

جمعیت و جنبش‌های اعتراضی

آنچه که تا اینجا مرور کردیم آرای سه متفکر کلاسیک بود که نظرات متفاوتی درمورد جمعیت و خصلت‌های آن در جامعه داشته‌اند. همان‌طور که می‌دانیم فضاهاى عمومی یکی از مکان‌هایی است که قرن‌ها برای جمعیت به‌عنوان مکانی به‌منظور فعالیت‌های اعتراضی از سازماندهی تا تظاهرات و اجرای نمایش آثار اعتراضی مورد استفاده قرار گرفته است. افراد معترضی که با هدف مشخص و بر پایه‌ی آرمان واحد گرد هم جمع شده و به اعتراض درمورد مطالبات خاصی پرداخته‌اند. اعتراضات گسترده‌ای که از سال ۱۴۰۱ در ایران آغاز شد و به «جنبش ژینا» یا «زن، زندگی، آزادی (ژن، ژیان، آزادی)» شهرت یافت، یکی از بزرگ‌ترین خیزش‌های اجتماعی در تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود. این جنبش، ریشه در سال‌ها سرکوب، تبعیض جنسیتی و نقض گسترده‌ی حقوق بشر در ایران دارد و با حضور گسترده و پرشور مردم

از همه‌ی اقشار جامعه، به‌ویژه زنان و جوانان، در سراسر کشور شکل گرفت. خشم و مطالبات انباشته شده‌ی مردم، این جنبش را به یکی از قدرتمندترین نیروهای تغییر در ایران تبدیل کرد.

اگر بخواهیم حضور این جمعیت در خیابان را مبتنی بر مطالبات‌شان و بر اساس نظریات لوبون تحلیل کنیم، حضور این افراد با نظر لوبون که معتقد بود جمعیت‌ها کودکانه، زنانه و بر اساس احساسات رفتار می‌کنند همخوانی ندارد. زیمیل نیز بر مخرب‌بودن هوش پایین جمعیت بر خلاف هوش اعضای تشکیل‌دهنده‌ی آن در این‌گونه حرکات اجتماعی تأکید دارد که از این منظر هم می‌توانیم به افراد زندانی، کشته‌شده و یا مجروح این جنبش اشاره داشته باشیم که می‌توان گفت حادثی که برای این افراد در نتیجه‌ی مقاومت یا اعتراض آنها پیش آمده تحت تأثیر هیجانات آنی و احساسی نبوده و این افراد را نمی‌توان متأثر از هیجانات منفی و عواطف نامعقول جمعی قلمداد نمود. همچنین رفتارهای جمعی مردم معترض نیز در دسته‌ی افراد مخرب نمی‌گنجد. برخی معتقدند که افراد در تجمعات دست به خرابکاری و رفتارهای تکانشی می‌زنند که باتوجه به آمار کشته‌شدگان و یا افرادی که در این جنبش دچار نقص عضو شده‌اند نمی‌توان اینطور استنباط کرد که افراد معترض رفتارهای تکانشی و از روی احساسات آنی از خود نشان داده‌اند و برعکس رفتار تکانشی را می‌توان به نیروهای سرکوب نسبت داد. بنابراین می‌توان گفت که جنبش ژینا به آرای بنیامین در رابطه با شکل‌گیری جمعیت معترض در فضاهای عمومی که آنها را به‌عنوان یک نیروی شکل‌دهنده‌ی تاریخ می‌بیند و بر نقش آن در تحولات اجتماعی تأکید می‌کند نزدیک‌تر است.

این جنبش، که با مرگ تراژیک ژینا (مهسا) امینی شعله‌ور شد، به‌سرعت به یکی از بزرگ‌ترین خیزش‌های اجتماعی در ایران معاصر تبدیل شد. اعتراضات با مشارکت گسترده‌ی طیف وسیعی از اقشار جامعه، از دانشجویان و روشنفکران تا کارگران و کسبه، صورت گرفت؛ به‌ویژه، زنان با شعار «زن، زندگی، آزادی» نقش محوری و رهبری را در این جنبش ایفا کردند و مطالبات گسترده‌ای از جمله برابری جنسیتی، آزادی‌های فردی و پایان سرکوب را مطرح نمودند. اقلیت‌های قومی و مذهبی، مانند کردها و بلوچ‌ها هم، که همواره به‌طور سیستماتیک و سنتی تحت ستم و تبعیض قرار داشتند،

حضور پررنگی از خود نشان دادند. در واقع می‌توان گفت جنبش ژینا نه تنها یک اعتراض سیاسی، بلکه یک جنبش فرهنگی قدرتمند به شمار می‌رود. هنرمندان، فعالان مدنی و مردم عادی با استفاده از ابزارهای هنری متنوعی مانند دیوارنگاری (گرافیتی)، پوستر، موسیقی، شعر، پرفورمنس، نقاشی و... به خلق یک زبان مشترک و نیز بیان احساسات مشترک پرداختند. شعار «زن، زندگی، آزادی» به سرعت در سراسر جهان پخش شد و به نمادی جهانی در راستای مبارزه برای آزادی تبدیل شد. این پدیده نشان می‌دهد که چگونه هنر می‌تواند به عنوان یک ابزار قدرتمند برای بسیج توده‌ها، رساندن صدای جمعیت معترض و ایجاد تغییر اجتماعی عمل کند. این امر با نظریات بنیامین درباره‌ی پتانسیل‌های خلاقانه‌ی جمعیت همخوانی دارد که در آن، جمعیت شهری به عنوان یک نیروی تاریخی قدرتمند در شکل‌دهی فرهنگ و سیاست معرفی می‌شود.

والتر بنیامین و «بازتولید مکانیکی هنر» در جنبش ژینا

بنیامین معتقد بود که با ظهور فناوری‌های جدید، هنر از حالت منحصربه‌فرد و اصیل خود خارج شده و به شکلی قابل تکثیر و بازتولید تبدیل می‌شود. بازتولید مکانیکی هنر به معنای تولید نسخه‌های متعدد و یکسان از یک اثر هنری به کمک فناوری، در مقابل مفهوم «نسخه‌ی اصلی» قرار می‌گیرد- که در هنر سنتی از اهمیت بالایی برخوردار است و جایگاهی قدسی را به خود اختصاص داده است. منظور بنیامین از بازتولید مکانیکی، پیشرفت‌های تکنیکی و فنی است که در سده‌ی نوزدهم منجر به ثبت و بازتولید آثار هنری شده است. او برای بیان منظور خود از نخستین آثار هنری تولید شده در یونان باستان یاد می‌کند که شامل مسکوکات، سفالینه‌ها و برنزا هستند که قابلیت تکثیر در تعداد بالا را داشته‌اند؛ به همین سبب او آثاری را که در این سه دسته جای نمی‌گرفتند «یگانه» می‌خواند.

بنیامین برای توصیف آثار یگانه یا نسخه‌ی اصلی از واژه‌ی «آئورا» یا «هاله‌ی مقدس» استفاده می‌کند. از نظر او هاله «یک روح خاص از زمان و مکان و نمود یگانه‌ی امری دوردست است، حال هر اندازه هم نزدیک باشد» (Lindner 2006: 378) و آثاری که یگانه هستند به دلیل داشتن هاله‌ی مقدس یا آئورا دور از دسترس و حاوی

تجربه‌های آیینی و مؤید ارزش‌ها و هنجارهای آیینی هستند. به‌عنوان مثال برخی از مجسمه‌های خدایان تنها برای کشیش قابل دسترس‌اند. برخی مادونها تقریباً تمام طول سال پوشیده‌اند و یا حتی تصویر گوزنی که در دیواره‌های غار توسط انسان عصر حجر ترسیم شده بود به‌عنوان وسیله‌ای برای جادو مورد استفاده قرار می‌گرفت. این آثار که در زمره‌ی نسخه‌های اصلی قرار می‌گیرند به‌راحتی قابل دسترس نبوده و افراد برای تماشای نزدیک آنها باید همراه با مراقبه و مکاشفه به اماکن خاص مانند موزه‌ها، گالری‌ها، اماکن مقدس و... بروند. اما با ورود تکنولوژی به عرصه‌ی هنر، آثار هنری امکان تکثیر در ابعاد و تیراژهای مختلف یافتند. بنیامین معتقد بود که با این بازتولید مکانیکی هنر، «آئورا» یا «هاله‌ی مقدس» اثر هنری از بین می‌رود و به‌جای آن، به ایجاد یک تجربه‌ی جمعی از هنر منجر می‌شود. به‌زعم بنیامین با ورود عکاسی به عرصه‌ی هنر در قرن نوزدهم هنر و تکنیک با هم ترکیب شده و این پدیده نقطه‌ی عطفی در بازتولید مکانیکی به حساب می‌آید.

در حالی که بنیامین، با تمرکز بر آثار هنری یگانه و اصیل، مفهوم «آئورا» یا «هاله‌ی مقدس» را به‌عنوان ویژگی متمایزکننده‌ی آن‌ها معرفی می‌کند، جنبش ژینا نشان می‌دهد که هنر در عصر دیجیتال و شبکه‌های اجتماعی چگونه می‌تواند از این محدودیت‌ها عبور کرده و به یک نیروی جمعی و فراگیر تبدیل شود. مرگ ژینا، مرزهای ایران را درنوردید و به یک رویداد جهانی تبدیل شد و هنرمندان از سراسر جهان با خلق آثار هنری، همبستگی خود را با زنان ایرانی اعلام کردند. این نشان می‌دهد که هنر نه تنها یک زبان مشترک بین مردم یک کشور، بلکه یک زبان مشترک بین تمام انسان‌هایی است که برای برابری و آزادی می‌جنگند. انتشار سریع آثار هنری در شبکه‌های اجتماعی طی جنبش ژینا، یادآور مفهوم «بازتولید مکانیکی هنر» است که والتر بنیامین به آن پرداخته بود. آثار هنری هنرمندان از آلتیه‌های آنان خارج شد و به‌مدد شبکه‌های اجتماعی به دست عموم مردم برای استفاده‌های گوناگون رسید. در واقع در جنبش ژینا، بازتولید مکانیکی مدنظر بنیامین به اوج خود رسید. «آئورا» یا «هاله‌ی مقدس» شکسته شد و با الگوریتم شبکه‌های اجتماعی درهم آمیخت. در خلال این جنبش، آثار هنری، از دیوارنوشته‌ها (تصویر شماره‌ی ۱) گرفته تا ویدئوهای کوتاه

و انیمیشن‌ها، موسیقی‌های اعتراضی، پرفورمنس‌ها (تصویر شماره‌ی ۲) و پوسترها (تصویر شماره‌ی ۳)، همه و همه به‌سرعت در شبکه‌های اجتماعی منتشر شده و به ابزاری قدرتمند برای همبستگی و مقاومت تبدیل گردیدند. آثار منتشر شده به انحای مختلف بازتولید می‌شدند؛ به‌طوری که شاهد بودیم که آثار هنرمندان خارج از فضای مجازی به شیوه‌های مختلف در اعتراضات مورد استفاده قرار می‌گرفتند. پوسترها، نقاشی‌ها، شعارها و موسیقی‌های تولید شده در گوشه‌ی دیگری از جهان بازنشر و پخش می‌شدند و به چرخه‌ی بازتولید این آثار کمک می‌کردند.

با بررسی آثار تولید و منتشر شده در شبکه‌های مجازی می‌توان مشاهده کرد که مردم و هنرمندان داخل و خارج از کشور با توجه به رویدادهای در حال اتفاق ایران، همبستگی کم‌نظیری از خود نشان دادند و ثابت کردند که علی‌رغم دوری از یکدیگر می‌توانند در این مسیر با یکدیگر تعامل داشته باشند. به‌عنوان مثال «ناصر تیمورپور»، هنرمند ساکن بریتانیا، در گفتگویی با نشریه‌ی Mü عنوان کرده است که یکی از آثارش در روزهای ملت‌هپ جنبش ژینا، پس از انتشار در صفحه‌ی شخصی ایشان، توسط معترضین داخل ایران به‌صورت دیوارنگاره‌ای درآمد و او از این اتفاق تحت عنوان اتحاد بین معترضین داخل و خارج از ایران یاد کرده است (Teymourpour 2023: 39) (تصویر شماره‌ی ۴). «نغمه‌جاء»، هنرمند معترض دیگری، که آثارش در آن روزها در شبکه‌های مجازی به سرعت دست‌به‌دست می‌شد، چهره‌ی مجروحان، زندانیان و کشته‌شدگان جنبش را با تکنیک آبرنگ بر روی مقوا در یادها و تاریخ جنبش اعتراضی معاصر ایران ثبت کرده است (تصویر شماره‌ی ۵). در عرصه‌ی موسیقی هنرمندانی مانند «توماج صالحی»، «مهدی یراحی»، «شروین حاجی‌پور»، دانشجویان گمنام دانشکده‌های موسیقی و دیگر هنرمندان این حوزه نیز با اجرای سرودها و ترانه‌های اعتراضی خود اتحادشان را با مردم معترض داخل و خارج از ایران بیان نمودند و به همین ترتیب هنرمندان بی‌شمار دیگری نیز، که مجال نام بردن از آنان نیست، در این جنبش به صف معترضان پیوسته و به صدایی برای رساندن پیام اعتراضی سرکوب‌شدگان شدند. درواقع می‌توان گفت وجود شبکه‌های اجتماعی در این فرایند، نه تنها به دموکراتیزاسیون هنر کمک کرد بلکه به ایجاد یک گفتگوی جمعی و گسترده

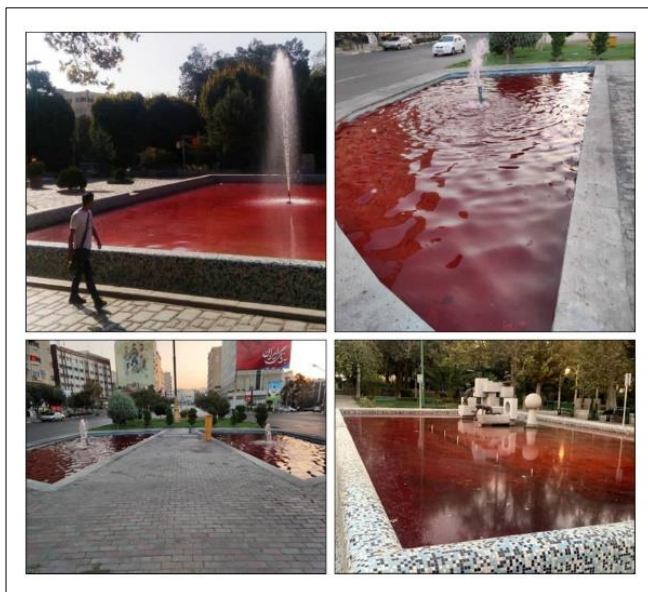
در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی منجر شد. جنبش ژینا نشان داد که چگونه فناوری‌های دیجیتال می‌توانند به تقویت صدای جمعیت معترض و گسترش پیام‌های سیاسی آنها کمک کنند.

با نگاهی به جنبش ژینا درمی‌یابیم که هنر نه تنها ابزاری برای بیان احساسات و اعتراض است، بلکه می‌تواند به‌عنوان یک نیروی تغییرساز در جمعیت‌های معترض عمل کند. با تکثیر و بازنشر سریع آثار هنری در فضای مجازی، هنر اعتراضی فراتر از مرزهای جغرافیایی گسترش یافت و به یک زبان جهانی برای مبارزه علیه ظلم و ستم تبدیل شد. اگرچه آینده‌ی جنبش ژینا همچنان نامعلوم است، اما تأثیر عمیق آن بر فرهنگ، سیاست و جامعه‌ی ایران انکارناپذیر است. آثار هنری تولید شده در این جنبش، به‌عنوان اسناد تاریخی، برای نسل‌های آینده باقی خواهند ماند و الهام‌بخش مبارزات آتی خواهند بود. درنهایت، جنبش ژینا نشان داد که هنر و سیاست به‌طور جدایی‌ناپذیری به هم مرتبط هستند و هنر می‌تواند نقش مهمی در ایجاد تغییرات اجتماعی ایفا کند.

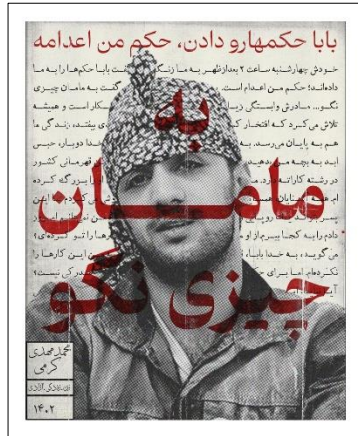


تصویر شماره ۱: نمونه‌ای از دیوارنوشته‌ها / عکاس: ناشناس

شکستن هاله‌ی مقدس

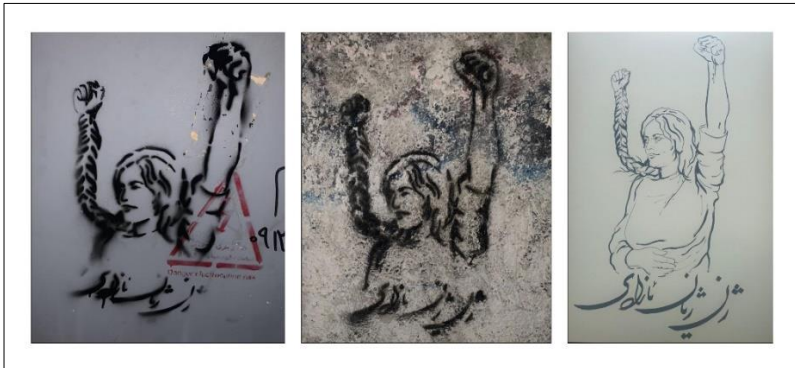


تصویر شماره‌ی ۲: نمونه‌ای از پرفورمنس‌ها (به رنگ خون درآمدن ۴ حوض در چهار نقطه از تهران) / عکاس و هنرمند: ناشناس



تصویر شماره ۳: نمونه‌ای از پوسترها / منبع: صفحه‌ی شخصی هنرمند

https://www.instagram.com/sina_shayan



تصویر شماره ۴: نمونه‌ای از دیوار نگاره‌ها / منبع: صفحه‌ی شخصی هنرمند

<https://www.instagram.com/nasser.teymourpour>



تصویر شماره ۵: نمونه‌ای از نقاشی‌ها / منبع: صفحه‌ی شخصی هنرمند
<https://www.instagram.com/naghmehjah>

جمع‌بندی

جنبش ژینا، با بهره‌گیری از ابزارهای هنری و فناوری‌های نوین، تصویری متفاوت از قدرت جمعی و نقش هنر در تحولات اجتماعی ارائه داد. این جنبش نشان داد که چگونه نظریه‌های کلاسیک درباره‌ی جمعیت و رفتار جمعی، همچون دیدگاه‌های لوبون و زیمل و بنیامین، می‌توانند در عصر دیجیتال و با ظهور رسانه‌های اجتماعی بازخوانی شوند. در حالی که لوبون بر جنبه‌های هیجانی و غیرعقلانی جمعیت تأکید می‌کرد و زیمل به بررسی تأثیر جمعیت بر فردیت می‌پرداخت، جنبش ژینا نشان داد که جمعیت‌ها می‌توانند به‌صورت سازمان‌یافته، هدفمند و خلاق عمل کنند و از طریق هنر، هویت جمعی قدرتمندی را شکل دهند. نظریه‌ی بنیامین درباره‌ی بازتولید مکانیکی هنر، چارچوبی مناسب برای تحلیل نقش هنر در جنبش ژینا فراهم می‌کند. با این حال، جنبش ژینا فراتر از تکثیر ساده‌ی آثار هنری رفت و با تلفیق هنر با فناوری‌های دیجیتال، شیوه‌های جدیدی از بیان و ارتباط ایجاد کرد. در نهایت، جنبش ژینا به ما یادآور می‌شود که هنر و سیاست به‌طور جدایی‌ناپذیری به هم مرتبط هستند. هنر نه‌تنها می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای بیان اعتراض و ناراضی‌مورد استفاده قرار گیرد،

بلکه می‌تواند به‌عنوان نیرویی برای ایجاد تغییر اجتماعی مثبت و ساختن آینده‌ای بهتر عمل کند. این جنبش نشان داد که حتی در سخت‌ترین شرایط، هنر می‌تواند به‌عنوان یک نیروی امیدبخش و الهام‌بخش عمل کند.

¹ Gustave Le Bon

² On Populist Reason

³ Georg Simmel

⁴ Walter Benjamin

⁵ Volksgemeinschaft

منابع

- گیدنز آنتونی و کارن بردسال، ۱۳۸۶، جامعه‌شناسی، ویراست چهارم، ترجمه‌ی حسن چاوشیان، تهران: نی، ۶۴۷.

- Benjamin W., 2006, The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire, ed. M. J. Jennings, Cambridge, MA/London, England, The Belknap Press of Harvard University Press. PP. 139 & 190.

- G. Simmel, 2009, Sociology. Inquiries into the construction of social forms, op. cit., pp. 58-59.

- Le Bon, G., 1960, The Crowd: A Study of the Popular Mind. Mineola, NY: Dover Publications, pp. 29 & 37.

- Le Bon, G., 1974, The Psychology of Peoples. New York: Arno Press. PP. 24 & 175.

- Lindner, Bruckhardt, 2006, Benjamin Handbuch, Stuttgart, Metzler Verlag. PP. 378.

- Teymourpour, Nasser, 2023, Women, Life, Freedom, MÜ, Digital Download, PP. 39.

تکان دهنده، اما واقعی

نگاهی به کتاب «تاریخ مختصر زن ستیزی»

حمید نامجو



Michelangelo

«تو دروازه‌ی شیطانی. تو نخستین کسی هستی که قانون الهی را
زیرپا گذاشته‌ای. تو همان کسی هستی که او (آدم) را فریفتی. زیرا
شیطان آن قدر دلیر نبود تا به او حمله‌ور شود. تو به‌سادگی تصویر
خدا، مرد را ویران کردی»

کتاب «تاریخ مختصر زن‌ستیزی (کهن‌ترین تعصب جهان)» نوشته‌ی جک هالند
با ترجمه‌ی آزاده غیبی‌زاده، تحقیقی جامع درباره‌ی گستره و اشکال مختلف زن‌ستیزی
در طول تاریخ و واکاوی نگره‌ها و باورهایی است که مسبب یا تشدیدکننده‌ی دشمنی با
زنان به‌طور اعم است. نویسنده‌ی کتاب (جک هالند روزنامه‌نگار فقید ایرلندی) در
جست‌وجوی ریشه‌ها و بنیان‌های باورهای زن‌ستیزی تا اعماق تاریخ به‌عقب می‌رود. به
زمانی که زادو زیست و سرنوشت انسان‌ها با افسانه‌ها و اساطیر درهم‌بافته بود. به‌عبارت
بهتر درک و دریافت آدمی از جهان پیرامونی با باورهای اساطیری درآمیخته بود و رازها
و معماهای هستی بدون وجود اسطوره‌ها ناگشودنی بود.

نویسنده در پی شواهد و مستندات زن‌ستیزی از نخستین داستان‌های آفرینش آغاز
می‌کند. شباهت این داستان‌ها درباره‌ی خلقت زن جالب است. در ادیان سامی که در
شرق مدیترانه ظهور کرده‌اند زن هدیه‌ای است از طرف خداوند برای آدم نخستین که
تنها ساکن بهشت است تا همدم تنهایی و غم‌خوار او باشد. در یونان نیز داستان خلقت
زن یا آفرینش «پاندورا» دلیل مشابهی دارد. پاندورا هدیه‌ای است از طرف «زئوس» برای
«پرومته». گرچه دادن چنین هدیه‌ای خالی از غرض نیست. اما به‌رحال هدیه‌ای بس
جذاب و خواستنی است که از تمام صفات و توان خدایان کوه «المپ» بهره‌ای دارد.
جالب‌تر این که این هردو زن یعنی حوا و پاندورا بسیار زود آن ذات شرورانه‌ی خود را
آشکار می‌کنند. حوا به وسوسه‌ی شیطان فریفته شده و مردش را هم فریب می‌دهد تا
از میوه‌ی ممنوعه (به تعبیری آگاهی) بخورند و بیهوش و در واقع از
ملکوت خداوندی می‌رانند. این گناه که به نام «گناه اولین» خوانده می‌شود نه تنها هرگز
بخشیده نمی‌شود بلکه مصایب و ادبار آن همواره بر دوش زنان باقی می‌ماند و هیچ
کفاره و مجازاتی آن را نخواهد زدود. درواقع دلیل اصلی زن‌ستیزی مؤمنان، ارتکاب
همان گناه اولین است. این افسانه یا قصه‌ی سمبلیک زاده شده در یهودیت و شرق

مدیترانه؛ اکنون سه هزار سال است که در دنیای واقعی برسرنوشت زنان حکم‌روایی می‌کند و از نگاه کشیشان و خاخام‌ها مبینی است برای بازنمایی ذات شرورانه‌ی زنان و ضرورت احتراز از آنان، حتی در جهان مدرن و در عصر اتم و دنیای دیجیتال.

در طرف دیگر مدیترانه یعنی در یونان، در جایی که موطن ظهور تفکر فلسفی و اندیشیدن درباره‌ی جهان و انسان است نیز اسطوره‌ی «پاندورا» که در حدود قرن هشتم پیش از میلاد نگاشته شده (گرچه قدمت آن نباید کم‌تر از داستان آدم و حوا باشد) بازتاب دهنده‌ی تصویر زنان در ذهن آنان است. پاندورا هم مظهر زیبایی و مهربانی و عشق است و هم صاحب رفتارهای حيله‌گرانه و خلق‌و‌خوی بدکاران. او خمره‌ای (به شکل رحم زن) نیز باخود دارد پر از شر و نفرت و بیماری و بلایای مختلف که به‌رغم توصیه‌ی خدایان در آن را باز می‌کند و آن مصایب و بلاها در میان انسان‌ها پراکنده می‌شود. به‌عبارتی جهان پیش از پاندورا بهشت بوده و منشاء و علت هر بلا و بیماری و مصیبتی بدعه‌دی اوست. (لازم به توضیح است که داستان خلقت زن در اساطیر و افسانه‌های هندی نیز مشابهت‌های فراوانی با داستان پاندورا دارد.)

کتاب «تاریخ مختصر زن‌ستیزی» روایت خود را از یونان آغاز می‌کند. از دوران درخشان فلسفه در یونان باستان و ظهور نوابغی مثل افلاطون و ارسطو. و در ادامه به اندیشه و گفتار آنان درباره‌ی زنان می‌پردازد. البته ارجاعات و مستندات کتاب فقط به واکاوی نگاه سرآمدان جامعه در آثار آنان محدود نمی‌ماند. نویسنده همچنین قوانین، رسوم، سامان اجتماعی، مناسبات اقتصادی و نحوه‌ی زادو زیست مردم و البته سلطه‌ی تامّ زن‌ستیزی در همان دوران را در دولت‌شهرهای یونان بررسی می‌کند. دورانی که زنان در دولت‌شهرهای یونانی نه شهروند که کودک به حساب می‌آمدند و همواره تحت قیمومیت مردان بودند. جای آنان در اندرونی خانه بود. آموزش به زنان نکوهیده بود و «سمّ اضافی دادن به مار» تعبیر می‌شد. اموال آنان متعلق به همسر بود. آرایش کردن و زیورآلات نکوهیده بود و تنها خاصیت مفید زنان فرزندآوری بود.

حضور زنان در تمام تراژدی خلق‌شده در آن دوران شوم، بدشگون و بدفرجام است. مسبب هول‌آورترین جنگ تاریخ یعنی «جنگ تروا» زنی است بنام «هلن». زنی که شرافت «منلائوس» را لکه‌دار می‌کند و ضرورت احیای آن شرافت و گرفتن انتقام، چنان

سرانجامی را برای یونان و تروا رقم می‌زند. برای اثبات شرف و مردانگی مردان نیز باید زنان قربانی شوند. «آگامنون» برای رضایت خدایان دختر خردسالش «ایفی ژنی» را قربانی می‌کند. نمایش‌نامه‌های «مده‌آ» از «ئاتروپیدوس»، «کلیمنسترا» از «آیسخولوس»، «آنتیگونه» و «الکترا» اثر «سوفوکلس» هر یک به‌نوعی بازنمایی آن خوی وحشی، نافرمان و بی‌رحم زنان است. در تمام آن دوران درخشان تاریخ بشری تنها در مدینه‌ی فاضله «افلاطون» زنان برابر با مردان انگاشته می‌شوند. «هگل» در تعبیری از نمایش آنتیگونه، علت شکست دموکراسی و اضمحلال دولت‌شهرهای یونان را حذف زنان و نادیده گرفتن آنان می‌داند.

نویسنده فصل دوم کتاب را به بررسی وضعیت زنان در دوران روم باستان اختصاص داده است. او با ارائه‌ی مستندات نشان می‌دهد که گرچه همان نگاه زن‌ستیزانه‌ی رایج در یونان، در روم باستان هم معتبر بوده، اما گویی برخی ویژگی‌ها و مناسبات رایج در جامعه‌ی بزرگ و ثروتمند روم، آن نگاه زن‌ستیز و به‌ظاهر بخردانه‌ی یونانی را تاب نمی‌آورد. اشرافی‌گری، لذت‌جویی، تجمل‌پرستی و بی‌پروایی مردان در مرآده با زنان و کنیزان قادر نیست زنان را در پستوی خانه زندانی کند. شورش‌های بزرگی از طرف زنان برپا می‌شود. زنان می‌توانند برخی از حقوق خود، از جمله حق مالکیت بر دارایی خود را به‌دست آورند. و به تدریج هم مدعی حضور در کنگره شوند. برخی از زنان اشراف هم‌چون مردان به روسپی‌خانه‌ها رفت‌وآمد می‌کنند. بدیهی است که این تقابل‌های سنت‌شکنانه، رهبران و مدعیان اخلاق و سنت را به واکنش وامی‌دارد. «کاتوی بزرگ» یکی از این مردان است. مدعیات زن‌ستیزانه علنی‌تر می‌شود و این امر به نوعی تقابل بین زنان و مردان می‌انجامد. اعمال محدودیت‌های سخت‌گیرانه نتیجه‌ی عکس می‌دهد. داستان زندگی «آگوستوس» امپراطور و ساختارشکنی‌های غیرقابل تصور تنها دخترش «جولیا» و محکومیت ابدی او، همچنین رفتارهای زنی به‌نام «مسالینا» همسر امپراطور «کلادیوس» (۱۰ ق.م تا ۴۵ م) و البته ماجراهای زندگی (کلوپاترا) قبل از این دو، هر کدام به‌نوعی واکنش مقابله‌جویانه زنان در مقابل باورهای زن‌ستیزانه و محدودکننده در روم باستان را بازنمایی می‌کنند. در این فصل غیر از روایت تنازعات سختی که بین زنان و مردان در روم باستان در جریان بوده به چند ماجرای تاریخی دیگر نیز ارجاع

داده شده که بسیار خواندنی است. از جمله ماجرای همسر یکی از امپراطوران روم که بعد از مرگ شوهرش مدعی حکومت می‌شود، یا ماجرای به حکومت رسیدن «نرون» و به قتل رساندن مادرش و یا واکنش‌های «کالیگولا» در برابر کاهنان و رهبران اخلاقی جامعه، از ماجراهای خواندنی این فصل است. با وجود این و به‌رغم شورش مکرر زنان در برابر قوانین و انگاره‌های زن‌ستیزانه، در مجموع این رهبران اخلاقی جامعه‌اند که در پوشش حمایت از اخلاق عمومی، بر سرنوشته زنان تسلط داشته و قوانین مدام سخت‌گیرانه‌تر و محدودکننده‌تر می‌شوند.

بدیهی است این وضعیت در روم پایدار نمی‌ماند. بسیاری از سدها شکسته و مرزبندی‌ها درهم می‌ریزد. زنان به وضعیت ۲۰۰ سال قبل از آن باز نخواهند گشت. روم به واسطه‌ی مطالبات زنان و مقاومت در برابر نگره‌های زن‌ستیزانه در آستانه‌ی فروپاشی اجتماعی است. طلوع ستاره‌ای دیگر از شرق مدیترانه به مسایل و مشکلات جامعه‌ی روم رنگی تازه می‌زند. «مسیحیت» آن امید تازه است. به‌رغم بگیروبندهای نرون و کشتار و سوزاندن نوکیشان مسیحی، این کیش جدید به سرعت فراگیر می‌شود. (درخصوص موقعیت زنان در روم در سال‌های ابتدایی تاریخ مسیحیت و همچنین نحوه‌ی برخورد با نوکیشان مسیحی در روم نگاه کنید به رمان «کجا می‌روی؟» اثر «هنریک سینکیویچ») مسیحیت به‌رغم آن که بر زمینه‌ی فرهنگ و باورهای یهودیت برپالیده است اما نگاهی تازه به زنان دارد. یکی از مهم‌ترین دلایل استقبال گسترده‌ی مردم از آئین آیین مسیحیت؛ نه فقط مابین فرودستان بلکه حتی در میان طبقات بالا به‌خصوص زنان؛ در قرون اول و دوم میلادی، نگاه مسیحیت به انسان به‌طور اعم بود. دعوتی که برخلاف اسلاف خود زنان را از انسان‌ها جدا نمی‌کرد. مهم‌ترین مدعای مسیحیت بخشیده شدن گناهان همگان بود و تفاوتی بین زنان و مردان قائل نبود. مسیح به‌عنوان موجودی نیمه‌خدا و نیمه‌انسان شفیع گناهان انسان‌هاست. یکی از مهم‌ترین داستان‌های نقل شده در انجیل برخورد عیسی ناصری با «مریم مجدلیه» است. زنی روسپی که از طرف یهودیان بنیادگرا محکوم به سنگسار شده بود و مسیح مانع از اجرای حکم شد. علاوه بر این باز هم طبق نص صریح «انجیل مرقس» رستاخیز مسیح یا بازگشت دوباره‌ی او به زمین پس از مصلوب شدن، اول بار ظاهر شدن در حضور مریم مجدلیه است. زنی با

آن گذشته که افتخار «اولین زن گرونده به مسیحیت» را به دست آورده بود. همچنین حضور پرتعداد زنان در کلیساهای خانگی به‌رغم محدودیت‌های حکومت روم نیز می‌تواند مبین نگره‌ی کم‌تر زن‌ستیزانه‌ی مسیحیت تازه تأسیس باشد.

نویسنده در فصل سوم کتاب مصداق‌های روشنی از همدلی عیسی مسیح با زنان و البته در تضاد آشکار با نگرش غالب در «عهدعتیق» را گردآوری کرده است. حتی تأکید دارد که بخش زیادی از مردان گرونده تحت‌تأثیر همسران یا خواهرانشان به او ایمان آوردند. آن‌چنان‌که از زمان به‌صلیب کشیده‌شدن عیسی ناصری که تعداد مسیحیان در کل امپراتوری روم فقط هزار نفر بود تا هنگام به رسمیت شناخته شدن این دین در روم توسط «کنستانتین بزرگ» (۳۰۶ تا ۳۳۷ میلادی) این جمعیت به سی میلیون نفر بالغ گردید. «پولس رسول» نیز که اولین شارح شریعت مسیحی محسوب می‌شود در مکاتبات و رساله‌های خود گرچه زنان را هم در تقرب به ملکوت خداوندی هم‌ارج مردان تلقی می‌کند با این حال برخی از باورهای زن‌ستیزانه در این رساله‌ها به‌نوعی بازتولید می‌شوند. از جمله دوری زنان از تجملات و یا از وسوسه‌های جسمی.

مسیحیت که در هنگام تأسیس زنان را ارج می‌نهد، در مرحله‌ی استقرار رویکردی متفاوت درپیش می‌گیرد و از اسلاف خود نیز عبور می‌کند. باورهای زن‌ستیزانه به دلیل گناه اولین، یا به‌واسطه‌ی وجود وسوسه‌های شیطانی در زنان، از قرن دوم میلادی به‌تدریج جایگاه زنان را از عرش الهی به زن اهریمنی فرومی‌کاهد. نویسنده به برخی از گفتارهای «سن اگوستین» در «اعترافات» و توصیه‌های او در دوری جستن از زنان اشاره کرده است. آبابی کلیسا به‌اصل خویش بازمی‌گردند. زنان تجسم عینی شر و گناه هستند. اما کار به همین جا ختم نمی‌شود. آنچه وحشتناک است نگاه کلیسای کاتولیک به زنان در قرون وسطاست. اتهام جادوگری و ارتباط با شیاطین و شکنجه‌های وحشتناک زنان مظنون به جادوگری، به‌خصوص در قرون ۱۳ تا ۱۶ میلادی در تمام اروپا رایج می‌شود. هر سال صدها زن در کشورهای مختلف به این اتهام زنده‌زنده سوزانده می‌شوند. گزارش‌های مستند نویسنده از بازجویی‌ها، شکنجه‌ها و اظهارنظرهای مأموران و متولیان این جنایات که در اغلب کشورهای اروپایی افتاده حیرت‌انگیز و درعین حال تأسف‌آور است. این شکار جادوگران زن در شرایطی رخ می‌دهد که کلیسای کاتولیک

در پی اثبات بکارت مریم مادریسی، حتی بعد از زایمان، است و این‌که مریم مادر عیساست و بعد از مرگ در آسمان‌ها و در جوار ملکوت خداوندی می‌زید. بدیهی‌است این پافشاری بر بکارت مریم از موضعی زن‌ستیزانه، و به عبارتی جنسیت‌زدایی از اوست. شرح مصایبی که در دوران اقتدار مسیحیت بر زنان رفته واقعاً بهت‌آور است.

انگاره‌های زن‌ستیزانه با ظهور مدرنیته و از رونق افتادن قدرت و سلطه‌ی کلیسا و متوقف شدن شکار جادوگران، در صورت‌های جدیدی ظاهر شده و ادامه می‌یابند. گرچه «مارتین لوتر» برخی بنیادهای فکری کلیسای کاتولیک از جمله مجرد ماندن کشیشان یا موقعیت پاپ در بخشش گناهان مؤمنان را به‌چالش کشید و حتی در مواردی با دادن نقشی فعال‌تر به زنان و حتی باسواد شدن آنان موافق بود اما این کیش جدید نیز با تثبیت خود همان راه محافظه‌کاری پیشین کلیسا را ادامه داد. در حقیقت زن‌ستیزی و مخالفت با حضور اجتماعی زنان یکی از چالش‌برانگیزترین مسایل اجتماعی بود. هرگاه زن‌ستیزی به‌عنوان یک باور عام و لاینفک ناچار می‌شد از مواضع خودش عقب بنشیند اندکی بعد و به‌شکلی دیگر به‌میدان می‌آمد.

مثلاً در انگلستان که در میان کشورهای اروپایی از نظر فکری و اجتماعی متری‌تر بود، در سال ۱۶۰۰ برای اولین بار یک زن (الیزابت اول) به‌عنوان ملکه تاج‌شاهی را برسر گذاشت. ۴۰ سال قبل از آن نیز «تامس مور» فیلسوف متأله انگلیسی و نویسنده‌ی کتاب «آرمان‌شهر» این پرسش را مطرح کرده‌بود که چرا یادگیری بین هر دو جنس به یک اندازه پذیرفتنی نیست؟ اما جیمز اول که وارث تاج و تخت الیزابت اول بود آموزش زنان را تقبیح کرد و گفت: «آموزش دادن زنان و اهلی کردن روباه‌ها نتیجه‌ی یک‌سانی دارد: حيله‌گرتر کردن آنان».

با این همه، در همان قرن هفدهم اتفاقاتی افتاد که به‌تدریج برخی باورهای زن‌ستیزانه را مجبور به عقب‌نشینی کرد. یکی ظهور فیلسوفی بنام «جان لاک» بود که فلسفه‌ی «لیبرالیسم» را بنا نهاد. او تئوری ذهن و فکر انسانی به‌مثابه لوحی سفید را مطرح کرد که به‌نوعی جانشین آن نگره‌ی گناه اولین بود که زنان را گناه‌کار ابدی معرفی می‌کرد. یکی دیگر از این اتفاقات استفاده از «کلروفرم» برای کاهش درد زایمان زنان بود که با مخالفت سخت کلیسا و محافظه‌کاران مواجه شد. گویی خداوند تحمل

این درد را به عمد و با غرض خاصی نصیب زنان کرده است و دورزدن آن به مثابه کفران نعمت و گناهی غیرقابل بخشش است. اولین مطالبات برای استیفای حقوق زنان در همین قرون هفده و هیجده به عنوان یک مطالبه‌ی اجتماعی مطرح می‌شود. نگاه به رابطه‌ی زناشویی به عنوان یک خواست دوطرفه و نه انجام وظیفه‌ی زنان در مقابل شوهران، چنان که کلیسا مقرر می‌کرد، از مهم‌ترین این مطالبات بود. بدیهی است به وجود آمدن طبقه‌ی متوسط و البته رواج شهرنشینی در طرح علنی این مطالبات نقش عمده‌ای داشت.

یکی دیگر از مظاهر مدرنیته ظهور پدیده‌ی «رمان» بود. آشنایی با دنیاها، آدم‌ها و احساسات ناشناخته و البته به رسمیت شناختن فردیت آدم‌ها از طریق خواندن رمان به خصوص برای زنان بسیار جالب بود. «دانیل دفو» از اولین‌هاست و شهرت بسزایی کسب می‌کند. همین امر کم‌کم باعث پیدایی رمان‌نویسان زن می‌شود و تولید آثاری که در آن از مشکلات زنان و سلطه‌ی نگاه‌های زن‌ستیزانه حرف می‌زنند. نویسنده‌ی کتاب قبل از پرداختن به پدیده‌ی رمان بخش‌های مبسوطی را به تأثر و نمایش در آن دوران اختصاص داده و به خصوص درباره‌ی تعبیر و تفسیر آثار مهم‌ترین هنرمند نابغه‌ی تئاتر در آن دوران یعنی «ویلیام شکسپیر» بحث‌های جالبی را مطرح کرده است.

در فصل ششم کتاب که عنوان آن «رازهای ویکتوریایی» است، نویسنده در پی یافتن انگاره‌های زن‌ستیزانه به شرق دور و نزدیک گریز می‌زند. همانندی‌ها، بسیار جالب توجه است. تشابه یا اشتراکات بین مذهب و به عبارت بهتر سبک زندگی «کنفوسیوسی» و «تائو»، و نگره‌های یونان و روم و مسیحیت درباره‌ی زنان، از خواندنی‌ترین بخش‌های این کتاب است. این باورها در «بودیسم» و «هندوئیسم» نیز به شکلی دیگر و گاه بی‌رحمانه‌تر دیده می‌شود. مثلاً در قالب چوبی قراردادن پای دخترتپچه‌ها آن چنان که عملاً در بزرگ‌سالی قادر به راه رفتن نباشند یا زنده سوزاندن بیوه‌ها همراه با اجساد شوهر که حتی تا این اواخر در چین و هند رواج داشت.

در ادامه‌ی همین فصل کتاب، نویسنده به انقلاب صنعتی و نتایج تبعی آن برای زنان پرداخته است. مراکز صنعتی برای دستیابی به نیروی کار ارزان زنان و مردان روستایی را به شهرها فراخواندند. همین امر سبب تشکیل محلات فقیرنشین پرجمعیت در شهرها

یا در حاشیه‌ی شهرها و درنهایت به‌وجودآمدن طبقه‌ی کارگر شد. افرادی که با دستمزدی اندک در کارخانه‌های صنعتی مشغول به‌کار بودند. در آن دوران فقط در انگلستان حدود ۳ میلیون زن بالای ۱۵ سال با دستمزدی معادل نصف دستمزد مردان به بردگان مزدبگیر تبدیل شده‌بودند. زنان علاوه بر کار در کارخانه‌ها، می‌بایست نقش‌های زیستی‌شان را نیز به‌دوش می‌کشیدند. آبستنی‌های پی‌درپی و سوء‌تغذیه‌ی فراگیر عملاً زنان را به برده‌ی بردگان تبدیل کرده بود. آنان در زاغه‌های تنگ و آلوده و در شرایط محیطی حقارت‌بار زندگی می‌کردند. از مردان کتک می‌خوردند، مورد تعرض قرار می‌گرفتند و هیچ پناه و ملجایی نداشتند. نه پلیس و نه قانون. تصویری که در آثار «چارلز دیکنز» و «هنری می‌هیو» و بعدتر «جک لندن» و «اپتون سینکلر» از این مناطق می‌بینیم حقیقاً رقت‌انگیز و غیر قابل‌باور است. فقر و فحشا در این محلات بیداد می‌کرد و جالب است که در همان زمان کشیشان و مبلغان مذهبی با آن نگاه زن‌ستیزانه در تقبیح آنان داد سخن می‌دادند بی‌آن‌که کوچک‌ترین اقدامی در جهت کمک به‌زنان انجام دهند.

بسیار جالب است که زنان این دوران در ادبیات دوران ویکتوریایی و آثار نویسندگانی همچون چارلز دیکنز، «جرج الیوت»، «خواهران برونته» و «جین آستین» اغلب تفکر و حتی ماهیتی کودکانه دارند و تنها دغدغه‌شان پاکی و رعایت مرزهای اخلاقی است که کلیسا مبلغ آن است. اخلاقیاتی زن‌ستیزانه که ریشه در همان انگاره‌ی ارتکاب گناه نخستین نه‌حوا داشت. نویسندگان در ادامه‌ی این فصل گزارش‌هایی خواندنی از تلاش‌های زنان برای زدودن این انگاره‌ها از ذهن جامعه و فعالیت آنان برای احقاق حقوق خود به‌خصوص کسب حق رأی در اروپا و آمریکا به‌دست می‌دهد. بدون تردید این فصل یکی از خواندنی‌ترین فصول این کتاب است.

در فصل هفتم نویسندگان به نمود باورهای زن‌ستیزانه در قرن بیستم و به‌قول خودش در عصر «برانسان» پرداخته است. از یک‌طرف به ظهور روان‌کاوی و تئوری‌های فروید اشاره دارد که به‌رغم ظاهر علمی در واقع بازتولید برخی باورهای زن‌ستیزانه‌ی حکیمان در قبایل بدوی آفریقا است. حکیمانی که برداشتن «کلیتوریس» را که واجد روحی مردانه است، شرط بروز روح زنانه می‌دانستند. فروید نیز باور داشت که این فقط مردان

نیستند که زنان را تحقیر می‌کنند بلکه زنان نیز به دلیل داشتن «عقد‌هی اختگی» خود را ناتمام و ضعیف حس می‌کنند. و نتیجه می‌گیرد که زن‌ستیزی نوعی انحراف نیست بلکه واکنش طبیعی زنان و مردان به زنانگی اخته‌شده است. از آن جالب‌تر این‌که فروید این اظهارات را توسعه می‌دهد. برای آن مبانی و مبتدای عقلایی می‌تراشد. از آن نظریه می‌سازد. تا در نهایت در کتاب «تمدن و ملالت‌های آن» مردان را مساوی تمدن و زنان را ضد آن اعلام می‌کند.

در بحث دیگری در همین فصل نویسنده بر نظریات زن‌ستیزانه‌ی هیتلر و نازی‌ها تأمل می‌کند و نشان می‌دهد که چرا و با چه استدلالی هیتلر طرح مطالبات زنان را دسیسه‌ی یهودیان می‌دانست. او انگاره‌ی «زن مدرن» را بخشی از نقشه‌های مخرب علیه آلمان کهن قلمداد می‌کرد. هیتلر هم‌چون دیگر زن‌ستیزان طول تاریخ، نقش زنان را صرفاً به مادر بودن و در خانه نشستن و زاییدن شیران نر محدود می‌کرد. او قائل به نقش اجتماعی زنان نبود. در سیستم اداری نازی‌ها زنان فقط منشی یا پرستار بودند. با این حال حتی همین را هم زیاد می‌دانست. او گرچه در پروپاگاندا‌های سیاسی و نمایش‌های ساختگی قدرت آلمان، زنان به‌قول خودش «نژاده» آلمانی را به نمایش می‌گذاشت اما هرگز آنان طرف مشورت هیچ‌کس قرار نمی‌گرفتند. بهترین تصویری که از نقش زنان در حکومت نازی می‌توان به‌دست داد در رمان شگفت‌انگیز «سیمای زنی در میان جمع» اثر «هاینریش بل» است. بل در این اثر جاودانه نشان می‌دهد که در نگاه نازی‌ها مراقبت از عفت زنانه با مراقبت از پاک ماندن نژاد آلمانی هم‌سان است. زنی که عاشق مردی غیرآلمانی شده شایسته‌ی تقبیح و حتی گرسنگی است.

جک هالند در این کتاب به دوگانگی آشکاری در سیستم حکومت نازی و البته تشابه آن با حکومت‌های بنیادگرای دینی اشاره می‌کند. حکومت‌هایی که به‌شدت دنبال دستیابی به علم و تکنولوژی مدرن برای تحکیم قدرت خود بوده اما در مورد مطالبه‌ی حقوق زنان به‌شدت ضدمدرنیته هستند. هیتلر نه‌تنها با برابری جنسیتی مخالف بود بلکه زنان را صرفاً به‌عنوان ماشین‌جوجه‌کشی مفید می‌دانست.

به باور نویسنده از دیگر مظاهر زن‌ستیزی در قرن بیستم مخالفت کلیسا با استفاده‌ی زنان از وسایل پیش‌گیری بود. تا به‌آن حد که رضایت زنان در بارداری بلاموضوع اعلام

شد. در این زمینه نویسنده جمله‌ای شرم‌آور از «تئودور روزولت» نقل کرده است که این قلم از بازتکرار آن خودداری می‌کند. به‌هر حال جنبش‌های زنان در قرن بیستم به‌خصوص بعد از جنگ جهانی دوم به‌رغم اتفاقات تأثیربرانگیزی که بر علیه آنان به‌وقوع پیوست، فقط محدود به کشورهای غربی نماند و در تمام جهان گسترش یافت. از طرف دیگر زن‌ستیزان نیز روزبه‌روز برفشارهای خود بر زنان و در جهت مطیع کردن و درنهایت حذف آنان از صحنه‌ی اجتماع افزوده‌اند. این کتاب که در اواخر سال ۲۰۲۲ منتشر شده است، گزارش‌هایی تکان‌دهنده از برخوردهای زن‌ستیزانه‌ی حکومت طالبان و گروه‌های بنیادگرای اسلامی در خاورمیانه و شمال آفریقا به‌دست می‌دهد.

در آخرین بخش کتاب نویسنده کوشش کرده مطالب فصول پیشین را جمع‌بندی و تأکید می‌کند که نگره‌های زن‌ستیزانه در طول تاریخ و در جوامع انسانی مختلف با استدلال‌های بی‌بنیاد و استنباط‌های احمقانه که اغلب ریشه در افسانه‌ها و اسطوره‌ها دارند سعی در به‌بندکشیدن و مهار زنان داشته‌اند.

تا جایی که می‌دانیم این کتاب یکی از بهترین و جدیدترین منابعی است که درباره نموده‌های مختلف انگاره‌ی زن‌ستیزی به فارسی ترجمه شده است و مطالعه‌ی آن برای خواننده سرشار از شگفتی و حتی تأثر خواهد بود.

در پایان لازم می‌دانم یادآور شوم که به‌رغم منابع غنی و متعددی که در این کتاب جمع‌آوری و معرفی شده است، نویسنده در یک‌مورد از حد انصاف خارج شده است و آن هم همسنگ ارزیابی کردن نازیسم با سوسیالیسم در مواجهه با حقوق زنان است. جالب است که ارجاعات نویسنده و نقل قول‌هایی که خودش ذکر کرده است عکس این استنباط را ثابت می‌کند. به‌هر حال این سهل‌انگاری، یا به اصطلاح بایک چوب‌راندن دو نگاه کاملاً متعارض، چیزی از ارزش‌های این کتاب کم نمی‌کند.

پاکسازی قومی، هدف جنگی اسرائیل

جان میرشایمر



ترجمه‌ی مرجانه فشاهی



Gaza Mahmoud Issa - Reuters ساختمان‌های ویران در اردوگاه جبلیه در غزه.

جان جی. میرشایمر،^۱ نظریه‌پرداز برجسته‌ی رئال‌پولتیک در علوم سیاسی، در گفت‌وگو با تام سوویتزر^۲ در «مرکز مطالعات مستقل»^۳ در ۱۷ مه ۲۰۲۴، از دلایل پیدا و پنهان جنگ اسرائیل در غزه گفته و درباره‌ی خطر پاکسازی قومی هشدار داده بود. گزیده‌ای از این گفت‌وگو پیش روی شما قرار دارد. با این توضیح که پرسش‌ها و بخشی از پاسخ‌ها حذف و متن به‌صورت یک مقاله منتشر شده است.^۴

... ایالات متحده آمریکا خواهان تنش در منطقه‌ی خاورمیانه نیست و فکر می‌کنم آمریکا به‌هیچ‌وجه مایل نیست که اسرائیل شکست خورد و هر آنچه ممکن است، انجام می‌دهد تا اوضاع خاورمیانه باثبات باقی بماند. این هدف آمریکا است؛ یعنی عدم گسترش جنگ یا تنش‌زدایی. اما موضوع برای اسرائیل متفاوت است. برای اسرائیل چهار گزینه وجود دارد: راه‌حل یک دولتی؛ راه‌حل دو دولتی که از دور خارج شده‌اند؛ سوم، راه‌حل آپارتاید؛ و چهارم، پاکسازی قومی. اسرائیل با وقایع ۷ اکتبر غافلگیر شد، زیرا به‌زعم خود کنترل را در دست داشت و می‌توانست اوضاع را مدیریت کند. با شروع جنگ، چند مورد را هدف خود قرار داد؛ از جمله از بین بردن حماس، آزادی گروگان‌ها و غیره. اما اکنون پس از چند ماه به‌هیچ‌کدام از اهداف خود دست نیافته است. بنابراین به گزینه‌ی سوم و چهارم متوسل می‌شود، یعنی آپارتاید و پاکسازی قومی.

نخستین نکته‌ای که باید به آن اشاره کنم، هدف متفاوت اسرائیل است؛ که نه تنها در غزه، بلکه در کرانه‌ی باختری هم پاکسازی قومی انجام دهد. من نمی‌گویم که موفق خواهند شد هر دو منطقه را پاکسازی کنند، اما این جنگ به پاکسازی قومی تسهیل می‌بخشد. واضح است که بسیاری از نخبگان سیاسی اسرائیل خواهان گسترش جنگ بدین منظورند. دلیل دیگر برای گسترش جنگ که من شکی در آن ندارم، مشکل عظیمی است که اسرائیل در مرز شمالی خود با حزب‌الله دارد. تمام گزارش‌ها حاکی از این است که حدود دویست‌هزار اسرائیلی از خانه‌هایشان در شمال و جنوب اسرائیل آواره شده‌اند؛ یعنی صد‌هزار نفر در مرز شمالی با لبنان و صد‌هزار نفر در جنوب اسرائیل

در غزه. حال باید پرسید، اسرائیل چگونه می‌تواند آن‌ها را دوباره به خانه‌هایشان بازگرداند، تنها هنگامی که جنگ با حزب‌الله فروکش کرده و حزب‌الله شلیک موشک‌ها و توپخانه در نواحی شمال اسرائیل را متوقف ساخته است.

معتقدم تا وقتی جنگ در غزه ادامه دارد، حزب‌الله به هدف قرار دادن شمال ادامه می‌دهد. آنچه اسرائیل قصد انجام آن را دارد، استفاده از قدرت نظامی است که تنش را گسترش خواهد داد، زیرا از طریق جنگ می‌توانند به پاکسازی قومی ادامه دهند. آن‌ها مایل‌اند جنگ را توسعه دهند که خسارات عظیمی نه تنها برای حزب‌الله و لبنان، بلکه برای اسرائیل هم در بر دارد. فکر می‌کنم که این اتفاق رخ می‌دهد و از این رو، وضعیت خطرناکی را ایجاد می‌کند. آمریکایی‌ها این را فهمیده‌اند و به همین دلیل فشار زیادی برای عدم گسترش جنگ به طرفین وارد می‌کنند. اسرائیل برای حل مشکلات خود فقط راه‌حل نظامی و کاربرد اسلحه را شناخته و می‌شناسد. نگاه کنید به جنگ‌های ۱۹۴۸، ۱۹۵۶، ۱۹۶۷ و تا حدودی ۱۹۷۳ که بسیار سریع به پیروزی رسید و اکنون می‌خواهد همین روش را در مقابل حزب‌الله و ایران دوباره در پی گیرد. اما این بار دیگر جنگ کوتاه نخواهد بود و دوران پیروزی سریع گذشته است. حتی اگر هم احتمالاً پیروز شود، این پیروزی دوام نخواهد داشت.

نکته‌ای که برای من واقعاً جای تعجب دارد، کشته شدن این تعداد از فلسطینی‌ها است که برای اسرائیل هیچ اهمیتی ندارد. و واقعیت این است که اسرائیلی‌ها، تقریباً همه‌ی آن‌ها، به‌مرور زمان و به تدریج، انسانیت‌زدایی از فلسطینی‌ها را پیاده کرده‌اند. اکثر مردم اسرائیل فکر می‌کنند که فلسطینی‌ها مستحق چیزی هستند که بر سرشان می‌آید، و به‌راستی همدردی بسیار ناچیزی در داخل اسرائیل - و از آن عجیب‌تر، در میان حامیان اسرائیل در غرب - درباره‌ی رخدادهای غزه وجود دارد. این هولناک است. فجایی که اسرائیل در مورد کشتار مردم عادی، زنان و کودکان غزه انجام داده، واقعاً تکان‌دهنده است، ولی به نظر نمی‌آید که مردم اسرائیل را اذیت کند. مطمئناً استثناهایی در آنجا وجود دارد - مانند جدعون لوی^۵ - اما نه زیاد. ما در آمریکا و کشورهای اروپایی وضعیت مشابهی را می‌بینیم. از خودتان بپرسید که این چه معنایی

برای آینده دارد؛ یعنی برای چند ماه یا چند سال آینده. این قطار دارد به کجا می‌رود؟ من معتقدم که اوضاع فعلی در آینده بسیار وخیم‌تر خواهد شد.

این نکته‌ی اول بود. دومین نظری که من دارم، این است که اسرائیلی‌ها این وضعیت را فرصت می‌دانند. همان‌طور که بهتر از من می‌دانید، دو مورد بزرگ پاکسازی قومی فلسطینی‌ها در گذشته وجود داشت؛ یکی در ۱۹۴۸ و دیگری در ۱۹۶۷ در کرانه‌ی باختری. هر دو پاکسازی قومی در بستر جنگ رخ داد و اگر به اوضاع فعلی هم نگاه کنیم، آشکارا در جنگ قرار داریم و این چندان شگفت‌آور نیست که جهان ناگهان و به یک‌باره راجع به پاکسازی قومی صحبت می‌کند. من معتقدم، قبل از ۷ اکتبر، اکثر نخبگان سیاسی اسرائیل در نهان و اکثر مردم اسرائیل آشکارا به پاکسازی قومی فکر می‌کردند، زیرا راهی برای حل مشکل آپارتاید بود. آن‌ها دریافتند که تنها راه برای رهایی از باور جهانی در مورد آپارتاید بودن دولت اسرائیلی، پاکسازی قومی است. اما کاملاً هم درک کردند که فرصت پاکسازی قومی به‌آسانی به دست نمی‌آید. ولی به‌محض اتفاقات اکتبر که در جبهه‌ی مرزی رخ داد، کارگزاران سیاست آن را یک فرصت دانستند. زیرا مردم درک می‌کنند با جنگ روبه‌رو هستند و در جنگ احتمالاً فرصت پاکسازی فلسطینی‌ها برایشان ایجاد می‌شود؛ دقیق‌تر بگوییم، در غزه.

به نظر من، شهرک‌نشین‌هایی که در اسرائیل علیه فلسطینی‌ها بودند تا آن‌ها را از غزه بیرون کنند، از همان آغاز ابزار اسرائیلی‌ها برای پاکسازی قومی به حساب می‌آمدند. بنابراین، بایستی چیزی تکرار می‌شد که من در آغاز به آن اشاره کردم، یعنی پاکسازی قومی. اسرائیلی‌ها اصلاً اهمیت نمی‌دهند که جنگ همگانی در خاورمیانه که لبنان و احتمالاً ایران را درگیر کند، به راه اندازند، زیرا هر چقدر جنگ در خاورمیانه شایع شود، فرصت برای پاکسازی قومی بزرگ‌تر می‌شود. این مطلب را شکایت آفریقای جنوبی به دیوان بین‌المللی دادگستری در همان اوایل جنگ به ما نشان داد، زیرا آنان بهتر از همه شرایط آپارتاید را شناخته و تجربه کرده‌اند. حتی بسیاری از کسانی که در دوران آپارتاید در آفریقای جنوبی زندگی می‌کردند - از جمله بسیاری از یهودیان - ادعان می‌دارند، سیستم آپارتاید در اسرائیل بسیار بدتر از سیستم آپارتاید در آفریقای جنوبی است.

بیا باید فرض کنیم که عملیات نظامی، آنچه در غزه در حال رخ دادن است، با معاهده‌هایی به پایان برسد. خوب، موضوع اختلاف غزه و قاعدتاً اسرائیل به کجا می‌کشد؟ به نظر من، از بین نخواهد رفت، بلکه مذاکرات فراوانی برای اختلافات غزه و اسرائیل انجام می‌پذیرد. حال، از من بپرسید که چرا این را می‌گوییم. اول از همه، هیچ راه‌حل آسانی برای مشکل غزه با اسرائیل وجود ندارد. این موضوعی است که سال‌ها در مورد آن تحقیق کرده‌ام. اسرائیلی‌ها نمی‌توانند حماس را شکست دهند. حماس صحیح و سالم باقی خواهد ماند و به‌عنوان نیروی نظامی سرسخت در داخل غزه ادامه‌ی حیات می‌دهد. آن‌هم تا زمانی که راه‌حل مناسب و ساده برای رسیدن به حق فلسطینی‌ها پیدا شود. مسئله‌ی غزه مانند زخمی چرکین برای زمان طولانی در داخل اسرائیل باقی می‌ماند.

از این گذشته، سؤالاتی هست که باید از خود بپرسید. چه اتفاقی در داخل اسرائیل رخ می‌دهد؛ اعمال اسرائیل در غزه چه پیامدهایی برایش به ارمغان می‌آورد؛ و همچنین عوامل دیگر، از جمله نفرت جهانی و یا مهاجرت بسیاری از مردم اسرائیل. برای مثال، مقامات دولت لهستان گزارش می‌دهند که با موج تقاضای اقامت اسرائیلی‌ها در لهستان روبه‌رو هستند؛ و در کشورهای دیگر اروپایی هم همین‌طور. اسرائیل کشوری است که نیروهای مرکزگرایز پرقدرتی در بازی‌های داخلی آن حضور دارد. و همان‌طور که مطلع هستید، قبل از ۷ اکتبر صحبت از جنگ داخلی در اسرائیل می‌شد؛ به‌دلیل اصلاحات قضایی پیشنهاد شده توسط دولت نتانیا‌هو که قدرت قوه‌ی قضاییه را محدود می‌کند. واقعاً هم دولت توانست آن را به مرحله‌ی اجرا درآورد و موجب مشکلات عظیم، مانند راه‌پیمایی‌های چند صد هزار نفره، شد. اکنون دعوی بزرگی در داخل اسرائیل در حال رخ دادن است. که آیا نباید کمیته‌ی تحقیقاتی در مورد اشتباهات نیروی دفاعی اسرائیل در مورد ۷ اکتبر تشکیل شود؟ همچنین دعوی بزرگ در کابینه‌ی دولت که با غزه چه کنند؛ جنگ را پایان دهند یا شلیک را آغاز کنند. اختلاف‌نظر عظیمی وجود دارد. به‌علاوه، مسئله‌ی رویارویی با حزب‌الله، و همچنین اینکه اسرائیل دولتی آپارتاید است که به‌طور فزاینده روشن شده است. و پرسش درباره‌ی اینکه این‌ها برای ادامه‌ی منازعه‌ی اسرائیل-فلسطین چه معنایی می‌دهد، در مرکز مباحثات قرار دارند. همه

راجع به راه‌حل دو دولتی صحبت می‌کنند و به‌علاوه، این واقعیت که دولت اسرائیل دولت آپارتاید است، به وخامت موضوع می‌افزاید. اسرائیلی‌ها در واقع سعی می‌کنند از طریق پاکسازی غزه به کوشش خود در پاکسازی کرانه‌ی باختری ادامه دهند و قصد دارند کلیه‌ی فلسطینی‌ها را از سرزمین بیرون رانند. چرا پاکسازی در کرانه‌ی باختری؟ زیرا محمود عباس خواهان راه‌حل دو دولتی است و حماس این را نمی‌خواهد. به همین دلیل، اسرائیل قبلاً بیشتر روی حماس حساب می‌کرد، تا با اختلاف انداختن بین آن‌ها راه‌حل دو دولتی را به حاشیه ببرد. بنابراین، حال فرصتی پیش آمده تا نخست در غزه پاکسازی شروع شود و پس از آن، به تداوم پاکسازی قومی در کرانه‌ی باختری بپردازند. این هدف از بین نمی‌رود.

بنابراین، باید بگویم که اگر شما به کرانه‌ی باختری و غزه نگاه کنید و آینده‌ی پیش روی این دو قطعه و همچنین جامعه‌ی اسرائیل و بدنه‌ی سیاسی اسرائیل را ملاحظه کنید، تا جایی که چشم کار می‌کند، حجمی از مشکلات را می‌بینید. قدرت بازدارندگی آن هم کاهش یافته است؛ برای مثال، گنبد آهنین که سال‌ها به آن افتخار می‌کردند. در ۱۴ آوریل، هنگامی که ایران در پاسخ به بمباران سفارتش در دمشق که به کشته شدن دوازده نفر منجر شد، با موشک به اسرائیل حمله کرد - که البته فقط قدرت‌نمایی از جانب ایران بود - ۸۰ درصد از راکت‌ها توسط پدافندهای دفاعی آمریکا و متحدانش رهگیری شد، و نه گنبد آهنین. به‌رغم این که ایران به همه خبر داده بود. ممکن است شما بگویید که اسرائیل بمب اتمی در اختیار دارد و از قدرت بازدارندگی زیادی برخوردار است. من در پاسخ می‌گویم، شکی در این نیست که سلاح‌های هسته‌ای بازدارنده‌ی نهایی هستند، اما دولت آپارتاید آفریقای جنوبی هم که تسلیحات اتمی در اختیار داشت، از بین رفت. آنچه در داخل جامعه و بدنه‌ی سیاسی اتفاق می‌افتد، مهم است و سلاح‌های اتمی هم دیگر قادر نیستند از آن محافظت کنند.

واقعیت این است که اسرائیل عمیقاً و به‌راستی در مشکلات فرو رفته است. با خواندن رسانه‌های اسرائیل می‌توان پی برد که راه آسانی در آنجا وجود ندارد. اکنون اسرائیلی‌ها درگیر نسل‌کشی هستند و به‌دلیل اینکه نتوانسته‌اند فلسطینی‌ها را از سرزمین خود بیرون کنند، مجبور می‌شوند نه فقط میزان کشتار را افزایش دهند، بلکه

غزه را از طریق ایجاد قحطی، کمبود آب آشامیدنی و همچنین نابود کردن زیرساخت‌ها و... غیرقابل سکونت کنند. حتی اگر جنگ فروکش کند که این آرزوی همه‌ی ماست، چندی بعد، جنگ به نحوی دیگر از نو آغاز می‌شود. باید هر کار ممکن را برای توقف هرچه زودتر جنگ انجام داد، زیرا نسل‌کشی، قتل عام و کشتاری عظیم در حال رخ دادن است و باید فوراً متوقف گردد.

حال باز می‌گردیم به این سؤال که بعد از آن چه اتفاقی می‌افتد. اسرائیل جهان و قوانین آن را به هیچ می‌گیرد، اما من از آن استفاده می‌کنم. اسرائیل دولت آپارتاید است. سازمان‌های جهانی مانند عفو بین‌الملل، دیدبان حقوق بشر و بتسلیم^۶ گزارش مشترک مفصلی ارائه دادند که با طرح کردن جزئیات دقیق ماهیت آپارتاید دولت اسرائیل را اثبات می‌کند. طبق آمارهای جمعیتی، در داخل خاک فلسطین-اسرائیل^۷ (شامل غزه و کرانه باختری) حدود ۷.۳ میلیون فلسطینی و حدود ۷.۳ میلیون یهودی داریم؛ یعنی جمعیتی کاملاً برابر. و تنها راهی که اسرائیل می‌تواند با این موضوع کنار آید، دولت آپارتایدی است، زیرا در غیر این صورت، در نظامی دموکراتیک باید دولت فلسطین هم با جمعیتی یکسان تشکیل شود که یهودیان اسرائیل هیچ‌گاه آن را نمی‌پذیرند. و این دلیلی است بر بطلان دموکراتیک بودن دولت اسرائیل که اسرائیلی‌ها و کل غربی‌ها همواره لاف آن را می‌زنند و اسرائیل را تنها دولت دموکرات در خاورمیانه می‌خوانند. به همین دلیل، پاکسازی قومی این‌قدر برای اسرائیل جذاب است؛ و همان‌طور که در آغاز گفتیم، پاکسازی قومی راه‌حل آن‌ها برای رهایی از باور جهانی به آپارتاید بودن اسرائیل است.

در هر حال، دولت آپارتاید در اسرائیل حاکمیت را در دست دارد. اما آن‌ها دو ملت دارند که جمعیت‌شان با هم برابر است. یکی می‌خواهد بر دیگری سلطه یابد؛ سلطه‌گری ظالمانه، سیستماتیک و غیرضروری با قربانیان فراوان. آن‌ها می‌خواهند مشکل خود را از این طریق حل کنند، ولی مطمئناً دچار ۷ اکتبر می‌شوند و این موضوع دوباره و دوباره اتفاق خواهد افتاد.

سؤال اینجا است: چگونه اسرائیل می‌تواند از این تسلسل نجات یابد. استدلال من و استفان والت^۸ در کتاب مشترکمان به نام «لایب اسرائیل و سیاست خارجی آمریکا»^۹

که مدت زیادی روی آن کار و تحقیق انجام دادیم و بسیاری دیگر هم به آن معتقد هستند، این است که اسرائیل می‌بایست مدت‌ها قبل راه‌حل دو دولتی را می‌پذیرفت و قلمرو وسیعی را در اختیار فلسطینی‌ها قرار می‌داد تا آن‌ها بتوانند دولت خودکفا تشکیل دهند؛ نوعی زندگی مطابق با عزت انسانی.

این را بسیاری از رؤسای جمهور آمریکا فهمیدند؛ جیمی کارتر و همین‌طور بعدی‌ها. بیشتر آن‌ها فهمیدند که بهترین راه‌حل یک راه‌حل خوب نیست، اما بهترین راه‌حل برای پایان دادن به آن یا لاقط سعی برای برقراری یک پایان، خلق راه‌حل دو دولتی بود. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به راه‌حل یک دولتی برسیم، یعنی دولت اسرائیلی. ما در آمریکا نتوانستیم راه‌حل اولی را تحقق بخشیم. چرا؟ به خاطر لابی‌های اسرائیل در آمریکا. در این باره از باراک اوباما پرسید. او به شما خواهد گفت که چه ترسی از جانش داشت. و یا دولت جو بایدن، هنگامی که به اسرائیلی‌ها گفت که دیگر بمب اضافی به آن‌ها نمی‌دهد، زیرا به‌اندازه‌ی کافی بمب در اختیار دارد؛ اما انواع و اقسام حامیان اسرائیل به او گفتند: «شما می‌خواهید در انتخابات شرکت کنید و ما آن را فراموش نخواهیم کرد.»

بنابراین، ما موفق نبودیم. حال چگونه می‌توانیم راه‌حل دو دولتی را تصور کنیم؟ تصور آن غیرممکن است، به‌ویژه این که اسرائیل در این نقطه‌ی زمانی قرار دارد. نگاه کنید به ترکیب کابینه‌ای که هدایت اسرائیل را به عهده دارد. ولی قبل از این که همه‌چیز باخته شود، باید راه‌حل دو دولتی را به اجرا رساند. به غزه و کرانه‌ی باختری و مهم‌تر از آن به حزب‌الله در شمال اسرائیل نگاه کنید و هم‌زمان هم به رسانه‌های آلترناتیو، به اینترنت، به دوربین موبایل‌ها؛ برای جهان بسیار آسان شده که ببیند شما چکار می‌کنید. امکان هم دارد که آمریکا به شما کمک کند.

اما باید از خود پرسید که آیا آمریکا برای همیشه آنجا خواهد بود. بنابراین، در اینجا باید اظهار داشت که اسرائیلی‌ها بزرگ‌ترین اشتباه را مرتکب شدند که به سمت راه‌حل دو دولتی نرفتند و حتی کوششی هم برای تسهیل بخشیدن به این راه‌حل انجام ندادند. لابی‌گراها و همچنین بخشی از سازمان‌های آمریکایی باید مسئولیت بزرگی برای

اشتباهات خود بپذیرند و جوابگو باشند که چرا اسرائیل را مجبور به حرکت به سوی این راه حل نکردند.

1 John Joseph Mearsheimer (1947-)

2 Tom Switzer (1971-)

3 Centre for Independent Studies (CIS)

۴ متن کامل این گفت‌وگو را در یوتیوب مرکز مطالعات مستقل زیر می‌توانید ببینید:

<https://www.youtube.com/watch?v=kAfIYtpcBxo>

متن پیاده‌شده را هم اینجا بنگرید:

<https://scrapsfromtheloft.com/opinions/why-israel-is-in-deep-trouble-john-mearsheimer-with-tom-switzer-transcript>

5 Gideon Levy

روزنامه‌نگار چپ‌گرای اسرائیلی که در روزنامه‌ی هآرتس مطالب درباره‌ی اشغال سرزمین‌های فلسطینی توسط اسرائیل می‌نویسد. برخی او را «روزنامه‌نگار قهرمان» و برخی دیگر «تبلیغاتچی حماس» توصیف می‌کنند.

6 B'Tselem

سازمان حقوق بشری در اسرائیل که در ۱۹۸۹ تأسیس شد.

۷ میرشامیر برای توصیف کل منطقه‌ی مورد مناقشه‌ی اسرائیل و فلسطین، از اصطلاح «اسرائیل بزرگ» استفاده کرده است که ما آن را به «فلسطین-اسرائیل» بدل کردیم. م.

⁸ Stephen Walt. استاد علوم سیاسی در مدرسه‌ی کندی، هاروارد.

9 *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy* (2007)

این یهودستیزی نیست، بربریت‌ستیزی است
نگاهی به تحولات اخیر در اسرائیل، بحران غزه و
احتمال بروز جنگ‌های منطقه‌ای

گفت‌وگوی قاضی ناپولیتانو با لاری سی.

جانسون

ترجمه‌ی مرجانه فشاهی



آن‌چه می‌خوانید متن گفت‌وگوی ویدیویی کانال قاضی ناپولیتانو،^۱ قاضی سابق و تحلیلگر لیبرتارین، با لاری سی. جانسون،^۲ تحلیلگر سابق سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا (سی‌آی‌ای) و یکی از کارکنان «دفتر مبارزه با تروریسم وزارت خارجه‌ی ایالات متحده‌ی آمریکا»^۳ است. در این مصاحبه ابعاد مختلفی از بحران کنونی در خاورمیانه، مانند بحران داخلی در اسرائیل و وضعیت آشفته‌ی حاکم بر این کشور، شباهت صهیونیسم امروز با نازیسم قرن بیستم، قدرت‌گیری بنیادگرایی مذهبی در اسرائیل، چشم‌انداز بحران کنونی و احتمالات بروز جنگ منطقه‌ای واکاوی می‌شود. اگرچه لاری جانسون در مواردی پیچیدگی‌های موجود در نیروهای درگیر در بحران خاورمیانه را نادیده می‌گیرد، اما این گفت‌وگو در مجموع حاوی اطلاعات سودمندی درباره‌ی بحران کنونی است. گفتنی است که تاریخ انجام این مصاحبه ۲۷ اوت ۲۰۲۴، است.^۴ «نقد اقتصاد سیاسی»

مجری: لاری جانسون، خوش آمدید. می‌خواستم قبل از این‌که در مورد احتمال جنگ بین آمریکا و ایران با شما صحبت کنم، بپرسم آیا جامعه‌ی اسرائیل در حال خودکشی ملی است؟

جانسون: وقتی در جنگ قرار دارید، آخرین کاری که می‌کنید، ورود به جنگی داخلی است؛ این‌که در مقابل یکدیگر در خانه جنگ شود. ببینید و در این‌باره فکر کنید که در اسرائیل، غزه و کرانه‌ی باختری چه می‌گذرد. منظورم نگاه واقع‌بینانه به درون اسرائیل و دیدگاه سیاسی آن است. شما ارتشی دارید که رئیس آن رقیب نتانیاهو است. صدر موساد - سازمان اطلاعات خارجی، که نوع اسرائیلی سی‌آی‌ای در آمریکا است - مخالف نتانیاهو است. مقام ارشد شاپاک^۵ - سازمان اطلاعات و امنیت داخلی که مثل افبی‌آی در آمریکا است، ولی در حقیقت با سی‌آی‌ای همکاری نزدیکی دارد و البته فراقانونی عمل می‌کند - مخالف نتانیاهو است. حال، همه‌ی این‌ها بیرون آمده‌اند و نتانیاهو را سرزنش می‌کنند و نتانیاهو هم آن‌ها را بزذل، ترسو و ضعیف می‌نامد. به‌علاوه،

این یهودستیزی نیست، بربریت‌ستیزی است

انتقادات افراد سرشناس سابق «نیروی دفاعی اسرائیل»^۶ را می‌بینید؛ مانند ژنرال ایتساک بریک^۷ که عضو هیچ حزبی نیست. او از نتانیاهو و دولتش بارها انتقاد کرد و گفت، شکافی بین سیاستمداران کنونی اسرائیل - که از نسل بیبی‌بومر هستند، همگی در میانه‌ی شصت‌سالگی خود قرار دارند و سابقه‌ی خدمت در ارتش اسرائیل دارند - و نسل جدید تندرو وجود دارد. شما با این نسل جدید نمی‌توانید مثل گذشته رفتار کنید. و اگر این راه را ادامه دهید، اسرائیل در عرض یک سال از درون نابود می‌شود. بنابراین، می‌بینید که وضعیت آشفته‌ای در سیاست اسرائیل حاکم است.

مجری: ایتساک بریک به نتانیاهو گفت که او حس انسانی، معیارهای اخلاقی و همچنین حس مسئولیت‌پذیری خود را از دست داده و به تمام معنی بی‌رحم است. وی درباره‌ی شخصیت نتانیاهو صحبت نمی‌کند، بلکه منظورش تصمیمات او برای قتل‌عام و سلاخی کردن مردم بیگناه و استفاده از نیروهای ذخیره‌ی ارتش جهت انجام آن است. وی همچنین به ایتامار بن‌گویر^۸، رئیس شاباک و وزیر امنیت ملی اسرائیل - چیزی شبیه ان‌اس‌ای^۹ یا اف‌بی‌آی در آمریکا - حمله کرده و آن‌ها را تروریست‌های یهودی می‌نامد. اکنون بن‌گویر که در رأس امنیت داخلی است، ارتش خصوصی یا غیرخصوصی‌ای تشکیل داده است که پیرو دستورات او هستند و نیروی پلیس او و ارتش او محسوب می‌شوند. آن‌ها از شهرک‌نشینان کرانه‌ی باختری که در حال کشتن فلسطینی‌ها هستند، پشتیبانی و محافظت می‌کنند و در برخی موارد افراد را دستگیر می‌نمایند و به اداره‌ی پلیس می‌برند. آیا درست نمی‌گوییم؟

جانسون: بله کاملاً. این بسیار شبیه دوران حاکمیت هیتلر است و همان‌طور که می‌دانیم، شکل‌دهی این نوع ارتش، نمونه‌برداری از اس‌اس بود که در روزهای اولیه‌ی شکل‌گیری و صعود نازی‌ها در آلمان در ۳۴-۱۹۳۳ ایجاد شد. در اصل، این افراد تبه‌کارانی بودند که به محله‌های شهرها می‌رفتند، یهودی‌ها را کتک می‌زدند و مغازه‌های آن‌ها را به آتش می‌کشیدند. اس‌اس تشکیلاتی تروریستی بود؛ و این دقیقاً همان چیزی است که بن‌گویر خلق کرده. آن‌ها حتی به حملات علیه پرسنل ارتش هم دست می‌زنند. اسرائیل در مقطعی زمانی تلاش کرده و می‌کند که حماس را شکست

دهد و به دلیل ناکامی در این هدف، در آستانه‌ی جنگ با حزب‌الله و ایران است. بنابراین، اسرائیل با مشکلات عظیمی روبه‌رو است. وقتی این مسائل را می‌بینیم و از آن انتقاد می‌کنیم، دیگر کسی نمی‌تواند ما را به یهودستیزی متهم کند. این یهودستیزی نیست، این حق بربریت‌ستیزی است؛ ستیز با آنچه نتانیاهو و دارودسته‌اش انجام می‌دهند. ما چنین حقی را برای خود موجه می‌دانیم.

مجری: لطفاً بگویید این افراد چگونه به این مقام‌ها دست می‌یابند. مسئول شاباک کیست؟

جانسون: رونین بار،^{۱۰} افسر اطلاعاتی اسرائیل و رئیس شاباک که مسئولیت وقایع ۷ اکتبر را پذیرفت.

مجری: پس او از جانب نتانیاهو منصوب شده است؛ مانند کریستوفر اشر ری،^{۱۱} مدیر اداره‌ی تحقیقات فدرال (اف‌بی‌آی)، که از طرف رئیس‌جمهور انتخاب می‌شود. جانسون: خیر. این به‌خاطر این است که اسرائیل در نهایت باید از سازمان امنیت شاباک و موساد اطاعت کند. این شغلی سیاسی نیست که شخصی از میان سیاستمداران برگزیده شده باشد و مسئولیت اداره‌ی بخشی به او واگذار شود. نه این‌که آن‌ها سیاستی در موساد و شاباک را دنبال نمی‌کنند، اما در مجموع شما با کسانی معامله می‌کنید که متخصصین و کارکشته‌های تثبیت‌شده هستند. اسرائیلی‌ها همیشه مشتاق بوده‌اند که آدم‌های لوده و دلقک را برای این جایگاه‌ها تشویق و تبلیغ کنند، زیرا در گذشته تشخیص دادند که بقای اسرائیل ممکن است به آن‌ها بستگی داشته باشد. از این رو، این افراد با فراخوان نتانیاهو به حضور در دولت‌ش، برای اصل نسل‌کشی حاضر می‌شوند. پس می‌بینیم که اسرائیل در بد مخمصه‌ای گرفتار شده است؛ نه تنها دیگر دسته‌دسته توریست به اسرائیل نمی‌رود، بلکه بیشتر بندرها هم بسته شده و کالا به کشور وارد نمی‌شود. هم‌زمان، اسرائیل در کوشش جهت اخراج فلسطینی‌ها هم گرفتار شده و موفقیتی نداشته است. آن‌ها در افول اقتصادی قرار دارند و رهبری فعلی نمی‌خواهد به وضع جاری اقرار کند.

مجری: اسرائیل نفت و کلاً انرژی مورد نیازش را از کجا تأمین می‌کند؟
جانسون: خوب، حجم زیادی از آن را از طریق ترکیه و خارج از عراق در کردستان تأمین می‌کند و همان‌طور که بارها تکرار کرده‌ام، ترکیه می‌تواند اعمال قدرت کند و برای تغییر روش اسرائیل او را تحت فشار قرار دهد. مشکلی که ما داریم، بتسالل یوئل اسموتریچ،^{۱۲} وزیر دارایی، و نتانیا هو است که نمی‌شود با آن‌ها از راه دیپلماسی یا دلیل و برهان وارد شد. ما نمی‌توانیم آن‌ها را درک کنیم؛ دلیل و منطق نمی‌فهمند و چنان در چنگال احساساتشان گرفتار شده و در اعتقاد خود جا افتاده‌اند که هیچ چیز نمی‌تواند آن‌ها را متقاعد سازد، تا این که کل منطقه را به آتش کشانند. همان‌طور که می‌دانید، یکی از مسائل مورد علاقه‌ی رئیس شاپاک این است که به شدت تابع خاخامی معادگرا است. منظور از عقاید معادشناختی دکتترین آخرتی است. آن‌ها واقعاً معتقد هستند که در نبردی آرماگدونی قرار دارند و این نبرد آن‌ها را به ظهور منجی هدایت می‌کند. همان‌طور که می‌دانید در سنت یهودیت هنوز منجی نیامده است؛ شبیه عقاید مسیحیان اوانجلیک مبنی بر این که منجی مسیح است و دوباره باز می‌گردد. اما به‌خصوص شاخه‌ای از یهودیت در اسرائیل با دیدگاه افراطی خود اعتقاد دارند که آن‌ها واقعاً در حال حاضر در نبرد آخرالزمانی به سر می‌برند و باید شرایط را برای ظهور منجی آماده سازند.

مجری: آیا نتانیا هو و تیم او یک مرشد (گورو) تحصیلکرده، عالم الهیات یا خاخام دارد که همه‌ی این‌ها را به آن‌ها تعلیم داده و درست زمانی که در حال موعظه است، مساجد و اتوبوس‌های مملو از مسافران عرب منفجر می‌شوند؟
جانسون: همان‌طور که می‌دانیم، نتانیا هو فقط دغدغه‌ی قدرت و خودش را دارد، اما اسموتریچ و بن‌گویر، بله. نام او دوو لیور^{۱۳} است، فردی کاملاً افراطی و بانفوذ. از این رو، ماجرا سویه‌ای مذهبی دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. این بخشی از منطق آن‌ها است که در واقع پیمان‌نامه‌ای با خدا دارند و آنچه در حال انجام است، از قبل مقرر شده؛ از سه‌هزار سال پیش. و این که آن‌ها بر این سرزمین حق دارند و مجاز به انجام

هر کار لازمی هستند، تا هر کسی را که برگزیده‌ی خدا برای زندگی در آنجا نیست، حذف کنند. بنابراین، وقتی کسی این اعتقاد را در سیاست ترجمه کند، آن‌گاه به خود حق می‌دهد که کودکان فلسطینی را به قتل رساند، زیرا آن‌ها موانعی بر سر راه و چیزهای غیرضروری هستند که باید دور ریخته شوند.

این بخشی است از آنچه رئیس شاپاک در اظهارات خود به آن هشدار داد. او گفت: «ببینید، من خودم در خانواده‌ی بازمانده‌ی هولوکاست بزرگ شدم و ما معتقد بودیم که آن اتفاق دیگر هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود.» اما خدای من، من دارم ملاحظه می‌کنم که از دهان یهودی‌ها حاکمیت بر جهان (سوپرماسیسم) بیرون می‌آید. نه فقط به این دلیل که آن‌ها باهوش‌تر، ورزیده‌تر و ماهرتر هستند، بلکه به قول آن‌ها «ما واقعاً انسان هستیم و آن‌ها خطر قریب‌الوقوع هستند و انسان به شمار نمی‌آیند.» این طرز تفکر واقعاً خطرناک است.

مجری: آیا اکثریت مردم اسرائیل دیدگاه منجی‌گرایانه دارند که ما ملت برگزیده هستیم و خدا یا پدر منجی، به ما این سرزمین را وعده داده و می‌توانیم هر چیز و هر کسی را که سر راه قرار دارد، نابود کنیم؟

جانسون: بله، از قرار معلوم، تقریباً بیش از پنجاه درصد جمعیت اسرائیل؛ و هر روز هم به تعداد آن‌ها افزوده می‌شود. اما در میان آن‌ها افرادی هم هستند که به سکولاریسم معتقدند، زیرا با بازگشت به آمریکا یا اروپا کسی آن‌ها را در آغوش نمی‌گیرد. و این خطر وجود دارد که این بخش از جامعه‌ی اسرائیل، آنجا را ترک کنند و این سرزمین بماند برای مذهبیون افراطی که روزه‌روز هم بیشتر می‌شوند. آن‌ها به نوعی جذبه‌ی طبیعی از همقطاران خود اعتقاد دارند.

مجری: در مورد حمله‌ی احتمالی به حزب‌الله، ارتش اسرائیل فرسوده و خسته می‌شود، یا حاضر و مشتاق برای جنگ است؟ و یا چیزی بین آن‌ها؟
جانسون: فکر می‌کنم آن‌ها فرسوده هستند. ببینید، اسرائیل ارتش ذخیره‌ی بزرگ دارد و معمولاً ذخیره‌ها باید به برخی تمرینات بروند و یا تمرینات سالانه انجام دهند.

این یهودستیزی نیست، بربریت‌ستیزی است

اما در این جنگ آن‌ها بدون تمرین و آمادگی فراخوانده شده‌اند. باید مشاغل خود را کنار بگذارند و به تمرینات کوتاه‌مدت و به میدان بروند. بنابراین، اولاً وقتی کسی شغلش را رها می‌کند، جایگزین برایش نیست. پس این خود عاملی برای خسارت‌های اقتصادی است.

حال ممکن است کسانی از من انتقاد کنند، برای مقایسه با آنچه نیروهای نازی در اوکراین انجام دادند، وقتی راه افتادند و مردم غیرنظامی را کشتند. این مدل را اسرائیلی‌ها از نازی‌ها آموختند که در جنگ جهانی دوم تکنیک ویژه‌ای را برای کشتن یهودیان توسعه داده بودند. یعنی همان‌طور که گفتم، به محله‌ها می‌رفتند، مردم عادی را دستگیر می‌کردند و یا در صورت مقاومت به آن‌ها شلیک می‌کردند. و همین کار هم در اسرائیل در حال وقوع است و بیشتر به دست این ذخیره‌ها در لباس نظامی که از تعلیمات نظامی دور افتاده‌اند. آن‌ها فقط جوانان را نمی‌کشند؛ پیکر آن‌ها را به جلوی تانک‌ها می‌بندند یا به تن آن‌ها اونیفورم ارتش اسرائیل می‌پوشانند، به داخل تونل‌ها می‌فرستند یا جلوی توپ‌ها قرار می‌دهند. آن‌ها زنان و کودکان را می‌کشند و تصاویری که از آن‌ها بیرون می‌آید، واقعاً وحشتناک است. منظورم همین چند روز پیش بود که تصاویری از کودکان سوخته‌شده پخش شد. بچه‌های مجهول‌الهوویه و تکه‌تکه‌شده که سر ندارند. این تصاویر تهوع‌آور است. بعد، ما از اسرائیلی‌ها در آغاز جنگ می‌شنویم که حماس سر چهل کودک را بریده است. چرا ما هیچ‌گاه حتی تصویری از آن‌ها را ندیدیم و یا نامی از آن‌ها را نشنیدیم؟ اما آنچه از فلسطینی‌ها بیرون آمده، همگی با نام و تصویر است که وحشت‌برانگیز است. و نشان‌دهنده‌ی یک واقعیت؛ یعنی اعلام مرگ از سوی سربازان اسرائیلی.

فلسطینی‌ها پایگاه صنعتی ندارند که فقط اسلحه پشت اسلحه بسازد. نیروی ذخیره‌ی قوی هم ندارند. همان‌طور که دو هفته پیش، آدمیرال سخنگوی ارتش اذعان داشت که نمی‌توانیم حماس را از بین ببریم، حماس یک ایدئولوژی است. در تأیید آن باید گفت که حماس اکنون در حال سربازگیری است، زیرا با آنچه اتفاق افتاده و کماکان ادامه دارد، فلسطینی‌ها که شاهد ظلم و خشونت بوده‌اند، به‌خاطر بلاهایی که بر سر

خانواده‌ی آن‌ها می‌آید، برپا می‌خیزند و برای جنگیدن بازمی‌گردند. بنابراین، می‌دانیم که اسرائیل با مشکلات فراوان داخلی روبه‌رو است که توانایی مقابله با آن‌ها را ندارد.

مجری: به احتمال قوی، ایران در حال درگیر شدن در جنگی تمام‌عیار با اسرائیل و ایالات متحده‌ی آمریکا است. آیا آمریکا به حمایت از اسرائیل وارد این جنگ می‌شود؟ و اگر پاسخ مثبت است، آیا هر دو طرف با تمام‌مسلح با یکدیگر روبه‌رو خواهند شد؟ جانسون: نه، نه. من فکر می‌کنم، بسیار بعید است. اجازه دهید بگویم که ایران به هیچ‌وجه خواهان گسترش جنگی تمام‌عیار با اسرائیل نیست. آنچه ایران می‌خواهد، رساندن پیغام به اسرائیل است و با شلیک راکت‌ها، پهپادها و موشک‌های کروز و بالستیک به تسهیلات نظامی ضرباتی وارد کرد که خسارات محدودی به بار آورد. ولی با این ضربات که نمایش قدرت بود، ایران می‌خواست به آن‌ها بگوید: «ببین، ما قصد نداشتیم کودکان را بکشیم. ما مجموعه‌ی باشکوهی از سلاح در اختیار داریم و می‌دانید، به آنچه شما انجام می‌دهید، نگاه می‌کنیم.» اما اسرائیل این پیام را نفهمید و اسماعیل هنیه را در تهران ترور کرد. و همان‌طور که می‌دانید، اسرائیل ادعا کرد که با باز کردن مخفیانه‌ی ایمیل‌ها و استراق سمع ارتباطات تلفنی توسط «واحد ۸۲۰۰»^{۱۴} که نمونه‌ی اسرائیلی «آژانس امنیت ملی»^{۱۵} است، توانستیم از حمله‌ی ایران جلوگیری کنیم.

من فکر می‌کنم، این بار چیزی شبیه آنچه در ۱۳ آوریل دیدیم، اتفاق نخواهد افتاد. بنابراین، از نظر من ایران خود را برای حمله آماده می‌کند، اما این کار را سر فرصت انجام می‌دهد. آن‌ها در حال تقویت جبهه‌های خود و تکمیل اقدامات دفاعی در اطراف نقاط حساس در ایران هستند و باور دارند که اسرائیل قصد زدن آن‌ها را دارد. در ضمن، در حال انجام معامله با روسیه هستند که سیستم‌های دفاعی هوایی مانند اس ۴۰۰ را در اختیار آن‌ها قرار دهد. به‌علاوه، پرسنل آموزشی روسیه چگونگی کار با این سیستم‌ها را به آن‌ها تعلیم می‌دهند، تا در جنگ الکترونیک مهارت پیدا کنند.

باید بگویم که ایران قابل مقایسه با اسرائیل نیست. این دو به‌واقع متفاوت‌اند. ایران با این خاخام‌ها در اسرائیل به جلو رانده نمی‌شود. حتی اگر در غرب یا افکار عمومی چنین به نظر برسد که ایرانی‌ها شعارهایی مانند «مرگ بر آمریکا» و «مرگ بر اسرائیل»

این یهودستیزی نیست، بربریت‌ستیزی است

سر می‌دهند و قصد نابودی آن‌ها را دارند. واقعیت این است که آن‌ها سبک‌سنگین می‌کنند؛ نه فقط به قصد تلافی، بلکه برای درک اینکه چه پیامدها و اتفاقات سیاسی رخ می‌دهد. زیرا هم‌اکنون ایران در حال خارج شدن از سایه‌ی مشکلات اقتصادی است، و می‌دانیم که آن‌ها زیر تحریم‌های غرب قرار دارند. به‌خاطر روابط با کشورهای عضو بریکس،^{۱۶} به‌ویژه با چین و روسیه، شانس‌های اقتصادی ایران در حال شکوفایی به سمت بهبودی و پویایی است و آن در منطقه در حال جریان است. آمریکا و اسرائیل قوی‌تر از موقعیت کنونی‌شان در منطقه نمی‌شوند. آن‌ها ضعیف‌تر و منزوی‌تر می‌شوند و ایران آن را رصد می‌کند.

حال نگاه کنید به آمریکا. ما این نیروی دریایی عظیم و ناوگان دریایی را در آنجا مستقر کردیم و دو ناو هواپیمابر در منطقه داشتیم که هواپیماهای اف۳۵، اف۲۲ و اف۱۶ را روی آن‌ها مستقر کرده‌ایم. خوب، این استقرار هزینه‌ی گزافی برای آمریکا دارد. عملیاتی هم که روی این ناوها انجام می‌گیرد، بازدهی بسیار کمی دارد. درست مانند این است که به سربازان بگوییم، نگاه کنید که آنجا چه چیزی حرکت می‌کند و به آن تیراندازی کنید. یا اینکه من یک هفته‌ی دیگر برمی‌گردم، مواظب این چیز باشید و اجازه ندهید حرکت کند. در نتیجه، خسته‌کننده است. چنین عملیاتی چه فایده‌ای دارد؟

مجری: شما کاملاً روشن توضیح دادید که ایران قصد جنگ با آمریکا را ندارد. حزب‌الله چطور؟ و اگر پاسخ شما مثبت است، می‌تواند به گسترش جنگ انجامد؟ آیا ایران می‌تواند مانع حزب‌الله شود یا این که آن را آزاد می‌گذارد؟

جانسون: حزب‌الله همین است که تا به حال دیده‌ایم. فقط قصد دفاع از فلسطینی‌ها را دارد و در پی جنگ کاملاً بسط‌یافته با اسرائیل نیست، اما اگر لازم باشد، حاضر است. نمایش جالبی است که وقتی حزب‌الله با رگباری از راکت‌ها و پهبادها به حملات هوایی اسرائیل پاسخ می‌دهد، اسرائیل بلافاصله می‌گوید که گنبد آهنین ما همه‌ی آن‌ها را ردیابی و در هوا منهدم کرده و هیچ خسارتی به بار نیامده است. این نوع سخنان مرا متعجب نمی‌سازد. همیشه همین‌طور ادعاهای دروغین منتشر شده است. اطلاعاتی که

روسیه و چین جمع‌آوری کرده و می‌کنند، محل اصابت موشک‌های حزب‌الله را نشان می‌دهد که به سیستم تسلیحاتی اسرائیل برخورد کرده و با شراکت ایرانی‌ها و حزب‌الله انجام گرفته است. به‌علاوه، گنبد آهنین که نمی‌تواند بی‌وقفه شلیک کند؛ محتویات آن محدود است و دوباره باید از قفس‌ها خارج و پر شوند که این وقت لازم دارد. بنابراین، همان‌طور که حسن نصرالله صادقانه در سخنرانی خود پس از حمله به اسرائیل گفت - همان‌طور که همیشه در گفتارش صادق بوده است - پیام‌های حزب‌الله را می‌توان باور کرد. وی اظهار داشت که اگر لازم باشد، به اسرائیل حمله‌ی نظامی می‌کنند، اما امیدوارند که اسرائیل با آتش‌بس موافقت کند و در واقع این جنگ با موافقت صلح واقعی با فلسطینی‌ها خاتمه بیابد. اما می‌دانیم که این اتفاق نخواهد افتاد.

مجری: بله، من هم موافقم که تا زمانی که نتانیاها دولت را در دست دارد، صلح واقعی اتفاق نخواهد افتاد. جک سالیوان،^{۱۷} مشاور امنیت ملی جو بایدن، روز گذشته در کانادا در مورد برخورد اخیر حزب‌الله و اسرائیل گفت: «ما پس از واقعه‌ی ۷ اکتبر از توسعه‌ی تنش در منطقه نگران بودیم و در این مورد با کلیه‌ی طرفین و متحدین آن‌ها به‌طور شبانه‌روز کار کردیم - هم به‌صورت عمومی و هم خصوصی و پشت پرده برای جلوگیری از پیامدهای آن - تا آن‌ها را به دیپلماسی فشرده جلب کنیم. ما ادامه خواهیم داد و امیدمان این است که آنچه که شب گذشته رخ داد (یکشنبه، ۲۵ اوت) دوباره بازگو نشود تا از افزایش تنش در منطقه جلوگیری شود.»

یعنی این امید واهی است که او می‌گوید و نمی‌داند که نتانیاها خواهان گسترش جنگ است و مردم افراط‌گرای مذهبی‌اش معتقدند که این زمانی است که خدا به آن‌ها وعده داده، تا به حرکت بیفتند و هر کس و هر چیزی که مانع آن‌ها شود، به قتل رسانند و نابود کنند.

جانسون: آمریکا می‌تواند توقف فوری برای آن تعیین کند و بگوید ما قصد داریم از لحاظ اقتصادی همه‌چیز را قطع کنیم. و شما دیگر قطره‌ای حمایت دریافت نخواهید کرد تا بر سر یک میز بنشینید و توافق جدی با فلسطینی‌ها انجام دهید. در عوض، ما کماکان ارتش اسرائیل را با تسلیحات مجهز می‌کنیم. بخشی از آنچه که باید اتفاق افتد،

این یهودستیزی نیست، بربریت‌ستیزی است

هشتصد هزار مهاجر شهرک‌نشین در کرانه‌ی باختری است که باید از این مناطق خارج شوند. مطمئناً این عقب‌نشینی از طرق سیاسی محقق نمی‌شود. اسرائیل ثابت کرده و مکرراً می‌گوید که علاقه‌ای به صلح ندارد و همان‌طور که شما گفتید، تلاش وسیعی می‌کند که به جنگ منطقه‌ای برسد و تنش با حزب‌الله و ایران و همچنین حوثی‌ها (انصارالله) افزایش یابد. چیزی که مسحورکننده است، برخی هماهنگی‌ها بین آن‌ها است که هنوز ظرفیت عمل مستقل بین آن‌ها وجود دارد. برای مثال، حوثی‌ها نیروی دریایی آمریکا را مغلوب کردند، فکرش را بکنید.

مجری: چه؟

جانسون: بله. نیروی دریایی آمریکا عملیات «نگهبان رفاه»^{۱۸} را در دسامبر راه‌اندازی کردند، مبنی بر این که ما حوثی‌ها را متوقف خواهیم کرد، ما گروه ضربت به ناو هواپیمابر می‌فرستیم و به آن‌ها نشان می‌دهیم که نمی‌توانند دریای سرخ را ببندند. خوب، چه اتفاقی افتاد؟ این گروه آنجا را ترک کرد، زیرا نتوانستند حوثی‌ها را متوقف کنند. بنابراین، از چشم‌انداز حوثی‌ها آن‌ها برنده شدند، زیرا نمی‌توان با شلیک، موشک‌های آن‌ها را متوقف کرد. آن‌ها کسانی نیستند که کشتی‌ها را از حرکت در دریای سرخ بازدارند. هنوز دو ناوشکن آمریکایی آنجا هستند، به نام یواس اس کول^{۱۹} و یکی دیگر که نام آن را فراموش کردم.^{۲۰} آن‌ها هم قادر به توقف حوثی‌ها نیستند. و بندر ایلات^{۲۱} هم که از جنوب به دریای سرخ راه دارد و کالاهای مورد نیاز اسرائیل از طریق دریای سرخ به آنجا حمل می‌شود، ورشکست خواهد شد. آن‌ها به این عملیات ادامه می‌دهند و آن را متوقف نخواهند کرد.

مجری: ژنرال ویلکرسون^{۲۲} می‌گوید که ما فقط سه ناو هواپیمابر قابل بهره‌برداری داریم که دو عدد از آن‌ها در شرق مدیترانه قرار دارند^{۲۳} و من حدس می‌زنم سومی در مکانی نزدیک چین است. آیا این استفاده‌ای هوشمندانه از دارایی نظامی است؟

جانسون: هر چه آن‌ها بیشتر در آنجا مستقر شوند، بیشتر فرسوده خواهند شد، زیرا ما سنت عرضه‌ی کشتی - مانند آنچه که در جنگ جهانی دوم رواج داشت - نداریم.

گفت‌وگوی قاضی ناپولیتانو با لاری سی. جانسون، ترجمه‌ی مرجانه فشاهی

اولاً آن‌ها برای آماده شدن جهت مأموریت زمان زیادی لازم دارند - به‌خصوص ناوشکن‌ها - و اگر یکی از راکت‌های دفاع هوایی آن‌ها دچار حریق شود، باید برای تجهیز دوباره به بندر برود. ثانیاً هفته‌ی پیش اخباری در مورد نیروی دریایی آمریکا بیرون آمد که از تعطیل کردن و برچیدن تأسیسات صحبت می‌کند. هفده کشتی باید تعطیل شوند؛ زیرا آن‌ها به‌اندازه‌ی کافی خدمه‌ی تعلیم‌یافته برای آموزش کارکنان و سربازان در کشتی ندارند. بنابراین، من نوعی «تضعیف تدریجی» نیروی دریایی آمریکا را مشاهده می‌کنم و این در زمانی رخ می‌دهد که نیروی دریایی چین در حال رشد و توسعه است و با سرعت زیادی کشتی پشت کشتی می‌سازد. چیزی شبیه ما در جنگ جهانی دوم. من پیشنهاد نمی‌کنم که نیاز به مقابله به مثل داریم یا به رویارویی با چین وارد شویم. فقط می‌خواهم بگویم که تفاوت درک آمریکا از خود با آنچه واقعاً انجام می‌دهیم، در حقیقت مثل اختلاف بین شب و روز است.

مجری: کل این مطالب خوشحال‌کننده نیستند، بلکه تحلیل هولناک از وضعیت موجودند. لاری جانسون، بسیار ممنون و سپاسگزار برای وقتی که به ما دادید. تا دیدار دیگر.

1 Andrew Peter Napolitano

2 Larry C. Johnson

3 Bureau of Counterterrorism and Countering Violent Extremism (CT)

^f این ویدئو را در لینک زیر می‌توانید ببینید:

Larry Johnson: Can Iran Avoid War with the US?

<https://www.youtube.com/watch?v=wvicΔmqbKk>

۵ آژانس امنیت اسرائیل، یا شین بت (Shin Bet) یا به عربی شاباک. م.

6 The Israel Defense Forces (IDF)

۷ Itzhak Brik که به‌خاطر نظراتش در مورد جنگ فلسطین و اسرائیل و همچنین انتقاد از تدارکات ارتش و وزارت دفاع در اسرائیل به «پیامبر خشم» ملقب شده است. م.

۸ Itamar Ben-Gvir وزیر امنیت اسرائیل. اوا ایلوز (Eva Illou)، جامعه‌شناس اسرائیلی، او را نماینده‌ی «فاشیسم یهودی» می‌نامد. م.

9 National Security Agency (NSA)

10 Ronen Bar

11 Christopher Asher Wray

۱۲ Bezael Yoel Smotrich وزیر دارایی و عضو کنونی حزب صهیونیسم مذهبی (Religious Zionist Party). او در شهرک کدومیم (Kedumim) در کرانه‌ی باختری سکونت دارد که طبق قوانین بین‌المللی غیرقانونی محسوب می‌شود. م.

۱۳ Dov Lior خاخام اسرائیلی و صهیونیست مذهبی که عرب‌های اسرائیل را به خوکچه‌های آزمایشگاهی تشبیه می‌کند که می‌توان از آن‌ها برای آزمایش‌های پزشکی استفاده کرد. وی کشتن فلسطینی‌ها و نابود کردن غزه را مجاز اعلام کرد. سخنان بحث‌برانگیز او که در اینترنت منتشر شده، انسان را متعجب و منقلب می‌سازد. م.

14 Unit 8200

15 National Security Agency

16 BRICS

17 Jacob Jeremiah Sullivan

18 Operation Prosperity Guardian

19 USS Cole (DDG 67)

۲۰ منظور ناوشکن یواس اس لایبون (USS Laboon) است. م.

21 Eilat

۲۲ Lawrence Wilkerson سرهنگ بازنشسته‌ی نیروی زمینی ایالات متحده و رئیس سابق دفتر وزیر امور خارجه‌ی سابق، کالین پاول. م.

۲۳ منظور ناو هواپیمابر یواس اس لینکن (USS Abraham Lincoln) و نیز باتان (USS Bataan) است که اولی به تازگی و دومی یک روز پس از عملیات ۷ اکتبر به منطقه اعزام شد. ناو جرالد فورد (USS Gerald R. Ford) هم که در همین زمان اعزام شده بود، همچون ناو دوایت آیزنهاور (USS Dwight D. Eisenhower) منطقه را ترک کرده و در پایگاه دریایی نورفولک ویرجینیا در دست تعمیر است. م.

همه‌ی آن‌چه ما هستیم

بنت گیلبرت



ترجمه‌ی عاطفه صفری



فلسفه‌ی شخص‌باوری^۱ الهام‌بخش رؤیای مارتین لوترکینگ

برای جهانی بهتر بود.

ما هنوز هم به ایده‌های امیدوارکننده‌ی آن نیاز داریم.

در ۲۵ مارس ۱۹۶۵، پروازها از مونتگومری، آلاباما تأخیر داشتند. هزاران نفر، خسته و پرشور از راهپیمایی که در سلما به راه انداخته بودند تا خواستار حقوق برابر برای سیاه‌پوستان شوند، در ترمینال منتظر بودند. رهبرشان، مارتین لوترکینگ جونیور نیز با آن‌ها منتظر بود. او بعدها در مورد آنچه در فرودگاه آلاباما دیده بود، گفت:

وقتی کنار آنها ایستاده بودم، سفیدپوستان و سیاهپوستان،
راهبه‌ها و کشیش‌ها، وزیران و خاخام‌ها، تشکل‌های کارگری، وکلای،
پزشکان، خدمتکاران و فروشندگان را دیدم که سرشار از انرژی و
لذت از یک همبستگی کمیاب بودند. در آن لحظه می‌دانستم که در
این هنگامه‌ی برادری حقیقی و درخشان، جهان کوچکی از نوع بشر
آینده را می‌بینم.

در چهره‌های راهپیمایان خسته، لوترکینگ امیدی را دید که نیروی آنها را در برابر بی‌رحمی و خشونت‌ی که با آن روبرو شده بودند، حفظ می‌کرد. جا دارد بپرسیم: چرا کینگ برای ساختن دنیایی بهتر ترغیب شد؟ و چه چیزی امید را در او زنده نگه می‌داشت؟

سرنخی را می‌توان در پایان‌نامه‌ی دکتری او در مدرسه‌ی الهیات دانشگاه بوستون در سال ۱۹۵۵ یافت:

یک موجود فقط شخصاً می‌تواند خوب باشد... خوبی به معنای واقعی کلمه، یک ویژگی شخصیتی است. همین امر در مورد عشق نیز صدق می‌کند. خارج از شخصیت، عشق معنای خود را از دست می‌دهد... آن چه عمیقاً دوست داریم، اشخاص هستند - ما اشیای ملموس و واقعیت‌های پایدار را دوست داریم، نه تعاملات صرف را. یک تعامل ممکن است عشق

همه‌ی آنچه ما هستیم

ایجاد کند، اما عشق در درجه‌ی اول نه به سمت تعامل، بلکه معطوف به افرادی است که آن تعامل را ایجاد می‌کنند.

کینگ همه چیز را تابع شکوفایی انسان‌ها می‌داند، زیرا نیکی در این جهان خانه‌ای جز در میان آدم‌ها ندارد. رفاه آن‌هاست که رویدادهای زندگی ما و تاریخ جمعی ما را شایسته‌ی تلاش و مراقبت می‌کند. برای اثبات این که ما ارزش مبارزه در درون و بین خود را داریم، کینگ سعی کرد بر اساس ادعاهای فلسفی درباره‌ی شخصیت، عشق را بین نژادها و طبقات پیدا کند. یک دهه پس از رساله‌ی دکترایش، او در خط مقدم جنبش حقوق مدنی بود و به سوی مونته‌گومری راهپیمایی می‌کرد.

آیا ما هنوز می‌توانیم امیدی را که کینگ یافت، درک کنیم و با آن زندگی کنیم؟ سرمایه‌داری، امپریالیسم، ناسیونالیسم و نژادپرستی مانند تراشه‌های آهن در نزدیکی یک آهن‌ربا هستند و به نظر می‌رسد همه‌ی این نیروهای تاریخی، امروز به یک جهت ویرانگر و فلاکت‌بار کشیده می‌شوند. آن‌ها به ما رفتارهای نفرت‌آمیز می‌آموزند و ردایل شنیعی مانند غرور و حرص را ترویج می‌کنند. امیال فراتر از حدود معقول می‌روند و به‌سوی فاجعه می‌شتابند. به نظر می‌رسد آن‌چنان که قبلاً تصور می‌کردیم، شایستگی نداریم. آیا می‌توانیم خودشیفتگی‌مان را با یک خودنگری فضیلت‌مند جایگزین کنیم؟ سنت فلسفی شخص‌باوری می‌گوید که ما می‌توانیم و باید به آینده‌ی خود امیدوار باشیم.

امید کینگ از درک او از مسیحیت از طریق فلسفه‌ی شخص‌باوری سرچشمه می‌گرفت. او این خط فکری را بیشتر در دوران تحصیلات تکمیلی خود در بوستون به دست آورد. مشاوران او در دانشکده‌ی الهیات دانشجویان «بوردن پارکر باون» (۱۸۴۷-۱۹۱۰)، اولین استاد فلسفه در دانشگاه بوستون، بودند. باون بنیان‌گذار شخص‌باوری در بوستون بود که همراه با پراگماتیسم ویلیام جیمز، یکی از دو مکتب فلسفی اولیه‌ی آمریکایی محسوب می‌شود. برای باون، آدم بودن مجموعه‌ای از ویژگی‌ها نیست که ما آن را «شخصیت» نامیده‌ایم؛ بلکه هوشی است که واقعیت را منسجم و معنادار می‌کند. جوهره‌ی تفکر او این است که شخصیت «عمیق‌ترین چیز در وجود انسان، و عقل و هوش { تجلی واقعی و منبع} وجود و علیت است.

باون می‌گوید که اگر ما انتزاعات را به دلیل این‌که ساکن هستند و در جهان نیرویی ندارند کنار بگذاریم، آنچه باقی می‌ماند فقط «قدرت عمل» است. عمل برای باون هوشی است که به‌عنوان نیرویی درک می‌شود که واقعیت ملموس چیزها را فعال می‌کند. این واقعیت ماده‌ای ایستا نیست، بلکه فعالیت بی‌پایان، تأثیری است که موجودات بر دیگر موجودات دارند. شخصیت، قدرت غیرمادی و غیرزیستی روابط میان چیزهاست که تمام فرآیندهای جهان را فعال می‌کند. بنابراین، خود واقعیت عمیقاً شخصی است. بدون شخصیت، واقعیت متلاشی و غیرفعال و نتیجتاً غیرقابل فهم می‌شد. از نظر باون، تنها مفهوم خودهای هوشمند برای توضیح چگونگی تشکیل و ارتباط چیزها کافی است. وجود بدون علیت هیچ است؛ علیت بدون هوش هیچ است. واقعیت بدون ایده هیچ است؛ ایده بدون واقعیت هیچ است. این ارتباط نزدیک ذهن و جهان به این معناست که هیچ چیز نمی‌تواند جدا از عقلی که آن را درک و فهم می‌کند، فهمیده شود، که تلاش‌های بی‌پایان نیاز انسانی برای یافتن معنای زندگی را جایگزین کردن جهان به عنوان مجموعه‌ای از مواد بی‌جان می‌کند.

شخص‌باوری همیشه تحلیل خود را از واقعیت با قرار دادن فرد در مرکز آگاهی آغاز می‌کند

ایده‌های باون را بسیاری از پیشینیان نیز داشتند؛ از مسیحیت لاتین گرفته تا ایمانوئل کانت، که از نظریه‌ها و مفاهیم مختلفی برای درک چیستی انسان و ارتباط شخص خدا با انسان استفاده می‌کردند. استدلال‌های قوی او جیمز را تحت تأثیر قرار داد؛ کسی که کمی پس از انتشار اولین کتاب‌های باون به تأسیس سنت فلسفی آمریکایی پراگماتیسم کمک کرد و به تدریج به شخص‌باوری نزدیک شد، همان‌طور که فیلسوف ایده‌آلیست «جوسایا رویس»^۲ نیز چنین کرد. باون در مرکز این سه‌ضلعی فیلسوفان معتبر آمریکایی در اواخر قرن نوزدهم قرار داشت. آموزش‌های او از طریق فیلسوفان شخص‌باور در ساحل غربی و از طریق دانشجویانش در بوستون، به‌ویژه «ادگار اس برایتمن»^۳ و «هارولد دوولف»^۴ که هر دو بعدها معلمان مارتین لوتر کینگ شدند، گسترش یافت.

شکل‌های بسیاری از شخص‌باوری در قرن گذشته در اروپا توسعه یافته بودند که شامل الهی/غیر الهی، سوسیالیستی یا کمونی/ لیبرترین، به‌طور انتزاعی متافیزیکی/ کاملاً اخلاقی می‌شد. شخص‌باوری بیشتر یک رویکرد به تفکر است تا یک روش، آموزه یا مکتب. شخص‌باوری همیشه تحلیل خود از واقعیت را با قرار دادن فرد در مرکز آگاهی آغاز می‌کند، که عمیق‌ترین ارزش را برای آن قائل است. برخی نسخه‌ها این تحلیل را از طریق هستی‌شناسی یا متافیزیک توسعه می‌دهند؛ برخی، از طریق الهیات مرتبط با اکثر فرقه‌های ادیان ابراهیمی؛ و برخی، از طریق ماهیت بین‌الذاتانی و کمونی‌تر زندگی انسانی. نسخه‌ی خود من ساختار معناگرایی اخلاقی را به عنوان اولین قدم و بالاترین فلسفه قرار می‌دهد، همان‌طور که در ادامه توضیح خواهم داد. تمام نسخه‌ها به دنبال یک درک یکپارچه و اخلاقاً قوی از شخصیت به عنوان قلب زندگی بشری هستند.

اگرچه شخص‌باوری همچنان یک حوزه‌ی پژوهش فلسفی قوی باقی مانده است، در فلسفه‌ی آکادمیک آمریکایی پس از جنگ جهانی دوم تحت سلطه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی کم‌رنگ گردید. اما در دستان کینگ، به‌عنوان عملی برای عدالت و اهداف اخلاقی دیگر به نیرویی قوی تبدیل شد و هنوز هم جای کار دارد. بازبینی دقیق و به‌روزرسانی می‌تواند آن را به منبعی از روشنایی و امید در شرایطی که نیم‌قرن پس از کینگ با آن مواجه هستیم، تبدیل کند.

چرا باید شخص‌باوری را به‌روزرسانی کنیم و این چه سودی خواهد داشت؟ ایده‌های ما درباره‌ی ماهیت انسان‌ها امروزه توسط فلسفه‌های جدید ترانسان‌گرایی^۵ با چالشی شدید مواجه شده‌اند. از طریق شخص‌باوری، می‌توانیم اهداف و وظایف خود را درک کنیم و ارزش آن را بسنجیم و همچنین خطرات ناشی از ترانسان‌گرایی را بشناسیم.

شناخته‌شده‌ترین فلسفه‌های ترانسان‌گرایی، نوع‌دوستی مؤثر یا EA^۶ است. مرکز نوع‌دوستی مؤثر در سال ۲۰۱۲ توسط توبی ارد^۷ و ویلیام مک‌اسکیل^۸ در دانشگاه آکسفورد تأسیس شد؛ که عمدتاً از فایده‌گرایی پیتر سینگر الهام گرفته است. EA به‌عنوان یک جنبش تأثیرگذار در زمان ما شناخته می‌شود. همان‌طور که مک‌اسکیل در کتاب «کار درست را بهتر انجام بده» (۲۰۱۵) می‌نویسد:

«نوع‌دوستی مؤثر درباره‌ی این است که بپرسیم "چگونه می‌توانم بیشترین تفاوت را ایجاد کنم؟" و با استفاده از شواهد و استدلال دقیق سعی کنیم پاسخی پیدا کنیم. برای انجام کارهای خوب به یک رویکرد علمی نیاز است.»

این موضوع به آن سادگی که ممکن است به نظر برسد نیست و اغلب به این نتیجه‌ی ناخوشایند منجر شده است که انباشت سرمایه توسط ثروتمندان - عمدتاً بدون توجه به پیامدهای آن برای افراد حاضر - برای بهبود بخشیدن جهان در آینده از نظر اخلاقی ضروری است. طرفداران این نظریه استدلال می‌کنند که جامعه به اندازه‌ی کافی برای آینده‌ی دور برنامه‌ریزی نمی‌کند و نمی‌تواند ثروتی را که آیندگان ما برای حل چالش‌های اجتماعی و وجودی به آن نیاز دارند، ذخیره کند.

سایر نظریه‌های ترانسان‌گرایانه شامل بلندمدت‌گرایی (longtermism) می‌شود، که گاه نسبت به کسانی که در حال حاضر زندگی می‌کنند و نسل‌های آینده‌ی نزدیک آنها بی‌توجه است. ایده‌ای که می‌گوید ما یک تعهد اخلاقی داریم تا امکان شکوفایی اشکال زیستی نسل بعدی و موجودیت‌های ماشینی را در آینده‌ای بسیار دور فراهم کنیم. همچنین نوعی عقل‌گرایی وجود دارد که محاسبات اخلاقی‌ای را توجیه می‌کند که بر اساس آن آماده‌سازی برای آینده به جای زندگی کنونی صورت می‌گیرد؛ کیهان‌باوری (cosmism)، چشم‌اندازی برای اکتشاف و استعمار جهان‌های دیگر؛ و ترانسان‌گرایی، که آرزوی جمع‌آوری فناوری‌ها برای تکامل نوع بشر به گونه‌های جانشین انسان یا جایگزینی ما با موجودات دیگر به عنوان یک وظیفه‌ی اخلاقی و اجتناب‌ناپذیر را دارد. همه‌ی این‌ها، از جمله نسخه‌های مختلف، گاهی با نام مخفف TESCREAL (ترانسان‌گرایی، اکستروپیانیسیم،^۹ تکینگی‌گرایی،^{۱۰} کیهان‌باوری، عقل‌گرایی، نوع‌دوستی مؤثر، بلندمدت‌گرایی) نامیده می‌شوند. در اینجا من به این‌ها به عنوان «ترانسان‌گرایی» اشاره می‌کنم.

هسته‌ی اصلی این خطوط فکری، طبق نوشته‌ی فیلسوف امیل تورس^{۱۱} در سال

۲۰۲۱، این است که:

همه‌ی آنچه ما هستیم

وقتی از دیدگاه کیهانی به موضوع نگاه می‌کنیم، مشخص می‌شود که تمدن ما می‌تواند برای مدت زمان بسیار طولانی ادامه یابد و در آینده تعداد غیرقابل‌تصور از مردم وجود داشته باشد. بلندمدت‌گرایان بنابراین استدلال می‌کنند که آینده‌ی دور می‌تواند ارزش بسیار بیشتری نسبت به امروز یا تاریخ بشری که حدود ۳۰۰ هزار سال به عقب برمی‌گردد، داشته باشد.

از این منظر، رنج انسان‌ها در امروز به‌واسطه‌ی تعدادش اهمیتی ندارد. جنگ هسته‌ای، فروپاشی محیط‌زیست، بی‌عدالتی و سرکوب، استبداد و سرکوب توسط فناوری هوشمند، تنها موج‌هایی کوچک بر سطح اقیانوس تاریخ هستند.

این ایده که مواد غیرآلی دارای عاملیت هستند، یکی از استدلال‌های کلیدی برای تمرکززدایی از انسان است

هر عنصر از این ایدئولوژی‌های ترانسسانی، شخصیت انسان را به عنوان چیزی که در حال انقراض است و بنابراین باید جایگزین شود، در نظر می‌گیرد. همانطور که ریچارد ساتون بلندمدت‌گرا در کنفرانس جهانی هوش مصنوعی در سال ۲۰۲۳ گفت: «برای ما {انسان‌ها} بهتر این است که کنار بکشیم... نباید در برابر جایگزینی مقاومت کنیم.» طرفداران آنها از استدلال‌های خود برای ایجاد شرایطی استفاده می‌کنند که پیش‌بینی‌هایشان محقق شود. به گفته‌ی الیزر یودوفسکی،^{۱۲} نظریه‌پرداز، با «درونی‌سازی درس‌های نظریه‌ی احتمالات» برای تبدیل شدن به «بیزی^{۱۳}‌های کامل»، ما در مواجهه با عدم قطعیت «منطق» خواهیم داشت. چنین محاسباتی {استفاده از نظریه‌ی احتمال} امکانات گسترده‌تری را نسبت به آنچه که انسان‌ها (هومو ساپینس) می‌توانند تصور کنند، باز خواهد کرد.

یک رویکرد شخص‌باورانه این ادعاهای ترانسسانی را تضعیف می‌کند. همان‌طور که جسیکا ریسکین،^{۱۴} مورخ علم، استدلال کرده است، بررسی دقیق علم هوش مصنوعی نشان می‌دهد که تنها هوشی که در ماشین‌ها وجود دارد، آن چیزی است که انسان‌ها در آن قرار می‌دهند. این واقعاً یک ترفند است؛ همیشه یک انسان پشت پرده است که

چرخ‌های جادوگر را می‌چرخاند. او در مجله‌ی مرور کتاب نیویورک در سال ۲۰۲۳ می‌نویسد:

گفت‌وگوهای تورینگ^{۱۵} به من نشان می‌دهد که چه چیزی در علم تورینگ به‌عنوان یک رویکرد به هوش اشتباه است. آنها نشان می‌دهند که یک هوش انسانی واقعی در شخصی‌بودگی قرار دارد، در یک گفت‌وشنود درونی، نه فقط ظاهر سطحی یک گفت‌وشنود بیرونی؛ و از آن‌جا که هوش یک ویژگی از جهان است، نه یک خیال.

مفاهیم آینده‌گرایانه‌ی بلندمدت‌گرایان از موجودات آینده فاقد همه‌ی چیزهایی است که درباره‌ی هوش خودآگاه می‌دانیم، زیرا آنها از آگاهی یا موجودات زنده به‌عنوان جعبه‌ی کلمات بی‌معنا استفاده می‌کنند که حتی مفاهیم بی‌معنی را نیز دربر می‌گیرد. نوع‌دوستان مؤثر ارزش نسبت‌داده‌شده به هر انسان را رد می‌کنند و آن را با محاسباتی که نمی‌تواند ارزش اخلاقی را تعیین کند، سرکوب می‌کنند- هرچند که حامیان آن چنین ادعایی می‌کنند. همان‌طور که در نظریه‌های بلندمدت‌گرایانی مانند نیک باستروم و نوع‌دوستان مؤثری مانند سم بنکمن-فرید می‌توان دید، به‌جای کار با ارزش‌های اخلاقی انسانی، آنها با ارزش‌های عددی کار می‌کنند، نادیده گرفتن بدنه‌ی عظیم تفکراتی از انسان‌شناسانی مانند وب کین و از پدیدارشناسانی مانند راسموس دیرینگ، چریل متینگلی و توماس ونتزر که نشان می‌دهند ارزش‌ها نه تجربی هستند و نه قابل اندازه‌گیری، اما با این حال نیروهای واقعی در امور انسانی هستند. ترانسان‌گرایی به‌طور کلی به موجودات بیگانه و موجودات الکترونیکی که وجود ندارند و شاید غیرقابل تصور باشند، عاملیت می‌دهد.

این ایده که مواد غیرآلی دارای عاملیت هستند، یکی از استدلال‌های کلیدی برای تمرکززدایی از انسان است. به‌عنوان مثال، نمک را در نظر بگیرید. نمک در شرایط خاصی اثرات خاصی دارد، طعم خاصی تولید می‌کند، باعث پوسیدن مواد دیگر می‌شود، و در {فرآیندهای بیولوژیکی} موجودات زنده وظایف مشخصی ایفا می‌کند؛ اما این انسان‌ها هستند که این وقایع را تحت مفهوم علیت سازمان‌دهی می‌کنند. آنچه نمک انجام می‌دهد، بدون آگاهی انجام می‌دهد. به‌طور کلی، آگاهی نه اثرات آن را شروع

همه‌ی آن‌چه ما هستیم

می‌کند و نه متوقف می‌کند. پس چه معنایی دارد که بگوییم نمک دارای عاملیت است وقتی که گفتن این‌که «نمک تحت شرایط خاصی باعث اثرات مشخصی می‌شود»، روشن‌تر است؟

در زبان روزمره، ما اغلب از ماشین‌آلات یا ایده‌ها به‌عنوان چیزهایی که در زندگی ما «کاری انجام می‌دهند» سخن می‌گوییم اما آنها هیچ کاری نمی‌کنند. در واقع این انسان‌ها هستند که این ماشین‌ها و ایده‌ها را تولید، اجرا و به کار می‌گیرند. مشکل نسبت دادن عاملیت به غیر انسان‌ها - حتی به‌طور غیررسمی - این است که این امر قدرت کنترل انسانی را مخدوش می‌کند، حتی اگر این کنترل در جنبه‌های دیگر محدود باشد. این موضوع باعث می‌شود که ما از زمانی که یک انسان سمی و حيله‌گر تلاش می‌کند کنترل را به دست بگیرد، غافل شویم، زیرا ما به جای خودمان، مشغول تلاش برای کنترل جهان هستیم. اگرچه برخی فکر می‌کنند که ماشین‌ها یا ایده‌ها کنترل آنها را در دست دارند، اما در واقع انسان‌های دیگر کنترل را در دست دارند. اگر این حقیقت را نادیده بگیریم، یک ناراستی را می‌پذیریم - ناراستی‌ای که ما را تحت تأثیر بدترین تمایلات و رفتارهایمان قرار می‌دهد. وقتی که انسانیت را بی‌ارزش می‌کنیم، تمایلات خودویرانگری خود را آزاد می‌کنیم، و در نتیجه منطق را به نابردی مخرب تبدیل می‌کنیم. به این ترتیب، در واقع ما توسط رانه‌ی انسان به خودویرانگری کنترل می‌شویم.

این رانه به اندازه‌ی زبان یا تاریخمندی ما را از سایر حیوانات متمایز می‌کند. اگر این رانه را بیش‌ازحد تحریک کنیم، در مبارزه‌مان برای شکوفایی در جهان طبیعی، دیگر جایی نخواهیم داشت. به جای آن، باید راست‌کرداری و ارزش خود را جست‌وجو کنیم، زیرا جایگزین ناامیدی است.

بزرگ‌ترین و فراگیرترین چیزی که انسان‌ها خلق می‌کنند، داستان ماست که شامل تاریخ بشر، مجموع رفتار و کردارهای ماست. ما آن را از روی نیاز به فهم دنیا، با و در میان دنیای پیرامون خود می‌سازیم. این نیاز، که زندگی اخلاقی ما را می‌سازد، بخشی از چیزی است که همه‌ی کارهای ما را به پیش می‌راند. این نیاز ما را به راه‌هایی که برای بقا دنبال می‌کنیم سوق می‌دهد، زیرا بدون حس معنا، اراده‌ی کمی برای بقا داریم.

تلاش برای بقا می‌تواند ما را به معنا برساند، اما اگر این اتفاق نیفتد، جست‌وجو خود متوقف می‌شود. ما خود را با داستان‌هایی که انتخاب می‌کنیم راه می‌بریم، زیرا داستان‌گویی در تمام راه‌های شناخت و عمل ما وجود دارد. اگر معنایی که ما به‌عنوان انسان دنبال می‌کنیم، مغلوب داستانی شود که رانه‌ی خودویرانگر ما در قالب ترانسان‌گرایی ارائه می‌کند، ما زنده نخواهیم ماند.

انسان‌ها مهم‌تر از عدالت و نیکی هستند، زیرا به‌خاطر آن‌هاست اگر ما برای عدالت و نیکی مبارزه می‌کنیم. در مواجهه با تغییرات بنیادی امکان‌پذیر، معمولاً به نظر می‌رسد که باید بین خوب و عادل بودن نسبت به خودمان و خوب و عادل بودن نسبت به طبیعت، {یکی را} انتخاب کنیم. امکان این تغییرات رادیکال به‌درستی ایجاب می‌کند که خودمحوری‌مان را به شدت کاهش دهیم، زیرا غرور بیش‌ازحد به ما آسیب رسانده است. اما چطور در حالی که توانایی‌های سرشار خود را تقویت می‌کنیم و ارزش‌گونه‌ی ناقص‌مان را درک می‌کنیم، قادر به انجام این کار خواهیم بود؟

نوعی شخص‌باوری که من از ایده‌های باون بسط داده‌ام، به‌عنوان پاسخی به این سؤال و سؤالات دیگر، شخص‌باوری عاملیت اخلاقی است. عاملیت اخلاقی، عمل قضاوت و انتخاب بین خوب و بد، درست و نادرست، عدالت و بی‌عدالتی است. به نظر من، هر چیزی که چنین عاملیت اخلاقی داشته باشد، یک شخص است و همه‌ی اشخاص عوامل اخلاقی هستند. (شواهدی که نشان می‌دهد برخی گونه‌های غیرانسانی گاهی و بر اساس حافظه و تاریخ، انتخاب‌های اخلاقی می‌کنند، در حال افزایش است.) وجود این امکان در شخص‌باوری، رسماً موجب به رسمیت شناختن ارزش همگان؛ چه انسان و چه غیرانسان می‌شود. به‌عنوان یک باور و یک عمل، می‌تواند یک احترام‌به‌خود فضیلت‌گرا را در مقابل خودبینی رذیلت‌گرا پایه‌گذاری کند که اشخاص انسانی و غیرانسانی می‌توانند نسبت به خود و دیگران داشته باشند. این نوع احترام‌به‌خود از خودبزرگ‌بینی متمایز است.

ما می‌توانیم یک شخص‌باوری همراه با عاملیت اخلاقی را توسعه دهیم که برخی از منابع مورد نیاز ما برای مواجهه با آینده‌ی انسانی را دارد. ما می‌توانیم این منابع را با تغییر برخی مفاهیم بنیادین شخص‌باوری پیدا کنیم. این به‌روزرسانی‌ها شامل پذیرش

همه‌ی آنچه ما هستیم

واقعیت عاملان اخلاقی یا اشخاص غیرانسانی، گنجاندن بدن در فهم ما از زندگی‌های فردی و روابط بین‌فردی، و بازاندیشی در هستی‌شناسی ایده‌آلیستی در شخص‌باوری به منظور تبدیل آن به نخستین رویکرد فلسفی است که اخلاق را اولویت قرار داده و تأکید کم‌تری بر هستی‌شناسی دارد. ایده‌ی هدایت‌کننده‌ی این تغییرات این است که در ایجاد معنای اخلاقی بر اساس تجربه، عاملیت اخلاقی شخصی روابط ما را به کل دامنه‌ی زندگی‌هایمان و مراقبت ما از همه‌ی موجودات گسترش می‌دهد.

ما باید به‌عنوان افرادی که قدرت تصمیم‌گیری برای ادامه ندادن به آسیب را دارند، به خود احترام بگذاریم

شخص‌باوری منابع قوی‌ای برای شناسایی ارزش خود و باور به آن به ما می‌دهد. می‌تواند ما را تشویق کند که در راستای افزایش ارزش خود، با اعمال مان در جست‌وجوی نیکی، همدلی و عدالت باشیم و همچنین ما را به غنی‌ترین زندگی اخلاقی ممکن هدایت می‌کند. چون شخصیت ما پایگاه اصلی دیدگاه ما است، هیچ راهی جز حفظ یکپارچگی خود -در حالی که باید آنچه را که برای شکوفایی لازم است، یاد بگیریم- وجود ندارد.

اولین و بنیادی‌ترین قدرتی که باید به آن دسترسی داشته باشیم، قدرت نرساندن آسیب بیشتر است. ما کسانی هستیم که پروژه‌های ترانسان‌گرایی را در تنها دنیایی که ما را در خود نگه داشته، به کار می‌گیریم. ما کسانی هستیم که محیط زیست را تخریب می‌کنیم. و ما تنها کسانی هستیم که می‌توانیم این کارها را متوقف کنیم. برای همین ما باید به عنوان اشخاصی که قدرت تصمیم‌گیری برای ادامه ندادن به آسیب را دارند، به خود احترام بگذاریم. این حداقل کاری است که باید انجام دهیم.

احترام به ارزش اخلاقی اشخاص همچنین ظرفیت ما را برای مراقبت از دیگران افزایش می‌دهد. ما با کمک به درخواست‌های کمک پاسخ می‌دهیم، وقتی که یاد می‌گیریم الزام اخلاقی مربوط به هر شخص، از جمله خودمان، و نسبت به هر شخص دیگر را تشخیص دهیم. علاوه بر این، گرایش بشردوستانه‌ی ما اغلب راهی مطمئن برای توسعه‌ی همدردی با جهان طبیعی و زندگی درون آن است.

درک عاملیت اخلاقی شخصی ما، امکان ترکیب عاقلانه دو نیروی کلی عمل اخلاقی را فراهم می‌کند: قدرت و همدلی. قدرت، منطقی است که به وسیله‌ی آن ایده‌ها و خطوط فکری را به شکل فعالیت به تحقق می‌رسانیم. همدلی محبت بی‌حدوحصری است که با آن قدرت را تعدیل می‌کنیم و عشق را به حوزه‌های گسترده‌تری در زندگی‌مان گسترش می‌دهیم. تا جایی که می‌دانیم، ما تنها موجودات زنده‌ای هستیم که می‌توانیم از این نیروها در تصمیم‌گیری اخلاقی استفاده کنیم. اما حتی اگر موجودات دیگر نیز دارای شخصیت اخلاقی باشند، هیچ چیز ما را از تعهد اخلاقی که داشتن این دو قابلیت برای ما ممکن می‌سازد، معاف نمی‌کند.

ما صاحب تاریخ خود هستیم، همان‌طور که داریم آن را می‌سازیم - این هم امکان دیگری است که تا جایی که می‌دانیم منحصر به ما انسان‌هاست. تاریخ موتور خودآگاهی است. آگاهی تاریخی به عنوان جوهر همه‌ی آنچه انجام داده‌ایم و شرایط امکانی واقعی همه‌ی آنچه هست و خواهد بود، به‌عنوان منبع ضروری بازاندیشی و ژرف‌نگری در اختیار ماست. هیچ تصویر ثابت و مهجوری از خودمان، فهم ما از تاریخ را محدود نمی‌کند، زیرا هر بار که آن را مطالعه و بر آن تأمل می‌کنیم، گذشته را به‌صورت جدیدی خلق می‌کنیم. بنابراین، این موهبت بزرگی برای بسط انسان‌گرایانه و نوین «شخصیت» برای همه‌ی بشریت و برای تمام زندگی است.

دو منبع دیگر وجود دارند که به دو انتهای متضاد طیف نگرانی‌های ما اشاره می‌کنند. اولین مورد این است که درک شخصی‌گرایانه از اهمیت ما (به‌عنوان فرد)، به حمایت از دموکراسی می‌انجامد. دموکراسی به یک مفهوم قدرتمند از عاملیت و مسئولیت شخصی متکی بوده است که -علاوه بر مسائل مادی زندگی انسان در عصر انسان جدید- تغییرات فرهنگی و سیاسی اکنون آن را به چالش می‌کشند. این تحولات اجتماعی و طبیعی بسیار بر یکدیگر تأثیر دارند. آموختن زیستن با همدیگر هدف ارزشمند دموکراسی است. اما اگر بخواهیم از این راه به دنبال همبستگی و صلح باشیم، باید خودمان را ارزشمند بدانیم، طبیعت اخلاقی خود را با تعهداتش بپذیریم، خواسته‌های خود را با آنچه ارزش اخلاقی هر موجود زنده از ما می‌طلبد، تنظیم کنیم و در پاسخ به رنج آشکار کنونی و شادی واقعی انسانی تلاش کنیم.

همه‌ی آنچه ما هستیم

در نقطه‌ی مقابل، در مقیاس کیهانی، امکان دیگری برای احترام‌به‌خود فضیلت‌گرایانه‌ی انسانی وجود دارد که توسط شخص‌باوری به ما اعطا شده است که در بیان ساده چنین است: احتمالاً برای ما روشن شده که جهان به صورت بنیادی با آگاهی پر شده، یا در همه‌ی اجزای خود آگاه است، یا درون یک ابرآگاهی قرار دارد. این‌ها نسخه‌هایی از مفهوم آگاهی کیهانی هستند که «همه‌روانمندانگاری»^{۱۶} (بدین معنی که همه چیز دارای نوعی آگاهی است) نامیده می‌شوند. همه‌روانمندانگاری تنها درباره‌ی آنچه می‌توانیم بدانیم یا انجام دهیم نیست، بلکه درباره‌ی خود واقعیت است. این مفهوم برای کسانی جذاب است که برای لحظه‌ای حیات جهان را در یک تجربه‌ی کوچک احساس کرده‌اند و نمی‌خواهند آنچه که آن احساس به آن‌ها می‌گوید و معنای آن را، تنها به دلیل قابل اثبات تجربی نبودن، نادیده بگیرند. ما در بهترین لحظات زندگی‌مان، نوعی مکاشفه حس می‌کنیم.

عاملیت اخلاقی افراد زمانی شکوفا می‌شود که افراد به تعهدات فردی و جمعی خود عمل کنند

با این حال، همه‌روانمندانگاری می‌تواند با تجربه‌گرایی - که به دلیل کاربردی بودنش در ساخت بسیاری از ملزومات زندگی ما، بسیار ارزشمند است - تضاد داشته باشد. و در عین حال، انواع دیگری از چیزها مانند عشق شهوانی و معنویت نیز برای ما خوب کار می‌کنند و با نیازهای معمول تجربه‌گرایی سازگار نیستند. در حال حاضر، به‌راحتی می‌توان فکر کرد که یک آگاهی جهانی، آگاهی ما را بی‌اهمیت می‌کند، اما ممکن است راه‌هایی برای دستیابی به نتیجه‌ی دیگری وجود داشته باشد. پیشرفت‌های کنونی در فیزیک و زیست‌شناسی در حال تأیید این باور هستند که آگاهی ما با همکاری با واقعیت؛ به‌عنوان یک آگاهی که شامل آگاهی ما نیز می‌شود، بر واقعیت تأثیر می‌گذارد. یعنی مشاهده و پیش‌بینی‌های ما در درون پدیده‌هایی است که با آن‌ها مواجه می‌شویم، نه بیرون از آن‌ها. ما جواهرات تاج آفرینش (به معنی اشرف مخلوقات) نیستیم، اما خودمرجعی، آگاهی انتقادی و زندگی‌های اخلاقی ما، شخصیت را به بخشی مهم از جهانی که به این ترتیب کم‌تر بیگانه و بی‌روح است، تبدیل می‌کند.

اگر شکلی مناسب از همه‌روان‌مندانگاری درست باشد، شخصیت انسانی بیشتر از آنچه معمولاً تصور می‌شود برای واقعیت {و جهان} اهمیت دارد. این نوع شخص‌باوری ما را به یک جامعه یا بهتر بگوییم به جوامع متعددی متشکل از موجودات آگاه و قادر به مسئولیت اخلاقی، می‌رساند. عاملیت اخلاقی افراد زمانی شکوفا می‌شود که انسان‌ها با تأمل به تعهدات فردی و جمعی خود عمل کنند، نه این که خود را از طریق نیازهای دیگران خیالی در آینده‌ای نامعلوم ببینند.

آنچه لوترکینگ در فرودگاه مونته‌گومری در سال ۱۹۶۵ مشاهده کرد، افرادی واقعی بودند که در حال بسط تعهد اخلاقی خود نسبت به یکدیگر بودند. او این را به عنوان فرایندهای نیکی و عشق در حال کار در ساحت مناسب خود، یعنی وجود مشترک ما، می‌دید. کینگ می‌خواست که ما نه تنها به ارزش منحصر به فرد و بی‌نهایت هر فرد پی ببریم، بلکه آن را چنان قوی درک کنیم که احساس کنیم موظف به اقداماتی هستیم که این شناخت نیاز دارد. همان‌طور که او نوشت، ما فقط نیاز داریم به اطراف خود نگاه کنیم و به مبارزاتی که دیگران برای یک زندگی شایسته و آزاد انجام می‌دهند توجه کنیم تا عمق ارزش انسانی را حس کنیم و ببینیم که همه‌ی ما به یکدیگر وابسته‌ایم. این که توانایی الهام بخشیدن به ما برای مبارزه برای تغییر {در این ایده} وجود دارد، امیدهای او را پایدار نگه داشت.

ما با یک انتخاب فوری و مهم در زمان حاضر مواجه هستیم. ممکن است ترجیح دهیم که الگوریتم‌ها یا دیکتاتورها برای ما تصمیم بگیرند زیرا قدرت قضاوت خودمان بیش از حد شدید و غیرقابل کنترل است. این امر با اهداف سرمایه‌داری افراطی اطلاعاتی که به دنبال کنترل مصرف‌کنندگان است، نه رشد افراد، سازگار خواهد بود. اما با سپردن قضاوت به ماشین‌ها، قدرت ما برای نابودی خود و دیگران از بین نمی‌رود. ما باید خود را حتی در حین تکامل خودمان مدیریت کنیم. این نیاز به ارتباط پایدار با انسانیت‌مان و تمایل به کار سخت همراه با یکدیگر دارد. این تنها زمانی می‌تواند موفق باشد که به همه‌ی آنچه هستیم، پایبند بمانیم.

درباره‌ی نویسنده:

بنت گیلبرت استاد دستیار تاریخ و فلسفه در دانشگاه ایالتی پورتلند در ایالات متحده است. او نویسنده‌ی کتاب «یک فلسفه‌ی شخص‌باورانه از تاریخ» (۲۰۱۹) و «قدرت و شفقت: درباره‌ی اخلاق نیروی وجدان و تغییر تاریخی» (در دست انتشار) است و همچنین مقالات فراوان است. او همچنین نویسنده‌ی همکار در کتاب «اخلاق و زمان در فلسفه‌ی تاریخ؛ یک رویکرد بینافرهنگی» (۲۰۲۳) بوده است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://aeon.co/essays/on-hope-philosophical-personalism-and-martin-luther-king-jr>

پی‌نوشت‌ها

¹ Personalism

² Josiah Royce

³ Edgar S Brightman

⁴ Harold DeWulf

⁵ ترنس‌اومانیسیم (Transhumanism) یک جنبش فلسفی و فکری است که به بهبود وضعیت انسانی از طریق توسعه و در دسترس قرار دادن فناوری‌های جدید و آینده‌نگر می‌پردازد. این جنبش به دنبال افزایش طول عمر، شناخت و رفاه انسان‌ها است.

⁶ Effective Altruism

⁷ Toby Ord

⁸ William MacAskill

⁹ Extropianism: این فلسفه به دنبال بهبود و گسترش توانایی‌های انسانی از طریق فناوری و علم است. اکستروپیانیسیت‌ها به دنبال افزایش طول عمر، بهبود سلامت، افزایش هوش و توانایی‌های شناختی، و به‌طور کلی بهبود کیفیت زندگی انسان‌ها هستند. آنها معتقدند که با استفاده از فناوری‌های پیشرفته می‌توانیم محدودیت‌های بیولوژیکی خود را پشت سر بگذاریم و به یک حالت بهتر و پیشرفته‌تر از وجود انسانی دست یابیم.

¹⁰ Singularitarianism: این مفهوم به ایده‌ای اشاره دارد که در آینده‌ای نزدیک، پیشرفت‌های فناوری به نقطه‌ای خواهند رسید که هوش مصنوعی و فناوری‌های مرتبط به‌طور چشمگیری از توانایی‌های انسانی فراتر خواهند رفت. این نقطه به‌عنوان «تکینگی» (Singularity) شناخته می‌شود.

آنها معتقدند که این تکنیکی می‌تواند تغییرات عظیمی در جامعه و زندگی انسان‌ها ایجاد کند و به یک دوره‌ی جدید از تاریخ بشر منجر شود.

¹¹ [Émile Torres](#)

¹² [Eliezer Yudkowsky](#)

¹³ «بیزی» به نظریه‌ای در آمار و احتمال اشاره دارد که به نام توماس بیز، ریاضیدان قرن هجدهم، نام‌گذاری شده است. این نظریه بر اساس قضیه بیز است که به ما کمک می‌کند تا احتمال وقوع یک رویداد را با توجه به اطلاعات جدید به‌روزرسانی کنیم.

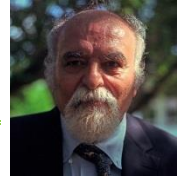
¹⁴ [Jessica Riskin](#)

¹⁵ آلن تورینگ (Alan Turing) یک ریاضیدان، دانشمند کامپیوتر و رمزنگار بریتانیایی بود که به‌عنوان یکی از پدران علم کامپیوتر و هوش مصنوعی شناخته می‌شود. او آزمونی پیشنهاد داد که به نام «آزمون تورینگ» شناخته می‌شود. این آزمون برای سنجش توانایی یک ماشین در نشان دادن رفتارهای هوشمندانه مشابه انسان طراحی شده است.

¹⁶ [Panpsychism](#)

دشواری مباحثه‌ی هویت

بهر روز معظمی^۱



ویرایش خلیل رستم‌خانی



یادداشت: این متن را در آغاز خانم م. ر. به فارسی برگرداند. در پی آن، سه تن از دوستان من در متن فارسی پیشنهادهایی دادند. در پایان، خلیل رستم‌خانی تمامی متن فارسی را با اصل انگلیسی آن مطابقت کرد و ویراست.

اهمیت این مقاله برای خوانندگان فارسی‌زبان چیست؟

چرا باید به موضوعی بپردازیم که هنوز در ایران توجه ویژه‌ای به آن نمی‌شود؟ پاسخ کوتاه من به این پرسش چنین است: در خیزش اخیر سال ۱۴۰۱ به‌ظاهر از خواست‌های جنبش‌های هویتی خبری نبود. اما با کمی تعمق در این خیزش نیز می‌توان مسئله‌ی هویت را در اشکال گوناگون دید. به‌ویژه اگر مبنای بررسی خود را درباره‌ی «مباحثه‌ی هویت» به‌عنوان بخشی از بررسی مفهومی «روایت تغییر تاریخی» بدانیم و بر آن باشیم که هویت رابطه‌ای است اجتماعی استوار بر «تجسم ساختارها و گفتمان‌های قدرت».

بهروز معظمی - شهریور ۱۴۰۳

چکیده

مفاهیم هویت، شکل‌گیری هویت، سیاست هویتی و هویت جمعی، به‌رغم مبهم‌بودن، از پرکاربردترین مفاهیم در نظریه‌های اجتماعی، تحلیل‌های تاریخی، سیاسی و زندگی روزمره هستند. در چهار یا پنج دهه‌ی اخیر، «هویت» به تکیه‌سختی^۱ تبدیل شده که تقریباً هر تحول سیاسی یا فرهنگی را توضیح می‌دهد. در این مقاله، ابعاد وجودی و اجتماعی هویت و شکل‌گیری آن را به بحث می‌گذارم، از شرایط تاریخی و ارتباطی شکل‌گرفتن آن رمزگشایی می‌کنم و توضیح می‌دهم که چگونه هویت در هر زمان بازتاب بیانی کلی (گرچه چندگانه) و پاره‌پاره از ظرفیت انسان است. علاوه‌براین، ادعا می‌کنم که هویت رابطه‌ای اجتماعی است: تجسم ساختارها و گفتمان‌های قدرت.

در پایان تأملی خواهیم کرد بر این که چگونه می‌توان با جایگزین کردن جهان‌شمولی بشریت به‌جای ویژگی هویت و تمرکز بر انسانیت و گفتمان‌های رهایی انسان جامعه‌هایی سازگار با رهایی انسان تصور کرد. این مقاله «مباحثه‌ی هویت» را به‌عنوان بخشی از بررسی مفهومی روایت تغییر تاریخی بازسازی می‌کند.

درآمد

مفهوم هویت، از آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد، به یکی از مفاهیم پرکاربرد در نظریه‌های اجتماعی، تحلیل‌های تاریخی زندگی روزمره و سیاست تبدیل شده است. چرا؟ چگونه می‌توان چنین اقبالی را در چهار یا پنج دهه‌ی اخیر توضیح داد؟ آیا قدرت **عصر ساختارزدایی** در نظریه‌ی اجتماعی و تأکید آن بر برخورد با پدیده‌های اجتماعی، از جمله هویت و گفتمان مربوط به آن، به‌عنوان مفهومی درخود و نه به‌عنوان بخشی از مناسبات به‌هم‌پیوسته‌ی اجتماعی به این محبوبیت انجامیده است؟ گسترش گفتمان هویت در سطح دانشگاهی و در پندار عمومی، درباره‌ی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و نظریه‌هایی که در صدد توضیح یا تغییر آن هستند چه چیزی به ما می‌آموزد؟ هویت را چگونه بایستی تعریف کرد و کاستی‌ها و پیامدهای احتمالی نظریه‌هایی که بر پایه‌ی آن شکل می‌گیرند چیست؟ آیا این نظریه‌ها می‌توانند مانع از ارزیابی انتقادی از وضعیت موجود شوند؟ چگونه می‌توان از «مباحثه‌ی هویت» به‌عنوان بخشی از کنکاشی مفهومی از روایت تاریخی که در جهت ترویج دموکراسی و عدالت اجتماعی تلاش می‌کند، بهره جست؟ چگونه می‌توان جهان‌شمولی بشریت را جای‌گزین ویژگی هویت کرد؟

من پاسخ رضایت‌بخشی به این پرسش‌ها ندارم. در این مقاله با صدای بلند درباره‌ی آن‌ها فکر می‌کنم، و امیدوارم که با مشارکت و هم‌فکری دیگران، بتوانیم در مفهوم هویت و گفتمان مربوط به آن بازنگری کنیم. از همین رو عنوان «دشواری مباحثه‌ی هویت» را برای مقاله انتخاب کرده‌ام. ره‌یافت شخصی من این است که به سازوکار و روند شکل‌گیری هویت از دید تاریخی بپردازم و نتیجه‌ی لحظه‌ای آن را تاریخی کنم. من خود را در اردوی ساخت‌گرایان^۲ می‌دانم، البته، چنان‌که ملاحظه خواهد شد، شاید

به شکلی ویژه. به جای درگیر شدن با دیدگاه‌های دیگر دانش‌پژوهان، با پذیرش بحث‌های آنان از آن‌ها به‌عنوان بخشی از ابزار تحلیلی خود بهره می‌گیرم. به بیان دیگر، پیش از بازسازی نظریات ایشان، نخست از آن‌ها ساخت‌زدایی می‌کنم! گفت‌وگو درباره‌ی گفتمان هویت، دست‌کم برای من، در وهله‌ی نخست سیاسی است. خاورمیانه، زادگاه من که تا حدی می‌توانم مدعی داشتن شناخت از آن باشم، به دلیل‌های پرشمار، از جمله چگونگی درک و بیان هویت و هویت سیاسی و کاربرد آن به‌دست بازیگران سیاسی و مذهبی در شرف فروپاشی است. نظریه‌های اجتماعی، هم‌چنان که همه می‌دانند، حتی اگر در ذات خود سیاسی نباشند، از انگیزه، کاربرد و پی‌آمدهای سیاسی برخوردارند.

برای بررسی پرسش‌هایی که پیش‌تر مطرح شد نخست بر ابعاد وجودی و اجتماعی هویت تمرکز و از ساخت تاریخی و ارتباطی ایجاد آن رمزگشایی می‌کنم. سپس به ظرفیت اجرای^۳ هویت، یا هویت به‌مثابه‌ی اجرا خواهیم پرداخت و ردّ تاثیر هویت‌های چندگانه و پاره‌پاره را در سپهرهای سیاسی و اجتماعی پی خواهیم گرفت. سوم، موضوع هویت را در میانه‌ی ساختار قدرت قرار می‌دهم و نقش و قدرت عاملان^۴ را در شکل‌دادن به‌هویت تشریح می‌کنم و از بازیگران این صحنه به‌عنوان «سرمایه‌گذارانِ هویت» نام می‌برم. چهارم، به بررسی تاثیر سرمایه‌داری، به‌ویژه شرایط سیاسی-اجتماعی سرمایه‌داری متاخر، در شکل‌گیری هویت خواهیم پرداخت. در پایان، بر چگونگی غلبه بر کاستی‌های بحث هویت و روایت‌های پراکنده‌ای که پیش می‌گذارد، از طریق گنجاندن آن در روایت‌های تاریخی تغییر تاریخی آگاه به دشواری مباحثه‌ی هویت، تأمل خواهیم کرد.

پرسشی وجودی و پیچیده

من که هستم؟ هویت در ساده‌ترین شکل آن پرسش وجودی بشر است. در نگاه اول، پاسخ این سؤال ساده به نظر می‌رسد، اما چنین نیست. پاسخ‌ها به این پرسش مانند تنوع و پیچیدگی بشر متفاوت و پیچیده است. بسته به آن که چه کسی این سؤال را می‌پرسد، چرا، چگونه و چه زمانی، یک شخص یا گروه پاسخ‌های متفاوتی به این

پرسش خواهند داد. این پاسخ‌ها گاهی شرطی، گاهی مبهم یا حتی متضاد، اما تقریباً همیشه ناقص یا خیلی کلی خواهند بود.

هرگونه پاسخ در مقطعی خاص به سؤال «من که هستم» در ذات خود هنجاری،^۵ مشروط و زودگذر است. پاسخ باید دست کم دربرگیرنده‌ی این ویژگی‌ها باشند: ارتباطی^۶ (توصیف یک فرد یا گروه در مقایسه با افراد یا گروه‌های دیگر)، تاریخی (تشریح زندگی‌نامه‌ی شخصی و تاریخی گروه در خود و نیز در ارتباط با دیگر گروه‌ها و افراد)، موقعیتی^۷ (توضیح زمینه‌های شخصی و یا اجتماعی گروهی و سیر تحول آن‌ها)، تقاطعی^۸ (نگاه به روابط درهم‌تنیده‌ی افراد یا گروه‌ها با یکدیگر و دیگر بخش‌های مرتبط جامعه) و هنجاری (رمزگشایی از باورهای شخصی یا جهان‌بینی گروه) باشد. پاسخ به این پرسش باید تمام موارد بالا را دربر گیرد و به بررسی تغییرات هر یک در طول زمان بپردازد.

از سوی دیگر، پاسخ به پرسش «من که هستم» با در نظر گرفتن موارد زیر حتی پیچیده‌تر می‌شود: (الف) ما خود و گروه اجتماعی‌ای را که به آن تعلق داریم با تشریح رابطه‌ی خود با دیگران، و از آن جمله مخاطبان خود، تعریف می‌کنیم. (ب) ما هنگام روایت بخشی از زندگی‌نامه‌ی خود یا نقل بخش‌هایی از تاریخ جمعی آن را بر پایه‌ی ماهیت گفت‌وگو و دلیل پرسش تنظیم می‌کنیم. (پ) ما در روابط متعددی درگیر هستیم. اما، در هر برخوردی تنها بر متناسب‌ترین جای‌گاه فرد یا جمع مورد نظر تأکید می‌کنیم. (ت) ما بر پایه‌ی هدف‌ها و درکی مقطعی خود تنها بخشی از جهان‌بینی خود را بیان می‌کنیم. و (ث) هویت‌ها و موقعیت‌های ما با گذر زمان تغییر می‌کنند. پس، هویت چیست؟

هویت سازه و رابطه‌ای اجتماعی و نماد پیچیدگی‌های ساختار قدرت است. اما از قدرت و سلسله‌مراتب خود برخوردار است. هویت، به‌عنوان سازه، نتیجه‌ی شناختی از فرایند خردگرایانه‌ی برهم‌کنش^۹ شرایط انسانی با ساختار قدرت است. ساختارهای قدرت هویت‌هایی را می‌پذیرند، بررسی می‌کنند و، اگر آن‌ها را برقرار نکنند، شکل می‌دهند که یا از بالا تحمیل و سپس عقلانی شده‌اند یا در پایین شکل گرفته‌اند و پس از آن عقلایی شده‌اند. این عقلایی‌شدن، در این‌جا مانند همه‌جا، فرایند و نیرویی مرتبط

با حقایق عینی یا تصویری و ساختار قدرت است. عقلایی کردن هویت، در واقع عقلایی کردن شکل‌های معینی از رابطه‌ی اجتماعی است؛ تجسم بشری تمامی قدرت‌هایی است که در آن برهم‌کنش مشخص اجتماعی درگیرند. در عبارت ساده‌ی ارتباطی «ما» در مقابل «آنها»، «ما» رابطه‌ی اجتماعی است. آن‌هایی که «ما» را تشکیل می‌دهند از قدرت یک‌سانی برخوردار نیستند. همین موضوع برای آن‌هایی که «آنها» را تشکیل می‌دهند درست است. فزون بر آن، به‌همان میزانی که «ما» فراگیرتر باشد، «آنها» انحصاری‌تر است. در فرایند شکل‌گیری هویت و ویژگی‌های فیزیکی؛ تجربه‌های موقعیتی، تاریخی، فرهنگی و سیاسی و دیدگاه‌های هنجاری عوامل و مخاطبان در برهم‌کنش‌های پرشمار افقی و عمودی با دنیای اجتماعی بزرگ‌تر و ساختارهای درونی قدرت آن به یک‌دیگر می‌پیوندند و شماری هویت عمومی، چندگانه و جمعی چندپاره می‌سازند. به بیان کوتاه‌تر، هویت سازه‌ی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، ارتباطی و تاریخی است که عمل کردها، توقع‌ها، هوس‌ها، ترس‌ها، منافع فرهنگی یا مادی، و مناسبات قدرت در جامعه‌ی مشخص و در زمانی معین را بازتاب می‌دهد و تجسم می‌کند.

جمع‌بودگی^{۱۰} پیش‌فرض تحول انسانی است و فردگرایی نتیجه‌ی آن. هویت‌های فردی و جمعی — احساس تعلق و قدرت‌مندی ناشی از شباهت به دیگران در یک گروه و درعین‌حال احساس یگانه‌بودن در آن — ناشی از تجربه‌های طولانی برهم‌کنش انسانی با دیگران در محیط‌های جغرافیایی، اجتماعی، سیاسی، تاریخی و فرهنگی آن‌هاست. هویت جمعی تنها به‌مفهوم یک‌سان بودن نیست، بلکه متفاوت بودن با دیگران را نیز دربر می‌گیرد. این تفاوت‌ها در آنچه من «اجرای هویت» می‌نامم، برجسته می‌شوند.

هویت هم‌چون اجرا

هویت‌ها فراتر از ارائه‌ی تعریف خود هستند: آن‌ها هم‌چنین اجرا می‌شوند. هویت‌ها، در این مفهوم، روایت‌هایی‌اند که به اجرا می‌انجامند؛ اجرا در قالب ژانری است که با فراهم‌کردن فرصت بداهه‌پردازی، به بازیگران امکان خلق روایت‌های خود را

می‌دهد. ترکیب ساختار قدرت^{۱۱} لحن، شتاب و گستره‌ی این اجرا را تعیین و متن‌های^{۱۱} اولیه، بازیگران^{۱۲} و پی‌رنگ‌ها^{۱۳} را فراهم می‌کند.

هویت‌ها پرده‌ها^{۱۴} و پی‌رنگ‌هایی در جریان تکوین هستند

خواه با قدرت‌مندان علیه هنجارها و قاعده‌های موجود همراه باشیم خواه در حال تغییر جای‌گاه خود در سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی، تغییر افزایشی و تدریجی خواهد بود. گروه‌های اجتماعی حتی زمانی که میل به تغییر ساختار قدرت دارند در درون آن قرار دارند و با پارامترهای آن برهم‌کنش دارند. این راز پایداری تداوم در مواجهه با تغییر است. در تدوین متن بیان تفاوت‌ها، تاکید بر مرزهای مشخص‌شده و ایفای نقش در صحنه‌های اجتماعی، با نیم‌نگاهی آگاهانه یا ناآگاهانه به قدرت انجام می‌شود. گروه‌های اجتماعی پدیدارنشونده، در روایتی که به هزاره‌ها پیش برمی‌گردد، خود را به‌عنوان منبع‌های نوین و ضروری ثبات یا پیشرفت عرضه می‌کنند و از یگانه‌بودن روایت‌های خود، از بقا و به‌حق دانستن آن‌ها جان می‌گیرند و بر همان اساس عمل می‌کنند.

به منظور برپا کردن اجرایی که هم برای راویان جذاب باشد هم برای مخاطبان، برای مسحور کردن بینندگان و درگیر کردن بازیگران، برای اجرای هر صحنه‌ای که بر تماشاگران و بازیگران تأثیر ماندگار بگذارد و آنان را برای اجراهای بیشتر آماده و توان‌مند کند، روایت‌ها باید پی‌رنگ‌هایی احساس‌برانگیز داشته باشند. متن‌هایی شایسته‌ی اجرا به‌نظر می‌رسند که تقریباً همیشه خطر کردن و ماجراجویی مشابه آن‌چه در لحظه‌های حساس تاریخی مانند جنگ‌ها، انقلاب‌ها، اعتصاب‌ها، تظاهرات و درگیری‌های خیابانی دیده می‌شود دربر داشته باشند. گرچه بازیگران امیدوارند روایت‌هایشان در زمان اجرا نوآورانه تلقی شود، حقیقت آن است که این روایت‌ها، همان روایت‌های پیشین هستند که کمی تغییر یافته‌اند. این اجراها از آن‌جا که موضوع‌ها و ذهنیت تازه‌ای خلق می‌کنند و نارضایتی از وضع موجود را نشان می‌دهند می‌توانند اصیل به‌نظر برسند. اما درواقع آن‌ها بر اندوزه‌ی^{۱۵} تاریخی ما، شامل هویت‌های

درونی شده‌ی پیشین بنا شده‌اند. هویت‌ها نه تنها چندگانه و متغیر بل که چندلایه و چند چهره‌اند.

قدرت تاریخی هویت و تعیین هویت

نظر به پیچیدگی، تاریخ‌گرایی، چندگانگی، و تقسیم‌بندی‌های داخلی هویت‌های گسترش‌یافته و متغیر، لازمه‌ی هرگونه تلاش در جهت کنترل آن‌ها، طراحی مقوله‌های قابل مدیریت و اعمال نوعی از رابطه‌ی سلسله‌مراتبی از طریق خشونت است. قانون‌ها با به رسمیت شناختن یا ابداع مقوله‌ها مرزهای هویتی را تثبیت و تفاوت‌های موجود در موقعیت‌ها را تحکیم و عملکرد نظام داخلی را حفظ می‌کنند. جامعه‌های سیاسی از طریق زور و از طریق ارائه‌ی خدمات و حمایت، گروه‌های گوناگون را به یک‌دیگر متصل و بر آن‌ها حکومت می‌کنند. دین‌ها توجیه اخلاقی برای گسترش یا حمایت از جامعه‌های سیاسی ارائه و شبکه‌های اجتماعی ایجاد می‌کنند تا به وعده‌های خود عمل کنند و درعین حال تمایل به رستگاری را زنده نگه دارند. حاکمیت سیاسی، قانون‌های هماهنگ، و مناسک دینی و فرهنگی به هویت‌های جامع و دیرپا شکل می‌دهند و آن‌ها را درونی می‌کنند. در این فرایند، تاریخ عمده‌تاً روایت هویت‌ها می‌شود و پیچیدگی زندگی را به روایت‌های گروه‌های مختلف در برابر یک‌دیگر می‌کاهد.

هم‌ذات‌پنداری^{۱۶} ابزار موثری برای قدرت و توان‌مندسازی است. هم‌ذات‌پنداری هویت با سرزمین‌های معین، دولت‌ها، دین‌ها یا گروه‌های اجتماعی به شکل‌گیری هویت‌های فراگیر می‌انجامد. هم‌ذات‌پنداری هویت با یک خدا، یک دین، یک حاکمیت، یک ارزش اخلاقی، یک قانون اساسی، یک ملت، یک طبقه یا تلفیقی از تمامی این‌ها هنجار شده است. اعلام کردن، اختصاص دادن یا فرض کردن هویت‌ها، حد و مرز میان گروه‌های گوناگون را تعیین می‌کند و به تعریف، بسیج و درونی شدن ویژگی‌های رفتاری این گروه‌ها کمک می‌کند. این وضع حتی زمانی پیش می‌آید که «دیگری» فرد یا گروه نباشد و اسنادی باشد مانند کتاب‌های آسمانی، قانون یا نهادهایی هم‌چون دولت‌ها، سازمان‌های سیاسی، دانشگاه، دستگاه دین، یا انجمن‌های کم‌تر رسمی دیگر.

هم‌ذات‌پنداری هویت به استانداردسازی و همگن‌سازی^{۱۷} گروه‌ها می‌انجامد و این روند به دسته‌بندی^{۱۸} یا انگ‌زدن^{۱۹} به آنان می‌انجامد. مقوله‌های انتزاعی نیرومند تبدیل به نیروهای شکل‌دهنده به جامعه می‌شوند. برخی از هویت‌ها تغییرناپذیر به نظر می‌آیند و تبدیل به الگو یا توجیهی برای شکل‌گیری دیگر هویت‌ها می‌شوند.

هویت برای شکل‌گرفتن نیاز به عامل یا چند عامل دارد. عامل می‌تواند از برهم‌کنش‌های معمول بخش‌های مختلفی از جامعه برآید که شبکه‌ی وسیعی از نخبگان فرهنگی، سیاسی یا مذهبی در رأس آن باشد. این روند می‌تواند یک مسیر تدریجی تکامل یا ناگهانی - انقلابی - داشته باشد. در عین حال، این عامل می‌تواند نیرویی بیرونی یا رویدادهایی در ابعاد بزرگ باشد. هویت‌سازان هویت را از طریق تقویت یا به‌روز کردن عادت‌ها، سنت‌ها و شبکه‌های گروهی مشخص و ارائه‌ی این عادت‌ها به‌عنوان پیوند غالب مردم هدف سلطه‌ی خود دگرگون می‌کنند. هدف اصلی این هویت‌سازان، فارغ از زبان یا نشانه‌هایی که به‌کار می‌برند یا نیت اصلی آن‌ها، آن است که جایگاه‌های مشخصی برای گروهی خاص در ساختار قدرت به‌دست آورند. در واقع این افراد - اعضای گروه‌ها، حرفه‌ها یا نهادها - یا حتی خود نهادها، سرمایه‌گذاران هویت هستند. آن‌ها درک ما از خود و دیگران را شکل می‌دهند و در شکل دادن به هویت‌ها سهم دارند. آن‌ها یا بخشی از نخبه‌های قدرت هستند یا می‌کوشند بخشی از آن شوند. در هر صورت، قدرت آن‌ها در هویت‌هایی است که به‌شکل دادن، حفظ یا تغییر آن یاری می‌رسانند.

سرمایه‌داری و هویت

تحول سریع تاریخی در شش قرن گذشته و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری صنعتی، سازوکارهای بازتولید هویت‌های فراگیر، معناها و پی‌آمدهای آن را گسترش داده و دگرگون کرده است. این تحول برخی از هویت‌ها را نابود و برخی دیگر را در سال‌های اخیر به‌وجود آورده است؛ مهم‌تر از همه ملی‌گرایی را که به‌عنوان الگوی توانمندسازی هویت‌های دیگر عمل کرده است. هنوز دولت، قانون و تا حدی دین داوران اجتماعی و سیاسی نهایی در شکل‌گیری هویت‌ها هستند و شعاع دایره‌ی نفوذ آن‌ها را تعیین

می‌کنند. حقوق شهروندی، در ساده‌ترین تعریف آن، فرصت شرکت فعال در شکل‌دادن به سرنوشت خود و جامعه‌ی خود را فراهم می‌آورد. ادعا می‌شود که همه در پیشگاه قانون برابر هستند و شهروندی امکان مشارکت همگان را فراهم می‌سازد. اما شهروندان نسبت به غیرشهروندان از موقعیت و حقوق «طبیعی» متفاوتی برخوردار هستند. صرف‌نظر از تأثیر تاریخ کشورهای مختلف دموکراتیک و معناهای گوناگون شهروندی، در پیشرفته‌ترین کشورهای دموکراتیک هم رنگ پوست، زادگاه، دین، جنسیت، حرفه و رده‌ی اجتماعی همگی به مفهوم شهروندی و اجرایی شدن آن ارتباط داشته‌اند. همه‌ی شهروندان یک کشور، حتی اگر در ظاهر حقوق یکسانی داشته باشند، از قدرت یکسانی برخوردار نیستند. شمول در سیستم اجتماعی، به معنای شمول «دیگران» در نظم سیاسی و اجتماعی نیست. نکته‌ی جالب توجه این نیست که میراث گذشته به ما شکل می‌دهد یا این‌که هویت‌های واقعی یا صوری مانعی در راه تکامل ما هستند، بلکه این است که این فرایندها چگونه به اجرا درمی‌آید. مدرنیته، هر چه هست — هم‌چنان که در بازسازی هویت‌های ساختاری و پایدار مانند نژاد، دین و قومیت می‌بینیم — دشواری مباحثه‌ی هویت را بیش‌تر کرده است.

تغییر در هویت‌های ساختاری و پایدار کند رخ می‌دهد، حتی کندتر از واقعیت‌های اجتماعی که آن هویت‌ها را به‌وجود آورده و سر پا نگه داشته‌اند. این نوع از هویت‌های جمعی وجهی از تداوم، استحقاق و توان‌مندی دارند و برخی به‌رغم تغییرات تدریجی‌شان در تاریخ موقعیتی پایدار دارند. اشتیاق بشری به همکاری و تعلق، نیاز به ایجاد شبکه‌های اعتماد، پذیرش جزم‌ها یا قاعده‌های مشخص رفتاری و کارآمدی فشار و خشونت، همگی شکل‌هایی از عقلایی‌کردن هستند که به‌درونی‌شدن و ماندگاری برخی از هویت‌ها می‌انجامند. این هویت‌ها، از طریق متولیان قدیمی یا خودگماشته‌ی تازه، همان سرمایه‌گذارانِ هویت که می‌کوشند خلاء را پر کنند، مادیت می‌یابند. اینان به بحران‌های سیاسی و اجتماعی در شرف وقوع واکنش نشان می‌دهند تا قدرت خود را از طریق به‌کارگیری و بازتولید هویت‌های مشترک متصور گسترش دهند. سرمایه‌گذارانِ هویت، ساختار قدرت، و گفتمان مرتبط با این هویت‌ها معمولاً به این

هویت‌ها جایگاه دائمی‌تری از جایگاه واقعی آن‌ها می‌دهند. عادت‌های گذشته در زمان حال ادامه پیدا می‌کنند.

سرمایه‌داری متأخر و هویت

سرمایه‌داری متأخر، به‌ویژه پس از پایان عصر طلایی سرمایه‌داری، از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۳، و آغاز زوال نسبی چیرگی آمریکا و دولت‌های رفاه اروپایی را می‌توان به این شکل توصیف کرد: الف) چنگ‌اندازی روزافزون سرمایه به دولت که به گسترش نقش دولت در اقتصاد و نظامی‌شدن آن می‌انجامد. ب) شتاب در توسعه‌ی سرمایه‌دارانه که به دگرگونی در تقسیم کار داخلی و بین‌المللی می‌انجامد. پ) افزایش تدریجی اما تعیین‌کننده‌ی سهم سرمایه‌ی مالی نسبت به سرمایه‌ی صنعتی و بین‌المللی کردن بازار سرمایه‌ی مالی. ت) ایجاد اختلافی فاحش میان بخش‌های مختلف جمعیت دنیا و مناطق جغرافیایی متفاوت. ث) شکل‌گیری اقلیتی — نخبگان جهان‌وطنی که در موقعیت‌های فرهنگی محلی، ملی و منطقه‌ای و جایگاه‌های رفتاری جا گرفته‌اند — که قدرت اقتصادی و بخش اعظم ثروت و منابع دنیا را در اختیار دارد.

دولت، تاریخ، جغرافیا و دین همگی در خلق سرمایه‌داری متأخر سهیم هستند. دولت‌ها با افزایش ظرفیت نظارت و قهر، نظم سیاسی لازم را برای کنترل، توان‌مندسازی و توسعه‌ی اقتصاد بازار حفظ کردند. دولت‌ها زیرساخت‌های نظامی و صنعتی لازم را ایجاد کردند، قانون‌هایی برای تسهیل رقابت، تجارت و گردش سرمایه و نیروی کار وضع کردند و قانون‌های مالی و پولی ملی و منطقه‌ای را به‌اجرا گذاشتند. دخالت دولت در توسعه‌ی سرمایه‌داری در چنین ابعاد و شدتی در تاریخ بی‌سابقه است. نزدیکی تاریخی و جغرافیایی و تا حدی دین چارچوب و انگیزه‌ای برای ادغام بازار منطقه‌ای (اتحادیه‌ی اروپا، قرارداد تجارت آزاد امریکای شمالی، اتحادیه‌ی کشورهای آسیای جنوب شرقی)^{۲۰} فراهم کرد. همه چیز برای تسهیل ادغام سریع سرمایه‌داری بسیج شده است. نتایج سیاسی این فرایند کاملاً آشکار است: شکل‌گیری نهادهای سیاسی و منطقه‌ای که اتحادیه‌ی اروپا به‌رغم بحران داخلی آن هنوز بهترین نمونه‌ی آن است، فروپاشی بلوک شوروی و بازپدیداری روسیه به‌عنوان قدرتی منطقه‌ای و جهانی، تغییر در موقعیت

چیرگی امریکا، که اکنون بیشتر قدرتی نظامی است تا اقتصادی؛ و گسترش آشفتگی در صحنه‌ی جهانی. من این تحول کلی را منطقه‌ای کردن نظام جهانی قدرت می‌نامم.

نتیجه‌گیری

اما این نکات چه ارتباطی به بحث درباره‌ی هویت دارد؟ نخست و مهم‌تر از همه این است که تغییرات سریع در شرایط سیاسی و اجتماعی تولید سرمایه‌داری به گسترش برهم‌کنش میان نقش‌آفرینان مختلف و پدیداری نقش‌آفرینان جدید در سطح‌های محلی، ملی، منطقه‌ای و جهانی انجامیده است. این تحول باعث می‌شود همه‌ی نقش‌آفرینان موقعیت‌های تازه‌یافته‌ی خود را عقلایی یا با ایجاد هویت‌های جدید خود را با مسائل نوپدیدار سازگار کنند. این تحولات با شکست روایت‌های بزرگ کلاسیک مدرن از تغییرهای تاریخی، لیبرالیسم و سوسیالیسم در تاریخ و در تئوری و دگرگونی نظم جهانی و آشفتگی و نظامی‌گری همراه با آن هم‌زمان شده است. از این رو، در کشورهای صنعتی پیشرفته گفتمان هویت و در کشورهای کم‌تر پیشرفته روایت‌های ملی‌گرایی و منطقه‌گرایی و نیز گفتمان احیا شده‌ی دینی تقویت شده‌اند. درحالی‌که گفتمان‌های هویت می‌توانند معناهای متفاوتی داشته باشند و با تغییر شرایط تغییر کنند، در چارچوب گفتمان هویت و در دل ساختار قدرت آن عمل می‌کنند. این وضع رامی توان تغییر داد.

برای هدف‌گذاری متفاوت، و بازاندیشی درباره‌ی چگونگی بازسازی فراروایت^{۲۱} امید و تغییر، باید بر انسان به‌عنوان واحد تحلیل و بر انسانیت به‌عنوان گفتمان پایه‌ای تاکید کرد. علاوه‌براین، باید رهایی انسان موضوع اصلی تأمل ما قرار گیرد. ما می‌توانیم برای تصور آینده‌ی پاسرمایه‌داری ارزش‌ها و بینش‌هایی از سنت‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی را درهم‌آمیزیم. لازم است شکل‌های تازه‌ای از هویت را که تاکنون تجربه کرده‌ایم، پیش بگذاریم. باید از حدود و چارچوب‌های محصورکننده بیرون برویم. «ما»، این اکثریت ۹۹ درصدی می‌توانیم، دست‌کم در بیان، آغازگر ارائه‌ی «جامعه‌های تخیلی» سازگار با شأن و رهایی انسان باشیم.

https://glocalismjournal.org/wp-content/uploads/2020/06/moazami_gjcpj_2017_2.pdf

-
- ¹ catchword
 - ² constructionist
 - ³ performance
 - ⁴ agencies
 - ⁵ normative
 - ⁶ relational
 - ⁷ situational
 - ⁸ intersectional
 - ⁹ interaction
 - ¹⁰ collectivity
 - ¹¹ scripts
 - ¹² casts
 - ¹³ plots
 - ¹⁴ Acts
 - ¹⁵ repertoire
 - ¹⁶ Identification
 - ¹⁷ homogenization
 - ¹⁸ profiling
 - ¹⁹ stigmatization
 - ²⁰ EU, NAFTA, ASEAN
 - ²¹ meta narrative

گزیده‌ی کتاب‌شناسی

B. Anderson (2006 [1983]), *Imagined Communities*(London: Verso).

R. Brubaker, F. Cooper (2000), Beyond “identity”, in “Theory and Society”, 29 (1): 1-47.

P. Chatterjee (1993), *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*(Princeton: Princeton University Press).

E. Gellner (2008 [1983]), Nations and Nationalism(Ithaca: Cornell University Press).

E.J. Hobsbawm (1990), Nations and Nationalism since 1780(Cambridge: Cambridge University Press).

E. Laclau (ed.) (1994), The Making of Political Identities(London: Verso).

Ch. Tilly (2003), Political Identities in Changing Polities, in "Social Research", 1: 605-620.

تعليق زندگي و مرگ در زمانه‌ی جنگ

مونا آل سيد



عکس از آلفرد يعقوب زاده، طرح پرنده‌ی خونين افزوده شده بر عکس از ابراهيم حقيقي (طرح جلد

همسايه‌ها)

«سه ماه جنگ، همه چیز را عوض کرده است. کمبود مواد غذایی، شهیدان پی‌درپی، دربدری و آوارگی مردم در اردوگاهها و بعد، بازگشتشان. منهدم شدن خانه‌ها زیر گلوله‌های توپ. مملو شدن بیمارستانها از زخمیها. هوای سرد. کمبود سوخت. بی‌بنزینی، بیکاری، تنگدستی و ... خیلپها را تنگ حوصله کرده است.»

احمد محمود، زمین سوخته، ۱۳۹۸: ۲۶۱.

بند فوق آغاز فصل پایانی رمان «زمین سوخته»^۱ است. روایت با عبارات و جملاتی کوتاه تصاویری منقطع از زیست مردم در شهری جنگ‌زده ارائه می‌دهد. گویی راوی جهان پیرامونش را به قطعاتی کوچک برش و در میان وضعیت‌های موجود پرسه می‌زند. در این پرسه‌زنی نگاه سرگردان راوی لحظه‌ای بر هر رویداد و تغییری متمرکز و متوقف می‌شود و نهایتاً در فراروی پیوسته از موقعیت‌های تحدیدکننده‌ی زندگی و مرگ، فروبستگی زندگی فردی و جمعی را بازنمایی می‌کند. بند مذکور، در میانه‌ی پرسه‌زدن، جستن و گذر از رویدادهایی که راوی را در خود محصور می‌کنند، موقعیتی را تشریح می‌کند که گویی پیش از آن نه زندگی بدین‌گونه هر لحظه تهدید و نه مرگ بدین گستردگی تجربه می‌شده است. راوی نتیجه‌ی سه ماه جنگ‌زدگی را در موقعیت‌هایی به تصویر می‌کشد که در آنها زندگی به زیست تقلیل داده شده و سایه‌ی مرگ و اشکالی از عدم امکان زندگی کنش‌مند به نمایش درآمده است. این فوران مرگ و رکود زندگی درعین حال که تصویر و برشی خاص از یک لحظه‌ی تاریخی معین است، می‌تواند متعلق و هم‌بسته با موقعیت‌های درگیر در مبارزه و جنگ در دیگر لحظات تاریخی باشد. گویی این تصویر و برش در عین تکین و خاص بودن، موقت و منحصر نیست، بلکه واقعیتی بازتولیدشده در دیگر لحظه‌ها و موقعیت‌های برآمده از جنگ‌ها و درگیری‌ها است. هنگامی که شکل‌هایی از زندگی در زمانه‌ی جنگ‌ها ممنوع، غیرممکن و یا تنها در قالب زیست ارائه می‌شود، می‌توان اندیشید که با زندگی نه در معنا و فرم راستینش، بلکه با یک کلیت استعاری کلیشه‌ای مواجه‌ایم که خود را در زبان و فرم ویژه و منحصر و درعین حال یکسانش نشان می‌دهد. در مواجهه با چنین موقعیتی می‌توان اندیشید که چرا و چگونه و طی چه روندی زندگی و مرگ به چنین جایگاهی تقلیل داده شده‌اند؟

و در گام بعدی می‌توان به این مهم پرداخت که زندگی در نظم پریشان جهان جنگ‌زده، در میانه‌ی زندگی‌های تقلیل‌یافته و ازبین‌رفته، چه معنایی می‌تواند داشته باشد و از طریق بازنمایی در چگونه فرمی می‌تواند حقیقت کنش‌مندی خود را حفظ نماید؟ در این جستار بر آن‌ام تا از طریق گفت‌وگو با متن «زمین سوخته» به بازخوانی اشکال زندگی و بازنمایی مرگ در زمانه‌ی جنگ بپردازم. در گام اول، همگام با رمان، چگونگی امکان زندگی در شهر جنگ‌زده را، با توجه به شرایط اقتصادی - اجتماعی حاکم، از نظر می‌گذرانیم و امکان‌ها و محدودیت‌هایش را مورد بررسی قرار می‌دهم. سپس تلاش می‌کنم تا درباره‌ی امکان زندگی و مرگ کنش‌ورزانه در میانه‌ی جنگ با متن وارد گفت‌وگو شوم.

۱

«زدودن تاریخ از ملتی که به تاریخ خود مفتخر است قطع ریشه‌هایی است که به ازبین‌رفتن و محوشدن آن ملت می‌انجامد. وقتی تاریخی نباشد، خاطره‌ی تاریخی و حافظه‌ی مشترک ملی هم به‌راحتی از یاد می‌رود.»

نہا الراضی، یادداشت‌های بغداد، ۱۳۹۸: ۱۳.

در بازخوانی‌های انجام‌شده در رابطه با اشکال زندگی و مرگ در متون برآمده از جنگ، به طور کلی، و در متن «زمین سوخته»، به شکل مشخص، معمولاً با گزاره‌هایی صلب و مشخص مواجه می‌شویم؛ منتقدان و نویسندگان مقالاتی چون «بررسی مؤلفه‌های پایداری در رمان "زمین سوخته"»، «نگاهی به "زمین سوخته" نوشته‌ی احمد محمود: روایت هوشمندانه از حادثه‌ای بزرگ» و «سیمای خانواده در داستان "زمین سوخته"ی احمد محمود» متن را بیان دردها و آلام مردم درگیر در جنگ و نوع مواجهه و پایداری آنها می‌دانند و معتقدند راوی در صدد بازنمایی وقایع و حوادث روی‌داده در زمان جنگ با برجسته‌نمودن مؤلفه‌هایی چون مقاومت مردم و پایداری‌شان است. در نگاه منتقدان فوق، متن با برجسته‌نمودن و تقدیس مفاهیمی چون مقاومت و شهادت در صدد مشروعیت‌بخشی به کنش شخصیت‌های داستانی در برابر دشمن داخلی

و خارجی است. در برابر، بخش دیگری از مقالات و نقدها چون «بررسی و مقایسه‌ی پروتایپ در رمان‌های "زمین سوخته" و "زمستان ۶۲"»، «ده سال رمان و داستان بلند جنگ» و «رویکردهای عمده‌ی ادبیات داستانی جنگ (۱۳۸۴ - ۱۳۵۹)» با رویکردی انتقادی به متن می‌پردازند و بر این باورند که راوی ضمن بیان رویدادهای مربوط به جنگ و اشغال شهرهای جنوبی ایران، دیدگاه انتقادی و ضد جنگ خود را در نسبت با مفهوم جنگ بیان می‌دارد و به‌جای تقدیس عملکرد مدافعان و رزمندگان جنبه‌های منفی ویرانگری، مرگ و کشتار را به نمایش می‌گذارد.^۲

می‌توان اظهار داشت، در نقدهای صورت‌گرفته، متن «زمین سوخته» به عنوان یک کل منسجم در نسبت با موقعیت تاریخی - اجتماعی‌اش مورد ارزیابی واقع نشده و جزئیاتی چون روایت راوی، کنش شخصیت‌ها و فضا زمان روایت در رابطه با فضای متن مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. به عبارت دیگر امر بنیادین چگونگی بازخوانی فضای جنگ از طریق خوانش روایت «زمین سوخته» مغفول مانده است، در حالی که توجه به چگونگی بازتولید نظم جنگی در متن و بررسی آن در فضا زمان تاریخی و اجتماعی ویژه‌اش، اهمیت بسیار زیادی در درک و دریافت مفهوم متن دارد. در چنین خوانشی زندگی و مرگ به‌عنوان اموری مجزا از هم و بر اساس ساختاری از پیش مشخص و نا-موقعیت‌مند تعریف می‌گردند. به‌عبارتی مرگ و زندگی نه در تعامل با هم و در فضای خاص برآمده از جنگ، بلکه ذیل یکدیگر در نا-مکان معنا می‌یابند و این‌گونه بسیاری از وجوه آنها طی خوانشی تک‌بعدی و جدای از موقعیت حذف می‌گردد. در صورتی که باید در نظر داشت فضای جنگ یک فضای تحمیلی بر تمامی وجوه زندگی فردی و جمعی و مرگ است. در مرکز این فضا پیوسته حضور بی‌نهایت نظم و انضباط و از بین رفتن هر نظم و انضباطی فرود می‌آید و بازمی‌گردد و در پیوند با این حضور و عدم، بی‌نهایت معنا و امکان برای زندگی، زیست و مرگ در هر لحظه به یک‌باره بر فرد هجوم می‌آورند و این مفاهیم در تعامل با یکدیگر معنا و اثر خود را بازایی می‌نمایند. چنانکه بوتول در جامعه‌شناسی جنگ می‌گوید:

«جنگ، به‌عنوان بخشی اجتناب‌ناپذیر از هجوم یک دور حوادث که عناصر سازنده و روابط آن با ساختارهای اجتماعی و اوضاع و احوال گوناگون اجتماعی،

تعلیق زندگی و مرگ در زمانه‌ی جنگ

پیچیده‌تر از آن است که به‌سادگی شناخته شود، ما را غافلگیر می‌کند و در میان (زندگی و ذهن) ما ایجاد می‌شود. جنگ {در این منظر} مانند یک بیماری روانی مسری و هذیان جمعی است و یا حداقل به‌اندازه‌ی یک بیماری مسری یا یک هذیان نامعقول و غیرارادی به‌نظر می‌رسد» (بوتول، ۱۳۹۶: ۱۰۲).

در خوانشی که به فضازمان جنگ و بازتولید این نظم در بستر ویژه‌اش توجه شود، فرم و محتوای متن، مفاهیم زندگی و مرگ و به‌طور کلی هر دو گانه‌ی دیگری نه اموری جداگانه، که در نسبت با هم و در نگاهی جدی‌تر در نسبت با فضای حاکم بر متن معنا می‌یابند و کارکرد خود را نشان می‌دهند. در این خوانش می‌توان دریافت که واقعیت‌های ناپیوسته و دور از هم به یکدیگر وابسته و درهم تنیده‌اند، زیرا در شبکه‌ای از روابط درونی و بیرونی قرار گرفته‌اند، به‌سادگی قابل تفکیک از یکدیگر نیستند و تنها در ارتباط متقابل و برهم‌کنش با هم معنا می‌یابند. در حقیقت کنشی میان دو گانه‌های فوق و نظم از پیش موجود اجتماعی وجود دارد که حقیقت با توجه به کنش متقابل آنها، و نه درک رابطه‌ی علی‌شان، قابل فهم می‌شود. این امر بیان‌گر این مهم است که، نمی‌توان امری اجتماعی - سیاسی چون جنگ و تأثیرش بر زندگی را بدون در نظر گرفتن پیشینه‌ی تاریخی و با تفکیک از شرایط انضمامی ویژه‌اش، به صورت مجزا و تک‌ساحتی، مورد بررسی قرار داد و با جدایی از پیوستار تاریخی و فرهنگی‌اش به ارائه‌ی دریافتی از آن مبادرت کرد. بنابراین در جستار پیش رو گفت‌وگو با رمان «زمین سوخته» در نسبت با فضازمان خاصی که راوی روایت می‌کند، یعنی شرایط و نظم جنگی، انجام می‌شود.

اکنون می‌توان این پرسش را مطرح کرد که ارتباط جنگ با ساختارهای اقتصادی - اجتماعی زندگی و مرگ در متن چگونه بازنمایی شده است؟ و در چگونه خوانشی می‌توان سویه‌های فعال زندگی را در میانه‌ی این هجوم، ویرانی و مرگ بازبینی و ارزیابی کرد؟

«دیشب همه‌مان بی‌قرار بودیم و خواب‌مان نمی‌برد، چون حمله‌ی هوایی‌ای در کار نبود. نیمه‌شب یک حمله‌ی هوایی داشتیم و همه بلافاصله به تخت رفتند. عجیب است، اما همین اتفاق در بیروت هم برای‌مان می‌افتاد. سروصدای خمپاره که بود، با خوشحالی خواب‌مان می‌برد و تا سکوت برقرار می‌شد، بیدار می‌شدیم.»

نہا الراضی، یادداشت‌های بغداد، ۱۳۹۸: ۵۳.

رمان «زمین سوخته» که روایت بلاواسطه‌ی شهری جنگ‌زده در روزها و ماه‌های آغازین جنگ است، پیش از هر امری به توصیف چگونگی زیست^۳ در شهری جنگ‌زده می‌پردازد و نظم شهری و مفاهیم مرتبط با آن را در بستر اجتماعی به‌وجودآمده، به تصویر می‌کشد. روایت از بعدازظهری که آرامش و شرجی‌اش «مثل بختک رو شهر افتاده است و نفس را سنگین می‌کند» (محمود، ۱۳۹۸: ۷) ناگهان به فضایی وارد می‌شود که «تانکهای عراقی، تو مرز ایران مستقر شده‌اند» (همان: ۸) و «سربازهاشان سوار قایق میشن و از لابلای نیزارهای هورالعظیم میان تو ایران و همه‌جا را واری می‌کنن و برمیگردن» (همان: ۱۱۱). راوی با شنیدن خبرهایی چون «تلویزیون بصره، تصویر تصرف یکی از پاسگاههای مرزی ایران را نشان داده است» (همان: ۱۷) مستأصل به خیابان می‌رود و چون دوربینی به روایت و گزارش شکل زندگی مردم و تغییرات آن می‌پردازد:

«جابه‌جا مقابل مغازه‌ها، چندتائی زن و مرد جمع شده‌اند و به رادیو گوش می‌دهند. اما انگار نه انگار که فرودگاه اهواز را با بمب کوبیده باشند. اتومبیلی از کنارم می‌گذرد. راننده فریاد می‌کشد

- جنگ شروع شد» (همان: ۱۹).

«تیرگی شب تو خیابانها جاری شده است. چراغ اتومبیلها خاموش است. تو درازای خیابان خمینی - که همیشه مثل روز روشن بوده است - حتی کورسوی یک شمع هم دیده نمی‌شود. شرجی کم‌جانی رو شهر نشست است. مردم، پشت درها و پنجره‌ها پرده کشیده‌اند...» (همان).

وقایع و رویدادهای رمان در پیوند با «خبر تانکها تمام شهر را بهم می‌ریزد» (همان: ۲۴) و مفاهیم شکل‌گرفته، مرتبط با آن معنا می‌یابند. در این شرایط برای شناخت حدود زیست متن باید از سویی راه و روش‌های عوامل بازدارنده‌ی زندگی تغییر یافته را در جهت کشف و تداوم راه‌های دگرگونی و درک تناسب اجتماعی شناخت و از سویی دیگر اقتضاها و ایجاب‌های جامعه‌ی جنگ‌زده را در روابط متقابل با امور فرهنگی، اجتماعی و زیستی درک کرد. بنابراین برای اندیشیدن به چگونگی امکان پرداختن به زندگی در شرایط جنگی بازنمایی‌شده در رمان «زمین سوخته» پیش از هر تحلیلی، باید آن را در منطق فضای جنگ قرار داد، تا به این صورت متن معرف دوران زیست خود باشد و به بازنمایی کنش افراد در نسبت با تغییرات محیط و شرایط اجتماعی زمانه‌ی خویش بپردازد. در بررسی فضای جنگی روایت‌شده، در نخستین مواجهه با نظم شهری، باید این مهم را در نظر داشت که جنگ در شهرها بیش از هر چیز «به اجرا گذاشتن نوعی قرارداد و حاکم نمودن قواعد حقوقی ویژه‌ای در دوره‌ای متمایز است» (بوتول، ۱۳۹۶: ۲۵). این پدیده ساختار اقتصادی - اجتماعی حاکم بر جامعه را تغییر و نظم خاص خود را به توده آموزش می‌دهد. به‌واقع جنگ و نظم آن، آدمی را از نظم زندگی روزمره جدا می‌کند و در فضای مادی و روانی غیرمتعارفی واقع می‌نماید؛ «اداره‌ها تعطیل می‌شوند. مردم به خیابانها می‌ریزند و قدم به قدم با کیسه‌های شنی سنگر می‌سازند» (محمود، ۱۳۹۸: ۲۵). زندگی در چنین شرایطی توأمان منبع هراس، شور و هیجان است؛ «نظم و رفت و آمد ماشینها بهم خورده است. سر هیچکدام از چهارراهها، پلیس راهنمایی دیده نمی‌شود. تمام ماشینهای شهر خاکی رنگ شده‌اند. همه را با گل رس رنگ زده‌اند تا از دید هوایی پنهان باشند. حالا بی‌اینکه کسی چیزی یاد مردم شهر داده باشد، راه مقابله و راه مقاومت را به‌تدریج یاد می‌گیرند» (همان: ۳۱).

لزوم آمادگی در برابر دشمن، بیم و امید توأمان، و شرایطی که «شرجی کم‌جانی روی شهر نشسته است. مردم، پشت درها و پنجره‌ها پرده کشیده‌اند. پایه‌های پل سفید تو بخار سبکی که از کارون برمی‌خیزد فرو رفته‌اند و پل، تو تاریکی شب، انگار که رو هوا معلق است. قایقهای موتوری، همه، کنار کارون پهلو گرفته‌اند. کارون سیلابی است.

صدای وهم‌آور و گنگ کارون، تو شب، انگار که تهدید می‌کند. هیچکس کنار کارون نیست» (همان: ۲۱) شکل‌های جدیدی از زندگی را وارد نظام اقتصادی - اجتماعی شهری می‌نماید. در شرایطی که «جوانها از عراق می‌گویند و از بمباران فرودگاه و از رادیو که انگار نه انگار اتفاقی افتاده است» (همان: ۲۰) متن ضرورت نوعی سرمایه‌گذاری مقدماتی برای رفع نیازها در شرایط جنگی را خاطر نشان می‌نماید. نیازهایی که رفع آنها تنها در تدارک مهمات، اسلحه، ابزار و آذوقه خلاصه نمی‌شود، بلکه مهم‌ترین و اصلی‌ترین آبخور خود را از انباشت نیروی انسانی در مناطق جنگی می‌طلبند. هنگامی که از سویی این تصور به مردم القا می‌شود که «همی مردم خوزستان میتونن به تنهایی خاک عراق را به توبره بکشن!» (همان: ۱۵) و از سوی دیگر «مسئول مملکتی از مردم درخواست می‌کند که خونسردی خود را حفظ کنند و بعد، هیجان‌زده می‌گوید که مردم با تمام نیرو از میهن انقلابی خودشان دفاع خواهند کرد و متجاوز را سر جای خود خواهند نشاند...» (همان: ۲۱)، می‌توان اظهار داشت انباشت نیروی انسانی و حضور صرف آنها در شهرهای درگیر در جنگ منفعت اجتماعی و اقتصادی زیادی برای حکومت به همراه دارد. متن با چنین تصویرها و گزاره‌هایی نشان می‌دهد که هر جنگی فعالیتی اقتصادی محسوب می‌گردد، نه تنها از این جهت که جنگ‌ها موجب آشفتنگی اقتصادی می‌شوند و یا با توجه به واقعیات و موقعیت اقتصادی رخ می‌دهند، بلکه به این دلیل که هر جنگی در شرایط تراکم و انباشت سرمایه‌ی مادی و معنوی آغاز می‌شود و به‌گونه‌ای کاذب موجب افزایش بهای کالاها و ازدیاد مصرف در هر زمینه و معنایی می‌گردد. به عبارتی در شرایط جنگی امکانات بسیار وسیعی از نظر تغییر سطح زندگی و ایجاد و یا به نحوی جبران خسارت در عرصه‌ی نیازها و فعالیت‌های جامعه به‌وجود می‌آید. بنابراین منظور از اقتصادی‌پنداشتن جنگ صرفاً اشاره به این معنا ندارد که جنگ‌ها تنها بر مبنای ضرورت اقتصادی به وقوع می‌پیوندند، بلکه بیان‌گر اهمیت ضرورت‌ها و عدم توازن‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و عقیدتی است که به‌واسطه‌ی جنگ‌افروزی و ذیل امر اقتصادی به وجود می‌آیند.^۴ در چنین شرایطی رفتارهایی چون خشونت، مقاومت، مبارزه، دفاع و شهادت صرفاً یک عمل ارادی محسوب نمی‌شوند، بلکه اعمال هر یک از این رفتارها شرایط مقدماتی عینی دیگری را می‌طلبند. مردم در

موقعیت جنگی برای زنده‌ماندن، از روی استیصال، مجبور به برگزیدن رفتارهایی می‌شوند که بعدها تحت عنوان مقاومت و ایثار از آن یاد می‌شود. برای مثال هنگامی که خبر قتل و تجاوز به دختران و زنان سوسنگرد در اهواز پخش می‌شود و مردم حمایتی از دولت مرکزی نمی‌بینند و خود در پی پاسداری از خانواده‌شان هستند از «صدای کسی که پرتوان است بر این فریاد بی‌شکل ... برتری می‌گیرد و مثل مرغ تیرخورده‌ای سقوط می‌کند و سر به دیوار سنگی پادگان می‌کوبد

— پس چه کسی از شهر دفاع می‌کند؟! ...

— به ما اسلحه بدین!» (همان: ۲۹)، به ایثار و از خودگذشتگی تعبیر می‌شود.

این‌گونه جنگ‌ها با متزلزل ساختن ثبات نسبی عینی و ذهنی موجود و از بین بردن رونق اقتصادی، فرد و جامعه را به انباشت و مصرف توأمان وامی‌دارند. بنابراین در رابطه با انباشت، تولید و مصرف سرمایه‌ی مادی و معنوی جنبه‌هایی متفاوت در شرایط جنگی لحاظ می‌شود و در نتیجه فرد به رفتار دوگانه‌ی توأمانی روی می‌آورد. فرد ضمن مهم‌دانستن انباشت به مصرف سریع ذخیره‌ها می‌پردازد. در واقع فرد و جامعه در این وضعیت ذهنی و عینی نوین، با توجه به نزدیک‌تر شدن مفاهیمی چون مقاومت، قحطی، انهدام و مرگ ضمن مصرف بیشتر منابع و سرمایه، درصدد انباشت منابع مادی و معنوی برمی‌آیند. در همین بزنگاه‌ها حفظ و انباشت منافع مادی بیش از پیش، و حتی هم‌ارز با جان و زندگی آدمی اهمیت می‌یابد. «از روزی که عراقیها بنا کرده‌اند به کوبیدن شهر و مردم، گروه گروه خانه و زندگی‌شان را رها کردند و رفتند، شکری شاکری، راه افتاد به خریدن خانه‌های مردم

— من ئی خانه را که از تو می‌خرم، شانسی می‌خرم. نه خیال کنی از ئی دست می‌خرم و از اون دست می‌فروشم و صد هزار تومنی نفع می‌برم... نه!... اون روزا مرد! ... من دارم پول رو هوا میدم. هیچ معلوم نیست یه ساعت دیگه نزنن و داغونش نکنن!» (همان: ۱۱۳) این‌گونه شرایط جنگی، از سویی ذخیره‌های کالایی و انسانی مازاد را به مصرف می‌رساند و از سویی دیگر به انباشت و حفظ این ذخیره‌ها تأکید می‌ورزد.

علاوه بر بافت شهری که خود تبدیل به بخش مهمی از صحنه‌ی مبارزه شده است، در میدان جنگ نیز احتیاج به نفرت، نیروهای انسانی و عداوت جنگی به دلیل تلفات

وارد شده، تقاضا را افزایش می‌دهد. پاسخ به این افزایش تقاضا نیز باید با درایت، و یا به عبارت دیگر با کم‌ترین هزینه‌ای که دولت و نظام درگیر در جنگ را می‌توان مواجه نمود، صورت گیرد. به همین دلیل یکی از مهم‌ترین بخش‌های درگیر در جنگ گروهی از نوجوانان و مهمات تسخیر شده‌اند. « - بچه‌ها گروه تشکیل دادن

- گروه؟ ...

- آره، گروه برای جنگیدن با عراق. دیشب تا حالا از بچه‌های محل دو گروه ده - دوازده نفری تشکیل شده...»

(همان: ۲۳). در ادامه راوی گزارشش از گروه‌های تشکیل شده را ضمن معرفی شخصیت‌های شهر که بعدها به شهدا مبدل می‌شوند، این‌گونه ادامه می‌دهد؛ «- گروه بابکم نه نفرن

شاهد می‌گوید

- حجت؟... پسر عبدالله نجار؟ ولی... اون که جسم و جانی نداره

- باشه ... فکرش خوب کار میکنه... بچه‌ها قبولش دارن» (همان)

در شرایط جنگی در ادوار تاریخی، این گروه‌ها کمترین هزینه و بیشترین سود را، در صورت زندگی و مرگ، برای حکومت‌ها به همراه داشته‌اند.^۵ بر این اساس هنگامی که برادر گلابتون خواهان حضور در جبهه است و با مخالفت پدرش مواجه می‌شود، گزاره‌ای مبنی بر حضور مؤثر نوجوانان در جنگ طرح می‌گردد مبنی بر این که «باید به‌بینی که همین جوونای شانزده - هفده ساله تو جبهه چه غوغائی بپا میکنن

برادر گلابتون سرش را بالا می‌گیرد و لبخند می‌زند. عادل (شانزده ساله) بی‌اختیار با تفنگش ور می‌رود...» (همان: ۱۸۶). متن در بزنگاه‌های گوناگون نشان می‌دهد که اقتصاد هدایت‌شده‌ی جنگی به‌نوبه‌ی خود موجب بسیج گروه‌های انسانی عمدتاً بی‌تجربه می‌شود و در عین بی‌ثباتی، تمرکزی را در بخش اجتماعی و اقتصادی برای دریافت سود بیشتر ایجاد می‌کند. بنابراین نظم جنگی و بحران حاصل از آن افراد را نه به‌عنوان شهروند، که بیشتر تحت عنوان گروهی از جنگجویان و یا جنگ‌زدگان معرفی می‌کند که عملکردشان در خدمت منافع نظام جنگی و در راستای پیش‌برد اهداف آن قرار می‌گیرد. تقدیس مفاهیم استقامت، شهامت و شهادت وجود طبقه‌ی جنگجوی

شهری را، حتی بدون داشتن مهارت‌های نظامی، ضروری می‌نماید. لزوم وجود طبقه‌ی جنگجو به عنوان ضرورت هر مبارزه و مقابله‌ای در میدان جنگ امری مبرهن است، اما هنگامی که هر گفت‌وگوی قابل بیانی در جامعه از مجرای جنگ می‌گذرد و جنگ به‌عنوان واقعیتی اجتماعی، همچون صافی‌ای، هرچه جز خود را حذف میکند، باید به شکل‌گیری طبقه‌ی جنگجو در شهرها توجه ویژه مبذول داشت. در واقع در شرایطی که افراد به دلیل وضعیت نابسامان اردوگاه‌های اقامتی که «دولت اینجا و آنجا، در مسیر جاده‌ها، نزدیک روستاها و خارج شهرها، با چند چادر و یک تانک آب برپا کرده است که اصلاً جوابگو نیست» (همان: ۸۸)، فقر، ترس از دست‌دادن کار دولتی و ارجاع به دادگاه زمان جنگ در صورت ترک محل کار چاره‌ای جز ماندن و جنگیدن ندارند، طبقه‌ی اجتماعی جنگ‌زده در شهرها شکل می‌گیرد. حال این طبقه‌ی جنگ‌زده برای حفظ بقای خود چاره‌ای جز جنگیدن با دشمن متجاوز خارجی و داخلی ندارد. در نتیجه در راستای انباشت سرمایه‌ی مادی و معنوی در شهرهای جنگ‌زده، چنانکه در رمان بازنمایی می‌شود، به‌اجبار از درون طبقه‌ی جنگ‌زده، جنگ‌جویانی چون یوسف زاده می‌شوند که «سال دوم نظری است. یک هفته آموزش دیده است و حالا، انگار که سپاهی ورزیده‌ای و با رنگی از غرور بر پیشانی و استقامتی استوار بر قامت میانهاش، سر چهارراه ایستاده است» (همان: ۹۱). این گروه در بسیاری موارد مهارت لازم برای جنگیدن و مقابله را فرانگرفته‌اند و همین امر در عین یاری‌رسانی به طبقه‌ی جنگجو و نظم حاکم، به ساختار زندگی جنگ‌جویان آسیب می‌رساند. بازنمایی تصاویری چون «انگشت یکی از بچه‌ها، بی‌اختیار رفته است رو ماشه و دست چپ برادر گلابتون، از شانه تا پنجه، بیش از ده گلوله خورده است» (همان: ۲۴۰)، نشان می‌دهد که به دلیل عدم کفایت و مهارت در فنون جنگی، بخشی از نیروهای خودی امکان زیست سودبخش خود را از دست می‌دهند و یا با مجروحیت‌های جدی از جنگیدن معاف می‌شوند. هرچند که این بخش از جامعه پس از این قادر به مقابله‌ی نظامی با دشمن نیستند، اما جامعه همچنان از حضور آنها، به عنوان سپر دفاعی و در صورت شهادت و مجروحیت، در راستای اهداف جنگی و مقابله‌ای بهره می‌گیرد و آنها را به چرخه‌ی سودرسانی بازمی‌گرداند. بدین‌صورت جنگ می‌تواند با اعمال تغییراتی در ساختار زندگی، از طریق

انباشت حس همدلی، ایثار و همیاری به بهبود و حفظ شرایط سیاسی و اجتماعی دولت‌ها کمک نماید.

شکل‌گیری طبقه‌ی جنگ‌زده و جنگجوی شهری را می‌توان بر اساس نوعی اجبار و پذیرش شکلی از سلطه تفسیر کرد که نهایتاً، حتی با از دست‌دادن نیروی خودی، در سودرسانی و خدمت به منافع نظم جنگی، به نوعی بخشی از سرمایه‌ی مقدماتی جنگ را تأمین می‌نماید. هنگامی‌که از سویی «رادیو بغداد تهدید می‌کند که شهرها را خواهد کوبید. گوینده‌ی بخش فارسی رادیو بغداد، باد به گلو می‌اندازد و از مردم شهرهای خوزستان می‌خواهد که اشیاء سبک‌وزن و گران‌قیمت خود را بردارند و هرچه زودتر شهرها را تخلیه کنند» (همان: ۷۵) و از سویی دیگر «استانداری بخشنامه کرده است که هرکس محل خدمتش را ترک کند، از کار اخراج می‌شود و تحویل دادگاه زمان جنگ می‌گردد» (همان: ۳۸)، مردم به اجبار به نوعی از سلطه گردن می‌نهند؛ یا مهاجرت، آوارگی و ننگ حاصل از آن را با توجه به این امر که، «جنگ‌زده مثل مهمون، سه روز اول محترمه. بعد مثل مرده یواش‌یواش بو میگیره و میشه سربار جامعه!...» (همان: ۲۳۱) می‌پذیرند و یا با عدم تخلیه‌ی شهر در برابر دشمن خارجی می‌ایستند و هر لحظه در بیم مرگ به زندگی می‌نشینند. بنابراین توصیف‌هایی از تلاش دشمن برای تخلیه‌ی خودخواسته‌ی شهرها و اصرار حکومت برای القای تفکر امکان زیست در شهر جنگ‌زده، در این بافت و فضای اقتصادی - اجتماعی معنا می‌یابد. حکومت نه در خصومت و تقابل با مردم، بلکه برای جلوگیری از نفوذ بیشتر دشمن و حفظ حیات آنها، حکم به ماندن در شهر و مواجهه با مرگ می‌دهد و این مهم را از زبان مردم بازگو می‌نماید که؛

« - این مرض نیست، مقاومته!... عراق همینو میخواد!... میخواد که مردم

برن تا راحت بیاد شهرو بگیره

- حالام اگه بخواد شهرو محاصره میکنه تا مردم از گشنگی و تشنگی

بمیرن!

- نمیتونه... تا مردم هستن نمیتونه!» (همان: ۸۱)

مسئولیتی که با اجبار به ماندن در شهر، برای حفظ آن به افراد تفویض می‌شود، در منطق منفعت جمعی و در تناقض با سود فردی معنا می‌یابد. تصویر «تانک‌های عراقی که به گل نشسته و لشکر نود و دو زرهی که تعرض آغاز و داوطلبان که جبهه را پر کردند و استاندار که بخشنامه کرد هر کس کارش را ترک کند تحویل دادگاه زمان جنگ خواهد شد، ادارات کمابیش باز شدند اما هیچ کاری از پیش نمی‌رود» (همان: ۸۰) نشان می‌دهد که زندگی و یا مرگ افراد در ساختار اقتصادی جنگی، کنشی مقابله‌ای و تقویت‌کننده‌ی نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی جنگ‌زده محسوب می‌شود. در نظام جنگ از مردم خواسته می‌شود تا به ادامه‌دادن زندگی‌ای بپردازند که به تداوم نظم موجود می‌انجامد. در بُعد زندگی بازگشت به زیست و شهادت‌انگاری مرگ جهت زنده‌ماندن و عدول از کارکرد زندگی به اقتضای شرایط جنگی و لزوم حفظ انباشت انسانی طلب می‌شود. در حقیقت نظم جنگی زندگی و مرگ فرد را در جهت دستیابی به اهدافی ویژه و پاسخ به زیست‌فرآیند مصرف فرد در جنگ می‌خواهد و در تقلیل کنش و کارکرد آن می‌کوشد. پرداختن به زیست صرف و تنها زنده‌ماندن هم‌راستا با تأکید بر ارزشمندی مرگ و شهادت، زندگی را از خودبودن و کنش‌گری دور می‌کند. این‌گونه زندگی از دو سو تهدید می‌شود؛ هم از سوی زیست‌فرآیند جنگ و هم از سوی مرگ. این دو نیرو گویی از پای نمی‌نشینند مگر آن‌که زندگی را به قهقرا ببرند. در هر دو صورت گویی نظام جنگی زندگی افراد را به‌گونه‌ای سرمایه‌ی مادی بازتولید می‌نماید و از حضور و مرگ آنها در جهت اهداف خود بهره می‌گیرد. به این صورت، می‌توان گفت که گویی اکثر افراد ساکن در شهر به سرباز یا طبقه‌ی جنگ‌زده تبدیل می‌شوند و این امر نه تنها در ظاهر که در رفتار و ذهنیت آنها نیز نمود می‌یابد. توصیف محمد مکانیک درباره‌ی شرایط کاری‌اش پس از جنگ که «صبح میریم تا ساعت سه بعدازظهر میشینیم تو محوطه و آسمان را نگاه میکنیم که به وقت طیاره‌ئی، گلوله‌ی تویی، خمسه‌خمسه‌ئی، چیزی نیاد و لت و پارمان کنه!» (همان: ۱۶۳) بیان می‌دارد افراد با وجود بیکاری و بازایستادن از زندگی معمول، به شبه‌فعالیت و شبه‌زندگی‌ای می‌پردازند که گویی مهم‌ترین فعالیت و شکل زندگی در شهرهای جنگ‌زده است.^۶ توجه به چنین مفاهیمی در موقعیت جنگ‌زده اهمیت توجه به چگونگی بازنمایی و بازخوانی کنش‌ها

در زندگی، فعالیت‌های فردی و جمعی و مرگ را بیش از پیش مهم می‌نمایاند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

«ترجیح‌بند خبرهای رادیو این است که ما علیه ۳۲ ملت جنگیده‌ایم و هنوز پابرجاییم، که درست است - تا وقتی که یک نفر یک نگاهی به وضعیتی که درش هستیم بیندازد. ما یک ملت اشغالی هستیم.»
نہا الراضی، یادداشت‌های بغداد، ۱۳۹۸: ۷۳.

همان‌طور که گفته شد یکی از مهم‌ترین تغییرات در نظم جنگی، تغییر در شیوه‌ی زندگی فردی و جمعی و قراردادن آن در قالب الگوها و اشکال رایج مقاومت و مبارزه است. در این نظم جدید، تمامی کنش‌های افراد بر اساس قانون نوین حاکم بر زندگی یعنی شرایط جنگ، و در مورد خاص جنگ ایران و عراق بر اساس شرایط انقلاب و جنگ، سنجیده می‌شود چرا که به هر حال در باور بخشی از مردم خوزستان سال ۵۹؛ «انقلاب ما عراق را تکان داده!

- منطقه را تکان داده!» (محمود، ۱۳۹۸: ۲۱). و حال نباید به دشمن اجازه داد تا امکان زندگی در چنین موقعیتی

را از مردم سلب نماید. بنابراین در لحظه‌ی تاریخی مورد بحث کنش مردم و واکنش سریع آنها در برابر نیروهای خارجی معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؛ «غروب چراغ‌های شهر روشن نمی‌شود. مردم انگار که از زمین جوشیده باشند، از خانه‌ها بیرون ریخته‌اند. صدای رادیوها بلند است. انگار که هجوم هواپیماهای عراقی به کشور، مردم را به همدیگر نزدیک کرده است. همه بی‌هیچ آشنائی قبلی، با گرمی از همدیگر استقبال می‌کنند و هیجان‌زده از جنگ حرف می‌زنند و از دفاع و از کوبیدن دشمن» (همان). و حتی بر اقدامات دولت مرکزی پیشی می‌گیرند؛ «چند لحظه مارش نظامی قطع می‌شود و گوینده‌ی رادیو، مدارس را تعطیل اعلام می‌کند. اما قبل از اینکه رادیو، تعطیلی مدارس را اعلام کند، بچه‌ها کلاسها را رها می‌کنند و اینجا و آنجا بنا می‌کنند به ساختن کوکتل مولوتف» (همان: ۲۵). به‌مرور هر لحظه و کنشی در تعامل با مفاهیمی چون مقاومت، شهامت، شهادت و زندگی در لوای جنگ‌طلبی، که میراث فضای انقلاب‌اند، بازتعریف می‌شود و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد؛ «تو تمام مساجد شهر و کمیته‌ها، غلغله‌ی روم است. صف داوطلبان جبهه و جنگ‌های چریکی، روبروی مساجد

و کمیته‌ها، لحظه به لحظه درازتر می‌شود. همه بی‌تاب هستند. مردم به خانه‌هایی که با توپ کوبیده شده‌اند، هجوم می‌برند تا اجساد را از زیر آوار بیرون بکشند. گروهی از مردم اینجا و آنجا، نیمه‌نفس و عرق‌ریزان، زمین را گود می‌کنند تا پناهگاه بسازند» (همان: ۵۰). به‌این ترتیب فضای ذهنی و عینی زندگی شهری و مردم درگیر در جنگ راه، تنها حوادث برآمده از جنگ اشغال می‌کند. روحیه‌ی جنگ‌طلبی «کارگران و کارمندی که، همه‌جا را زیر پا می‌کوبند و سنگر می‌سازند. از زیتون گرفته تا خیابان زند، از کیانپارس گرفته تا شیلنگ‌آباد و از گلستان و بوستان گرفته تا چهارشیر» (همان: ۲۶) استانداردهایی را درون خود برای واداشتن انسان به شکل‌هایی یکسان از مقاومت و مبارزه به همراه دارد. استانداردهای این نظم تحمیلی، همه‌ی افراد را به یک زندگی معنوی و سازش در برابر نیروهای خودی و جنگندگی و مقابله در برابر دشمن داخلی و خارجی دعوت می‌کند؛ «سپاه از مردم می‌خواهد که خودشان شوراهای محلی تشکیل بدهند. اهل هر محل، برای جلوگیری از نفوذ ستون پنجم، به نوبت سر چهارراه‌ها کشیک بدهند» (همان: ۸۱) و این‌گونه در بزنگاه‌های تشویش، «رفتارهای روانی پدرسالارانه» (بوتول، ۱۳۹۶: ۷۴) را در پیش می‌گیرد و دستور یا پیشنهاد قربانی کردن و قربانی شدن را صادر می‌نماید؛ «گویندهٔ رادیو با اصرار به شنوندگان توجه می‌دهد "توجه توجه. داوطلبان جنگهای نامنظم برای گرفتن اسلحه و گذراندن دورهٔ کوتاه جنگهای چریکی، هرچه زودتر خود را به نزدیکترین کمیته و یا مسجد معرفی کنند..."» (محمود، ۱۳۹۸: ۳۶) که در صورت این دستور و یا دعوت، مجموعه عملکردهایی برای تخریب نفس و زندگی، عاری از ملاحظه و خویشنداری، محسوب می‌شود.

با توجه به تکرار این تصویر از شهر که «یکپو تمام شهر، عین لانهٔ زنبوری که با یک ضربهٔ ناگهانی خراب شده باشد و یا در یک لحظه گر گرفته باشد، بهم می‌ریزد. رفت و آمدها شتابزده می‌شود. حرفها بوی ترس می‌دهد، بوی دلهره، بوی مقاومت و بوی فرار» (همان: ۲۵) می‌توان اظهار داشت که «جنگ به‌عنوان پدیده‌ای یکسان‌ساز با خصلت نابودکننده، با از بین بردن نظم قبلی و قراردادن انسان در نظامی نوین، رفتارها و عملکردهایی همسان برای حفظ زندگی و یا زیست در قالب روحیه‌ی جنگ‌طلبی ایجاد می‌کند» (بوتول، ۱۳۹۶: ۴۸ - ۴۹). به‌این‌شکل نظم جنگی با از بین بردن امکان

هرگونه زندگی کنش‌مند مستقل در ساحت اندیشه و عمل، همه‌ی امور مربوط به مقاومت و نیروهای جنگی را در سطحی استاندارد قابل دستیابی می‌کند. هنگامی که «خرمشهر، بدجوری بی‌دفاع است و بچه‌های آبادان با تفنگ و مسلسل و نارنجک به کمک بچه‌های خرمشهر می‌روند. نام، گروه خون و آدرسشان را با ماژیک، رو ساعد دست می‌نویسند و راهی خط اول جبهه می‌شوند تا با دست خالی با تانکها درگیر شوند» (محمود، ۱۳۹۸: ۹۰) فرد، زندگی و مرگش به کالایی دفاعی و یا به عبارت دقیق‌تر، ماشین جنگی مبدل و مصرف می‌گردد. این امر در رابطه با مصرف نیروی انسانی، تقلیل او به ابزاری جنگی و افزایش بها و ارزش توأمان او قابل تأمل است. در چنین جامعه‌ای شجاعت و دلآوری در رفتارهایی معین و یکسان، در هر شکل، سن و جنسی برای اثبات انباشت نیروی انسانی و تبدیل افراد به کارگرانی متحدالفکر و متحدالشکل، با توصیف‌هایی چون «دختر بلندبالایی که شلوار نظامی بپا دارد و روسری بسته است و دو نوار فشنگ لخت، چپ و راست حمایل کرده است و فشنگها رو زمینه‌ی سیاه پیراهن ابریشمی‌اش نور خورشید را باز می‌تابند، تفنگش را رو هوا تکان می‌دهد و رو به سربازها و پاسدارها - که با کامیون در گذرند - فریاد می‌کشد "مرگ - مرگ - آمریکا"» (همان: ۲۱۹) تکثیر می‌شود. به عبارتی فرآیند ابدال به ماشین جنگی، با انتساب واژه‌هایی با بار معنایی مقدس به تغییر مفهوم فعالیت‌های انسانی می‌پردازد و در نهایت در سیری معکوس نسبت با واقعیت، که منجر به تقلیل انسان و زندگی‌اش به مجموعه کالاهایی برای رفع نیاز می‌شود، افزایش قدر و بهای زندگی او را در ظاهر بازنمایی می‌نماید.^۷

بر اساس این بازنمایی‌ها جنگ، همچون هر نظام سلطه‌گری، وضعیتی معکوس را به نمایش می‌گذارد و در عین از بین بردن مفهوم هر ارزشی چون مقاومت و زندگی، آن را در شکلی کاذب بازتولید می‌کند. چنانکه تصویر «پیرمردی که دسته بیل کج و کوله‌ای را گرفته است و مقابل ساختمان نیمه‌تمام خانه‌اش ایستاده است. کسی جرئت نمی‌کند به ماسه‌ها که حاشیه‌ی دیوار ریخته است نزدیک شود. دهان پیرمرد کف کرده است. بچه‌ها سرسروش می‌گذارند. پیرمرد نیمه‌نفس دنبالشان می‌کند و ناسزا می‌گوید» (همان: ۲۷)، مقاومت برای ساختن زندگی را در میانه‌ی نابودنمودن نمودهای آن در

حمله‌های پیاپی عراق به خوبی نشان می‌دهد. این‌گونه «این نظام می‌تواند حقیقتی را که در بیرون از خود سرکوب می‌کند به منزله‌ی دروغ درون خود هر قدر که بخواهد بازتولید کند. خلوص (کنش انسانی) به منزله‌ی قلمرو آزادی عینیتی کاذب می‌یابد» (Adorno & Horkheimer, 2002: 107). این بازنمایی کاذب نه تنها در ساحت فردی که در عرصه‌ی جمعی نیز به‌وضوح دیده می‌شود. متن بیان می‌کند در شرایطی که خرمشهر لحظه‌به‌لحظه به سقوط نزدیک‌تر می‌شود، رسانه‌ها به پخش اخبار مربوط به دیگر نقاط کشور می‌پردازند و رادیو خوزستان به مردم اطمینان می‌دهد که «جای هیچ‌گونه نگرانی نیست و خطراتی اهالی اهواز را تهدید نمی‌کند از مردم شهیدپرور اهواز استدعا دارد که آرامش خود را مثل همیشه حفظ نموده و به **وظایف عادی** خود بپردازند» (محمود، ۱۳۹۸: ۸۷) اما در واقعیت «همه‌ی مردم خرمشهر خانه و زندگی را رها کرده‌اند و شهر تخلیه شده است و تنها، بچه‌های داوطلب خرمشهری، تکاوران نیروی دریائی و سربازان گارد ساحلی هستند که مقاومت می‌کنند و در برابر هجوم انبوه آتش و سرب و باروت و فولاد که خرمشهر را به جهنمی سوزان بدل کرده است با چنگ و دندان از وجب به وجب شهر تا پای جان دفاع می‌کنند» (همان: ۱۰۳). در این راستا نظم جنگی سرکوب زندگی خود و دیگری را به‌عنوان امری مورد پذیرش و طبیعی تداوم می‌بخشد. این شکل از سرکوب تقریباً امری درونی‌شده و مورد پذیرش طبقات گوناگون جامعه است. هنگامی که هویت آدمی در موضع جنگ‌جو و یا جنگ‌زده (فعالیت یا انفعال) گره می‌خورد، زندگی روزمره‌اش نیز به همین روی می‌گراید. وظیفه‌ی عادی مردم در چنین موقعیتی جنگیدن و مردن است چرا که «خشت خشت هر ویرانه سنگر است» (همان: ۹۱). در چنین بافتاری انسان مطلوب کسی است که خود را در چنین لحظه‌ای فدا می‌کند. این یک ناگزیری و درعین‌حال گویی تنها انتخاب در موقعیت جنگی است. به‌گونه‌ای که گویی افراد به شکل ناخودآگاه ادامه‌یافتن این شیوه از زیست را برای حفظ منافع خود ضروری می‌پندارند و حتی امکان تصور زیستن و مردن به شیوه‌ای دیگر را از دست می‌دهند.

در این نمای کلی که «توبوسها، وانت‌بارها و سواریه‌ها، مملو از پیر و جوان و همه به هم فشرده و با فریادهای درهم و سر تا پا خیش عرق و رنگه‌ها برافروخته، پر سروصدا،

خیابانها را پشت سر می‌گذارند و سریع می‌رانند بطرف پادگان» (همان: ۲۸) تا اسلحه بگیرند و زندگی را در مقاومت و مرگ را در شهادت و فداکاری بیابند، سویه‌های زندگی و مرگ در مفاهیمی از پیش پذیرفته، تبلور و به آنها تقلیل می‌یابد. در این مواجهه گویی که زندگی و مرگ را تنها از یک زاویه و در یک شکل می‌توان شناخت. در نتیجه زندگی، اندیشیدن و مرگ جز در بعدی مشخص تحقق نمی‌یابد. حاصل امر نوعی زندگی‌زدگی و مرگ‌زدگی است که همه چیز را خواسته و ناخواسته در مسیر خود قرار می‌دهد و یا بازتعریف می‌کند. شکل حفظ و احیای زندگی و پیوستن به مرگ هنگامی که «پسر بچه سیاه‌تابه‌ای با التهاب گردن بطری آتشزا را تو انگشتان کوچک خود می‌فشارد. انگاری که همین چند لحظه دیگر، تانکها سر می‌رسند و خانه‌ها را با گلوله‌های توپ می‌کوبند و تمام شهر را زیر شنی‌های سنگین خود با خاک یکسان می‌کنند» (همان: ۲۹)، پیرو همین تلقی است. نیروی جهان‌شمول جنگ در چنین بافتی با قطعیت همه چیز را به هماهنگ و ناهماهنگ، دوست و دشمن تقسیم می‌کند. زندگی نیز مانند مرگ یا متمرکز بر اثبات حقانیت خود است، یا متمرکز بر نفی و تسلیم در برابر دیگری قدرتمند. جنگ در یک نمای کلی، تنها دو چهره از زیست را می‌نماید؛ چهره‌ی خودی و چهره‌ی دشمن. همه چیز فشرده و مختصر است؛ یا زندگی و یا مرگ. یا شکست یا پیروزی. خطی مستقیم بی‌هیچ حاشیه و لغزشی. انسان یا مبارزی است نستوه، پس در این بافت، با مقاومت و شهادت، زنده و استوار می‌ماند و یا ابزاری در دست دشمن که مرده و نکوهیده به شمار می‌آید. مرگ هم مثل زندگی یا مرگی است خودخواسته و برگزیده (یعنی قهرمانانه و سیاسی) و یا مرگی است مبتدل و سیاه و خفت‌آور در پذیرش و تسلیم که قابل نکوهش و سرزنش است. این چهره‌ی دوگانه از زندگی و مرگ در ماجرای کل‌شعبان و باران در متن به‌خوبی خود را نشان می‌دهد. کل‌شعبان که در محله‌ی منسوب به ننه‌باران زندگی می‌کند، در بحبوحه‌ی جنگ مغازه‌ی خواروبار و وانت‌بار زوار دررفته‌ای دارد «که تا بلندای طاقش، کیسه‌های برنج امریکائی و حلبهای روغن نباتی روهم چیده» (همان: ۷۷) و با احتکار و گران‌فروشی از شرایط جنگی به سودی کلان دست پیدا می‌کند و با این‌حال هیچ‌گاه چشم و دلش سیر نمی‌شود. این‌گونه زیست امثال کل‌شعبان در برابر زیست مقاومت‌محور مردم قرار می‌گیرد و

عده‌ای از مردم در نگاه به‌حق خودشان با این استدلال که حتماً شهر و کشور «بی‌صاحب شده که ساعت به ساعت جنسا رو گرون میکنین» (همان: ۲۰۴) «از در مغازه هجوم برده‌اند تو خانه، در خانه و انبار را شکسته‌اند، قفسه‌ها را بهم ریخته‌اند و همه چیز را برده‌اند» (همان: ۲۰۲). در برابر وقتی کل شعبان می‌بیند که کشور «از بلشویکی م بدتر شده! چه زن آدم را بیرن چه مالش را!...» (همان: ۲۱۳)، دکان بهم ریخته، «ترازو و سنگهای ترازو ولو شده است وسط دکان. مردم، تمام قفسه‌ها را جارو کرده‌اند. جعبه‌های مقوایی پاره شده، سبدها و لاوکهای خالی، وسط حیاط روهم کوت شده است» (همان: ۲۰۳)، به نوعی سازش با مأموران حکومتی و دادن رشوه و ادامه‌دادن به روال پیشین روی می‌آورد. در نهایت در یکی از شب‌های بمباران در همان مغازه کشته می‌شود؛ «به جسد نگاه می‌کنم. کل شعبان است. لابد؛ شب تو دکان خوابیده است. چشمان درشتش باز است. انگار دارد نگاهم می‌کند. از دماغش و دهانش خون بیرون زده است» (همان: ۳۲۲). زیست کل شعبان همچون مرگش و یا مرگش همچون زیستش است. نکوهیده، آلت دست دیگری و وابسته، بدون هیچ سعادت. با چشمانی همیشه باز برای دریافت معنایی از دیگری. در برابر، باران، تنها فرزند ننه‌باران، با وجود سن کم مقاومت و مرگ در راه آرمان را همچون زندگی برمی‌گزیند. چرا که در نگاهش در راه دفاع از میهن «داشتم پر می‌کشیدم، انگار که از فولاد بودم، انگار که گلوله ... چی بگم؟ ... نقل و نباته! ...» (همان: ۱۸۲). چنین نگاهی به احیای زندگی در میانه‌ی مرگ به او چنین می‌نمایند که آدم می‌تواند «حتی از سرنوشت بالاتر» (همان) باشد. و در نهایت در نبردی بالاتر از سرنوشت می‌ایستد و شهید می‌شود.

باید توجه داشت که فرد در هر دوی این بازنمایی‌ها با پذیرش مجموعه کنش‌های تحمیلی، وضعیت موجود را درونی و تثبیت می‌کند و تحت نظم سلطه‌گر جنگ قرار می‌گیرد. چیرگی این نظم اجازه نمی‌دهد که افراد جامعه در برابر نیروهای بازدارنده‌ی زندگی ایستادگی کنند. به‌عبارتی گویی سوژه و موجودیتش از طریق مکانیسم‌های فراتر از تجربه‌ی فردی تعیین می‌شوند. در چنین ساختی زندگی و مرگ فرد نیز به بسیاری از امور و مفاهیم تسلیم شده و عادت کرده است و فرد قادر نیست به‌راحتی به اندیشه و فرمی متعارض و مخالف با اکنون برای خود، زندگی و حتی مرگش دست یابد.

توصیف ظاهر تقریباً یکسان طبقه‌ی جنگ‌زده‌ی شهری، «ننه‌باران، شلوار نظامی پوشیده است. رو شلوار، بلوز پشمی یقه بسته و آستین بلند تیره‌رنگی به تن کرده است. به جای روسری چپیه بسته است و گوشهٔ چپیه - که گل باقلائی‌رنگ است - از کنار گونه‌اش رها شده است رو شانه‌اش. چهرهٔ ننه باران به سنگ می‌ماند» (همان: ۲۵۲)، توصیفی دلالت‌مند از امکان زیست افرادی است که تابع نیروی فکر واحد زندگی‌شان و شخصیت‌شان به شکلی یکسان درآمده است. مطابق با بیان متن، شخصیت‌های رمان در حفظ بقا و زیست خود طاق‌ت شنیدن صدای مخالف خود را ندارند و در پی ترویج صدای یکسان برآمده از قدرت‌اند. چرا که در نظر آنها جنگ و «انقلاب همینه که می‌بینی!...» (همان: ۲۰۷)، و در مواجهه با مرگ نیز «شهادت را چون جان شیرین» (همان: ۲۵۶) دربرمی‌گیرند و سرنوشت خود را با شهادت رقم می‌زنند. بنابراین افشار مختلف باید بدون چون‌وچرا تمام قواعد این زندگی و مرگ را بپذیرند. بر این اساس تمامی کنش‌ها و اقدامات افراد در نسبت با این شرایط نوین ارزیابی می‌گردد و معنایی دیگرگون می‌یابد، زیرا بیرون از این نظم هر رفتار و کنشی معنای خود را، پیش از این، از دست داده است.

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان در یک نگاه فضای کلی حاکم بر متن را چنین صورت‌بندی نمود؛ اضمحلال نموده‌های مستقل کنش فردی و جمعی در مواجهه با زندگی و مرگ در میانه‌ی جنگ به‌عنوان بخشی اجتناب‌ناپذیر از یک دور حوادث تلقی می‌گردد که عناصر سازنده و روابط آن با ساختارها و اوضاع و احوال گوناگون اجتماعی، چون یک بیماری مسری و هذیان جمعی، پیچیده‌تر از آن است که به‌سادگی شناخته شود. جنگ به‌طور پیوسته با ایجاد غفلتِ مداوم لحظه‌ای به استحاله‌ی ارزش‌های زیست، زندگی و مرگ در بافت فردی و جمعی به‌طور منظم و ناگهانی می‌پردازد. بر این اساس، جنگ نوعی «ساخت‌زدایی یا وانهادن ساخت‌های» (مختاری، ۱۳۷۷: ۹) زندگی و مرگ است. به‌عبارتی این پدیده در ساخت‌ها، هنجارها و ارزش‌های مستقر تغییر بنیادین پدید می‌آورد. در این منظر جنگ یک وسیله نیست، بلکه فی‌نفسه هدفی است که خود را به شکل وسیله نشان می‌دهد. «این پدیده عملکرد اجتماعی ادواری و متناوبی است که تراکم سرمایه‌ی انسانی درون جامعه و سپس دفع خشونت‌آمیز بخشی

از همان سرمایه در یک زمان مشخص ویژگی آن است» (بوتول، ۱۳۹۶: ۴۴). هنگامی که «دیگر انفجار، با همه‌ی دلهره‌ای که به‌جان مردم می‌ریزد، عادی شده است. کشته‌شدن عادی شده است و فرار از شهر عادی شده است» (محمود، ۱۳۹۸: ۶۷)، می‌توان گفت جنگ زمینه‌ی مناسبی برای دفع بخشی از نیروی مازاد انباشت‌شده در یک بازه‌ی زمانی ایجاد می‌کند. در نهایت جنگ تراکم آرام نیروهایی را که می‌توانند در شرایطی چون انقلاب‌ها آسیب‌زا باشند، به‌سرعت و به‌صورت ناگهانی تخلیه می‌کند و نسبتی قریب با روند زندگی و مرگ در حیات روانی فرد می‌یابد. انباشت دائمی و مصرف ناگهانی و سریع انباشت مواد و نیروها، حس ستیزه‌جویی فرد را تحریک و ضمن ابراز وجه تشنج‌آلود جمعی، آن را تبیین و توجیه نیز می‌نماید. در نتیجه می‌توان گفت جنگ در تمام حالت‌ها، چه داخلی و چه خارجی، قادر است وقفه‌ای کم و بیش طولانی در طرز نگرش و اندیشیدن فرد نسبت به خود، زندگی و مرگ ایجاد نماید. حال مسأله اندیشیدن به این مهم است که بازنمایی این وقفه در زندگی و مرگ چگونه در متن‌های برآمده از جنگ تحقق می‌یابند؟ تحقیقی که سوژه، زندگی و مرگش را در دوگانه‌ها و فرم‌های ازپیش‌معین قرار ندهد.

۳.۱

«دیشب خواب دیدم دارم درختی را حمل می‌کنم. میوه‌هایش

قرص‌های کوچک نان بود و داشتم به این و آن تعارف می‌کردم. یا ریشه

نداشت یا این که ریشه‌اش در هوا بود، مطمئن نیستم.»

نہا الراضی، یادداشت‌های بغداد، ۱۳۹۸: ۵۲.

در تحلیل چنین فضا زمانی، بررسی این امر ضرورت دارد که فرم روایی متن چگونه و در چه نسبتی با محتوا، به بازنمایی و بازتولید مفهوم زندگی و مرگ می‌پردازد و این بازنمایی را در چه فضای فرمی‌ای به انجام می‌رساند؟ در مواجهه‌ی ابتدایی با متن به نظر می‌رسد روایت گزارش‌گونه‌ی راوی مطابق با فضای استاندارد ساز موجود در نظم جنگی و «عین آدمهای کوکی» (محمود، ۱۳۹۸: ۱۷۵) صورت می‌گیرد و راوی با باقی‌ماندن در خدمت اهداف نظام جنگی، به انعکاس صدا و روایت ساختار موجود

می‌پردازد. گویی روایت با مرزبندی مشخص میان افراد و کنش‌هایشان به شخصیت‌پردازی می‌پردازد. در این بافت مبارزه و مقاومت و ایستادگی در شخصیت‌هایی چون باران، محمد مکانیک و عادل و ننه‌باران و دیگر رزمندگان زبان متناسب با خود و سیاست‌بازی و ترس و انفعال در شخصیت‌پردازی امثال کل شعبان و ناپلئون و دیگر شهروندان (و نه جنگجویان) زبان و گفتار و رفتار ویژه‌ی خود را در نسبت با مرگ و زندگی می‌یابد. به این ترتیب در متن بسامد واژه‌ها و کاربردهای انقلابی و مقدس‌مآبانه در رثای شهادت و ایثار افزایش پیدا می‌کند؛ «شاید ئی حرف خیلی گنده باشه! ... اما هر چی هست، همینست که هست! ... این حکم تاریخه! ... حکم انقلابه! ... تاریخ این وظیفه را به عهده‌ی نسل ما گذاشته. اگر نجنگیم به خودمون خیانت کرده‌ایم. به نسلمان خیانت کرده‌ایم. به انقلاب خیانت کرده‌ایم!...» (همان: ۱۷۹) و بسامد واژه‌ها و واژه‌سازی‌های مربوط به اهمیت استمرار زندگی کاهش پیدا می‌کند. در چنین بافتی پرداختن به زندگی و حفظ آن می‌تواند نشانه‌ای از ترس، شریف‌نبودن و حتی هم‌دستی با دشمن باشد؛ «آخر دست اگر بگی بابا ما هم آدمیم، روزی برا خودمون کاری داشتیم، حرمتی داشتیم، جا و مکانی داشتیم ... زبانم لال، میشی ضد انقلاب! ...» (همان: ۲۳۱). این‌گونه سنخ‌ی در زبانِ صحنه‌های متن زاده می‌شود که با گرایش، روش و مشخصات گروه اجتماعی - سیاسی نظم جنگی سنخیت تمام دارد. گویی هر زبان سیاسی جای خود را به زبان مبارزه، مقاومت و یا خیانت در راستای اهداف جنگی می‌دهد. در چنین ساختاری راوی نیز با ذهنیتی جنگ‌زده به بازنمایی شرایط می‌پردازد. در این تفسیر، نحوه‌ی بازنمایی و روایت این فضای استانداردِ ابزاری‌ساز در متن، توسط ذهنیتی که خود تحت چیرگی فضای غالب است، اهمیت می‌یابد. در این منظر می‌توان گزارش صرف از کنش‌ها را نه حق و انتخاب آگاهانه‌ی راوی، که تکلیف او دانست. چرا که گویی فرد در نظم جنگی مکلف است تا با پیروی از امر و نهی در محدوده‌ای معین قرار بگیرد و بدون علت‌یابی پیرو باشد، زیرا تحت سیطره‌ی این باور تحمیلی قرار دارد که بهترین برای زندگی، مرگ و حتی چگونه‌مردن او اندیشیده شده است. جهان درگیر در جنگ به شکلی مضاعف، با توانایی‌ای که در بی‌اثر ساختن سخنان و کنش‌های مخالف دارد، در جامعه روح‌سازگاری و سازش‌کاری را به وجود می‌آورد و با سلب

معنای مستقل مفاهیم و کنش‌ها، برای همه‌ی افراد جامعه الزاماتی را ایجاد می‌کند. کارکرد عینی توانایی شرایط جنگی در بی‌اثر ساختن سخنان و کنش را می‌توان در اردوگاه‌های پناهندگان جنگ و نسبتی که با زندگی می‌یابند، در متن بازخوانی کرد؛ «تو میدونی تو اردوگاه زندگی کردن یعنی چی؟ ... مثل غربتی! ... مثل کولی هر روز به جا، هر هفته به جا. از ئی شهر به اون شهر. تا آدم بخواد جا بیفته و با محل آشنا بشه مثل **اجل معلق** بالا سر آدم سبز میشن که یالا باید جمع کنین برین جیرفت، کرمان ... آدم از جان خودش سیر میشه! آدم ذله میشه!» (همان: ۲۳۰) و خسته‌شدن از این‌گونه زندگی کردن تا جایی ادامه می‌یابد که «آدم از دستشون به اژدها»ی (همان: ۲۳۱) مرگ پناه می‌برد و «قربان همی گلوله‌ توپ، قربان همی خمسه‌خمسه ...» (همان) می‌رود، چرا که «ترکش خمپاره شرف داره به» (همان) زندگی در آوارگی و سربار جامعه بودن. در بازنمایی این موقعیت اصطلاح کنش، در پیوند با مرگ و زندگی، عنصری برآمده از اراده‌ی فرد تعریف و تصویر نمی‌شود. در این یافت کنش‌های فردی و جمعی در دو سوی کلی قرار می‌گیرند؛ کنش‌هایی که در نهایت به کشتن و حذف دشمن منجر می‌شود و یا مجموعه فعالیت‌هایی که در نهایت قربانی‌شدن را در پی دارد. گویی حد وسطی وجود ندارد.

باید در نظر داشت که بازنمایی این مفاهیم دوگانه لبه‌ی تیز شمشیری است که به ساده‌سازی مفاهیم می‌پردازد. در واقع عمیق‌ترین تمایلات جمعی مقابله‌ای و جنگ‌طلبانه غالباً تمایلاتی‌اند که بیش از همه ظاهر فریبنده دارند، چرا که موفق می‌شوند شعور افراد را به شدیدترین وجه به سویی که متمایل‌اند، منحرف کنند، امکان خوانش همه‌جانبه‌ی شرایط را سلب نمایند و کلیشه‌هایی را در ذهن بسازند و بازتولید نمایند که گویی رهایی از آن ممکن نیست. در واقع کلیشه‌هایی برای بازنمایی مفاهیم مطرح می‌گردند که نه تنها در محتوای متن، بلکه در رابطه با نحوه‌ی بازنمایی شرایط جنگی نیز اعمال قدرت می‌نمایند. در این مواجهه با زندگی و مرگ می‌توان اظهار داشت که روایت با به‌تصویر کشیدن صحنه‌هایی چون اعدام انقلابی، مواجهه‌ی مردم با نیروهایی داخلی و خارجی که دشمن پنداشته می‌شوند، تناقضات موجود در جامعه را به تضاد و دو راهی‌های مشخص تبدیل می‌کند. گویی که حد میانه‌ای وجود ندارد، زیرا

«جنگ منطق خودش را داره. وقتی که ئی نامردا سر بچه‌های ما را که اسیر میشن گوش تا گوش میبرن و حتی یکنفرشون را هم به اسیری نمیبرن، باید نقل و نبات بهشون داد؟...» (همان: ۱۸۵) این چنین مرز میان دوگانه‌هایی چون مرگ و زندگی به شکل غریبی با دقیق‌ترین تعابیر مشخص می‌شود. گویی برای بیان شرایط جنگی، کلیشه‌هایی در ذهن و ناخودآگاه افراد نهادینه می‌شوند که برای نمایش وضعیت‌های بحرانی، استفاده از آنها کافی و تنها راه ارتباطی ممکن است. مشروعیت استفاده از این کلیشه‌های فرمی و محتوایی این گونه توجیه می‌شود که زندگی در میانه‌ی «جنگ به عنوان واقعیت جمعی بیش از آن که نیاز به مفهوم‌سازی داشته باشد، باید در روایات معمولی و تجربی بازنمایی شود» (Jameson, 2015: 256). به عبارتی مفاهیمی از قبیل زندگی، مقاومت، ایثار، شهادت و خیانت با حفظ معنای ثابت از پیش اندیشیده‌شده، تنها در بافتار و ساختار فکری جنگی در فرم‌هایی متفاوت و متمایز اما معین قابل بازنمایی می‌شود. منظور به کارگیری شیوه‌هایی از بازنمایی است که ضمن تفاوت و تمایز با ساختار معمول به بازنمایی واقعیت تجربی جامعه در ساختار فکری بحث‌شده بپردازد و مفاهیمی را القا نماید که به حفظ و بقای این نظام منجر شود. چنانکه گفت‌وگوهای شکل گرفته در جامعه در نهایت با دعوت و تشویق و یا با تهدید و ارباب به سکوت منجر می‌شود. در این بافت تمایزات تنها کارکردشان نمایش رقابت و تنوع در تداوم بخشیدن به امکان زندگی برای فرد است. «عرضه کردن چیزی به فرد و محروم ساختن او از آن عملاً امری واحد است. ... نکته‌ی مهم این است که نباید لحظه‌ای مصرف‌کننده را رها ساخت و به او زمان داد تا دچار سوءظن شود که مقاومت (، امکان نگرستن و اندیشیدن به دیگر شکل‌های زندگی و مرگ)^۸ امکان‌پذیر است» (Adorno & Horkheimer, 2002: 113). اکنون با توجه به توضیحات فوق می‌توان اندیشید که زندگی و مرگ در متن در موقعیت جنگی چگونه و با بهره‌گیری از چه تمهیداتی در عین بازنمایی و بیان خود در خدمت ساخت‌های کلیشه‌ای سلطه قرار نمی‌گیرد و خود را در شکل کلیشه‌ای‌اش بازتولید نمی‌کند؟

در پاسخ به پرسش فوق فرم روایت راوی در نسبت با بازتولید محتوا مهم و مورد توجه واقع می‌شود و بخشی از معنا به واسطه‌ی شیوه‌ی فرم روایت بازتولید می‌گردد.

در تحلیل چنین فضازمانی، بررسی این امر که فرم روایی رمان چگونه و در چه نسبتی با محتوا، به بازنمایی و بازتولید مفهوم زندگی و مرگ در میانه‌ی جنگ می‌پردازد و این بازنمایی را در چه فضای فرمی‌ای به انجام می‌رساند، ضرورت دارد. در چنین بافتاری اصلی مهم در نوع روایت گزارش‌گونه‌ی راوی رمان قابل تأمل است؛ او در مواجهه با اخبار جنگ و مرگ پیوسته چنین حالتی را بیان می‌دارد که «وسط حیات، **درمانده** و **בלاتکلیف** می‌مانم. آسمان دارد روشن می‌شود. با کم‌جانی خش خش شاخه‌ها، انگار که ذهنم را **شیار** می‌زند» (محمود، ۱۳۹۸: ۲۵۱). در شرایطی که صداهای مخالف و مختلف جامعه با شروع جنگ ناشنیده می‌مانند و یا توسط دشمن، حکومت و قواعد حاکم بر ساخت جنگی حذف و گاهی هدایت می‌شوند و فرد تنها به‌عنوان مجری و گزارش‌گر حکم سیاست محسوب می‌گردد و حق اعمال نظر و یا تغییر آن را ندارد، چرا که هر صدایی «زیر انفجار چند گلوله‌ی هوایی خاموش می‌شود» (همان: ۳۰)، واقعیت ذهن راوی را **شیار** می‌زند و او نیز با شیارزدن واقعیت به روایت می‌پردازد. بدین‌گونه او فراتر از نقش فردی خود، در جامعه‌ای که فرد در آن فقط تکلیف دارد و بنای تکلیف بر حکم و حکم، تعیین‌کننده‌ی کنش اوست، **شاهدوار** به نظاره و بیان می‌ایستد. قراردادن روایت راوی در شیارهای موازی، بسیاری از وجوه متن را بر مخاطب آشکار و از قرار گرفتن روایت در دوگانه‌ی ضدیت با جنگ و تأیید و تقدیس آن و به عبارتی تک‌ساحتی شدن متن جلوگیری می‌نماید. در واقع راوی در روایت فضایی که جنگ در آن جریان دارد، با فرم ویژه‌ی روایتش به بازنمایی نظم‌های شهری و ذهنی جدید حاکم بر افراد می‌پردازد. با عطف توجه به فضای اجتماعی و تاریخی جنگ مشخص می‌شود که راوی بیش از القا و تفسیر هر اندیشه‌ای، در پی بازنمایی شرایط و اصول حاکم بر فضای جنگ در نسبت با روایت خاص خود است.

حال اگر رویدادهای متن را منظومه‌ای از شیارهای موازی در نظر بگیریم که در نسبت با هم معنا می‌یابند، می‌توانیم توصیفات و بازنمایی‌های راوی از مرگ و زندگی را نه در دوگانه‌های معهود و القایی بلکه در نسبت با هم بازخوانی کنیم. روایت در چنین موازنه‌ای نشان می‌دهد که «جنگ هرگز رویداد و پدیده‌ای با لبه‌های تیز نیست که به یک ارتش محدود شود» (بوتول، ۱۳۹۶: ۹۱) و با پیروزی نظامی و سیاسی به

اتمام برسد. در این ساخت، بیان چگونگی درگیر شدن همه‌ی وجوه زندگی و زیست مردم در شهرها، به ویژه در شهرهای مجاور با مناطق جنگی و یا مورد حمله واقع شده، اهمیت می‌یابد. در موقعیتی که از سویی «چهره‌ی شهر عوض شده است. مردم، گروه گروه، خانه‌ها را ترک می‌کنند و با هر وسیله‌ئی که به‌دستشان می‌افتد از شهر خارج می‌شوند. گروه کثیری پیاده راه افتاده‌اند. بار و بندیشان را رو سر گرفته‌اند و در حاشیه‌ی جاده‌ی شوشتر، بی‌آنکه مقصدی داشته باشند، بطرف بیابان می‌روند. گاریهای دستی، دوچرخه‌ها و چارچرخه‌ها مملو از وسائل زندگی است» (محمود، ۱۳۹۸: ۷۵) و مردم، برای نجات از مرگ، به سوی اردوگاه‌ها می‌روند، در خود اردوگاه که «بعد از چند روزی که گذشت اول غذا قطع میشه. بعد تلفن مدرسه را قطع میکنند. بعد برق. بعد مقرری و اگر یه کم بی‌زبان باشی آبش را هم میبرن. تا حرف بزنی میشی مفت‌خور و سربار جامعه. یه ریزه بیشتر حرف بزنی میشی بادکنک!» (همان: ۲۳۱)، با اشکالی از مرگ و عدم امکان زیست مواجه می‌شوند. در چنین بافتی می‌توان اندیشید که چگونه زندگی‌ای ارزش مقاومت و مبارزه دارد؟ به عبارتی مرگ در معنای شهادت ارزشمندتر است و یا زندگی در معنای زیست؟ روایت «زمین سوخته» در بزنگاه‌های چون ماجرای اردوگاه این پرسش را برای لحظه‌ای در ذهن شیار می‌زند و سپس به سراغ موضوع دیگری می‌رود. این بدین معنا نیست که موضوع رها می‌شود بلکه شکافی که راوی ایجاد می‌کند با دیگر صحنه‌های متن در فرم و معنا پیوند می‌یابد. راوی در صحنه‌های متفاوت نشان می‌دهد که کنش افراد تنها در راستای عملکرد نظم موجود، ارزیابی می‌گردد و معنا می‌یابد. به عبارتی نفس حضور افراد و فعالیت‌هایی که آنها در میدان و شهرهای جنگی انجام می‌دهند، به نحو جدیدی در خدمت قدرت سلطه‌گر قرار می‌گیرد. روایت در شخصیت‌پردازی و توصیف زندگی امیرسلیمان این ارزش را مورد سؤال قرار می‌دهد. مطابق با توصیف راوی، امیرسلیمان برای حفاظت از آخرین کیان خانواده و حفظ سرمایه‌ی مادی‌اش، خطر مرگ را به جان خریده، همسر و فرزندانش را به مکان امنی منتقل نموده و خود به‌تنهایی در شهر مانده است. کنش تکرارشونده و غالب امیرسلیمان در رمان، پرداختن به بازی تخته‌نرد به تنهایی است. او برای فرار از خود، به خود پناه می‌برد و در طول رمان معمولاً «آنقدر درگیر گفتگو با خود» (همان: ۱۷۰)

است که ملتفت کسی و چیزی نمی‌شود. امیرسلیمان همیشه در بازی با خود، به خود می‌بازد و به این شکل همیشه «گرفتار خودش است. دستهایش را تکان می‌دهد. تاسها را می‌ریزد تو تخته نرد و سر و ریش را می‌جنباند. صدایش را نمی‌شنوم اما انگار که باز سر خودش فریاد می‌کشد...» (همان: ۲۱۶). بازنمایی کنش امیرسلیمان به‌عنوان تم تکرارشونده‌ی متن، نشان‌دهنده‌ی تأثیر جنگ بر حیات ذهنی و جمعی افراد است. هرچند نمی‌توان منکر تأثیرات جنگ بر زندگی افراد گشت، اما تقلیل معنای این کنش به گزاره‌ی فوق، چنانکه بسیاری از منتقدان می‌گویند، روایت «زمین سوخته» را به مجموعه صحنه‌های مجزا از هم تبدیل می‌نماید که در نتیجه نمی‌توان بین آنها ارتباط منطقی و روایی برقرار نمود.

با قراردادن کنش امیرسلیمان در ساختار روایت متن و در ارتباط با سایر صحنه‌ها و بازنمایی‌ها می‌توان به معنایی متفاوت برای کنش او دست یافت. از سویی کنش امیرسلیمان کنش تمامی مردم محصور در شهر، مجبور در اردوگاه و یا مسرور در جبهه است؛ **بازی با خود**. در روایت، شخصیت‌های گوناگون به نحوی با زندگی و مرگ به بازی نشسته‌اند و گویی هر یک به نحوی در این بازی به **خود** می‌بازند. چرا که همیشه همین آدم‌های معمولی یعنی «ماها سنگ زیر آسیا هستیم. همه‌ی دردها را ما باید تحمل بکنیم. زمان اون گور بگوری، فقر و گرسنگی مال ما بود. زندان و شکنجه و دربدری مال بچه‌های ما بود. حلالم توپ و خمپاره و خمسه‌خمسه مال ماست. اونا که شکمشون پیه آورده، اونوقتا تو ناز و نعمت بودن و حلالم فلنگو بستن ...» (همان: ۷۱). بنابراین نتیجه‌ی رفتن به سوی اردوگاه، جنگیدن در جبهه و یا ماندن در شهر برای افراد یکسان است و کنش امیرسلیمان به‌خوبی این امر را در متن نشان می‌دهد. از سوی دیگر در رابطه با بازنمایی ذهنیت مردم و نسبت یافتن این ذهنیت با خیانت‌های صورت‌گرفته از سوی نیروهای داخلی معنا می‌یابد. گویی که بخش مهمی از جنگ در خوزستان و شرایط زندگی مردم به شکست در برابر نیروهای خودی و خیانت‌های مکرر آنها به کشور و مردم مرتبط می‌گردد. تلاش امیرسلیمان برای دفاع از خانواده، در عین جنگ با خود و شکست پیوسته‌اش در این نبرد، اشاره به تلاش‌ها و اقدامات رسمی و غیررسمی صورت‌گرفته و میزان موفقیت‌شان در دفاع و پاسداری از حقوق شهروندی مردم دارد.

معطوف نمودن بخش عمده‌ی تلاش و نیروها در مواجهه با ستون پنجم و اخلال‌گران داخلی به‌گونه‌ای ضمنی در اعمال و رفتار امیرسلیمان نمود یافته است. مسأله‌ی تاجرزاده، نیروی حکومتی، و همکاری‌اش با نیروهای مخرب برای شکل‌دادن به دزدی‌های کلان از شهر و مردم و در نهایت فرارش در نسبت با کنش تکرارشونده‌ی امیرسلیمان معنایی متفاوت می‌یابد و در نهایت به کلافگی و بی‌اعتمادی مردم و ماجرای اعدام‌های انقلابی پیوند می‌خورد. در رابطه با ماجرای تاجرزاده، مردم، همچون اعتماد کاذب امیرسلیمان به خود، گمان می‌کنند که با اعتماد به ساخت موجود، خود را فریب داده‌اند، زیرا در برابر دزدی و خیانت‌های اثبات‌شده‌ی او، پس از اینکه «تاجرزاده فلنگ را بسته است و ... قبل از اینکه دستگیرش کنند زده است به چاک» (همان: ۲۳۵) رادیو اهواز تنها «چندبار از طرف کمیته‌ی مرکزی به تاجرزاده اخطار کرده است که هرچه زودتر خودش را معرفی کند...» (همان). این‌گونه خشم و بی‌اعتمادی مردم نسبت به خائنان و نیروهای دولتی انباشت می‌شود و در رابطه با دزدی از خانه‌ی حاج مسیب به اقدام خودسرانه‌ی افراد محله‌ی ننه‌باران می‌انجامد. در واقع مسائلی چون خیانت و عدم رسیدگی از سوی نهادهای دولتی در روایت گزارش‌گونه‌ی راوی در نسبت با کنش امیر سلیمان، شکست در برابر خود، انهدام خود و نیروهای خودی معنا می‌یابد. بدین‌گونه تم شکست‌های مکرر از طریق قراردادن صحنه‌های مجزا اما بهم پیوسته به‌گونه‌ای برای افراد درونی می‌شود که در نهایت به روایت کنشی چون اعدام خیابانی، انهدام خود و دیگری و پذیرش آن از سوی عموم مردم می‌انجامد. در واقع روایت با شیارزدن واقعیت، شکاف‌های موجود را جدی‌تر و عمیق‌تر نشان می‌دهد.

در این بافتار بخش مهمی از صحنه‌ها و شخصیت‌پردازی‌های رمان و توصیف کنش افراد مجموعه لحظه‌های گسست‌اند که در پیوند با فضای کلی جنگ و در نسبت با سایر صحنه‌ها معنا می‌یابند. به‌عبارتی در متن واحدهای روایی و غیرروایی در یک نوع کولاژ کنار هم قرار می‌گیرند تا تقلیل زندگی و مرگ در لحظه‌های مختلف موقعیت جنگی را بازنمایی کنند. راوی از سویی با شخصیت‌پردازی دقیق شخصیت‌های تأثیرگذارتر در رمان و از سوی دیگر با آوردن شخصیت‌های متعدد نشان می‌دهد که شرایط جنگی و نظام سلطه‌گر چگونه به القای زندگی‌ها و مرگ‌های یکسان در عین

برجسته‌نمودن **تمایزات** می‌پردازد. «یکسانی تنها تأییدکننده‌ی جدایی‌ناپذیری گونه‌ی اعضای انسانی است. شباهت مطلق، در واقع همان تفاوت بی‌کم‌وکاست است. هویت واحد و یکسان‌گونه‌ی انسانی مانع بروز هویت در موارد خاص و تکین می‌گردد. {در این شرایط} وجود نوع انسان به گونه‌ای طنزآلود، در جایگاه یک گونه محقق می‌شود. وجود هر شخصی تنها بر وجود داشتن آن صفاتی دلالت می‌کند که می‌تواند جایگزین هر فرد دیگری شود. همه‌ی افراد، به‌عنوان نمونه‌هایی صرف، امکان جایگزینی دارند» (Adorno & Horkheimer, 2002: 116 – 117). در واقع این نظام با برجسته‌نمودن تمایزات کاذب، همه‌ی افراد را یکسان قلمداد می‌کند. گویی کارکرد این تمایزات تنها سرگرم‌نمودن افراد برای بازپس‌گرفتن هر فرصتی برای تفکر است.^۹ در حالی که روایت در تلاش است تا در این همسانی شکافی ایجاد کند تا بتوان از طریق متن و رای هر امری اندیشید که مسأله تنها جنگ با همسایه‌ای خارجی برای تسخیر یک کشور و ملت نیست. با ایستادن در آستانه‌ی این شکاف می‌توان اندیشید که از سوئی ما «با آمریکا می‌جنگیم اما ئی جوانهای عراقی هستن که جسدشون تو بیابانها خوراک جانورها میشه!

– دلت برا عراق میسوزه؟!!

– دلم برا همه‌ی اونائی میسوزه که ناخواسته طعمه‌ی جنگ شدن. فرق نمیکنه... ما میتونیم کنار همدیگه زندگی کنیم. همدیگرا دوست داشته باشیم!... اما حالا؟ ... اما حالا؟!... زندگی داغون شده... تکه پاره شده...» (محمود، ۱۳۹۸: ۲۰۰ – ۱۹۹). در این بافتار عملکرد افرادی چون کل‌شعبان و تاجرزاده نشان می‌دهد نیروهای داخلی نیز در راستای برآوردن سیاست‌های خاص جهان‌شمول عمل می‌کنند و این عملکرد در پیوند با گزاره‌ی فوق از رمان معنا می‌یابد. «رادیو، بعد از خبرهای جنگی و اعلامیه‌های ستاد مشترک و سپاه پاسداران، از محترکین حرف می‌زند. ... از کسانی که جریمه شده‌اند و حد شرعی در موردشان اجرا شده است» (همان: ۲۰۰). به‌این ترتیب متن با روایت آستانه‌ای، با ایجاد شکافی در تعریف غالب از کنش، زندگی و مرگ خودی و نا-خودی در پی بازنمایی این مهم است که نظم جنگی و سیاست‌های ویژه‌اش با نادیده‌انگاشتن تفاوت‌ها و تمایزات فردی و گروهی و قومی و بازتولید این تمایزات در قالبی کاذب،

تمامی وجوه زیست و مرگ آدمی و کنش و واکنش‌های او را به صرف فعالیت ماشینی معین تقلیل می‌دهد. توصیف راوی از شخصیت‌های متعدد در رمان، اهمیت گفتار افراد در عین عدم توجه به نقش کلام آنها در عملکرد جمعی، کشتارها و تشییع‌های دسته‌جمعی، بیش از اینکه برای پیش‌برد صرف حوادث رمان باشد، خواستار دوباره نگریستن به وضعیت سلطه‌گر جنگی در زندگی و مرگ روزمره است.

گویی روایت «زمین سوخته» برای برهم‌زدن و به‌پرسش کشیدن ساخت موجود تلاش دارد تا رابطه‌ی انضمامی خود با جهان خارج را در نظر بگیرد و آن را درونی مقولات خود کند.^{۱۰} در این راستا گویی متن همچون انسانی «با خودش تخته بازی می‌کند. دستها و سرش را تکان می‌دهد، مهره‌ها را بهم می‌ریزد، سیگاری آتش می‌زند و چند لحظه بعد دوباره مهره‌ها را می‌چیند و طاس می‌ریزد» (همان: ۲۳۳). این‌گونه متن پیوسته با تعلیق بازنمایی کلیشه‌ای تصاویر و صحنه‌های متفاوت و متناقض و چارچوبی که در آن نظم بی‌سامان جهان جنگ‌زده درک خاصی از زندگی، مرگ، فرد، فرهنگ، نظم شهری، زبان و روایت ارائه می‌دهد، به نقد این جهان می‌نشیند و امکان بازاندیشی را در رابطه با خود و جهان میسر می‌نماید. به‌واقع روایت در پی ساخت و بازسازی سازمانی یک فاجعه همزمان با نفی و مورد سؤال قراردادن سویه‌های متفاوت آن است و در این جهت، ابعاد گوناگون فاجعه را در اشکال متفاوت در نسبت با موقیعت تاریخی توزیع می‌کند. در ساختار جنگ که «شهر، با همه درهم ریختگی ساکت است. آتشبارهای دورزن دشمن ساکت شده‌اند و وقتی که سکوت طولانی می‌شود، دلهره آغاز می‌شود. ... سکوت مثل خوره، دل را می‌خورد» (همان: ۱۰۸)، اجزای متن تنها در ارتباط و نسبت با هم در فضایی آستانه‌ای معنای حقیقی خود را آشکار می‌کنند. به عبارت دیگر در این شرایط باید بین اموری چون روایت، صحنه، شخصیت‌ها و فضا/زمان رمان تمایز قائل شد و در عین حال به برهم‌کنش متقابل آنها پرداخت و در غلیان درونی اجزای متن در خود و لحظات تعلیق عناصر داستان و مفاهیم، به معنا دست یافت. در این تحلیل صحنه‌پردازی می‌تواند، به‌عنوان یکی از عناصر داستان، به سازمان‌دهی روایتی متفاوت از واقعیت بپردازد، سطح استانداردیزه‌نشده‌ی روایت را در بافت آستانه‌ای حفظ نماید و در جریان بازنمایی نقش آگاهی‌بخش خود را ایفا کند. اگر

برای بررسی این عنصر به متن بازگردیم، هنگامی که باران از جبهه بازگشته، پیش از روایت او از جبهه، «خروس ناپلئون، رو به لبه‌ی جدول میدان ایستاده است. سینه‌اش را پف کرده است و باله‌ایش را بهم می‌کوبد. مرغها، تو سبزه‌های وسط میدان - که حالا به زردی گرائیده‌اند - کپ کرده‌اند. جوجه‌ها، یکهو دستجمعی و شتابان پریزنان می‌روند آن سر میدان و چند لحظه بعد، باز دستجمعی بر می‌گردند» (همان: ۱۷۸).

برای دریافت معنا و کارکرد صحنه‌ی فوق در کلیت متن، باید از سویی به بررسی ارتباط درونی عناصر روایت‌شده بپردازیم؛ شخصیت‌پردازی مبهم ناپلئون در رمان، ابهام این وجه تسمیه‌ی نظامی به شخصیت مذکور، سرگردانی جوجه‌ها در میدان و در معرض خطر بودنشان موازی با توصیفی است که چند سطر بعد باران از جبهه، دلآوری‌ها و رشادت رزمندگان و شهادتشان موازی با درسایه‌بودن ارتش، بنا بر منطق خاص جنگ ایران و عراق، و نحوه‌ی مقابله با دشمن ارائه می‌دهد. و از سوی دیگر باید به لحظه‌ی تعلیق مرگ در تاریخ انضمامی متن توجه نماییم؛ لحظه‌ای که روایت به مخاطب این امکان را می‌دهد که صحنه‌ی فوق را در بافت تاریخی شخصیت ناپلئون، به‌عنوان سردار فرانسوی، بازخوانی نماید و در ساختی تاریخی به معنا دست یابد. راوی با آوردن این صحنه‌ها به موازات یکدیگر و قراردادن شخصیت‌ها و شرایط ویژه‌ی انضمامی در نسبت با شخصیت و دوره‌ای تاریخی، ضمن تعلیق لحظه‌ای مرگ در اکنون، به تکرار وضعیت‌های مشابه در تاریخ اشاره می‌نماید و به شکل ضمنی، امکان تأمل در روایت باران از مقاومت و هجوم رزمندگان، جنگ، جبهه، ایثار و در نسبت جنگ ایران و عراق اهمیت مفهوم شهادت را فراهم می‌آورد. به این صورت در آستانه قراردادن شخصیت‌ها و صحنه‌های متن، نسبت به وضعیت انضمامی خود، تاریخ پیشین و در نسبت با فضای کلی جنگ، به حفظ و القای معنای مستقل متن می‌انجامد.

بنابراین پرداختن به معنای متن مستلزم تحلیل روایت در نسبت با سایر عناصر در جهان چندساحتی متن است. این‌گونه فرم روایت در پیوند با محتوایش نشان می‌دهد که چگونه اشکال القایی زندگی و مرگ در جامعه‌ی درگیر با جنگ، ابزاری برای سلطه است. روایت در صحنه‌های مختلف و گاه به‌ظاهر دور از هم درصدد ارائه‌ی چهره‌های تمثیلی از قهرمانان، قربانیان و فداکاری‌های آنها نیست، بلکه قربانی و مثله‌شدن هر

کنش و روایتی را در نظام مذکور در برابر دیدگان مخاطب بازنمایی می‌کند. و مجدداً تأکید می‌کند که پرداختن به موضوعاتی چون مقاومت، قهرمان‌پروری، قربانی‌شدن و به‌تصویرکشیدن صحنه‌های وحشت‌آور جنگ تنها به سرگرم‌نمودن مخاطب می‌پردازد، و بر اساس سیاست‌های خاصِ گفتمان‌های رسمی به‌طور طبیعی و ناخودآگاه به تسلط بر روند تولید و توزیع روایت‌های جنگ منجر می‌گردد.^{۱۱} بر این اساس متن با در آستانه قراردادن شخصیت‌ها و صحنه‌ها، شکاف‌هایی در روایت مسلط از زندگی و مرگ در شهر و میدان جنگ ایجاد می‌کند و در لحظه‌هایی خاکستری رفتارهای متناقضی را به تصویر می‌کشد؛ رفتارهایی که در موقعیت‌های بحرانی از هر ذهن و تنی می‌توان انتظار داشت. به‌این‌صورت تمام وجوه زندگی درگیر در جنگ از مهاجرت، ویرانی، مقاومت و نابودی فردی و جمعی به صورت رفتارهای طبیعی بازنمایی می‌شوند. این بازنمایی‌ها اجازه می‌دهد تا مخاطب امکان مواجهه با زندگی و مرگ را با یک استراتژی متفاوت، در برخورد با جزئیات و رابطه‌شان با کل متن، درک کند. این شیوه‌ی روایت به داستان‌پردازی صرف نمی‌پردازد و نگاه گزارش‌گر راوی در پی بیان و بازنمایی امری مطلق در راستای قضاوت نیست. استراتژی‌های رمان در رابطه با روایت و بازنمایی زندگی در شرایط جنگی، همچون نفس‌کشیدن میان دود و تلاش برای زنده‌ماندن است، که به راحتی نمی‌تواند مورد تفسیر و ارزیابی قرار بگیرد. باید توجه داشت که روایتی از این دست بیان دوگانه‌ای را در دو سطح جداگانه، یک وجود تجربی و یک کل یک‌پارچه، پیش می‌برد. به گونه‌ای که هر واقعیت تجربی در یک کل ادغام و از میانه‌ی آن بازتولید می‌شود. با توجه به این توضیحات زندگی زبان خود را، با حفظ فاصله‌ای از آستانه‌ای، در نسبت با مرگ می‌یابد. حال می‌توان اندیشید چگونه متن این آستانگی را در مواجهه با مرگ و زندگی ایجاد و حفظ می‌کند و در پیوند با این مفاهیم چه معناهای دیگری را فعال می‌نماید؟ به‌عبارتی این موقعیت‌ها چگونه در آستانه‌ی خود و دیگری می‌ایستند و از ادغام با القائات تحمیلی نظم سلطه‌گر سر باز می‌زنند؟

«امروز پل جمهوریت را دیدم. خیلی غم‌انگیز است که آدم یک پل

بمب‌خورده را ببیند. جنایت است، چون پیوندی را قطع کرده.»

نہا الراضی، یادداشت‌های بغداد، ۱۳۹۸: ۵۲.

پیش از پرداختن به پرسش پیشین باید در نظر داشت که توجه صرف به دوگانه‌ی زندگی و مرگ از الزامات نظام‌های سلطه‌گر برای معطوف‌داشتن ذهن به امر و معنایی مشخص است. در دوگانه‌ی مذکور زندگی بار زنده‌بودن و مرگ بار مردن را به دوش می‌کشد. زندگی بنا بر تعریف زندگان و مرگ بنا بر ذهنیت زندگان و نسبتش با مردگان می‌تواند به کنش خود ادامه دهد؛ زیرا که مرگ کاملاً از آن مردگان است؛ آنان که تجربه‌ی مرگ را از سر نگذرانده‌اند هرگز نخواهند دانست و آنانی که از سر گذرانده‌اند هرگز نخواهند گفت. هیچ‌کس نمی‌تواند از درون مرگ شهادت دهد، زیرا هیچ صدایی برای پدیدارشدن صدا در میان نیست و از بیرون هم امکان بیان سلب شده است؛ زیرا فرد بیرونی بنا بر موقعیت وجودی‌اش از رویداد مرگ بیرون گذاشته شده است. این‌گونه جدایی مطلق میان مرگ و زندگی پیش‌فرض گرفته می‌شود. در بازنمایی‌های متن رابطه‌ی تضادآمیزی که میان زندگی (در معنای زیست منفعلانه و یا مقاومت) و مرگ (در معنای نابودی و یا شهادت) - به‌عنوان بدن اجتماعی و بدن سیاسی - وجود دارد، برآمده از رابطه‌ای جنگ‌محور است. کارکرد بدن‌های اجتماعی و سیاسی افراد در این ساخت در واقع ادامه‌یافتن جنگ در دیگر لایه‌ها و بافت‌های جامعه است. گویی در جامعه‌ی جنگ‌زده احیای زندگی در منطق مقاومت به‌عنوان امری ملموس و در قالب رویدادهای زندگی روزمره در برابر مخاطب قرار می‌گیرد؛ «زن‌ها، بچه‌ها، پسرها و دخترها، کوچه به کوچه و خانه به خانه جستجو می‌کنند و کیسه‌های خالی را دسته می‌کنند.

پای هر سنگر نیمه‌تمام، کیسه‌های خالی و ماسه‌های بادی رو هم کوت شده است و بچه‌ها، عرق‌ریزان، کیسه‌ها را پر می‌کنند» (محمود، ۱۳۹۸: ۲۷). و توأمان با آن مرگ در معنای شهادت «چون جان شیرین» (همان: ۲۵۶) در برمی‌گرفته می‌شود تا در کنار زندگی بر پایه‌ی اقتصاد خاصی از گفتمان‌های موجود در جامعه عمل نماید. در توصیف‌ها و بازنمایی‌های رمان، مرگ افراد چه به‌عنوان رزمنده و چه به‌عنوان افراد

تعلیق زندگی و مرگ در زمانه‌ی جنگ

مستقر در شهر، یکی از خبرهای روزمره و عادی و در عین حال مقدس تلقی می‌شود.

در این بافت که « - حاج یوسف چی؟

- خمسه‌خمسه خورد. ...

- اوس یعقوب؟ ... خدا غریق رحمتش کنه! ...

- همون که خونه‌ش تو خیابان قصره؟

- تو خیابون قصر بود، حالا دیگه خانه نیست. توپ زده صاف زمینش

کرده ...

خودش و زنش و سه دخترش و پسرش زنده‌بگور شدن!» (همان: ۱۹۶)، مرگ دوستان و آشنایان در معنای نابودی و در این تصویر «تابوتها، وارد بهشت‌آباد که می‌شوند، همه - انگار که منتظر بوده باشند - از کنار قبرها برمی‌خیزند و به استقبال می‌آیند. پنجاه و دو تابوت. پنجاه و دو شهید و همه جوان» (همان: ۲۵۴). و در معنای شهادت دیگر در مفهوم خود امری تکان‌دهنده نیست بلکه در ردیف رویدادهای هر روزه‌ی تخریب شهر و ساختمان‌ها و نیروگاه‌ها تلقی و به‌مرور عادی می‌گردد. در این بافتار دیگر زندگی و مرگ افراد، زندگی و مرگی مفرد پنداشته نمی‌شود. نظام سلطه آنها را توده‌ای می‌بیند که تحت تأثیر فرایندهای رسمی خاص تولد، مرگ، زندگی، تولید و مصرف قرار گرفته‌اند. هنگامی که «صدای انفجاری که از نزدیک شنیده می‌شود، همه را از حرکت باز می‌دارد. نگاه همه، مثل نگاه گوسفندانی است که به سلاخ‌خانه رسیده باشند و بوی خون به دماغشان خورده باشد. همه گردن می‌کشند تا جهت انفجار را پیدا کنند» (همان: ۶۶ - ۶۷)، می‌توان اندیشید که سیاست نظم جنگی نه سلطه بر انسان به‌مثابه‌ی انسان بلکه چیرگی بر فرد، زندگی و مرگش به‌مثابه‌ی یک گونه‌ی کنترل‌پذیر است. گویی سازوکار ادامه‌یافتن زندگی تحت سلطه، در گرو اشکال سرکوب و مرگ است؛ مرگی که ارزش و شکوهش نه با مناسک جادویی و خاص بلکه با تکنیک‌های ساده جایگزین شده است. هم‌سو با این تصویر که «مردم با بیل و کلنگ زمین را گود کرده‌اند. سقفش را تراورس گذاشته‌اند و رو تراورسها، کیسه‌های مملو از شن چیده‌اند. کف و دیوارهای پناهگاه خاکی است. مثل قبر می‌ماند» (همان: ۶۹)، کسی که سعی می‌کند زنده بماند - زنده ماندن یک جنبه‌ی گنگ و عجیب نیز دارد،

مثل رؤیاهایی که گویی فرد در آنها پایان جهان را تجربه می‌کند و بعد از یک زیرزمین سینه‌خیز بیرون می‌آید - باید آماده باشد تا در یک لحظه به زندگی‌اش پایان دهد.

در این فضا بخش عظیمی از کنش افراد برای حفظ حیات از طریق مرگ معنا می‌یابد. آنها در عین هراس از مرگ و برای حفظ زندگی، از تنها دارایی خود یعنی حق زیستن، می‌گذرند و به‌عنوان شهروندانی غیرنظامی به مبارزه روی می‌آورند و یا برای ادامه‌ی زندگی به اردوگاه‌ها و پناهگاه‌هایی که «عین قبر می‌مونه. انگار که آدم زنده بگور بشه» (همان ۱۳۹۸: ۷۰) پناه می‌برند. به‌واقع پناه‌بردن به مرگ، برای نجات از مرگ صورت می‌گیرد. به‌واقع فرد باید واقعا آن‌طور که زندگی را می‌پذیرد، مرگ را نیز بپذیرد و تنها در پذیرش هم‌راستای این مفاهیم است که می‌تواند به معنایی از زندگی و مرگ برسد. توصیف‌های متن از شرایط و مکان قابل زندگی افراد بیش از زندگی به مرگ و قبر پهلو می‌زند؛ «زیرزمینی، سه در پنج است. سه گز پهنا و پنج گز درازا. دیواره‌هایش سنگی است. سقفش تیر آهن است. دو هفته‌ای می‌شود که تو زیرزمینی زندگی می‌کنیم» (همان: ۳۳). و بعد از آن این تصویر را به کل شهر بسط می‌دهد که «شبها، شهر مثل گور، تاریک می‌شود. پنجره‌های کوچک زیرزمینی را با پتو پوشانده‌ایم که حتی کورسوئی به بیرون نتراود. لامپا را روشن می‌کنیم. به رادیو گوش می‌دهیم ... حرارت سه فتیله‌ئی و هرم علاءالدین گرمای زیرزمینی را خفه و دم‌دار می‌کند ...» (همان). این‌گونه نظام جنگ پیوسته از سویی مرگ را تحقق می‌بخشد و تثبیت می‌کند و از سوی دیگر جستجوی زندگی و اهمیت آن را نهادمند و تخصصی می‌سازد و به آن تنها در راستای دست‌یابی به هدفی مشخص معنا می‌بخشد. در واقع آنچه «می‌گوییم اینست که آدم می‌تواند تصور کند همین لحظه که اینجا نشسته‌ام و دارم برایت نامه می‌نویسم، یکی از سربازان دشمن دارد جعبه‌ گلوله‌های آر - پی - جی را از انبار مهمات بیرون می‌آورد. وقتی که راه می‌افتم به‌طرف جبهه، همان جعبه‌ گلوله، توسط کامیون منتقل می‌شود به خط اول جبهه. لحظه‌ای که به جبهه می‌رسم، خدمه‌ دشمن در همان جعبه را باز می‌کنند. موقعی که پشت تانک می‌نشینم، ناگهان همان گلوله که مسیرش را در جهت مخالف من و همزمان با من طی کرده است صفیرکشان به‌طرف تانک من می‌آید و به همدیگر می‌رسیم و ...» (همان: ۳۰۷ - ۳۰۸). گویی این همان

حقیقت زندگی در شرایط جنگی است که در نهایت به مرگ می‌رسد. زندگی در خود کز کرده و به منفی‌بافی تبدیل شده است. و مرگ، در دنیایی که چیزهایی وحشتناک‌تر از مرگ در آن اتفاق می‌افتد، اضمحلال بی‌پایان زندگی و عذاب بی‌انتهای نابودی را به آرزویی برای مختصرکردن زیست فرومی‌بلعد. راوی، روایت‌گر چگونه زنده‌ماندن و ادامه‌دادن به زندگی در خاکستر مرگ است. زمانی که «ناگهان چشم می‌افتد به چشمان خالد که بازمانده است، رنگ سیاه چشمانش پریده است و سفیدی چشمها کدر شده است و همان نگاه ناآشنا، نگاهی که دعوت می‌کند و پس می‌راند، نگاهی که غریبه است و آشنایی می‌جوید و نگاهی که سرشار از آشنائی است اما غریبی می‌کند، تو چشمان باز خالد قد می‌کشد» (همان: ۱۵۸)، زندگی در مرگ را می‌آموزد و در خاکستری از سیاهی و خلأ و سرما به زندگی می‌نشیند. خاکستری که به همان میزان که می‌تواند کورسوی امید زندگی را درون خود ببلعد و اطفانماید، به همان میزان نیز می‌تواند به این مفهوم بدمد و آن را شعله‌ور نماید.

مبارزه و مقاومت در جامعه‌ی جنگ‌زده همیشه با لحظه‌ی ستیز درگیر بوده و نمایانگر آن شده است؛ لحظه‌ای که از رویارویی دو نهاد و یا دو نیروی متخاصم پدید می‌آید و تبلور تضادهای آشتی‌ناپذیر در پیکره‌ی موقعیت جنگی است. بر این اساس ستیز یک رفتار انتخابی از سوی کسانی که طالب حقوق خویش‌اند، نیست. بلکه روش ناخواسته‌ای است که از اردوی مقابل، یعنی اردوی دشمن بر کل فرآیند زندگی و مرگ افراد جامعه تحمیل می‌شود. در چنین بافتاری نقش جنگ بر ساختن مرگ نیست، بلکه حفظ و نگهداری جامعه در لوای مرگ و محدودساختن زندگی در معنای شهادت است. در واقع مسأله‌ی اساسی نهادینه‌شدن عدم پذیرش زندگی و یا برگزیدن امکان ارتباطی ورای زندگی و زیست با جهان است. اگر فرض را بر این بگذاریم که وضعیت زندگی در زمانه‌ی جنگ و مبارزه، به‌مثابه‌ی پیوست مرگ، زائده‌ای بر آن و در تفاوت با مرگ معنا می‌یابد، گویی مرگ چنان بر زیست جامعه سایه افکنده که بدون ارجاع به زندگی تعریف می‌شود. فرد از زندگی به مرگ می‌رسد و با جاودانه‌دانستن مرگ شکلی از زندگی دسترس‌ناپذیر را مقدس جلوه می‌دهد و چون باران هنگامی که از شهادت دوستانش در جبهه می‌گوید بین زندگی و مرگ رابطه‌ای سیاسی و ایدئولوژیک برقرار

می‌کند؛ «بچه‌ها ... انگار حالیشون نبود. انگار مرگ را مسخره میکردن!... انگار دیوانه بودن!... عاشق بودن!...» (همان: ۱۸۳). در این‌جا نظم مذکور از ابتدا بی‌ارزش بودن زندگی در برابر ساختار زندگی جاودانه‌ی برآمده از باور به شهادت را مفروض می‌گیرد. این نگاه ظرفیت و امکان‌هایی را به دست می‌دهد تا شکل‌های دیگر زندگی بی‌ارزش تلقی شوند و به‌طور ناخودآگاه ایستادگی در برابر دشمن نیز تنها با مرگ ارزش و معنا یابد. «چون باورهای داریم و به حکم همان باورها و اعتقاد است که گلولهٔ توپ و خمپاره و رگبار مسلسل را استقبال می‌کنیم» (همان: ۳۰۷). این ساخت درصدد است نشان دهد که زندگی تنها در صورتی ارزشمند است که بتواند و باید به مرگی در معنای شهادت دست یابد. بنابراین موقعیت جنگی و ایستادگی در برابر دشمن دو نگرش متباین از مرگ را به هم می‌بافد؛ شهادت و نابودی. هر یک از این دو مفهوم با موقعیت‌های موجود در زمانه‌شان در گفتگوی اند. در یکی از این دو وجه، مرگ به معنای نابودی و ازبین‌رفتن و در سویی دیگر مرگ به معنای شهادت و دربردارنده‌ی زندگی جاودان است. وقتی باران این‌گونه تعریف می‌کند که «مسلسلش چنان کار می‌کرد که انگار تا قیام قیامت نوار فشنگ داره... تو یه لحظهٔ کوتاه که مسلسل ساکت شده بود، چندتا از بچه‌هامون با فریاد الله‌اکبر از سنگراشون بیرون زدن و هجوم بردن. بچه‌ها، یکهو پرکشیدن. یکهو مسلسل ترکید ...» (همان: ۱۸۲) این تصور القا می‌شود که به پیشواز خطر مرگ رفتن عالی‌ترین مرحله‌ی مسئولیت و ایثار است و نسبت به کسی که جان خود را به خطر نمی‌اندازد برتری دارد و همین امر باعث برقراری رابطه‌ی فوری و عمیق با مرگ در مبارزان می‌شود. در صحنه‌ی کشته‌شدن سربازان ایران و عراق یا به پیشوازرفتن نوجوانان زیر تانک‌ها و مواردی از این دست نیز، مرگ با زندگی نه تنها برابر که بر آن برتری داده می‌شود. این رفتارها هم مایه‌ی تحسین و بیان‌گر شجاعت است و هم تأمل‌برانگیز در برابر ارزشمندی زندگی.

به این ترتیب فرد در این نظم از طریق تخریب نفس، چه در مقام قربانی‌کننده و چه قربانی‌شونده، وجهه‌ای قابل تحسین می‌یابد. در توصیف راوی از تشییع باران و سایر شهدای جبهه‌ی دارخوین این امر به‌وضوح دیده می‌شود که چگونه فرد، به‌واسطه‌ی مرگ ایدئولوژیک قدر می‌یابد. محمدمکانیک هنگام خاک‌سپاری باران، زمان حضور در

قبرستان و در حالی که زیر آتش دشمن قرار دارند این چنین بیان می‌دارد که «دشمن تکاپوی بیهوده می‌کند ... تاریخ شاهد است ... در هر کنار و گوشه‌ی این بوم داغدار... بس خون پاک که بر خاک ریخته است ... این دامگاه آخر چنگیزهاست ... بگذار مقبره‌شان را ... با دست خویش بسازند ... بگذار فاتحه‌شان را ... خود بر مزار خویش بخوانند ...» (همان: ۲۶۸). این‌گونه مرگ در بستری اجتماعی - سیاسی منجر به آفرینش و تقدیس مفاهیم و روایت‌هایی از زندگی با محوریت شهادت می‌شود. معادله‌ی زندگی در پس شهادت امکان زندگی را، از راه پیوستن به مفاهیم دینی - فرهنگی، زهدورزانه و یا منفعل می‌کند. گویی شاهد شهادت دیگری بودن و زنده‌ماندن «مثل یک درد، مثل تهمت و مثل یک تیر سه‌شعبه به قلبم نشانه رفته است» (همان: ۳۲۹). نظم جنگی، در بافتی که بازماندگان جنگ‌ها و انقلاب‌ها گویی از هر چیز به جز مرگ عاری شده‌اند، درصد پاسداری از زندگی شهروندان نیست بلکه پاسدار انسجام، برتری و خالص‌نمودن سوژه‌هایی است که با او و اهدافش همسوی‌اند. جنگ در بسیاری از موارد به جای اینکه مزاحم زندگی شود، آن را در لایه‌ای از مرگ می‌پوشاند و نشان خود را بر بدن جامعه باقی می‌گذارد، اما این بار نه به صورت نابودی. در این لحظات فرد همچون هر شیء دیگری مورد استفاده قرار می‌گیرد، تحلیل می‌رود و در نهایت طی روندی تخریب و نابود می‌گردد، با این تفاوت که امکان جاودانگی از طریق مرگ در بافتی از مفاهیم مقدس بازتولید می‌شود، زیرا «رزمنده‌ی جنوب با خون گرم خویش سرود مقاومت می‌خواند...» (همان: ۱۰۳) و «پرشکوه‌ترین سرود شهادت را، شهید خوزستانی بر لبان خونین و خشکیده‌ی خویش زمزمه کرد» (همان: ۱۰۴) و بدین‌گونه امکان جاودانگی القایی را برای خود ممکن می‌گرداند.

در برابر گزاره‌های شهادت‌محور باورهایی وجود دارند که مرگ را، در هر شکل و بافتی، نابودی می‌دانند. فرد با مرگ چنانکه راوی پس از مرگ خالد در روایت بیان می‌دارد «نگار که تو سیاهی و خلأ و سرما سقوط» (همان: ۱۴۸) می‌کند. تولید انبوه اجساد در زمانه‌ی جنگ حاکی از آن است که به‌راستی سخن‌گفتن از مرگ دیگر ممکن نیست، اینک آنچه روی می‌دهد مرگ نیست، بلکه چیزی بی‌نهایت هراس‌آور است.

«رادیو تهران می گوید که در انفجارات موشکی دزفول هفتاد نفر شهید و سیصد نفر زخمی شده‌اند.

- هفتاد نفر؟
- پانصدتام بیشتره! ...
- فقط تو یه خونه، بیست و دو نفر تو شُادون بوده که همه جابه‌جا مردن» (همان: ۷۵).

این گونه در جنگ مردم نمی‌میرند بلکه اجساد تولید می‌شوند.^{۱۲} جسدهایی بدون مرگ، نا-انسان‌هایی که درگذشت‌شان تا حد موضوع تولید زنجیره‌ای بی‌ارزش می‌شود و بنابراین دقیقاً همین تنزل مرگ بر سازنده‌ی ارزشمندی مرگ در مفهوم شهادت در موقعیت جنگی است. جهان جنگ‌زده موفق به بلعیدن چیزی می‌گردد که شاید سخت‌ترین چیز در جهان برای بلعیدن است، زیرا مرگ امری است که در خودش، تقریباً در بافتش، نوعی منزلت ویژه دارد. چیزی مانند یک‌گونه امکان‌ناپذیری برای بلعیده‌شدن. در چنین بافتی دیگر نمی‌توان مرگ زنجیره‌ای در زمان جنگ را در برابر مرگ راستین گذشته قرار داد، گویی مرگ در شرایط جنگی، در موقعیتی که ناممکنی زیستن به ناممکنی به‌بارنشاندن مرگ بدل می‌شود، به ابژه‌ای مصادره‌شده بدل می‌شود که دیگر نمی‌توان آن را راستین یا ناراستین نامید.

قوانین نظم جنگی، در هر دو گرایش فکری، با ارائه‌ی تعریف جدیدی از زندگی و مرگ موجب می‌شوند تا فرد در عین باور به اهمیت زندگی و نزدیک‌بودن امکان مرگ، هر دو را از یاد ببرد و به شناختی کاذب از موقعیت خویش دست یابد؛ خالد وقتی جنازه‌ی دوستان و آشنایان را از زیر آوار بیرون می‌کشد چنان بیان می‌کند که «تا امروز باورم نمیشد. انگار که همه چیز شوخی بود. طیاره‌ها که می‌ومدن میرفتم پشت‌بام نگاهشون میکردم. پریروز که به کمک مردم جسد را از زیر آوار بیرون می‌کشیدم بازم باور نشده بود... چون هیچکدمشونو نمیشناختم... اما امروز که مهندس کشته شد...» (همان: ۸۳) و این‌گونه شناختش در مرز واقعیت موجود متوقف می‌شود. فردی که استقلال زندگی‌اش و زنده‌ماندن را از دست می‌دهد، به گونه‌ای ابزاری تلقی می‌گردد که به انقیاد روند اجتماعی و در خدمت اهداف نظام‌مند جامعه و در اختیار راهبرد

منافع گروه‌های ممتاز جامعه درمی‌آید. به‌واقع با دگرگونی قیود اجتماعی در چنین نظامی، مفاهیم و مصادیق بار معنایی نوینی می‌یابند و معنای اموری چون امر مقدس و نامقدس، شهامت و هراس، مرگ و زندگی، شهادت و اسارت تغییر می‌کند و حدود آنها دستخوش تحول می‌گردد. در چنین نظمی اعمال ممنوع، در برابر دشمنان و متجاوزان داخلی و خارجی مجاز می‌شود و منهیات در زمینه‌ی پرهیز از آسیب‌زدن و تعرض به مال و جان افراد، غارت و کشتار معنایی نوین می‌یابد. در حادثه‌ی دزدی از خانه‌ی حاج مسیب در رمان، صرف دزدی از خانه‌ی فردی متمول، که اوایل جنگ فرار کرده، مسأله‌ی مردم نیست، بلکه مسأله‌ی بیش از هر امری، نحوه‌ی مواجهه با دشمن، ازین‌بردن او و مبارزه بر اساس الگوی ذهنی انقلاب است. هنگامی که منطق درونی انقلاب این‌چنین بازتعریف می‌شود که «آنچه در انقلاب هرج و مرج به نظر میرسه منطق خود انقلابه!... این هرج و مرج نیست حاج آقا. این حرکت تند انقلابه که با خصلتهای آرام سازگاری نداره» (همان: ۲۹۲)، اعدام انقلابی و حذف دشمن موجه و منطقی تلقی می‌گردد زیرا، «دو نفر دزدی کردن. صد نفر شاهد بودن...» (همان). در این بیان گویی هر شکلی از ایستادگی در برابر ظلم، ولو اینکه به کشتار منجر گردد، مقدس جلوه می‌کند و یا در نهایت به تولید جسدهایی می‌انجامد که برای حفظ جامعه ضروری است. به همین دلیل افراد محله‌ی ننه‌باران در محاکمه و صدور حکم اعدام دزدهای شهری همچون آیینی مقدس شرکت و به اجرای حکم مبادرت می‌نمایند.

در این فضای فکری تحمیلی، هر رفتار دفاعی به محض آن که ضروری تشخیص داده شود و در قالب نظم جنگی قابل توجیه باشد، عادلانه محسوب می‌گردد. این ضرورت را می‌توان این‌گونه توضیح داد که باید از وطن خوب دفاع کرد، خواه با بی‌آبرویی و خواه با افتخار. بنابراین باید با تمام وجود و به‌طور کامل در دفاع از عقیده‌ای ذهنی و یا امری عینی جنگید، زیرا همچون هر آیین مقدسی وسعت فداکاری‌ها در جنگ، توجیه عقلانی آن محسوب می‌گردد. بالاترین ارزش و اقتدار در بافت اجتماعی جنگ‌زده، به‌دست‌آوردن حق کشتن دیگران و یا کشته‌شدن در جهت حفظ منافع خویش است. در شرایط فکری و عقیدتی به تصویر کشیده‌شده‌ی فوق هر عقیده‌ای که فداکاری‌هایی را برانگیزد، فی‌نفسه واجد ارزش تلقی می‌گردد. ارزش هر آرمان نیز غالباً

با تعداد مرگ‌هایی که زاییده‌ی آن است، سنجیده و این‌چنین از مرگ به عنوان والاترین مقام یاد می‌شود. بدین‌گونه در تشییع شهروندان و یا سربازان با انبوهی از پیکرها مواجه می‌شویم؛ «تشییع جنازهٔ مردم بی‌دفاع شهر است. انبوه مردم، پشت سر جنازه‌ها بهم فشرده شده‌اند و تا خم خیابان داریوش پیش رفته‌اند. جنازه‌ها را از حسینیهٔ اعظم می‌آورند. شایع است که همین یکی - دو روز اخیر، نود نفر بیشتر کشته شده است. تابوتها را می‌شمارم. سی و دو تاست. مردم - که بیشترشان سیاه پوشیده‌اند - پیر و جوان، زن و مرد و خلیپها، مسلح، آرام و خشمگین، پشت سر جنازه‌ها گام برمی‌دارند» (همان: ۷۶ - ۷۷). این تشییع انبوه، ضمن بیان نظم نوین شهری و فکری در مواجهه با مرگ، حسی از مبارزه، افتخار و کامیابی توأمان را در معنای عقیدتی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه حضور نیروها در «جبهه همه‌گیر می‌شود» (همان: ۲۵۷) و لزوم آمادگی و ایستادگی در برابر دشمن را بیش از پیش به یاد می‌آورد.

تنش موجود میان مرگ و زندگی در این ساختار، فضایی جهت دگرگونی مفهوم زندگی و مرگ می‌آفریند. زندگی‌ای که نه مستقل و کنش‌مند بلکه تحت تأثیر ایدئولوژی شهادت‌محور قرار می‌گیرد، این امر را تضمین می‌کند که زندگی برآمده از مرگ به شکل مستقل تأثیری نخواهد داشت و در نهایت به قالب همان الگویی درمی‌آید که برای حفظ نظم موجود مستقر نیاز است. زندگی نه تنها خود را این‌گونه باز می‌شناسد بلکه از دیگری نیز می‌خواهد که تنها از موضع او یا همان حق مطلق ببیند. در واقع مسأله پرداختن به زندگی و مرگ از زاویه‌ی مصلحت است. در این بافتار در تعریف تحمیلی‌ای که جامعه القا می‌کند، نظم موجود از طریق مرگ نه تنها به زندگی ادامه می‌دهند، بلکه به مراتب برتری از قدرت دست می‌یابد. «آدم تو به همچین ماجرائی اصلاً عوض میشه. انگار که مرگ زبونه! انگار که آدم از مرگ بالاتره!...» (همان: ۱۸۲). این‌چنین از طریق تمسخر و تحقیر مفهوم مرگ و یا تقدیس این مفهوم، مرگ به شعار مهم جنگی تبدیل می‌شود، «بچه‌ها، چی بگم؟!... انگار حالیشون نبود. انگار که مرگ را مسخره می‌کردن!... انگار دیوانه بودن!... عاشق بودن!... تنم لرزید... صدا تو گلوم خفه شد... بچه‌ها، مثل چی بگم؟!... درو شدن. دو تاشون شهید شد» (همان: ۱۸۳). با تمثیل زندگی به شهادت، یکی نمودن شهید با زنده، مرز بین این دو مفهوم برجا می‌ماند تا

قدرت مستقر اطمینان خاطر بیابد که نه تنها زندگی، بلکه مرگ نیز به تمامی در کنترل زندگی‌هایی از پیش از بین رفته است و می‌توان با پیش‌بینی استراتژی و تحمیل الگوهایی خطر را از سر دور کرد. در این ساختار چیزی که در جنگ پنهان می‌ماند، **چیستی زندگی و چگونگی مرگ** است. در چنین خوانشی می‌توان دریافت که صرف ایجاد شکاف در مفاهیم و در آستانه قرارداد آنها نمی‌تواند به دریافتی مستقل از ساخت سلطه بینجامد. این بازخوانی نشان می‌دهد که نظم جنگی ابتدا در صدد است تا زندگی و حتی مرگ را منقاد خود کند، و در گام دوم وحدت قدرت در جهت اهداف نظم موجود نه تنها بر زندگی که حتی بر مرگ نیز سایه می‌افکند. در این ساختار ساخت سلطه و سرکوب می‌تواند مرگ و زندگی را در چیرگی خود قرار دهد و در گام نهایی مشروعیت ساختار تحمیلی خود را تحقق بخشد. چنین نظمی در زندگی و حتی مرگ تحت کنترل، بدون مناسک و معنای منحصرش، می‌تواند با بدیهی‌انگاشتن الگوی ارائه شده آنها را کنترل کند و در نهایت خطر برهم خوردن سلسله مراتب قدرت را کاهش دهد. در این جا دیگر نمی‌توان پرسید که افراد و سوژه‌ها چرا و چگونه به انقیاد تن می‌دهند؟ بلکه مسأله این است که چگونه شرایط منقادسازی بر زندگی و حتی مرگ افراد چیره و درونی می‌شود؟ و پرسش بخش پیشین دوباره تکرار می‌شود که این موقعیت‌ها چگونه می‌توانند در آستانه‌ی خود و دیگری بایستند و از ادغام با القانات تحمیلی نظم سلطه‌گر سر باز زنند؟

۵

«یک روش جدید برای استتار پیدا کرده‌ایم: پوشاندن پل‌ها با درخت‌های پیر و بیچاره‌ی اکالیپتوس. آن‌ها را از ریشه درمی‌آورند و عمودی بین کیسه‌های شن می‌گذارند. حالا پل‌های مان درخت‌های پژمرده‌ای دارند که از وسطشان رشد کرده.»

نہا الراضی، یادداشت‌های بغداد، ۱۳۹۸: ۶۳.

در جامعه و موقعیت توصیف‌شده‌ی فوق جنگ اقتصاد عمومی تسلیحات است؛ بسیج اقتصاد نیروهای مسلح و نامسلح در دولتی معین، و با تمام زنجیره‌ی انسانی و

اقتصادی حاصل از آن. ساخت سلطه در این شرایط به دنبال استقرار الگوهایی از زندگی و مرگ است که همچون چرخه باشد، چرخه‌ی زندگی به مرگ و زندگی در مرگ. این چرخه زندگی‌ای را به تصویر می‌کشد که در رابطه‌ی سرکوب و سلطه معنای خود را از دست داده و مرگ‌گون شده است. بازنمایی روایت‌هایی از این دست که «پسرم تو جبهه‌س، دخترم زیر آوار مانده، شوهرم دنبال کار سگ‌دو میزنه. خودم وو دو تا بچه تو ئی چادرا داریم سقط میشیم!» (محمود، ۱۳۹۸: ۱۱۸) و یا «میگ‌ها از صبح تا ساعت یازده، چندبار سوسنگرد را کوبیده‌اند. میگ‌ها مدارس را می‌زنند، بیمارستانها را می‌زنند و مردم کوچه و بازار را می‌زنند. شهر و جبهه برایشان فرق نمی‌کند. رادیو می‌گوید که امروز بیش از صد نفر از مردم بی‌دفاع شهر سوسنگرد شهید شده‌اند» (همان: ۱۶۰)، مخاطب را با زندگی‌هایی روبه‌رو می‌کند که زندگی نیستند، ارتباطی با زیست روزمره ندارند و با عبورکردن از مرز زندگی به معنای مرگ نزدیک‌ترند. در چنین موقعیتی زندگی و مرگ هم خود دچار انحلال‌اند و هم درگیر با بحران ادامه‌یافتن و ماندن. زندگی در شرایط جنگی هم از سویی در سخت‌ترین وجه از موقعیت خود دچار انحلال و محرومیت می‌شود و از سوی دیگر در حساس‌ترین وجه از موقعیت خود در پیوند با مرگ، درگیر تحولی می‌شود که ضرورت نظم جنگی است. در این ساخت می‌توان گفت که «زنده‌بودنم را احساس می‌کنم اما باور ندارم که زنده‌ام. یکهو ترس جانم را لبریز می‌کند. دندانهایم بنا می‌کند به لرزیدن. حالا زیرزمینی را و زنده‌بودنم را حس می‌کنم اما هنوز باورم را به دیوارها و سقف زیرزمینی بدست نیاورده‌ام. انگار همه از مقواست و انگار که با وزش آرامی از یک انفجار دوردست، همه درهم می‌پیچند» (همان: ۳۱۷). این‌گونه نیروی زندگی به هر کجا که آن را بکشاند دوباره تخریب مشابه به بار می‌آورد و حالت عادی همان مرگ است. در این ساختار که «بوی نفرت، بوی خون، بوی مرگ و بوی زندگی درهم می‌آمیزد» (همان: ۲۵۳) نیاز نیست به دنبال شکل حاکمیت و نظامی باشیم که قدرت و شکل یکسان زندگی و مرگ از آن نشأت می‌گیرد، بلکه باید نشان دهیم که چگونه متصدیانِ گوناگونِ سلطه هم‌دیگر را تقویت می‌کنند و چگونه حتی ایستادگی در برابر این ساخت به تقویت آن کمک و بخش‌های گوناگون آن را به هم مرتبط می‌نماید. مطمئناً نمی‌توان وجود دستگاه‌ها و نظام‌های مسلط را انکار و یا با

ساده‌سازی توصیف کرد، بلکه باید چندگانگی‌ها، تفاوت‌ها، تعارض‌ها و تناقض‌های بدیهی پنداشته‌شده‌ی مفاهیم زندگی و مرگ را پیوسته در نظر داشت. آشکارکردن روابط سلطه‌بدین معناست که به دنبال ریشه‌یابی شکل معینی از سرکوب نباشیم، بلکه چگونگی شکل‌گیری چنین ساختی را در بستر موقعیت جنگی مورد ارزیابی قرار دهیم. در چنین بافتاری پرسش این نیست که ساختار سرکوب چرا درصدد سلطه بر ساخت زندگی و مرگ است، خواسته‌اش چیست و یا با چه استراتژی‌ای به سرکوب و سلطه می‌پردازد، بلکه پرسش این است که در لحظه‌ی کنش مستقل در حین زندگی و مرگ چه رخ می‌دهد و چگونه در فرآیندهای مستمر و لاینقطعی کنش‌های ذهنی و تنانه می‌توانند انقیاد مرگ و زندگی را به حالت تعلیق درآورند؟

بازخوانی آستانه‌ای هر متنی مستلزم فراروی پیوسته از دوگانه‌های موجود است. هم‌سو با این بازخوانی باید به بازنگری دوگانه‌ی مرگ و زندگی و رای تقابل‌های معهود در ساختی تازه پرداخت. این بازخوانی با چرخشی در معنای معهود مرگ و زندگی توجه را به ارتباط وجوه دیگر این مفاهیم با هم معطوف می‌دارد: (۱) مرکزیت سیاسی مفهوم مرگ؛ در معنای نابودی / مردن و یا زیست منفعلانه و (۲) تمرکز بر مفهوم زندگی؛ در معنای متراکم‌نمودن امکان‌های مقاومت و ایستادگی و یا شهادت. پرداختن به زندگی در چنین شرایطی احیای آن از درون موقعیتی فرساینده است. «انگار که چیزی ناپیدا رسوب می‌کند و رو دلها می‌نشیند و انگار که تا مرز انفجار شهر و پس‌راندن همهٔ سنگینیه‌ها که دلها را می‌ترکاند و گلوله‌ها را خفه می‌کند، چیزی باقی نمانده است» (همان: ۷۸). انفجاری که خفگی دل‌ها را پس می‌راند و گویی حیات‌بخش است، نشان می‌دهد که ساختار زندگی ضمن تقویت خود پیوسته می‌تواند خود را نفی و الغا نماید. این التقاط مرگ و زندگی به اعتباری به این معنی است که زندگی باید چنان تحلیل رود و خود را تعدیل نماید که در معنای زندگی کنش‌مند با شهادت تفاوتی نداشته باشد. تصویر «بچه‌های خرمشهر، با سه‌راهی و کوکتل مولوتف به استقبال تانکها می‌روند. سینه‌خیز تا صد قدمی تانکها پیش می‌روند و با آر - پی - جی هفت، تانکها را به آتش می‌کشند» (همان: ۸۹) نشان‌گر گزاره‌ی پیشین است. انفعال و پرداختن به زیست نیز هم‌سو با «امیرسلیمان که سیگاری آتش می‌زند و آسمان را نگاه می‌کند.

نگاه کردنش به کشاورزی می‌ماند که مزرعه‌اش از بی‌آبی له‌له بزند و با سماجت و ناامیدی، تمام آسمان را بدنبال لکه‌های ابر بگردد» (همان: ۲۱۱) با مرگ و نابودی هم‌معنا می‌گردد. در این التقاطِ زندگی-شهادت و مرگ-انفعال چیزی پدید می‌آید که نه مرگ است و نه زندگی. یا در واقع مرگ در عین زندگی و زندگی در عین مرگ است، بی‌آن‌که هر یک از این مفاهیم باشد. آنچه در این بافت اهمیت دارد مواجهه‌ی توأمان با زندگی و مرگ است که دیروز و امروزش در هم گره خورده است. در چنین ساختاری نمی‌توان در مورد دلالت اخلاقی و سیاسی بقا و انهدام زندگی و مرگ و یا حتی در مورد فهم انسانی از آنچه در جنگ‌ها اتفاق می‌افتد، سخن گفت. بنابراین دوگانگی صرف میان مرگ و زندگی دیگر معیار تحلیل اجتماعی نیست. آنچه به‌عنوان قطعیت و شکاف تضادهای مرگ و زندگی پنداشته می‌شود، برخورد بین دو مفهوم نیست، بلکه انشعاب مفهومی واحد به چند فرم ایجابی و سلبی است. مفاهیم مرگ و زندگی چون نگاه خالد که با مرگ، زندگی جاودانه یافته است «دعوت می‌کند و پس می‌راند، ... غریبه است و آشنائی می‌جوید. سرشار از آشنائی است اما غریبی می‌کند» (همان: ۱۴۷). در این ساختار مفهوم مرگ و زندگی، با شکاف‌هایی که درون خود ایجاد می‌کنند، زمینه‌ای برای اندیشیدن به شکلی متفاوت را فراهم می‌آورند.

اکنون می‌توان گفت که زندگی در پیوستار جنگ از دو سو قابل تأمل است: از سویی در بافت و معنای تحقق‌بخشیدن پیروزی بی‌قیدوشرط مرگ تحت عنوان شهادت در راستای زندگی جاودانه و از سوی دیگر تنزل‌دادن و عادی‌پنداشتن مرگ به معنای پایان زیست. زنده‌شدن مرگ یا زندگی‌انگاری مرگ، به‌واقع بازآفرینی زندگی است در لوای مرگ و در سایه‌ی باورهای دینی. زندگی‌انگاری مرگ از لحاظ روایی و پیامدهای سیاسی - اجتماعی‌اش همان‌طور که در بخش پیش بیان شد، همان بازتولید استراتژی‌های پیشین قدرت مسلط در فرمی نوین است. چنانکه پیوسته از زمان انقلاب و جنگ تاکنون مفهوم شهادت و شهید توسط حکومت صادره و در جهت اهداف سیاسی نظم موجود مصرف می‌شود. اما ادعای یافتن زندگی در مرگ می‌تواند اثری معکوس هم داشته باشد. ادامه‌یافتن زندگی در مرگ، تحت عنوان شهادت، هم‌سو با باورهای دینی به روزی‌داشتن شهید نزد خداوند پس از مرگ و در جهانی دیگر ارجاع

می‌دهد. در این باور شهید کسی است که نزد خداوند همیشه زنده است و ناظر و شاهد بر اعمال زندگان. در نظم سلطه‌گر عموماً شهادت جان‌باختن در راه خدا و در جهاد با دشمنان دین خدا معنا می‌شود. در حالی که شهادت در لغت به معنای گواهی دادن و حضور همراه با مشاهده؛ که این گواهی و حضور یا به بصّر و یا به بصیرت میسر می‌شود، آمده است.^{۱۳} پرداختن به معنای لغوی این واژه در کنار معنای اصطلاحی متداولش ارزش‌ها و مرزهای معهود دوگانه‌ی مرگ و زندگی را بهم می‌ریزد.

شهادت^{۱۴} در راه میهن می‌تواند گواهی‌ای مبتنی بر بصیرت بر ارزشمندی زندگی، نه زندگی جاودان برآمده از وعده‌های فرهنگ دینی بلکه زندگی به معنای زیست، مقاومت، مبارزه و لذت با همه‌ی وجوهش باشد. در این بافت شهادت می‌تواند زندگی را از بند زهدورزی‌های القایی حکومت و وعده‌ی جاودانگی در جهانی دیگر برهاند. هنگامی که متن بیان می‌کند که «ما را چه باک که تهمینه‌های ما سرشار نطفه سهرابند» و «ما، به خون شهیدانمان. به خون شاهدان تاریخمان سوگند یاد می‌کنیم که از قبرستان تا قتلگاه، از بهشت‌آباد تا میدان نبرد، همه‌جا، رد خون را جستجو کنیم و خاک میهن را به گورستان دشمن بدسرشت تبدیل سازیم. ما، شهیدانمان را به خاک می‌سپاریم ... اینک ما که شهادت را چون جان شیرین دربر می‌گیریم و در عین شوریدگی، بالاتر از سرنوشت، فردا را رقم می‌زنیم» (همان: ۲۵۶)، رسالت شهادت و شهید را به‌یادآوردن اهداف و آرمان‌های مبارزه برای زندگی و نه مرگ بیان می‌کند. در این بافت **تهمینه‌وار** می‌توان شاهد بود؛ شاهدی بر چگونگی پاسداشت و گسترش زندگی. حتی اگر برآیند این شکل از شهادت به مرگ منجر شود، که عموماً در متن‌های برآمده از جنگ به چنین نتیجه‌ای می‌رسد، همچنان اشکالی از زندگی را درون خود حفظ می‌کند. شهادت در این منظر صرف‌نظر از پیوندش با مرگ، هم نقد زندگی است و هم نقد مرگ. شهادت، این حضور مبتنی بر آگاهی در راه آرمان، در واقع آگاهی بر چرایی کنش شهیدی است که ارزشمندی زندگی را پیوسته یادآوری می‌کند. همان زندگی‌ای که به‌اجبار در لوای مرگ «بدجوری از خودم دورم می‌کند. ... انگار غریبه‌ای که با التماس آشنائی می‌خواهد و انگار آشنائی که با حسرت به غربت می‌رود» (همان: ۱۲۵) و این‌گونه در آستانه‌ی این دو سو، مطالبه‌ای دارد. این مواجهه‌ی انتقادی با

زندگی در آستانه مفاهیم و الگویی را طلب می‌کند تا پیوسته خود را نفی کند اما تن به مرگ ندهد، چرا که «تو نگاهش چیزی هست که نمی‌شناسمش. حسرت؟! درد؟!... خواهش؟!... التماس؟!... نه!... هیچکدام اینها نیست و همه‌ی اینها هم هست!» (همان: ۱۱۷) و در همین نفی به احیای خود بپردازد. در این بافت شهادت در معنای حضور همراه با آگاهی و بصیرت از سویی رسوایی اندیشه و باور به مرگ‌محوری را نشان و از سویی دیگر به زیست‌هایی تخفیف‌یافته چون زندان و مجروحیت و تبعید و مواردی از این قبیل معنای متفاوت می‌دهد. این‌گونه شهید پیوسته زندگی را به‌یاد می‌آورد و در بطن زندگی به‌یاد آورده می‌شود. در این بافت شاهد شهادت دیگری بودن و زنده‌ماندن «مثل یک درد، مثل تهمت و مثل یک تیر سه‌شعبه» (همان: ۳۲۹) به قلب و روح بازماندگان نشانه نمی‌رود بلکه یادآور می‌شود که زنده‌ماندن در میانه‌ی بمب‌ها و انفجارها «قادر علی کل شیء» (همان: ۳۲۶). این‌گونه در لحظه‌ای که زندگی و مرگ در قالب شهادت به‌عنوان امری طبیعی، تغییرناپذیر دانسته می‌شوند، ادعای هویتی خارج از این چارچوب می‌تواند به معنای تازه‌ای در شرایط مورد بحث دست یابد. زندگی با برانگیخته‌شدن در معنای شهادت خود را از درافتادن در معناهای استاندارد و یکسان موجود نجات می‌دهد. گویی می‌توان در یک لحظه‌ی آستانه‌ای به این نتیجه رسید که شهادت، با ایجاد شکاف در مفاهیم مرگ و زندگی، شکاف ذاتی پنهان‌شده در خود را عیان می‌کند. شهادت در چنین بافتی، هر لحظه، جداافتادگی خود از زندگی را رد می‌کند. و بر این امر گواهی می‌دهد که می‌تواند در معنایی چون یک عدم‌تقارن و تفکیک جدانشدنی از زندگی بین امر نا-انسانی و امر انسانی حضور داشته باشد و زندگی را در همین جهان ملموس تداوم و معنا بخشد.

موضع ناممکن و کوشش شهادت‌نگارانه‌ی راوی در سراسر متن در این راستا معنا می‌یابد. راوی پیوسته در متن بیان می‌کند که شاهد است. گویی او به دور از هر اتفاقی تنها به نظاره نشسته است؛ «انگار که لالمانی گرفته و انگار که بهت زده است. ... چمباتمه زده و نگاهشان می‌کند» (همان: ۱۷۵). اما راوی در متن نه صرفاً درون و نه صرفاً بیرون، بلکه به طرز پارادوکسیکال، هم در درون و هم بیرون رویدادها، شخصیت‌ها و فضای جنگ ایستاده است تا از طریق پیوندی که میان درون و بیرون از درون

شکاف‌های موجود ایجاد می‌کند زندگی «تو سیاهی و خلأ و سرما سقوط» (همان: ۱۴۸) نکند. گویی او در تلاش است تا بتواند امکان اندیشیدن به زندگی کنش‌ورزانه را در چنین موقعیتی بازنمایی نماید. و اگر بپرسیم که در این تلاش «امیدی هست؟» (همان: ۱۸۰) چون باران تنها یک پاسخ به آن می‌دهد؛ «برا همین می‌جنگیم!» (همان) بدین‌گونه او پیوسته نشان می‌دهد که وظیفه‌ی فرد در چنین جامعه‌ای نه در قبال آنان که مرده‌اند بلکه در قبال خودش و آنان که در اطرافش هنوز زنده‌اند، تقویت رانه‌های زندگی است؛ این تلاش شعله‌ای کوتاه است که «یک لحظه تاریکی زودرس غروب را می‌درد» (همان: ۲۸۱) و نگرستن به وضعیت را امکان‌پذیر می‌کند. روایت **شاهدوار** راوی در مواجهه با لحظه‌ی فوران مرگ و زندگی در شرایط جنگی پیوسته به مخاطب می‌گوید که امکان زندگی در این موقعیت «انگار دارد اتفاق می‌افتد. انگار شوخی نبوده است. بی‌این‌که بخواهم، سرم رو گردن می‌گردد و به مردم نگاه می‌کنم. چشمها همه گشاد شده است» (همان: ۲۸۰).

در این منظر گویی یک فضای سیاسی صریح به موقعیت میان زندگی و مرگ، انسانی و نا-انسانی، نسبت داده می‌شود که سوژه در آن سکونت دارد. در موقعیت غیرجنگی، هدف از زیست در معنای زنده‌ماندن تحقق‌بخشی به معنای زندگی در وجوه گوناگونش بود. گویی در شرایط جنگی در لحظاتی امکان این تصور وجود دارد که نیروهایی می‌توانند مفهوم زندگی را از کلی‌بافی‌های بقا و زیست و مرگ ایدئولوژیک جدا سازند و آن را، به‌عنوان نماینده‌ی شاخص زیست در جهان به‌ذات متخاصم و متناقض بر ساخته از کلی‌بافی‌ها، در قلمروی فردی و جمعی حفظ نمایند. اما اکنون با تعبیر فوق، با فراترفتن از چیرگی ساختار دوگانه‌ی مرگ و زندگی و در پیوند با شهادت برای معنابخشی به زندگی، به یک فضای روایی خالی دست می‌یابیم. منظور از فضای خالی، فضایی خالی از حضور دیگری نیست. فضای خالی در این ساختار در واقع امکان زیست با تمامی وجوهش در پیوند با مرگ و زندگی است که در آن فراسوی اجبارهای برآمده از انگاره‌های تحمیلی می‌توان به زندگی ادامه داد و اهمیت آن را بازنمایی کرد. فراسوی هراس از مرگ که گویی تنها با اصرار بر بی‌ارزش‌بودن زندگی می‌تواند حیات یابد. این لحظه نشان می‌دهد که زندگی و مرگ نقطه‌ای بی‌بازگشت نیستند که فراسوی

انسان از انسان بودن (زندگی و مرگ از زندگی و مرگ بودن) بازایستند. زندگی و یا مرگ تنها ابعادی از زیست را تجسم نمی‌بخشند که باید در برابر آن مقاومت کرد تا بتوان خود و زندگی را نجات داد. درنگ در شکاف ایجادشده‌ی مفهوم شهادت و بازخوانی پیوسته‌ی نسبت آن با زندگی و مرگ می‌تواند فرد را به کنشی خودآیین، در شرایطی که همه‌ی کنش‌ها تحت سلطه‌ی نظم جنگی است، رهنمون شود. متن یادآور می‌شود که زندگی کنش‌مند چیزی جز این فرآیند فعال درک و دریافت نیست. فرآیندی که حاصل چندصدایی و گفت‌وگویی زمینه‌مند درون خود زندگی و مرگ و شهادت است. بازخوانی زندگی و معنای فعالش در بزنگاه‌ها نشان می‌دهد که زندگی به‌عنوان ابژه چیزی نیست جز آن‌چه که در سایه‌روشن کنش‌های مستقل خود را به ما می‌نماید. در چنین بافتی شهادت بستر جریان‌یافتن زندگی و یا نابودی آن نیست، بلکه جزء دورنی تک‌تک اجزای آن است که در سلسله‌مراتب اجتماعی، معانی متفاوتی را برای خود و دیگری فرامی‌خواند و حول آنها سازمان می‌دهد. راوی و به‌واسطه‌ی او، مخاطب، زندگی و مرگ را مصرف نمی‌کنند و خود مصرف نمی‌شوند، بلکه هر بار آنها را خلق می‌کنند و درگیر مبارزه با معناها می‌شوند. در این ساخت فرد، زندگی، مرگ و شهادت همه محل نزاع‌های تاریخی‌اند و خود بخشی از فرآیند به‌دست‌آوردن معانی و پرداختن به کنش‌ها به شمار می‌روند. در چنین بافتی گویی همه‌ی ما، افراد درگیر در جنگ، برای درک زندگی کنش‌ورزانه به همراه تمام راویان جنگ «چهل روز و شب (یک عدد انجیلی) است که فقط با دهان باز ایستاده‌ایم و بمب‌ها را قورت می‌دهیم؛ بخواهم استعاری صحبت کنم، اوضاع همین شکلی است» (نہا الراضی، یادداشت‌های بغداد، ۱۳۹۸: ۷۱).

یادداشت‌ها

^۱ خلاصه‌ای از رمان؛

رمان «زمین سوخته» به بیان داستان خوزستان درگیر جنگ و به‌عبارت دقیق‌تر، گزارش رویدادهای شهر و کنش‌های متفاوت مردم در روزهای ابتدایی جنگ می‌پردازد. راوی در حالی روزهای پایانی شهریور ۱۳۵۹ را در خانه‌ی پدری‌اش به تصویر می‌کشد که شایعاتی در رابطه با تحرکات نظامی عراق در مرز

ایران و شروع جنگ به گوش می‌رسد و با گذشت چند روز تمام وجوه زندگی‌شان را دربرمی‌گیرد و تحت تأثیر قرار می‌دهد. با آغاز جنگ خانواده‌ی راوی همچون بسیاری از اهالی شهر، برای حفظ جان، مهاجرت را برمی‌گزینند. حملات پیاپی عراق، ترس و هجوم مردم برای ترک شهر و ایجاد ازدحام برای ترک شهر، خروج را بیش از پیش مشکل می‌نماید. به هر روی راوی و برادرانش، خانواده‌شان را راهی تهران می‌کنند و خود برای سامان‌دادن به کارهای اداری و شخصی در شهر می‌مانند. در این اقامت اجباری در شهر، یکی از برادران راوی به شهادت می‌رسد و دیگری که شاهد شهادت برادرش بوده است، تعادل روحی خود را از دست می‌دهد و برای درمان به تهران اعزام می‌گردد. راوی پس از رفتن برادرانش، همچنان در خوزستان می‌ماند. راوی که تنهاماندن در خانه را تاب نمی‌آورد، به منزل فردی به نام «ننه‌باران» می‌رود و طی اقامتش در آنجا، زندگی با گروه‌هایی از طبقات مختلف جامعه را تجربه می‌کند. به این شکل بیش از پیش نظاره‌گر کنش‌ها و واکنش‌های مردم و اقشار گوناگون در مواجهه و مقابله با جنگ، زندگی و مرگ می‌گردد. در پایان رمان راوی با حضور دوباره در محله‌ی ننه باران، نه با افراد محله و دوستانش، که با تلی از دود، خاکستر، اجساد و خاطرات مواجه می‌گردد.

^۲ مطالبی که درباره‌ی رمان زمین سوخته بیان شد، بر اساس تحلیل‌ها و پژوهش‌های پیشین است که برای نمونه، به چند مورد اشاره می‌گردد. در بررسی پیشینه‌ی رمان «زمین سوخته» از کتاب‌هایی چون «قد آثار احمد محمود» از عبدالعی دستغیب (۱۳۷۸)، «قد مجموعه آثار فصیح و چند داستان از احمد محمود و ...» از اناهید اجاکیانوس (۱۳۸۶)، «داستان شناخت ایران» از جواد اسحاقیان (۱۳۹۳)،

و مقالات

- حنیف (۱۳۷۸). «ده سال رمان و داستان بلند جنگ، ادبیات داستانی»، ۸۴-۱۱۳.
 - ترکمانی باراندوزی (۱۳۹۶). «سیمای خانواده در داستان "زمین سوخته" احمد محمود»، ۲۱۱-۲۲۶.
 - اردلانی (۱۳۹۱). «شخصیت‌پردازی در رمان "زمین سوخته"»، ۳۱-۵۶.
 - محمودی و دیگران (۱۳۹۵). «بررسی مؤلفه‌های پایداری در رمان "زمین سوخته" اثر احمد محمود»، ۳۶۴-۳۷۸.
 - آقاخانی بیژنی (۱۳۹۶). «جلوه‌های ترس و اضطراب در رمان "زمین سوخته"»، ۷-۲۸.
 - قلاوندی و دیگران (۱۳۹۷). «بررسی عناصر داستان "زمین سوخته" اثر احمد محمود»، ۸۴-۱۰۱.
 - پیروز و دیگران (۱۳۹۲). «تحلیل چند رمان واقع‌گرا در عرصه‌ی دفاع مقدس (با تکیه بر سه رمان "زمین سوخته"، "ترکه‌های درخت آلبالو" و سفر به گرای ۲۷۰ درجه)»، ۵۷-۸۸.
- بهره گرفته شده است.

^۳ تمام تأکیدها از نویسنده‌ی جستار است. در نقل قول‌ها رسم‌الخط منبع اصلی حفظ شده است.

^۴ برای مطالعه درباره‌ی ویژگی‌های اقتصادی جنگ نگاه کنید به؛

گاستون بوتول (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی جنگ، ترجمه‌ی هوشنگ فرخجسته، ۳۶ - ۲۹.
 ۵ چنان‌که بوتول می‌گوید در تمامی جنگ‌ها، اولین و مستقیم‌ترین خسارت جنگی را مرگ جوانان تشکیل می‌دهد. رسم بر این است که جوان‌ترین رزمندگان را به مرگ‌بارترین مأموریت‌ها اعزام کنند. این یک سنت نظامی بسیار متداول و کهن است و در سازمان‌های نظامی جدید نیز جوان‌ترین افراد، یعنی سربازان فعال ارتش، کسانی هستند که اولین ضربه‌ها را می‌پذیرند. در آرایش حمله به دشمن نیز جوان‌ترین سربازها که دولت‌ها کم‌ترین هزینه‌ی اجتماعی را صرف آنها نموده‌اند در ردیف جلو قرار می‌گرفته‌اند.

برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه نگاه کنید به؛

گاستون بوتول (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی جنگ، ترجمه‌ی هوشنگ فرخجسته، ۴۲ - ۴۱.

مهدی ادیبی سده (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی جنگ و نیروهای نظامی، ۱۳۹ - ۱۳۵.

۶ در شرایط تاریخی - اجتماعی برآمده از جنگ مفاهیم همچون هر امر دیگری کاملاً در اختیار نظامی از پیش تعیین‌شده قرار می‌گیرند و معنای مستقل خود را از دست می‌دهند. به عبارتی هر مفهومی از معنای خود تهی می‌شود و بار دیگر به شکلی کاذب توسط نظام مذکور بازتولید می‌شود. در شرایطی که تمام کنش‌های فردی و جمعی را نظام یکسان‌ساز به صورت سیستماتیک از پیش معین می‌کند و فرد تنها اجراکننده‌ی آن است، فعالیت، کنش و در نگاهی کلی زندگی فرد عاری از معنای مستقل می‌شود و معنای کنش فردی و تأثیرش در بافت اجتماعی مورد سؤال قرار می‌گیرد. در چنین بافتی بازتولید دوباره‌ی مفاهیمی چون فعالیت مؤثر عاری از معنا است. بنابراین کنش افراد در واقعیت اجتماعی معنایی ندارد و حقیقتی را درون خود حمل نمی‌کند.

برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی از بین رفتن امکان فعالیت و کنش فردی و جمعی در جوامع توتالیتر نگاه کنید به؛

Horkheimer, Max & Theodor w. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans, E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press. 124 - 127.

۷ برای مطالعه درباره‌ی سیطره‌ی اشکال کالایی بر تمام وجوه زندگی فردی و جمعی نگاه کنید به؛

Horkheimer, Max & Theodor w. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans, E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 107 - 111.

Adorno, Theodor (2002). *The Stars Down To Earth and other essays on the irrational in culture*, Edited. S. Crook, London: Taylor & Francis e-Library, 43 - 45.

Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism (The Cultural Logic of Late Capitalism)*, Durham, Duke University Press, 33 – 37.

^۸ عبارت در پراتز از نویسنده است.

^۹ برای مطالعه‌ی بیشتر نگاه کنید به

Horkheimer, Max & Theodor w. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans, E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 116 – 117.

^{۱۰} برای مطالعه‌ی بیشتر نگاه کنید به؛

محمد مختاری (۱۳۷۷). تمرین مدارا، ۳۳۱-۳۱۲.

^{۱۱} برای مطالعه‌ی بیشتر نگاه کنید به؛

Jameson, Fredric (2015). *The Animation of Realism*, Verso, 244 – 245.

^{۱۲} برای مطالعه درباره‌ی مرگ به‌مثابه‌ی تولید انبوه نگاه کنید به؛

Theodor w. Adorno, *Negative dialectics*, trans. E. B. Ashton, New York: Continuum, p: 367.

^{۱۳} برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی معنی و مفهوم شهادت نگاه کنید به؛

جارالله زمخشری، تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۷۳۹.

حسن انوری، فرهنگ سخن، ج ۵، ص ۴۶۱۵.

^{۱۴} از این پس در متن هر جا از واژه‌ی شهادت استفاده شود ناظر به هر دو معنا است.

فهرست منابع

۱. آقاخان‌بی‌نی، محمد (۱۳۹۶). «جلوه‌های ترس و اضطراب در رمان "زمین سوخته"»، *نقد ادبی*، شماره ۳۷، ص ۷-۲۸.
۲. اجاکیانوس، آناهید (۱۳۸۶). *تقد مجموعه آثار داستانی اسماعیل فصیح و چند داستان از احمد محمود، زویا پیرزاد، امیر حسین چهل‌تن، فتانه حاج سیدجوادی*، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۳. ادیبی سده، مهدی (۱۳۹۶). *جامعه‌شناسی جنگ و نیروهای نظامی*، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات سمت.

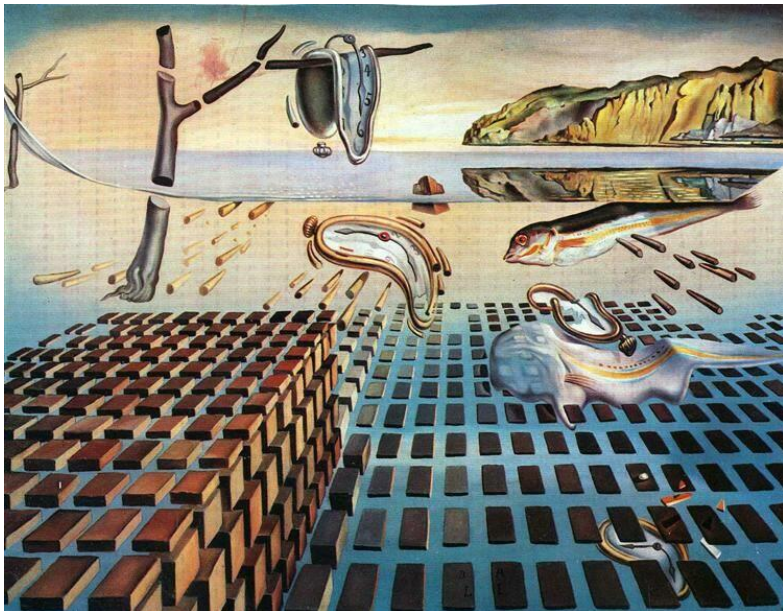
۴. اردلانی، شمس‌الحاجیه (۱۳۹۱). «شخصیت‌پردازی در رمان «زمین سوخته»»، پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، سال دوم، شماره ۷، ص ۳۱ - ۵۶.
۵. اسحاقیان، جواد (۱۳۹۳). *داستان شناخت ایران*، چاپ اول، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
۶. انوری، حسن (۱۳۹۳). *فرهنگ بزرگ سخن*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات سخن.
۷. بوتول، گاستون (۱۳۹۶). *جامعه‌شناسی جنگ*، ترجمه‌ی هوشنگ فرخجسته، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۸. پیروز، غلامرضا؛ خادمی کولایی، مهدی؛ حسن‌پور آلاشتی، حسین؛ مقدسی، زهرا (۱۳۹۲). «تحلیل چند رمان واقع‌گرا در عرصه‌ی دفاع مقدس (با تکیه بر سه رمان «زمین سوخته»، ترکه‌های درخت آلبالو و سفر به گرای ۲۷۰ درجه)»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۲۹، ص ۵۷ - ۸۸.
۹. ترکمانی باراندوزی، وجیهه (۱۳۹۶). «سیمای خانواده در داستان «زمین سوخته» احمد محمود»، *ادبیات فارسی*، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۳۸، ص ۲۱۱ - ۲۲۶.
۱۰. دستغیب، عبدالعلی (۱۳۷۸)، *نقد آثار احمد محمود*، چاپ اول، تهران: نشر معین.
۱۱. دلفی، کبری (۱۳۹۰). «بررسی عناصر داستان در آثار احمد محمود با تأکید بر مدار صفر درجه و «زمین سوخته»»، *کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز*.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۲۷ - ۱۳۵۱). *لغتنامه*، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. راضی، نها (۱۳۹۸). *یادداشت‌های بغداد؛ روزنوشته‌های زنی در جنگ و تبعید (۱۹۹۱-۲۰۰۳)*، ترجمه‌ی مریم مؤمنی، چاپ چهارم، تهران: نشر چشمه.
۱۴. زمخشری، جارالله (قرن ششم هجری قمری). *الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، معروف به تفسیر کشاف.
۱۵. کلارویتنس، کارل فون (۱۳۹۸). *در باب ماهیت جنگ*، ترجمه‌ی مرضیه خسروی، چاپ سوم، تهران: انتشارات روزگار نو.

-
۱۶. گرلیینگ، آنتونی کلیفورد (۱۴۰۰). جنگ: جستاری درباره‌ی پدیده‌ی کهن، ترجمه‌ی امیرحسین رزاق، چاپ اول، تهران: نشر خوب.
۱۷. گلستان، لیلی (۱۳۷۰). حکایت حال (گفتگو با احمد محمود)، تهران: نشر مهناز.
۱۸. محمود، احمد (۱۳۹۸). «زمین سوخته»، چاپ چهاردهم، تهران: نشر معین.
۱۹. محمودی، اعظم؛ ظهیری ناو، بیژن؛ صلاحی، عسکر (۱۳۹۵). «بررسی مؤلفه‌های پایداری در رمان "زمین سوخته" اثر احمد محمود»، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، پاییز ۱۳۹۵، دوره دوم، شماره ۱/۳، ص ۳۶۴ - ۳۷۸.
20. Adorno, Theodor (2002). *The Stars Down To Earth and other essays on the irrational in culture*, Edited. S. Crook, London: Taylor & Francis e-Library.
21. Adorno, Theodor (2002). *Aesthetic Theory*, translated, edited by Robert Hullot-Kentor, published by Continuum.
22. Adorno, Theodor (2005). *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*, Edited J. M. Bernstein, London: Taylor & Francis e-Library.
23. Horkheimer, Max & Theodor w. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans, E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
24. Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism (The Cultural Logic of Late Capitalism)*, Durham, Duke University Press.
25. Jameson, Fredric (2015). *The Animation of Realism*, Verso.

یک پاسخ

پاسخ به مقاله‌ی «سرگردانی‌های نظری در چپ ایرانی»
نوشته‌ی پرویز صداقت

مراد فرهادپور



Salvador Dali

اشاره:

آن چه می‌خوانید متن مکتوب وینار مراد فرهادپور در کانال «صدای انقلاب» در یوتیوب است که در پاسخ به انتقادهایی ارائه شد که پیش‌تر پرویز صداقت ارائه کرده بود. از آن‌جا که نقد یادشده در قالب مطلب مستقلی با عنوان «[سرگردانی‌های نظری در چپ ایرانی](#)» در سایت «نقد اقتصاد سیاسی» منتشر شده است، انتشار مستقل پاسخ‌های مراد فرهادپور نیز ضرورت پیدا کرد. متن حاضر حاصل پیاده‌سازی گفتار سخنران و ویرایش و تأیید نهایی ایشان است.

هدف از ارائه‌ی این گفتارها مهم‌تر از هر چیز ایجاد فضای گفت‌وگو و دعوت از سایر صاحب‌نظران برای مشارکت در این مباحث است. «نقد اقتصاد سیاسی»

بحث امروز پاسخی است به بحث‌هایی که دوست‌مان پرویز صداقت مطرح کردند. در وهله‌ی اول، می‌خواهم به نکته‌ای اشاره کنم که در کل بحث جاری و ساری خواهد بود. این که هم در فلسفه و نظریه و به‌ویژه در سیاست و نظریه‌ی سیاسی تفاوت اساسی گذاشته می‌شود بین حرفی که زده می‌شود، موضوع صحبت و اینکه این حرف از کجا و در چه شرایطی، بر اساس چه وضعیتی، از سمت چه کسی، با چه زبانی، زیر چه پرچم و عنوانی گفته می‌شود. در خیلی از موارد، شاید وضعیتِ گفتن از آن چه گفته می‌شود مهم‌تر است، به‌ویژه در قلمرو سیاست. خیلی از بخش‌های سخنرانی برای من مبهم بود و حتی بدگمانی ایجاد می‌کرد. منظور از چپ ایران چیست؟ دو سه سال قبل خدمت ایشان پیشنهاد دادم به عنوان چند محفل روشنفکری که هستیم، چپ‌گرا و هرکدام هم سایت داریم، با هم روابطی برقرار کنیم، مقالات همدیگر را چاپ کنیم و پروژه‌های مشترک داشته باشیم، برای این که این قدر دچار سوءتفاهم نشویم. ولی حتی در حد یکی دو محفل هم نتوانستیم این کار را بکنیم. نمی‌دانم معنی چپ ایران چیست. و این که چرا من و آقای وهابی؟ آیا به خاطر میزان لایک‌ها در اینترنت است؟ ما کجای کار هستیم؟ ایشان که جواب دادند و معلوم شد کتاب آقای وهابی را نخوانده‌اند. در

مورد من هم موضوع نقد دو سخنرانی یک ساعته درباره‌ی مقوله‌ی دولت بود، هرچند من ۴۰ سال است که به خیال خودم کار نظری و سیاسی می‌کنم. مهم‌تر از همه بحث «سردرگمی‌های نظری» است که به صورتی که ایشان مطرح کردند و خودشان را بیرون قرار دادند، این را تداعی می‌کند که گویی ایشان بالای قله‌ای ایستاده و ناظر دیگرانی هستند که در تاریکی و جهل دست‌وپا می‌زنند و سردرگم هستند و دور خودشان می‌چرخند.

این نوع برخورد مسئله است. زمانی آدورنو در توضیح بحث‌های روان‌کاوی فروید، با توجه به این که روان‌کاوی متهم بود در برخی موارد اغراق می‌کند، این جمله‌ی جالب را گفت که حقایق روان‌کاوی دقیقاً در همان اغراق‌هایش نهفته است. من هم مایل هستم با پیروی از آدورنو بگویم حقایق مارکسیسم - اگر حقیقت سیاسی یا نظری دارد - اتفاقاً در همان سردرگمی‌هایش نهفته است. الان که ۳۰ سال است امپراتوری شوروی سقوط کرده و ویتنام و چین هم چنان برای سرمایه‌داری‌ها لاله می‌زنند که به نظرم جسد راکفلر در قبر به وجد می‌آید، در این شرایط از چه چیزی صحبت می‌کنید؟ اگر مارکسیسم امتیازی دارد اتفاقاً مجموعه‌ای از سنت‌های نظری گسترده است. می‌شود گفت حتی تندترین، عمیق‌ترین و کوبنده‌ترین نقدها به مارکس و مارکسیسم از دل همین سنت‌ها آمده؛ آن هم نه براساس گردش به راست. اتفاقاً ما در بطن مارکسیسم با صدها جریان و نظریه و برنامه‌های گوناگون پژوهشی روبه‌رو هستیم و همین امر غنای نظری مارکسیسم و مهم‌ترین امتیاز آن در این دوران را نشان می‌دهند. این که اتفاقاً مارکسیسم توانسته در یک قرن گذشته تقریباً با همه‌ی جریان‌های فکری مطرح، همه‌ی مکاتب، از ساخت‌گرایی گرفته تا هرمنوتیک، از فلسفه‌ی تحلیلی تا فلسفه‌ی کانت، هگل، اسپینوزا و هر جریانی که اسم ببرید، ترکیب شود، گویای توان نظری آن است. به همین ترتیب، تقریباً در همه‌ی حوزه‌های علوم انسانی، از جامعه‌شناختی و تاریخ و جغرافیا، تا نقد ادبی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی بسیاری از دستاوردهای نظری اساسی نتیجه‌ی کار مارکسیست‌ها بوده است. اگر تمام این غنای نظری را زیر عنوان سردرگمی نادیده بگیریم، به نظرم نشانه‌ی شکلی از عقب رفتن و فضیلت ساختن از فقر است که در وضعیت ما اتفاقاً فقط هم به مارکسیست‌ها

یا چپ‌ها منحصر نمی‌شود. در سینما و رمان ما، در همه‌ی ابعاد هویت فرهنگی ما این گرایش هست که از فقر، محرومیت، انزوا و حتی نادانی، فضیلت می‌سازیم و خودمان را در فضایی بسته اما امن پنهان می‌کنیم. به همین خاطر من در توضیح و تبیین وضعیت امروز ایران دو مفهوم اصلی «ادغام» و «انزوا» را مطرح کردم که البته انزوا بیشتر ناظر بر وضعیت فرهنگی و سیاسی ماست.

شاید بد نباشد صحبت‌های پرویز صداقت را خلاصه کنم. زیرا هرچند این یک مسئله عمومی است و من طی ۴۰ سال گذشته بارها با نمودهایش درگیر شده‌ام، ولی ناچارم بخشی از بحث خودم را براساس نوع نقدی که ایشان کردند، به صورت بحث شخصی پیش ببرم. با این حال سعی خواهم کرد در ادامه تا حد ممکن بحث را به صورت مفهومی دنبال کنم.

این دقیقاً یک بیماری است که ما بکوشیم با نسخه‌نویسی و هدایت دیگران به شیوه‌ی کشیش‌های کلیسای کاتولیک کاری کنیم که آنان از سردرگمی، جهل و ضلالت دریابند و به اصطلاح راه راست و روشن را دنبال کنند. این امر من را وادار می‌کند به مسائل تاریخی و شخصی تجربه‌ی خودم بپردازم. ایشان به سه نکته اشاره دارند. نخست اینکه من ماجراجویی‌های نظری‌ام را زیاده از حد پیش برده‌ام و این‌جا و آن‌جا حریم مقدس مارکسیسمی که ایشان می‌شناسند و به عنوان پناهگاهی تئوریک به آن معتقد هستند، زیر پا گذاشته‌ام. دوم این‌که اصولاً نسبت به نظریه‌ها فیلسوفان و نظریه‌پردازان و کتاب‌ها، یک جور شیفتگی فتیشیستی دارم و نظریه برایم به طلسم یا فتیش بدل شده است و به همین علت نیز در بازی با اسامی و نظریه‌ها غرق شده‌ام. مجموع این دو نیز ما را می‌رساند به نکته‌ی سوم یعنی این‌که در این تجربه اساساً چیزی به نام سیاست وجود ندارد، سیاست برای ما ناممکن است و در نتیجه‌ی عنوانی که ما برای سایت‌مان انتخاب کرده‌ایم، یعنی «تز یازدهم» که از تزه‌های مارکس درباره‌ی فویرباخ می‌آید، امری مسخره و طنزآمیز می‌شود، چون در آن تز صحبت از بیهودگی نظریه‌بافی است و این‌که مسئله بر سر تغییر جهان است نه تفسیر آن. در یک کلام، فتیشیسم نظری و پافراثر نهادن از مرزهای نظریات ارتدکس نشان می‌دهد در این مسیر سیاستی وجود نداشته و ندارد.

اما در همان حال که سعی می‌کردم بحث ایشان را در ذهن خودم خلاصه و استدلال را از نو بازسازی کنم، متوجه شدم این بحث از برخی جهات تا حدی در مورد خود ایشان صدق می‌کند. در ادامه‌ی بحث به این نکته خواهیم پرداخت، ولی کلاً ترس از درگیر شدن با آشوب جهان و تکثر و طوفان مدرنیته - یا هر اسمی که برش بگذارید- با حضور صدها نظریه و جریان فکری، از قضا نوعی پناه گرفتن در یک فضای امن است برای اتفاقاً درگیر نشدن با سیاست. ایشان در یک بحث سیاسی با اسم مارکسیسم یا از آن بهتر با نام سوسیالیسم انقلابی جلو نمی‌آیند، بلکه با عنوانی که نشان‌دهنده‌ی علاقه به علم و القاب دانشگاهی است، یعنی با عنوان «نقد اقتصاد سیاسی» جلو می‌آیند. و در طول تمام مدت بحث‌شان یک بار هم از دشمن اصلی سیاسی ما یعنی استبداد دینی نام نمی‌برند. از قضا این که ایران سرمایه‌داری اسلامی است یا نه، تا چه حد هست، و بحث فقه و این‌گونه مسائل، یا حتی مقوله انباشت اولیه‌ی سرمایه، یا به هر زبان و با هر نظریه‌ی اقتصادی بررسی کنید، مسئله‌ی اصلی ما نیست. این‌ها گویای درغلتیدن به همان فضای نظری ناب است. اگر خیلی ادعای سیاسی بودن و تغییر جهان را دارید، در وهله‌ی اول باید می‌توانستید نشان دهید ارتباط بین این استبداد دینی با هارترین شکل حاکمیت سرمایه چیست، همان کاری که من خواستم در بحث ادغام و انزوا انجام دهم، و نشان دهید که چرا مبارزه علیه استبداد دینی گره می‌خورد با مبارزه علیه سرمایه‌داری، با میانجی‌های خیلی مشخصی که می‌شود در واقعیت به آنها اشاره کرد. این دو نه فقط در سر و قلب من، بلکه در خود واقعیت تاریخی باید به هم برسند. و از دل چنین تحلیلی می‌شد بحث سیاست فرضاً مارکسیستی یا طبقاتی را مطرح کرد. در حالی که کاملاً روشن است نه فقط اسم نمی‌برید، بلکه پرهیز دارید از این که عنوان استبداد دینی را مطرح کنید (یقین دارم نه از سر احتیاط یا ترس بلکه دقیقاً بخاطر یک انتخاب نظری و سیاسی غلط) و من نمی‌دانم سیاست در ایران بدون مطرح کردن این مقوله چه معنایی دارد؟ همه‌ی ما کسانی که در ایران هستیم شرایطی را رعایت می‌کنیم و اسم‌هایی را بر زبان نمی‌آوریم. ولی امروزه به نظرم استبداد دینی یا دولت دینی یا ضرورت جدایی دین از دولت از جمله حرف‌هایی است که دانشجویان سال اول هم می‌گویند و در خیلی از نشریات و کتاب‌ها هم هست. اتفاقاً عدم اشاره به آن

نشان‌دهنده‌ی پناه بردن به یک فضای نظری و انتزاعی و خیالی است، آن هم براساس یک‌سری طبقات خیالی در ذهن و در نهایت رسیدن به نوعی آرامش فکری براساس تکرار مفاهیم و مقولاتی که برای ایشان آشناست و نمی‌خواهند تغییری در آنها ایجاد شود. اتفاقاً این نشان‌دهنده‌ی گریز از سیاست است.

اگر بخواهم براساس تجربه‌ی شخصی خودم جلو بروم و سعی می‌کنم کوتاه بگویم، اتفاقاً در همان سال‌های اول انقلاب، متوجه شدم صرف گردآوردن پنج، ۵۰ یا ۵۰۰ نفر دانشجو و روشنفکر، و اسمش را «حزب کمونیست ایران» گذاشتن، کار بی‌فایده و بی‌معنایی است. اتفاقاً حتی سازمان‌های بزرگ‌تری هم که بودند بر همین اساس عمل می‌کردند. ۵۰-۱۰۰ تایی بودند و دورشان هم ۱۰۰ هزار نفر هوادار، دیدید که کارشان به کجا کشید. مجاهدین دست صدام را ماچ کردند و تبدیل شدند به مافیای مذهبی. سرنوشت چپ‌ها و فداییان هم برای همه روشن است که چه شدند. من با ماجرای حزب‌سازی در مائوئیسم و لنینیسم و غیره آشنا بودم. همان موقع نیز بر اساس وضعیت واقعی خودم عمل می‌کردم، یعنی یک روشنفکر منزوی در یک حکومت استبداد دینی و جامعه‌ای که انقلابش از سوی نیروهای ارتجاعی مصادره شد، دقیقاً به خاطر این که بخش وسیعی از طبقات اجتماعی‌اش هنوز یک پا در روابط ماقبل سرمایه‌داری داشتند. وجود سرمایه‌داری را اصلاً نمی‌توانید مساوی بگیرید با حتی وجود بالقوه‌ی طبقات، چه برسد به وجود بالفعل طبقات اجتماعی در مقام سوژه‌ی کنش سیاسی. این که در ذهن‌مان طبقه بسازیم بعد هم خودمان را رهبر آنها بدانیم و چند دانشجو را هم زور به کارخانه‌ها بفرستیم، بازی مسخره است که من ۴۰ سال قبل آن را کنار گذاشتم. بعد از آن اتفاقاً بر اساس سنتی که داشتم یعنی مارکسیسم هگلی، شروع کردم به معرفی کارهای آدورنو و مکتب فرانکفورت، آن هم در زمانی که نظریه‌ی انتقادی آنها هنوز در خود جهان انگلیسی‌زبان هم چندان شناخته شده نبود. در آن شرایط این کار پراگماتیک‌ترین و عملی‌ترین کار ممکن بود، به جای نشستن و در هیروت طبقات خیالی فرو رفتن، این کاری بود که می‌شد کرد تازه آن هم پس از پایان جنگ و به صورتی محدود و نیمه‌علنی، لازم هم نبود اسامی قلبه‌سلنیه رویش بگذارم، مثل سیاست طبقاتی یا حزب فلان. چند دانشجو و روشنفکر را اتفاقاً براساس نظریه جمع

کردن و گرد هم آوردن. کار من دقیقاً همین بود، مازاد نظریه را به سیاست وصل کردن و میانجیگری واقعی و انضمامی کردن میان این دو، و بدون غرق شدن در رؤیاهای تاریخی و ادای لنین و ایکس و ایگرگ را درآوردن.

بر همین اساس می‌توانم بگویم همه‌ی ماجراجویی‌های نظری من اتفاقاً نقطه‌ی شروع‌شان دقیقاً سیاسی بود، کاملاً به صورت عملی جلو رفتند و جاهایی که تمام شدند دقیقاً به خاطر این بود که دیگر معنای سیاسی نداشتند. این را می‌توانم در کل ۴۰ سال فعالیت‌ها نشان بدهم و این‌که اتفاقاً همیشه به واقعیت برگشته‌ام و وضعیت واقعی تفکر، این‌که تفکر از کجا حرف می‌زند، من کجا ایستاده‌ام، چه هستم و چگونه این حرف‌ها را می‌زنم. همین‌طور حرف زدن کار سختی نیست. هر کسی یکی دو کتاب بخواند این مقولات را یاد می‌گیرد و می‌تواند آنها را به درون فضای نمادین پرتاب کند: پرولتاریا، پیکار طبقاتی، سرمایه‌داری، ساختار فلان. ولی اتفاقاً در سیاست مهم این است که شما از کجا این حرف‌ها را می‌زنید.

در مورد دوم حرف ایشان، من از اولین کسانی بودم که بر اساس طرح بحث ترجمه/تفکر با نوشتن و نشر تألیفاتی که همه‌شان ترجمه‌ی منابع درجه دوم بودند، مخالفت کردم. با چاپ کتاب‌هایی درباره‌ی هگل و دریدا و اسپینوزا و دلوز و دیگران هر کدام در ۳۰-۴۰ صفحه بر اساس منابع درجه دو آوردن و سپس مرعوب کردن خوانندگان با اسم صدها کتاب‌ها و آدم و مکتب جدید ناشناخته. خودم شاهد بودم که بیچاره روشنفکران دینی که پناه گرفته بودند در چارچوب نظری تنگ خودشان چطور با ولع به این اسم‌های جدید نگاه می‌کردند. در تقابل با این امر، دست به یک کار عملی زدم یعنی پروژه‌ی «ارغنون» را همراه با دیگران به راه انداختم که اتفاقاً دقیقاً متعهد بود به ذات آزاد تفکر. این‌گونه دستورالعمل‌های بیرونی، این‌که یک عده سردرگم هستند و من راه درست را می‌دانم، با تفکر فلسفی سازگار نیست. شما باید در فلسفه باز باشید. به همین خاطر، در عین فاصله‌گذاری با ایدئولوژی رسمی، ما همه کار کردیم از هایدگر تا بنیامین، از مارکس تا نیچه، سعی کردیم مطالب اصلی و مقالات مهم اصلی را ترجمه کنیم و تفسیرهای مهم را. ۱۰ سال هم طول کشید و تا جایی که اطلاع دارم روی خیلی‌ها تأثیرگذار بود و به لحاظ فرهنگی و نظری فایده داشت. تا زمانی این اقدام به

عنوان جزئی از فضای کلی سیاسی، یعنی فضای روشنفکری دینی و جنبش اصلاحات می‌توانست عمل کند و دست‌کم به لحاظ نظری راه‌گشا باشد. ولی موقعی که در همان اوایل دهه‌ی ۸۰ فهمیدیم «دیگه تمومه ماجرا»، یعنی ماجرای اصلاح‌طلب و اصول‌گرا، همان موقع ارغنون تعطیل شد. بعد از آن من و چند نفر دیگر از دوستان به‌عنوان یک جور محفل «رخداد» را تشکیل دادیم. اگر از کسانی که بودند بپرسید می‌بینید که مهم‌ترین، اصلی‌ترین و تکراری‌ترین بحثی که ما در جمع خودمان داشتیم دقیقاً همین مسئله بود که ما چه سوژه‌ای هستیم، چه هستیم، اینجا چه می‌کنیم، چه ارتباطی با این جامعه داریم، از کجا این حرف‌ها را می‌زنیم. اتفاقاً خیلی راحت بود و وسوسه‌اش هم بود که بگوییم خب معلوم است که ما حزب کمونیست ایران یا دست‌کم نطفه‌ی حزب کمونیست هستیم و طبقه‌ی کارگر هنوز این را نفهمیده، حال به خاطر جهل یا خیانت رهبران یا اتحادیه یا هر چیزی که بگویید. ما منتظر هستیم که تاریخ این نکته را بفهمد. ما خودمان فهمیده‌ایم ولی نمی‌دانیم چرا تاریخ این را نمی‌فهمد که ما حزب کمونیست ایران هستیم حتی اگر این اسم رویش نمی‌گذاریم. ولی ما جلوی این وسوسه ایستادیم. حتی جلوی وسوسه‌ی یک‌دست کردن نظریه هم ایستادیم. یعنی مرز و حدودی نداشتیم جز یک گرایش کلی چپ‌گرا. من شخصاً حاضر نبودم فضا را تنگ و بسته کنم. یک عده با روان‌کاوی لاکان بحث را جلو می‌بردند، یک کسی بدیو می‌خواند، یکی به دنبال مارکسیسم اسپینوزایی بود. اتفاقاً همین غنا کمک می‌کرد تا جمع ما بتواند مازادی داشته باشد و این مازاد سرریز شود و به طرز عملی و واقعی با سیاست‌گره بخورد.

ما خودمان را از فضای نظریه بیرون نمی‌گذاشتیم و نقدی را که نسبت به جامعه می‌کردیم نسبت به این نظریه و تولیدش هم اعمال می‌کردیم. بر همین اساس من هیچ‌وقت اسیر یک جور ستایش ناب از نظریه نشدم. بارها در نقد روشنفکران دینی و خیلی‌های دیگر از آقای سروش تا طباطبایی، دقیقاً به همین مسئله‌ی ایده‌آلیسم بدوی در ایران اشاره کردم یعنی همین انزوا و فقر فرهنگی که نوعی شیفتگی عجیب نسبت به نظریه و فلسفه و خلاصه «فضل و حکمت» ایجاد می‌کند. این دقیقاً نمونه‌ای از رابطه بین فقر و فضیلت است، رابطه بین فضای بسته و جامعه‌ی منزوی ایران، با احساس

خضوع در برابر علم و فضاهای دانشگاه و القابی که این‌جا همه دوست دارند و حتی عنوان دکترشان را روی جلد کتاب می‌نویسند. این‌ها اتفاقاً نشان‌دهنده‌ی همین ایده‌آلیسم بدوی رایج در ایران است که باعث می‌شود مثلاً در نظریه‌های آقای طباطبایی به این قضیه بربخوریم که اگر فلان آخوند یا روشنفکر کتاب روسو یا دیدرو را خوانده بود مشروطه این‌طور نمی‌شد. همین‌طور که امروزه خیلی‌ها به ما می‌گویند اگر شما رساله‌ی عملیه فلان روحانی را خوانده بودید، انقلاب نمی‌کردید یا این جور نمی‌شد، یعنی بر اساس همین ایده‌آلیسم بدوی فکر می‌کنند فضل و کتاب خواندن یا این‌که یک نفر فلان کتاب را خوانده یا نه عامل اساسی تاریخ است و انقلاب‌ها و جریان‌های تاریخی بر این اساس سرنوشت‌شان تعیین می‌شود.

همه‌ی این موارد نشان می‌دهند که ماجراجویی‌های من کاملاً وصل به سیاست بوده و در جهت ایجاد یک رابطه‌ی واقعی بین سیاست و نظریه عمل می‌کرده است. بحث‌های مربوط به دولت و سیاست هم از همین‌جا می‌آید. اگر با دوستان و رفقای دیگر کاراتانی یا لاکلائو ترجمه کردیم، به خاطر این بود که در بحث‌های مختلف، رسیدیم به این‌که باید سیاست را نظریه‌پردازی کرد و اتفاقاً نبود یک نظریه درباره‌ی سیاست است که اجازه می‌دهد مارکسیسم همیشه به سوی دترمینیسم اقتصادی بدوی سر بخورد، به سوی تخیلات طبقاتی عجیب و غریب و در نتیجه واقعیت رشد سرمایه‌داری، مراحل گوناگونش و این‌که صرف وجود سرمایه‌داری مساوی با وجود طبقه یا مبارزه‌ی طبقاتی نیست را از یاد ببرد. به همین خاطر بر بحث دولت و مهم‌تر از آن بر بحث خشونت در تاریخ تأکید گذاشتم.

دو صحبتی که مطرح شد یکی مربوط به کتاب گرتسنبرگر بود، خانمی آلمانی که دقیقاً با طرح رابطه‌ی خشونت با بازار، نکات مهمی را در سرنوشت مبارزات سیاسی چپ‌گرای کل جهان روشن می‌کرد. چون اگر بپذیریم بحث فقط بر سر این نیست که مارکس انباشت اولیه را خیلی ابتدایی درک و مطرح کرد و بعدها مارکسیست‌های دیگری آمدند که متوجه شدند انباشت اولیه یک چرخه است که تا امروز تکرار می‌شود و در پیشرفته‌ترین شکل‌های سرمایه‌داری هم با زور ماورای اقتصادی و انباشت سرمایه از طریق زور و غارت روبه‌رو هستیم. گرتسنبرگر از این بحث فراتر رفته و این نکته را

مطرح می‌کرد که اصولاً دولت‌های استعماری که در آسیا و آفریقا به دست انگلیس و فرانسه ساخته شدند و چنان فجایی به بار آوردند، اتفاقاً معنای اقتصادی نداشت. یعنی رشد سرمایه‌داری به عنوان یک وجه تولید جهانی تا حد زیادی به لحاظ اقتصادی مبتنی بر خود رابطه بین کشورهای پیشرفته‌ای مثل آمریکا، انگلیس، فرانسه و آلمان بود. غارت ثروتی که در آسیا و آفریقا، در هند، چین، کنگو و... رخ داد نقش مهمی در شکل‌گیری سرمایه‌داری به لحاظ اقتصادی ایفا نمی‌کرد. این تحلیل خشونت‌ی را نشان می‌دهد بسی فراتر از آنچه که مارکس در ایده‌ی انباشت اولیه مطرح می‌کند. اگر این را بفهمیم، ماجرا معنای سیاسی و تاریخی وسیعی پیدا می‌کند و معلوم می‌شود دولت‌های استعماری شکل عجیب و غریبی از سازماندهی خشونت و غارت هستند که ربطی به دولت بورژوازی و سرمایه‌داری ندارد. اروپایی‌ها به‌عنوان اقلیتی که کمپانی‌ها در شرقی را ساختند، سازنده‌ی نهادهای خشونت‌گری بودند که مثل قوم مغول همه جا را غارت کردند اما این غارت اتفاقاً ربطی به رشد سرمایه‌داری نداشت. اگر این را می‌دانستیم می‌فهمیدیم که نباید تمام مبارزات ضداستعماری را بی‌خود و بی‌جهت به سوسیالیسم وصل کنیم. نه در هند و نه در چین و نه در آفریقا، شاهد ابتدایی‌ترین قدم‌ها به سمت سوسیالیسم نبوده‌ایم. حتی انقلاب اکتبر هم فقط در پتروگراد و مسکو رخ داد که در آنها طبقه‌ی کارگر وجود داشت که به دلایل تاریخی عملاً به خودآگاهی رسیده و از طریق ساختن شوراها، مرزهای سرمایه‌داری را حداقل برای مدت کوتاهی درنوردیده بود. اما در امپراتوری تزاری بحث بر سر غارت استعماری است که ربطی به سرمایه‌داری ندارد. کل این ماجراها که رخ داده، نتیجه‌اش ظهور دولت‌های بوروکراتیک چین و ویتنام و کره شمالی هستند که توحش مغول‌ها نزد آنها رنگ می‌بازد. می‌شد این را فهمید و کل قرن بیستم زور الکی نزد که این‌ها را به عنوان جریان‌ات سوسیالیستی معرفی کنیم و کاملاً برخلاف تصور مارکس جلو برویم. حرف من راجع به گرسنبرگر و دولت و سیاست هم بر همین اساس بود. این جا سعی می‌کنم بحث شخصی‌ام را تمام کنم و به بحث‌های مفهومی بپردازم.

ایشان در ارتباط با پا گذاشتن بیرون از چارچوب مقدس مارکسیسم‌شان، مثالی می‌زنند مربوط به مارکسیست‌های فمینیست و نظریه‌ی بازتولید اجتماعی که ظاهراً مورد تأییدشان است و برخلاف ماجراجویی‌های دیگر از چارچوب اصلی خارج نمی‌شوند. من نمی‌توانم این بحث را برای خودم حلاجی کنم. نظریه‌ی بازتولید اجتماعی تا جایی که می‌دانم، هسته‌ی اصلی‌اش برمی‌گردد به وضعیت واقعی و پیش‌شرط‌های تبدیل شدن کار به یک کالا و به‌راه افتادن منطق بهره‌کشی. در واقع کل چیزی که کار در خانه نامیده می‌شود عمدتاً به دوش زنان است. مسئله این است که در قرن نوزدهم یک بچه ۷، ۸ ساله را به کارخانه می‌بردند تا روزی ۱۲ ساعت از او کار بکشند و ارزش اضافی تولید کنند و آن ارزش در نهایت در قالب سرمایه جدید انباشت شود. اما نکته‌ی مهم این است که ۷-۸ ساله اولیه چه می‌شود. این‌طور نیست که آدم‌ها هشت ساله زاده شوند و به کارخانه بروند. آدم از تولد تا هشت سالگی به خوراک، پوشاک، و نگهداری نیاز دارد. کاری که مادر یا پدر و سرپرست انجام می‌دهند. ولی این کار اصلاً قابل اندازه‌گیری نیست و به‌هیچ‌وجه نمی‌شود آن را با کار انتزاعی که تبدیل به کالا شده مقایسه کرد. این مسأله در محاسبات نظری ارزش نیامده و اتفاقاً بحث کاملاً جدیدی است و به همین علت هم پای جنبش زنان را وسط می‌کشد. اگر هم منظور فمینیست‌های مارکسیست نظریات کسی مثل سیلویا فدریچی است که حتی در ریشه‌های تاریخی سرمایه‌داری هم چندوچون دارد و پایش را از نظریه‌های کلاسیک مارکسیستی خیلی بیرون می‌گذارد. اما برای من مسئله این است که بازتولید اجتماعی دقیقاً همان موضوعی است که نسبت به منطق استثمار و تولید ارزش اضافی بیرونی است. این بحث برمی‌گردد به پیش‌شرط‌هایی که در نظریه‌ی ارزش کار مارکس نیامده و همین هم مسئله ایجاد می‌کند. تمام بحث‌های مربوط به دولت و خشونت هم همین گونه است. این‌ها پیش‌شرط‌هایی هستند که داخل منطق تولید ارزش اضافی نیامده‌اند. البته مارکس در پیش‌گفتار ویراست دوم کاپیتال هم از پسمانده‌های گذشته در حال سخن می‌گوید، ولی می‌بینیم که فقط پسمانده‌های گذشته نیستند. برخی از آنها نظیر کار زنان در خانه و بازتولید اجتماعی، پیش‌شرط‌های بیولوژیکی وجود کارگران و

راه افتادن منطق استثمار و بهره‌کشی‌اند. از این بحث اگر جلوتر برویم می‌توانیم به بحث طبقات و مبارزه‌ی طبقاتی برسیم.

آنچه من می‌بینم این است که بین دو پروژه‌ی اصلی مارکس یعنی نقد اقتصاد سیاسی که ۲۰ سال در موردش کار کرد تا به نگارش جلد اول و جلد‌های بعدی سرمایه منجر شد، بین این پروژه و پروژه‌ی دیگرش، یعنی سوسیالیسم انقلابی و سیاست رادیکال‌رهای‌بخش، شکافی هست. در دل منطق «سرمایه» که من هم می‌دانم هم ساختار منطقی و هم تاریخی دارد، و به بحث مقایسه با وبر اشاره نمی‌کنم، در دل آن فقط به بحران می‌رسید. از دل تحلیل مارکس در «سرمایه» این درمی‌آید که سرمایه همیشه با بحران و تخریب ثروت همراه است و از طریق چرخه‌های بحرانی پیش می‌رود. ولی از دل آن نه ضرورت انقلاب را می‌توانید بیرون بکشید و نه حتی ضرورت سوسیالیسم را. این‌ها به صورت منطقی درون روابط سرمایه‌داری داده‌شده نیستند. این نبوغ مارکس را می‌رساند که نخواست شکاف بین این دو را صرفاً با زور نظری بپهوده پر کند. مسئله این نیست که عمرش نرسید که جلد چهارم را درباره‌ی بازار و دولت بورژوازی بنویسد، این شکافی است در دل خود تاریخ و اگر این شکاف را پر کنید، رهای‌بخشی بی‌معنا می‌شود. چون این مردمان هستند که باید خودشان را رها کنند و این کار فقط زمانی ممکن است که واقعیت تاریخی بین این دو پروژه پلی بزند. از قضا مقوله‌ی طبقه همان مقوله‌ای است که می‌تواند به لحاظ تاریخی این حرکت را به شکل انضمامی انجام دهد. چون از یک طرف ریشه در شرایط اقتصادی دارد، همان چیزی که مارکس مطرح می‌کند و می‌گوید من وجود طبقات را کشف نکردم، بلکه حرف نو من این است که طبقات در روابط تولیدی و مناسبات مالکیتی خاص ریشه دارند. و البته همین‌جا هم هست که مفهوم طبقه و بحثی که کل تاریخ جهان پیکار طبقاتی نیست، مطرح می‌شود. ارتباط طبقات با ساختار اقتصادی، تمام دعوای مربوط به زیربنا و روبنا و این‌که اقتصاد تعیین‌کننده است و سیاست را می‌سازد. اگر به این استدلال به صورت منطقی نگاه کنیم، اقتصاد چگونه می‌تواند تعیین‌کننده‌ی چیز دیگری باشد اگر از آن چیز جدا نباشد. وقتی می‌توانید منطقاً بگویید اقتصاد تعیین‌کننده است که چیزی به نام اقتصاد باشد که به صورت نهادی و کارکردی و ساختاری از سایر چیزها مجزا

شده باشد. امروزه می‌توانیم بگوییم بازار آزادی در کار است زیرا اقتصاد سرمایه‌داری از دین، کلیسا، دولت، و رسوم اخلاقی و قانونی جداست به همین خاطر هر فردی می‌تواند به بازار برود و نیروی کارش را عرضه کند. و این نشان می‌دهد که شما مفهوم طبقه و مفهوم اثرگذاری اقتصاد را فقط جایی می‌توانید به کار ببرید که اقتصاد به شکل نهادی و کارکردی از بقیه‌ی جامعه جدا شده باشد و این چیزی است که در روابط ماقبل سرمایه‌داری ندارید. یعنی وجه مشترک تمام شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری دقیقاً این است که بازار و اقتصاد از روبنا جدا نیست، از حقوق، دین، اخلاق، مناسک و رسوم و قوانین جدا نیست. به همین علت است که نمی‌شود گفت اقتصاد در قبل از سرمایه‌داری تعیین‌کننده است. به همین دلیل مفهوم طبقه از دل جامعه‌ی جدید سرمایه‌داری بیرون می‌آید و نمی‌شود آن را به تمام تاریخ تعمیم داد. درواقع مفهوم طبقه مربوط به وجه تولید سرمایه‌داری است و در درون وجه تولید سرمایه‌داری هم نفس وجود سرمایه‌داری مساوی با وجود طبقه نیست. طبقه اتفاقاً مقوله‌ای است که از یک طرف به شکل ساختاری و منطقی در دل روابط سرمایه‌داری شده است، ولی از طرف دیگر اتفاقاً لازم است که از درون دنیای اقتصاد به فضای تاریخ، دین، روابط حقوقی، قوانین و مناسک بیاید تا بتواند تحقق‌ی انضمامی پیدا کند و بتوانیم بگوییم این طبقه به خودآگاهی رسیده و به سوژه‌ی سیاسی و نیروی تاریخی تعیین‌کننده تبدیل شده است. شکاف بین دو پروژه‌ی مارکس را مفهوم طبقه می‌تواند حل کند، ولی نه از درون سر من، نه به خاطر این که چون سرمایه‌داری هست پس حتماً طبقه‌ای هم هست. میانجی‌هایش باید در واقعیت تاریخی داده شود. به همین علت است که در واقعیت داده‌شده نمی‌توانیم به صورت بی‌میانجی با طبقات روبه‌رو باشیم. چیزی که با آن روبه‌رو هستیم، سیاست مردم هستند. و سیاست و مردم اتفاقاً در داخل مرزهای یک کشور، یعنی یک دولت - ملت معنا پیدا می‌کنند. بین این دو، بین سرمایه‌داری در کل به‌مثابه یک وجه تولید جهانی با سیاستی که کاملاً در مرزهای ملی رخ می‌دهد، نمی‌شود ارتباطی صرفاً نظری برقرار کرد. این میانجی‌ها باید به صورت تاریخی داده شده باشند. نمی‌توانید از ذهن خودتان این میانجی‌ها را بیاورید.

حتی در مورد این بحث که سرمایه‌داری در مقام یک وجه تولید جهانی چگونه با دولت-ملت‌ها پیوند دارد، مجبوریم از مارکس به هگل برگردیم. در این مورد صحبت بسیار است. بین مقولاتی که مارکس در جلد اول کاپیتال به کار می‌برد، یعنی سرمایه در کل و سرمایه‌های منفرد که در جلد سوم می‌آید و مسئله‌ی رقابت را می‌سازد، جای مقوله‌ی وسطی یعنی سرمایه‌های خاص یک کشور خالی است. این عنصر وسطی در دیالکتیک هگلی هست، یعنی بین امر کلی و منفرد، یک امر جزئی یا خاص وجود دارد، که در نظریه‌ی اقتصادی مارکس و تحلیل مارکس در سرمایه تا حدی غایب است. این مسئله روشن نمی‌شود که شکل‌گیری سرمایه‌داری و پیشرفت و جهانی‌شدنش با کشورها و سرمایه‌داری‌ها و بازارهای ملی چه ارتباطی داشته است. این همان جایی است که مقوله‌ی طبقه باید تحقق تاریخی پیدا کند، یعنی مابین ساختار اقتصادی و واقعیت سیاسی و تاریخی که در آن شما با مردم طرف هستید، و با حاکمیت و سیاست، در درون مرزهای یک کشور. ما چیزی به نام دولت جهانی و انقلاب جهانی نداریم و نشانی هم از این‌ها دیده نشده، زیرا سیاست و انقلاب همیشه در مرزهای دولت-ملت رخ می‌دهد. به همین خاطر است که انقلاب فرانسه، روسیه و ایران داریم و انقلاب جهانی نداریم. هنوز هم نمی‌دانیم ارتباط بین این انقلاب‌های درون یک کشور با نظام کلی سرمایه‌داری جهانی چگونه است. این امری نیست که فقط با نظریه بتوانید پاسخش را بدهید. اگر بخواهیم برای این نسخه بدهیم امر رهایی‌بخشی را مسخره کرده‌ایم. واقعیت اجتماعی باید میانجی‌ها را بسازد و نشان دهد. به قول مارکس، کمونیسم یک نسخه و ایده‌آل نیست که به سمتش حرکت کنیم. یک جریان واقعی بالفعل برای تغییر درون جامعه‌ی بورژوازی است و اگر میانجی‌های خودش را پیدا نکند، صرفاً یک اسم باقی می‌ماند.

برای این که بین این دو، بین حیطه‌ی سرمایه‌داری به عنوان یک امر جهانی و بخشی که به سیاست مربوط می‌شود و ما به میانجی آگامبن و کاراتانی و دیگران بدان می‌پردازیم (و البته بحثش از دولت هم فراتر می‌رود زیرا بحث حاکمیت و خشونت مطرح است)، برای این که بتوانیم بین این‌ها ارتباط برقرار کنیم، باید به مفهوم دیگر مارکس رجوع کنیم به نام «ادغام صوری» *formal subsumption*. مسئله آن

است که سرمایه‌داری اگرچه از آغاز به عنوان نظامی جهانی ظاهر می‌شود ولی باید دید این جهانی بودن به میانجی چه روابطی با تقسیم بشریت به کشورها و ملل پیوند می‌خورد و رابطه بین سرمایه در کل با سرمایه‌های هر کشوری، با بازار ملی هر کشور چه‌گونه شکل می‌گیرد. مارکس این پیوند را از طریق مفهوم ادغام صوری روشن می‌کند. ادغام صوری به ما نشان می‌دهد که سرمایه‌داری در عین جهانی بودن خصلت دیگری دارد که اتفاقاً جهانی‌شدن و جهانی‌بودن و بازتولیدش به عنوان یک امر جهانی از دل همین خصلت می‌آید، یعنی امکان ترکیبش با همه چیز و همه‌کس. سرمایه‌داری واقعی است که می‌تواند از فقه شیعه، تا اخلاق پروتستان، تا تکنولوژی باروت چینی، و بادبان‌هایی که وایکینگ‌ها به کار می‌بردند، تا سیستم حسابداری بازرگانان عرب و هزاران چیز دیگر را در درون خودش به شکل صوری ادغام کند، یعنی آنها را به درون خودش بکشد و از آنها برای گسترش، حفظ و بازتولید خودش استفاده کند.

نکته‌ی مهم در این‌جا مسئله‌ی صوری بودن است یعنی این نوع ادغام تغییری در ماهیت چیزی که ادغام می‌شود نمی‌دهد. سرمایه‌داری یک تکنولوژی یا امر فرهنگی یا دستاورد نظری را بی‌هیچ تغییری در خود ادغام می‌کند. نقطه‌ی مقابلش مفهوم ادغام واقعی *real subsumption* در مقابل ادغام صوری است که شاید بهترین مثالش ادغام علم و تکنولوژی در دوران ماست. شاید در قرن ۱۸ و ۱۹، سرمایه‌داری می‌توانست دستگاه چاپ گوتنبرگ، سیستم کشتیرانی قبایل اندونزی و هر چیزی را به کار بگیرد تا بتواند بازارها را گسترش دهد و نیروی کار و کالاها را جابجا کند. ولی این‌ها را از بیرون می‌گرفت و استفاده می‌کرد، در حالی که در قرن بیستم، تولید علم و تکنولوژی خود یک کسب‌وکار سودآور می‌شود. می‌بینیم که سرمایه از طریق برنامه‌های تحقیق و توسعه *research & development* در تولید تکنولوژی و حتی علم سرمایه‌گذاری می‌کند و آنها را به جزئی از خودش تبدیل می‌کند. بدین سان ماهیت تولید علم و تکنولوژی را تغییر می‌دهد و آن را به یک فرایند سرمایه‌گذاری و تولید ارزش اضافی تبدیل می‌کند. هرچند در کنارش آموزش عمومی و دولت و هزار مورد دیگر هم نقش بازی می‌کند. بدین ترتیب، مفهوم ادغام صوری می‌تواند به ما کمک کند و نشان بدهد که چگونه سرمایه‌داری هم یک سیستم جهانی باقی است و هم می‌تواند

با این همه شکل‌های مختلف ترکیب شود. نتیجه می‌گیریم که نهایتاً هر سرمایه‌داری خاصی یک امر منحصربه‌فرد و استثنایی است. همه‌ی کشورهای سرمایه‌داری هر کدام به شکل خاصی سرمایه‌داری شده‌اند. همیشه با آمیزه‌ی خاصی بین اقتصاد و ابعاد دیگر روبه‌رو هستیم زیرا سرمایه‌داری تکه‌های مختلفی از هر وضعیتی را می‌گیرد و در خودش ادغام می‌کند. بنابراین هم هزاران استثنا داریم هم سرمایه‌داری جهانی که همه جا یکی است. اتفاقاً از طریق همین ادغام صوری است که می‌توانیم رابطه‌ی بین دو عرصه‌ی کاملاً متفاوت را دریابیم، یک طرف اقتصاد و طرف دیگر سیاست، حاکمیت، قدرت و خشونت که از منطقی دیگری و شکل دیگری از مبادله تبعیت می‌کند. کاراتانی این امر را خوب تبیین می‌کند، جایی که با دولت روبروایم، حال چه مالیات و خراج بگیرد چه غارت کند، کاری به تولید کالایی و تولید ارزش اضافی نداریم. این‌جا با کسب ثروت یا مصادره‌ی مازاد تولید به صورت خشونت‌آمیز و سپس بازتوزیع آن روبه‌رو هستیم. بازتوزیعش یک جا دولت رفاه عامه است که می‌تواند در قالب بیمه‌ی همگانی و حقوق دادن به افراد صورت بگیرد، یک‌جا هم توسط پادشاه یا دولت استعماری که گرتسنبرگر می‌گوید، بین درباریان تقسیم می‌شود. پس بین این دو عرصه هم باید بتوانیم میانجی‌های واقعی تاریخی را نشان دهیم، براساس بازگشت به وضعیت واقعی نه براساس تکرار تکه‌هایی از منطق انتزاعی غیرتاریخی.

در بخشی از قضیه که به بحث سیاست برمی‌گردد، باید میانجی‌ها را تشخیص بدهید. در سیاست به صورت عادی و بی‌میانجی با مردم طرف هستید، با جوانان، زنان، دانشجویان. این توده‌ی مردم را نمی‌شود مستقیماً به چیزی به نام طبقات وصل کرد و دینامیسم حرکت‌شان را براساس چیزی به نام پیکار طبقاتی توضیح داد. در این‌جا با آمیزه‌ای از ستم‌ها و دعوای مختلف طرف هستید که خیلی‌هایشان ربطی به مسئله‌ی بهره‌کشی یا حتی سودآوری سرمایه ندارد. امروزه حتی در سرمایه‌داری پیشرفته هم می‌بینیم، گوگل، اپل یا مایکروسافت بیشتر رانت و اجاره می‌گیرند. چیزی تولید نمی‌کنند، صرفاً انحصاری بر وسایل ارتباطات دارند و آن وسایل را در اختیار دیگران می‌گذارند که استفاده کنند و اجاره می‌گیرند. اجاره به شکلی در بحث اقتصاد سرمایه‌داری مارکس آمده. اما خیلی موارد دیگر هم هست که اصولاً ربطی به بهره‌کشی

ندارد، بلکه برعکس پیشرفته‌ترین شکل‌های سرمایه با عقب‌افتاده‌ترین شکل‌های کاربرد خشونت به هم گره می‌خورد. امروزه در همه جا برده‌داری دارید؛ نه فقط برده‌داری جنسی. در کنگو شرکت چند ملیتی که انحصار تولید تراشه‌ها را به عهده دارد از طریق استخدام مزدوران نظامی، قبایل کنگو را عملاً به‌عنوان برده به کار می‌گیرد تا بتواند لیتیوم از معادن آنجا استخراج کند. بنابراین ماجرا وجود برده‌داری و ستمی است که ریشه در نژادپرستی یا سرکوب قومیت‌ها و مذاهب دارد، و همچنین شکل‌های مختلف تبعیض و ستم، نظیر مردسالاری و پدرسالاری که دیدیم مبنای امکان‌پذیر شدن استثمار است و اینکه یک بچه به هشت سالگی و ده سالگی برسد که بتوان استمارش کرد. اینها بیش از پسماندهایی هستند که این‌جا و آن‌جا رنگ سرمایه‌داری را عوض می‌کنند. خیلی از جاها منطق، منطق ادغام صوری است. این‌طور نیست که برده‌داری، پدرسالاری، مردسالاری یا نژادپرستی تغییر کند. این‌ها از ۱۰ هزار سال قبل بوده‌اند و زنان و جوانان واقعی با اینها طرف هستند، به خاطر رنگ پوست‌شان، مذهب و قومیت و اسم و لهجه‌شان، با هزاران شکل از تبعیض و بردگی طرف هستند و این‌ها اتفاقاً در سرمایه‌داری ادغام واقعی نمی‌شوند. این که بگوییم چیزی هست به نام سرمایه‌داری، بله درست است و همین‌طور این حرف که هر مبارزه‌ی ضدنژادپرستی، ضدتبعیض خواه‌ناخواه با مسئله‌ی تقسیم ثروت، اقتصاد، یکی شدن قدرت و ثروت در سیستم‌های سرمایه‌داری انحصاری و الیگارش‌ی گره می‌خورد؛ مثل همان چیزی که الان در چین هست. ولی به این معنا نیست که می‌توانید همه‌ی اینها را در داخل منطق بهره‌کشی ببرید. حتی آن منطق هم فی‌نفسه مساوی با این که چیزی به نام طبقه دارید نیست. امروزه کاملاً روشن است که طبقه‌ی کارگر صنعتی نقش قرن نوزدهم را ندارد. در چین، هند و بنگلادش هست اما در اروپا با چنین طبقه‌ای روبه‌رو نیستیم و دعوا بین کسانی است که از سیستم کنار گذاشته می‌شوند؛ مهاجران، بیکاران، پناهنده‌ها با همه‌ی افراد و کارگرانی که داخل سیستم هستند و کاملاً همراه با آن هستند. بگذریم از این که قضیه که وضعیت سیاسی آن‌قدر به‌هم‌ریخته است که در آمریکا مردان کارگر جوان سفیدپوست همه پشت سر فاشیسم ترامپی هستند. به نظرم این ملغمه را نمی‌توانید با بحث‌های مربوط به طبقه حل کنید چه برسد به بحث‌های انتزاعی‌تر مربوط به ارزش

اضافی و هزار چیز دیگر از این دست. اتفاقاً سرمایه‌داری خیلی بیشتر از من و شما می‌تواند به این تنوع و پسمانده‌های گذشته واکنش نشان دهد و خودش را حفظ کند و در همان حال حتی تغییر دهد؛ و در بسیاری جاها نیز به روابط فئودالی و اشکال مختلف اجاره‌بگیری متوسل شود.

اگر بخواهم به وضعیت امروزی خودمان برگردیم، شاهد هستیم که سرمایه‌داری از برخی جهات با فقه شیعه پیوند خورده است. در این ۴۰ ساله به میانجی استبداد دینی و انواع تمهیدهای فقهی از جمله کلاه شرعی در سرمایه‌داری جهانی ادغام شده‌ایم. این ادغام هم از قضا متکی به شکل‌های غیرسرمایه‌دارانه‌ی حضور دولت و دخالت دولتی بوده که به تعبیری سه هزار سال سابقه دارد. در دوره‌ی معاصر هم اگر اصلاحات ارضی را نمودی از فرایند اجتماعی انباشت اولیه بدانیم، فرایندی که یک طرفش کنده شدن مولدان مستقیم از وسایل تولید یا همان زمین است و طرف دیگرش تمرکز ثروت در قالب سرمایه (که البته منبع اصلی‌اش در ایران اجاره گرفتن از نفت است یعنی همان درآمد نفتی که به دولت می‌رسیده) با نقش عظیم دولت و زور ماورای اقتصادی روبرو می‌شویم. تا همین الان هم دولت در ایران بزرگ‌ترین سرمایه‌دار است. پس این که بخشی از اقتصاد امروز ما را - که در ایران به آن بخش خصولتی می‌گوییم چون نه دولتی است و نه خصوصی - می‌توان به میانجی مفهوم انفال یا شکلی از ولایت اقتصادی توضیح داد که مالیات نمی‌دهد و تحت هیچ نظارتی هم نیست، قابل قبول است. ولی به یک معنا دخالت و شراکت روحانیت شیعه در قدرت از زمان صفوی‌ها وجود داشته و روحانیت پایه‌ی فرهنگی حکومت استبدادی پادشاهی بوده است. روحانیون خودشان هم جزو زمین‌دارهای بزرگ بودند و به لحاظ اقتصادی نقش داشتند. این که الان چقدر نقش بازی می‌کند و آیا در خود اقتصاد سرمایه‌داری هم نقشی هژمونیک دارند یا نه، بحثی که آقای وهابی مطرح کرده‌اند، سر جای خود مطرح است. من صلاحیتی ندارم که بتوانم در موردش نظر بدهم، فقط می‌توانم بگویم خیلی از ابعاد همه‌کاره بودن دولت قبل از انقلاب هم بوده، اما خود مفهوم مالکیت خصوصی تا مشروطیت حتی در مورد زمین هم وجود نداشته است. همه‌ی اینها نشان می‌دهد با وضعیتی استثنایی طرف هستیم، یعنی با شکلی از سرمایه‌داری پیرامونی تک‌محصولی تحت لوای استبداد دینی

و انزوای سیاسی. به همین علت مسئله‌ای که در ایران مطرح می‌شود بیش از همه زنان را به یک سوژه‌ی تاریخی و سیاسی تبدیل می‌کند. این امر در روابط سرمایه‌داری به شکل فی‌نفسه وجود ندارد. مبارزه‌ی زنان محصول میانجی‌های تاریخی وضعیت ماست. وقتی برخی چپ‌های اروپایی گفتند جنبش «زن، زندگی، آزادی» گویای شیفتگی به زندگی آمریکایی است، چپ‌های دیگر اعتراض‌های ۹۶ و ۹۸ را جلوی آن گذاشتند. اما زمانی که قیمت بنزین بالا می‌رود همه واکنش نشان می‌دهند و نمی‌توانیم آن را فقط به طبقاتی خاص نسبت دهیم. خیلی از راننده‌های تاکسی که خودشان ماشین دارند و **self-employed** هستند، به این موضوع معترض بودند و به خیابان آمدند. این که فلان اعتراض اقتصادی ولی آن یکی صرفاً فرهنگی است، نتیجه‌ی فروکاستن واقعیت‌های تاریخی به قالب‌های از پیش تعیین‌شده است که ما به واقعیت تحمیل می‌کنیم. کسی که به سیاست رادیکال و رهایی‌بخشی توجه دارد، نمی‌تواند این قالب‌ها را به واقعیت تحمیل کند و بلکه باید بگوید که ما با هزاران نیرو و گروه و مردمان گوناگون طرف هستیم و نمی‌شود براساس رابطه‌ی مستقیم آنان با اقتصاد نقش سیاسی‌شان را فهمید. زنان، جوانان، دانشجویان، و همه‌ی کسانی که در اروپا علیه کشتار فلسطینی‌ها مبارزه می‌کنند. مبارزه‌ی فلسطینی‌ها چه ربطی به سوسیالیسم دارد. آنها خودشان خواهان ساختن یک دولت-ملت مدرن بورژوایی هستند. ولی چرا من به این دلیل از آنها دفاع نکنم آیا حتماً باید برچسب طبقاتی یا سوسیالیستی روی آنها بزنم. در حالی که می‌دانم می‌توانم از این حرکت به عنوان یک حرکت ضد استعماری دفاع کنم، چون استعمار انگلیس و فرانسه بودند که اسرائیل را در خاورمیانه ساختند، همان‌طور که در سراسر آسیا و آفریقا با دخالت‌ها و خط‌کشی‌هایشان تا امروز هزاران فاجعه و جنگ به راه انداخته‌اند، که آنها هم ربط مستقیمی به سرمایه‌داری ندارند. مبارزه‌ی آنها را می‌توانم تأیید کنم بدون این که بی‌جهت آن را در چارچوب‌های ارتدوکس مبارزه طبقاتی یا حتی سوسیالیسم بگنجانم. در واقعیت باید ببینیم چگونه می‌شود مبارزات آزادی‌بخشی را که فلسطینی‌ها انجام می‌دهند با جنبش فقرای جهان عرب وصل کرد، همان جنبشی که در بهار عربی رخ داد که مبنایش چیزی نبود مگر تمرکز ثروت، ساخته شدن دولت‌های حاشیه‌ی جنوبی خلیج فارس، از طریق پول نفت

و هجوم سرمایه‌داری هاری که مصر و کل آفریقا و خاورمیانه را براساس روابط نئولیبرالی به خاک سیاه نشانده است. می‌شود در جاهایی این پیوندها را نشان داد، بین حرکت‌های جهانی سرمایه و این که چگونه نوع کار، بازرگانی و نقش نهادهای مالی عوض می‌شود. از تغییر پایه‌ی پول در برتون وودز گرفته تا برسیم به نظم نوین تاجر و ریگان و هجوم سرمایه‌ی هار نئولیبرال و هزاران تغییر که در تاریخ ایجاد کرد. ولی به این معنا نیست که می‌توانید همه جا براساس این مقولات پیش بروید. خیلی جاها باید میانجی‌های تاریخی را به شکل انضمامی در داخل خود وضعیت بیابید.

این جاست که به اول بحث برمی‌گردم. صرف استفاده کردن از مقولاتی مثل طبقات یا داد از سیاست زدن، چیزی را تغییر نمی‌دهد. مسئله‌ی اساسی، تشخیص وضعیت واقعی با همه‌ی پیچیدگی‌ها و حالت آشوبناک و به‌هم‌ریخته‌ای است که دارد. امروزه با بحران اکولوژیکی ممکن است نفس وجود بشریت در صد سال آینده زیر سؤال برود. این مجموعه از مسائل را نمی‌شود با آرایبی که تهش بیش از دترمینیسم اقتصادی نیست، بتوان توضیح داد.

در این بحث سعی کردم با رجوع به تجربه‌ی شخصی‌ام نشان دهم که چگونه نظریه در واقعیت با سیاست گره می‌خورد، آن‌هم به میانجی همه‌ی پسمانده‌ها و پیچیدگی‌های بیرون از منطق سرمایه‌داری. به میانجی برخی مقولات مارکس سعی کردم تا جایی که امکان دارد در این فضا پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری و پروژه‌ی سوسیالیسم انقلابی مارکس را براساس تمام تحولات عجیب و غریبی که در قرن بیستم و دو دهه اخیر رخ داده، به هم مرتبط سازم.

صحت نهایی‌ام این است که حرف به تنهایی کافی نیست. ببینید این حرف از کجا زده می‌شود و آن جا نیز همیشه از قبل داده نیست. یعنی صرف وجود سرمایه‌داری به این معنا نیست که شما جایگاهی طبقاتی دارید. حتی اگر جایگاه طبقاتی هم وجود داشته باشد باز به این معنا نیست که آن طبقه هم اینک به منافع صنفی خودش آگاه است و حتی می‌تواند نماینده‌ی سیاسی خودش را پیدا کند، تا در نهایت بنده‌ی چپ‌گرا یا مارکسیست بتوانم به شکلی با آن جایگاه پیوند بخورم. این‌ها جملگی در گرو

میانجی‌هایی است که اگر یکی‌اش وجود نداشته باشد بقیه‌ی قضیه تخیل ناب می‌شود. به همین دلیل به نظرم تنها کاری که الان می‌توانیم بکنیم حفظ غنای تئوریک‌مان است و این‌که بتوانیم تا حد ممکن جریان‌ها و فضاها را بیرون از همین چارچوب‌های دو دوتا چهارتای مارکسیستی را بررسی کنیم. این را هم در نظر بگیرید که اگر از بنیادگرهای دینی هم بپرسید به شما می‌گویند بله حرف‌های جدیدی هم مطرح شده است و دنیای ما پیچیده است، ولی هنوز هم باید این حرف‌ها را در چارچوب کتاب مقدس خودمان بشناسیم و نباید از آن پا بیرون گذاریم. بنابراین صرف قبول یک امر جدید کافی نیست بلکه باید قبول کنیم که همه چیز را مورد نقد قرار دهیم. نقد اقتصاد سیاسی یک قسمت است. نقد دولت، سیاست، دین، فرهنگ و هنر، زندگی روزمره، مردسالاری یا کل فضایی که فروید مطرح می‌کند، نقد انواع نژادپرستی و هویت‌گرایی ضروری است. این‌ها را اصلاً نمی‌شود در چارچوبی تنگ و از قبل تعیین شده جای داد. آمادگی برای تن سپردن و تجربه کردن دنیایی آشوبناک و چندوجهی و پراز هیولاهای و چالش‌های گوناگون شرط اولیه‌ای است برای اینکه بتوانیم از چیزی به نام سیاست انقلابی حرف بزنیم و سخن‌مان معنایی بیش از صرف ارضای خودمان داشته باشد.

به نظرم این نقطه‌ی شروع باخت و تبدیل شدن مبارزه به هیچ‌و‌پوچ است. این بلایی است که سر کل چپ آمده و برای احیای جنبش چپ باید به سمت غنای نظری بیشتر برویم. آنچه کم داریم چیزهایی است مثل نظریه‌پردازی در مورد سیاست، دولت، ملیت، دین، اسطوره، ادبیات، زنان، جوانان و...

بخشی از آنچه بیان شد تجربه‌ی شخصی من بود و سعی کردم در قسمت دوم به کمک مقولات و مفاهیمی که به سنت مارکسیستی نزدیک اند صحبت‌م را پیش ببرم. اما در نهایت نکته اصلی حتی نه گفت‌وگو یا توافق بلکه صرف وجود تجربه‌ها و سنت‌های گوناگونی است که آدمیان با تکیه بر آنها خود را رها می‌سازند و تاریخ به میانجی گسترش و اشتراکی شدن آنها تغییر می‌کند.

یادداشت حاضر ارزیابی نقادانه‌ی پاسخ مراد فرهادپور به بحثی است که اخیراً تحت عنوان «سرگردانی‌های نظری در چپ ایران» طرح کردم. به گمان من، فرهادپور در این پاسخ، ابتدا کاریکاتوری از منتقد ترسیم کرد، چنان که نقد وی را برخاسته از نوعی طرز تلقی از مارکسیسم دانست که همه‌چیز را به طبقه تقلیل می‌دهد و تاب دگراندیشی را ندارد، یعنی از منتقد یک «ژدائف» ساخت که برای دیگرانی که از «مارکسیسم خیالی‌اش»^۱ تخطی کرده‌اند، حکم ارتداد صادر می‌کند. آن‌گاه به جای پاسخ مشخص به نقدهای طرح‌شده، به چنین درکی از مارکسیسم به درستی تاخت. اما بحث منتقد در اصل چه بود؟ نقدهای معرفت‌شناختی - روش‌شناختی در نحوه‌ی بهره‌برداری از مارکس، خطاها و سهوهای متعدد نظری، فقدان نگاه تجربی - تاریخی و آشفتگی نظری در پیوند زدن نظریه‌های مختلف با یکدیگر. بخش دیگری از پاسخ فرهادپور نیز دفاع از «کارنامه‌ی ۴۰ ساله»^۲ش بود که این‌جا جداگانه به آن می‌پردازم. به گمان من، «پاسخ» فرهادپور صرفاً گواهی دیگر است مؤید داوری پیشین من.

آداب نقد و آداب «پاسخ»

شوپنهاور در هنر بر حق بودن یکی از راهکارهای موفقیت در بحث و جدل را روانه کردن سیل کلمات در پاسخ می‌داند، ولو آن‌که بی‌ربط و بی‌معنا و مهمل باشند، چون افرادی که این کلمات را می‌شنوند گمان می‌کنند که حتماً معنایی دارند. بخش عمده‌ای از «پاسخ» فرهادپور به گمان من صرفاً روانه کردن سیل کلمات در برابر انتقاد من بود؛ در قالب جملاتی گاه بی‌ارتباط با نقد من، گاه در تناقض با هم و گاه حتی در تأیید بن‌مایه‌ی نقد من.

نقدی که در مقاله‌ی «سرگردانی‌های نظری در چپ ایران» پیش کشیدم بر سه پایه استوار بود. یکم، دستگاه تحلیلی نقد اقتصاد سیاسی مارکسی در تحلیل‌های فرهادپور غایب است که مهم‌ترین نشانه‌اش نادیده گرفتن طبقات اجتماعی است. دوم، تبیین دولت در چارچوب یک ساختار مفهومی منسجم مارکسیستی باید با چارچوب مفهومی مارکس در نقد اقتصاد سیاسی سازگار باشد. سوم، گردش نظری بی‌هدف از این نظریه‌پرداز به آن نظریه‌پرداز در نهایت ما را به نوعی بت‌انگاری نظریه می‌کشاند

بدون آن که قادر به طراحی پراکسیس (به قول تز یازدهم مارکس، تغییر جهان) از این نظریه‌ها باشد.

فرهادپور، در پاسخ، نقد مرا برآمده از نوعی مارکسیسم جزم‌اندیش دانست که همه‌چیز را به طبقه تقلیل می‌دهد و آثار مارکس را نوعی کتاب آسمانی می‌داند و برای هرگونه اندیشه‌ای خارج از آن حکم ارتداد صادر می‌کند. وی به تفصیل توضیح داد که نفس وجود سرمایه‌داری معادل وجود طبقات نیست، ابعاد بسیار گسترده‌ی ستم فراقصدی در تاریخ سرمایه‌داری را برشمرد و با مرور کارنامه‌ی خود کوشید نشان دهد که تلاش‌هایش علاوه بر آن که به غنای نظری منتهی می‌شود همواره حامل «مازاد» در عرصه‌ی سیاست‌ورزی بوده است، یعنی دستورکار تغییر جهان را مدنظر قرار می‌دهد. قبل از هر چیز تأیید کنم که مارکس پیامبر نبود و کتابش هم در حکم وحی منزل نیست. بدیهی است که سرمایه‌داری از زمان مارکس بسیار تغییر کرده و اتکای صرف به او برای تبیین واقعیت پیچیده‌ی سرمایه‌داری‌های واقعاً موجود به تبیین جامع و مانعی از واقعیت نمی‌انجامد و از آن چیزی به جز کلیشه و حرف‌های قالبی نمی‌توان استخراج کرد. تازه، کدام مارکسیست مهمی بعد از مارکس، از لنین و لوکزامبورگ و گرامشی و دیگران تا انواع چهره‌های گرایش‌های مهم مارکسیستی قرن بیستم و مارکسیست‌های امروز، خواه در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی خواه در عرصه‌ی فلسفه و علوم اجتماعی و مطالعات تاریخی و فرهنگی و جز آن، مبدع ایده‌های جدید در مارکسیسم نبوده‌اند؟ این را هم بدیهی می‌دانم که در جامعه‌ی سرمایه‌داری واقعاً موجود علاوه بر ستم طبقاتی، شاهد انواع ستم‌های جنسی و قومی و نژادی و حتی ستم‌هایی از نوع برده‌داری بوده‌ایم.

پس اختلاف‌نظرم با فرهادپور برسر چیست؟ آیا به‌راستی نقد من بر فرهادپور ناشی از اشاره‌ی ایشان به انواع ستم فراقصدی و تخطی از مقدس‌انگاری مارکس بود؟ آیا به‌اتکای عقل سلیم می‌توان در جهانی که هر دم تغییر می‌کند با برداشت خلاقانه و بازاندیشی و بازنگری در ایده‌های مارکس مخالف بود؟ آیا، آن هم در جامعه‌ای که زنان حتی حق انتخاب پوشش خود را ندارند، و در جهانی انباشته از سیاه‌ای از ستم‌ها

می‌توان مدعی شد که ستم غیرطبقاتی اهمیتی ندارد؟ در نقد بحث فرهادپور درباره‌ی دولت آیا من متقابلاً از نگاه ابرارگرایانه به دولت دفاع کردم؟

صحبت من به‌طور خلاصه این بود که تبیین نظری مارکس از نظام سرمایه‌داری، یعنی نقد اقتصاد سیاسی مارکس، همچنان قدرت تبیین دینامیسم سرمایه‌داری را دارد. اما پروژه‌ی فکری مارکس ناتمام ماند و به‌طور مشخص، صرف‌نظر از برخی تحلیل‌های تاریخی در آثارش، مدلی نظری برای تبیین دولت فراهم نکرد. به نظر من تلاش فرهادپور برای تبیین دولت شامل آمیزه‌ای از ایده‌های درست، نامفهوم و نادرست بود که قادر به تبیین دولت سرمایه‌داری در چارچوب مارکسیستی نیست و به سرگردانی نظری می‌انجامد.

در بحث نظری درباره‌ی دولت، موضوع کلیدی آن است که سپهرهای سیاسی و اقتصادی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، برخلاف جوامع پیشاسرمایه‌داری، از هم فاصله می‌گیرند. در دولت - ملت مدرن سلطه‌ی اقتصادی سرشت شخصی ندارد و مالک وسایل تولید عموماً خود به‌اصطلاح نقش قضایی و نظامی را ندارد. این وضعیت همان چیزی است که مارکس «بهشت حقوق طبیعی بشر»، «قلمرو منحصربه‌فرد آزادی، برابری، مالکیت و بن‌تام» می‌خواند. به همین دلیل شکل سیاسی جامعه‌ی بورژوایی، یعنی دولت بورژوایی، ویژگی‌های خاص خود را دارد.

از سوی دیگر، تحلیل نظری مارکس در سرمایه بر مدلی انتزاعی تکیه دارد. بسیاری از نهادها و بازیگران، از جمله دولت، در مدل انتزاعی مارکس حضوری منفعل دارند، یعنی چنان‌اند که وقوع حد‌اعلای انباشت سرمایه اقتضا می‌کند: به‌تمامی ابژه‌ی منطق سرمایه‌اند و منطقی از آن خویش ندارند و حضورشان به معنای دقیق کلمه حضوری است منفعلانه. مارکس، در سطح بالایی از انتزاع، سرمایه‌داری نابی را به تصویر کشید که همه‌چیز به اقتضای حد‌اعلای شکوفایی منطق سرمایه است، از جمله نقش‌آفرینی‌های دولت. نظریه‌ی دولت فقط هنگامی می‌تواند در دستور کار نظریه‌پرداز قرار بگیرد که از درجه‌ی انتزاع کاسته شود.

اما تفاوت‌های واقعیت انضمامی با مدل انتزاعی و در نظر نگرفتن ویژگی‌های متفاوت مدل انتزاعی مارکس از سرمایه‌داری به بروز دو گرایش انجامیده است. یک

گرایش به مارکسیست‌های جزم‌اندیش تعلق دارد که در تحلیل دولت سرمایه‌داری به‌اتکای سلطه‌ی طبقاتی صرفاً دیدگاهی ابزارگرایانه ارائه می‌کنند و گرایش دیگری که با دیدن تفاوت‌های دنیای انضمامی بی‌اعتنا به سرشت انتزاع مارکس عملاً منکر ارتباط بنیاد مادی دولت با طبقه و انباشت سرمایه می‌شود. این گرایش دوم مشکلی است که دو جلسه بحث فرهادپور درباره‌ی دولت هم دچارش بود.

در بحث فرهادپور صرفاً زور فرا-اقتصادی حاضر بود و در حرکتی دایمی از این نظریه‌پرداز به نظریه‌پرداز دیگر آن‌چه نادیده می‌گرفت رابطه‌ی دولت با طبقه و انباشت سرمایه بود. وی سرگردانی از این نظریه‌پرداز به آن دیگری را «غنا‌ی نظری» می‌خواند و می‌گوید: «اگر تمام این غنا‌ی نظری را زیر عنوان سردرگمی نادیده بگیریم، به نظم نشانه‌ی شکلی از عقب رفتن و فضیلت ساختن از فقر است که در وضعیت ما اتفاقاً فقط هم به مارکسیست‌ها یا چپ‌ها منحصر نمی‌شود». روشن است که متفکران زیادی هستند که وجوه گوناگون عملکرد دولت در سرمایه‌داری تاریخی را باز می‌کنند و تلاش برای ارائه‌ی روایت‌هایی هرچه متکثرتر از عملکرد دولت و منضم‌سازی‌شان به نظریه‌ی دولت در سطوح انضمامی تحلیل به غنا‌ی نظری می‌انجامد. اما، «غنا‌ی نظری» متفاوت با این سیروس‌سیاحت نظری و چیزی است که در نهایت به گمانم به فتیشیسم نظریه نزد فرهادپور منجر شده است. غرق در این شاخه و آن برگ شدن و ندیدن واقعیت بزرگ‌تری که یک درخت را تشکیل داده و حتی فراموش کردن این که درختی هم وجود دارد، نشانه‌ی همان سردرگمی است که بر آن تأکید کردم. که ضرورتاً و صرفاً به فرهادپور محدود نمی‌شود و شاید در عصر بحران مارکسیسم چندان هم جای تعجب نداشته باشد.

فرهادپور در بحث خود سیاهه‌ای از انواع ستم‌ها را که در سرمایه‌داری وجود دارد نام می‌برد تا استثمار و مبارزه‌ی طبقاتی را کم‌اهمیت جلوه دهد و می‌گوید «وجود سرمایه‌داری را اصلاً نمی‌توانید مساوی بگیرید با حتی وجود بالقوه‌ی طبقات، چه برسد به وجود بالفعل طبقات اجتماعی در مقام سوژه‌ی کنش سیاسی،» بدین ترتیب، با خلط مفهوم طبقه برای خود و ساختار و مناسبات طبقاتی، اهمیت مبارزات طبقاتی را نفی می‌کند. وی مفهوم طبقه در قالب ساختارهای طبقاتی واقعاً موجود و مفهوم طبقه در

مقام کنشگر آگاه به منافع خود را با هم خلط می‌کند تا نادیده انگاشتن طبقه را توجیه کند. فرایند دشوار و طولانی و نفس‌گیر شکل‌گیری «طبقه» به‌عنوان سوژه‌ای آگاه به منافع خود (طبقه برای خود) به هیچ‌عنوان نافی وجود ساختار طبقاتی و به‌اصطلاح «طبقه‌ی در خود» نیست. در عین حال که نافی وجود ستم طبقاتی نیز نیست. می‌پرسم اگر زنان بر ستم جنسیتی آگاه نباشند، اگر برای حقوق‌شان مبارزه نکنند، اگر بخشی از آنان حتی مدافع ستم جنسیتی بشوند، پس آیا سلسله‌مراتب جنسیتی و تبعیض جنسیتی نیز وجود ندارد؟

شاید کلیدی‌ترین تأکید من در بحث اولیه این بود که، به‌رغم تعدد انواع ستم در سرمایه‌داری موجود، استثمار طبقاتی در این میان جایگاه ویژه‌ای دارد، چراکه بازتولید سرمایه‌داری، به‌عنوان نظام خودارزش‌افزا نیازمند تولید و بازتولید ارزش، انباشت دائمی، است. همین موضوع به ستم طبقاتی در مجموع ستم‌های موجود جایگاه ویژه‌ای در مبارزه‌ی سیستمی می‌دهد و همین موضوع است که فرهادپور در بحث‌هایش نادیده گرفته است. وی در پاسخ به من صغرا و کبرای بسیار چید، به‌تفصیل از همه‌ی انواع ستم‌ها گفت تا ستم طبقاتی را کم‌اهمیت نشان دهد و مدعی شد که مارکس نتوانسته ارتباطی بین پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی و پروژه‌ی رهایی ایجاد کند. با این همه، در جایی از بحث جدیدش چنین می‌خوانیم: «این مردمان هستند که باید خودشان را رها کنند و این کار فقط زمانی ممکن است که واقعیت تاریخی بین این دو پروژه [نقد اقتصاد سیاسی مارکس و پروژه‌ی رهایی] پلی بزند. از قضا مقوله‌ی طبقه همان مقوله‌ای است که می‌تواند به لحاظ تاریخی این حرکت را به شکل انضمامی انجام دهد.»

می‌پرسم اگر مقوله‌ی طبقه همان مقوله‌ای است که می‌تواند به لحاظ تاریخی رهایی از سرمایه‌داری را رقم بزند، آیا نباید در میان انواع ستم‌ها جایگاه متمایزی برای ستم طبقاتی قائل شویم؟ و اگر طبقه و استثمار چنین جایگاهی دارند آیا پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی مارکس و تبیین نحوه‌ی کارکرد نظام خودارزش‌افزا در پیوند نظری با پروژه‌ی رهایی قرار نمی‌گیرد؟

شخصی، سیاسی است

مراد فرهادپور در اوایل صحبت‌های خود درباره‌ی «سرگردانی‌های نظری...» گفت: «ایشان [صدقت] که جواب دادند و معلوم شد کتاب آقای وهابی را خوانده‌اند. در مورد من هم موضوع نقد دو سخنرانی یک ساعته درباره‌ی مقوله‌ی دولت بود، هر چند من ۴۰ سال است که به خیال خودم کار نظری و سیاسی می‌کنم،» از زبان وی خواندیم که «کار من دقیقاً همین بود، مازاد نظریه را به سیاست وصل کردن و میانجیگری واقعی و انضمامی کردن میان این دو، و بدون غرق شدن در رؤیاهای تاریخی و ادای لنین و ... را درآوردن،» در جایی هم توضیح داد که «تفاقیاً همین غنا [ای نظری] کمک می‌کرد تا جمع ما بتواند مازادی داشته باشد و این مازاد سرریز شود و به طرز عملی و واقعی با سیاست گره بخورد.» همچنین از زبان آقای تراب ثالث، گرداننده‌ی بحث با ایشان، در معرفی وی آگاه شدیم که فرهادپور «یکی از مهم‌ترین چهره‌های چپ در ایران بعد از انقلاب، در غیاب سازمان‌های سیاسی» بوده است.

بنابراین شاید ضرورت داشته باشد که بر جایگاه فرهادپور در سپهر روشنفکری چپ در ایران بعد از جنگ به اختصار تمرکز کنیم و ببینیم ایشان چه‌گونه مازاد نظریه را به سیاست عملی گره زد.

طبعاً کارنامه‌ی فرهادپور به مقالات و کتاب‌های منتشرشده‌اش محدود نمی‌شود، اما به حکم مشت نمونه‌ی خروار به قول مورداشاره به «مازاد نظری» فرهادپور در عرصه‌ی سیاست می‌پردازیم بلکه داوری منصفانه‌ای از این کارنامه به دست آوریم، نه آن که صرفاً به صحبت‌هایی در یک وبینار اتکا کنیم.

قبل از بررسی این کارنامه، لازم است تصویری از فضای روشنفکری چپ در سال‌های بعد از جنگ ارائه کنیم. فرجام انقلاب ۱۳۵۷ و یک دهه بعد از آن، فروپاشی اتحاد شوروی و اردوگاه سوسیالیسم واقعاً موجود همراه با حرکت چهارنعل چین به سرمایه‌داری افسارگریخته، بسیاری از معتقدان به باورهای چپ و مارکسیستی را به تأمل و بازاندیشی نظری واداشت. فضای اختناق در اغلب سال‌های قبل از انقلاب و عدم امکان انتشار آثار مارکسیستی باعث شده بود که بخش بزرگی از چپ‌گرایان به مهم‌ترین

نوشته‌های مارکسیستی به زبان فارسی دسترسی نداشته باشند. بخش اعظم این آثار ترجمه نشده بود و بخشی از ترجمه‌های موجود نیز از دقت کافی برخوردار نبودند. روشن است که سرنوشت اتحاد شوروی بازاندیشی نظری عمیقی را در میان چپ می‌طلبید. درست است که بسیاری از چپ‌گرایان منتقد اتحاد شوروی بودند، برخی آن را بوروکراتیسمی فاسد و برخی آن را سرمایه‌داری دولتی برمی‌شمردند، اما همان‌ها نیز امیدوار بودند که حرکت‌های انقلابی و اصلاحی درون جامعه‌ی شوروی و کشورهای سوسیالیستی به احیا و یا گذار به سوسیالیسم منتهی شود نه ساختن یک سرمایه‌داری هار و عریان.

از همین رو، تلاش نظری برای تبیین بحران مارکسیسم در کشوری که در آن اغلب آثار مارکس هنوز به فارسی ترجمه نشده بود قبل از هر چیز نیازمند شناخت مارکس، و مارکسیسم پس از مارکس بود. حرکتی که در پی نخستین دهه از انقلاب بهمن در ایران انجام شد و اکنون می‌توان مدعی شد در عرصه‌ی ترجمه دستاوردهای مهمی داشته است. امروز از تمامی مجلدات سرمایه ترجمه‌های فارسی مناسبی در اختیار داریم و علاوه بر آن بسیاری از دیگر آثار مارکس به فارسی ترجمه شده است. افزون بر مارکس، بسیاری از آثار مارکسیست‌های پس از مارکس، نحله‌های سوسیالیستی غیرمارکسی، و علاوه بر لنین که بسیاری از کتاب‌ها و مقالاتش پیش‌تر منتشر شده بود، آثار چهره‌هایی مانند آنتونیو گرامشی، رزا لوکزامبورگ، جرج لوکاکچ،... و از میان نسل‌های بعدی مارکسیست‌ها و چپ‌گرایان آثار چهره‌های شاخصی مثل ادوارد تامپسون، اریک هابسبام، پری آندرسن، فردریک جیمسون، تری ایگلتون، لیو پانیچ، کالین لیز، الن میک‌سینز وود، دیوید هاروی، سیلویا فدریچی، جان بلامی‌فاستر و بسیاری دیگر به فارسی منتشر شدند. این تلاش گسترده اگرچه به همت جمعی متکی بوده اما نقش افراد و تک‌چهره‌ها را در آن نمی‌توان نادیده گرفت.

در این دوره، مراد فرهادپور هم ترجمه‌هایی به کتابخوانان ایران ارائه کرده و از این منظر مرهون زحماتش بوده‌ایم اما نمی‌توان تلاش‌های فرهادپور را به ویژه در نیمه‌ی نخست فعالیت‌های نظری‌اش در پراکسیس نظری چپ مارکسیستی جا داد. گام نخست فعالیت‌های وی، همراه با جمعی دیگر، در فصلنامه‌ای با عنوان «ارغنون»^۲ متمرکز بود

که به نظر می‌رسد عمدتاً به ترجمه‌ی مقالات نظری با هدف اثرگذاری بر جریان نواندیش دینی معطوف بود. البته این مقالات طیف بسیار متنوعی از نظرات مکاتب مختلف فکری را دربرمی‌گرفت. دوره‌ی دوم فعالیت ایشان و به‌طور مشخص پس از شکست پروژه‌ی اصلاحات عمدتاً ترجمه از چهره‌هایی بوده که عمدتاً در قالب پسامارکسیسم طبقه‌بندی شده‌اند؛ البته با تأکید خاص بر متفکران «مکتب فرانسوی». بیشتر موضوع را بشکافم. در دهه‌ی نخست فعالیت قلمی مراد فرهادپور عمدتاً در قالب نشریه‌ای موسوم به «ارغنون» بود که شاید وی برای نشان دادن اهمیتش از آن به عنوان پروژه‌ی ارغنون نام می‌برد. نشریه‌ی ارغنون از سال ۱۳۷۳ منتشر شد و انتشار آن حدود ۱۰ سال به طول انجامید. می‌توان از ارغنون به‌عنوان نشریه‌ای نام برد که طی دوره‌ی انتشار برای علاقه‌مندان مباحث نظری مقالاتی خواندنی در مورد موضوعاتی مانند فرهنگ و تکنولوژی، مدرنیسم، رمانتیسم، نقد ادبی، الهیات جدید، فلسفه‌ی تحلیلی، پسامدرنیسم، تحلیل داستان‌های عامه‌پسند و... منتشر کرد. این نشریه جنگی متشکل از ترجمه‌هایی از متون نظری و فلسفی از طیف متنوعی از مکاتب فکری بود. اما، فارغ از ارزش‌گذاری، فعالیت‌هایی از این دست را نمی‌توانم تحت پراکسیس نظری چپ مارکسیستی طبقه‌بندی کنم؛ همان‌طور که مثلاً تاریخ فلسفه‌ی راتلج مجموعه‌ی ارزشمندی است اما بعید می‌دانم مترجمان آن به فارسی مدعای انجام پروژه‌ای در سنت نظری چپ را داشته باشند.

اما همزمان با دوره‌ی انتشار «پروژه‌ی ارغنون» چه برسر دگراندیشان و فرودستان آمد؟ موضوع قتل‌های زنجیره‌ای دگراندیشان بر همگان روشن است. اما مسأله صرفاً محدود به آن نیست؛ در عرصه‌ی اقتصاد ایران جراحی بزرگی به نفع طبقه‌ی جدید برآمده از انقلاب و به زیان فرودستان رقم خورد. در این دوره، یکی از هارترین برنامه‌های نولیبرالی اقتصادی در این دوره اجرا شد. وزارت کار در تاریخ ۱۵ اسفندماه ۱۳۷۳ بخشنامه‌ای صادر کرد که طبق آن استخدام موقت کارگران جنبه‌ی قانونی و رسمی پیدا کرد. بخش اعظم طبقه‌ی کارگر و سایر مزدو حقوق‌بگیران در این دوره عملاً از حداقل‌های پیش‌بینی شده در قانون کار محروم شدند و از وضعیت دایمی قراردادی به وضعیت موقتی و کوتاه‌مدت و بی‌ثبات تغییر وضعیت یافتند. شاهد شورش‌های خونین

فرودستان بودیم و از جمله در فروردین ۱۳۷۴ شورش‌های اسلام‌شهر رخ داد. می‌توان سیاهه‌های از اعتراضات کارگران و فرودستان را در این دوره برشمرد، از سال ۱۳۷۵ که شاهد اعتراضات گسترده‌ی کارگران نفت بودیم تا اعتصاب خونین کارگران مس خاتون آباد کرمان در زمستان ۱۳۸۲. در اعتصاب اخیر، کارگرانی که به وعده‌ی انجام نشده‌ی کارخانه در مورد استخدام‌شان معترض بودند تحصن کردند و خانواده‌هایشان نیز به آنان پیوستند. در روز هشتم اعتصاب در پی حمله‌ی نیروهای امنیتی به اعتصاب‌کنندگان و خانواده‌شان، چهار کارگر براساس شلیک گلوله کشته شدند، صدها نفر زخمی و بسیاری بازداشت شدند. می‌پرسم: راستی آقای فرهادپور که مرا متهم می‌کند که «اگر خیلی ادعای سیاسی بودن و تغییر جهان را دارید، در وهله‌ی اول باید می‌توانستید نشان دهید ارتباط بین این استبداد دینی با هارترین شکل حاکمیت سرمایه چیست... و نشان دهید که چرا مبارزه علیه استبداد دینی گره می‌خورد با مبارزه علیه سرمایه‌داری»، در سال ۱۳۸۲ وقتی کارگرانی را که مطالبه‌شان از سرمایه صرفاً حق کار کردن بود همراه با خانواده‌هایشان توسط نیروهای دولتی به گلوله بسته شدند، نظرشان چه بود؟

اعتراضات صنفی معلمان نیز طی همین دوره آغاز شد. پس از چند فقره اعتراض و اعتصاب و تحصن در دفاتر مدارس در اسفند ۱۳۸۲ شاهد اعتصاب قدرتمند معلمان بودیم. در همین دوره، تعدیل اقتصادی دولت‌های سازندگی و اصلاحات با قدرت ادامه یافتند. دامنه‌ی شمول قانون کار محدود شد. کالایی‌سازی آموزش چهارنعل به پیش رفت، و روند کالایی‌سازی هر روز سپهر تازه‌ای را به دام می‌کشید، قانون مالیات‌های مستقیم به نفع طبقات بالایی تعدیل شد، بورژوازی مستغلات قدرتی روزافزون یافت، فعالیت مؤسسات اعتباری و بانک‌های خصوصی قانونی شد و یک بورژوازی مالی قدرتمند پدید آمد، شرکت‌های بزرگ چندرشته‌ای در اقتصاد ایران شکل گرفتند و قدرتمند شدند و مانند اختاپوسی اقتصاد ایران را در چنگ گرفتند...

حاصل این همه آن بود که در سال پایانی دولت خاتمی و نخستین سال دولت احمدی نژاد ضریب جینی یعنی شاخص نابرابری درآمدی به بالاترین رقم خود در سال‌های بعد از انقلاب رسید و شاهد چنان اختلاف فاحش طبقاتی در کشور شدیم که

حتی امروز هم در شرایط تحریم و بیش از یک دهه افت سرمایه‌گذاری وضعیت توزیع درآمد براساس ارقام منتشرشده‌ی ضریب جینی هنوز به آن وخامت نرسیده است. آقای فرهادپور به‌درستی می‌گوید فعالیت‌های نظری‌شان همیشه «مازاد» در عرصه‌ی سیاست داشته است. اما به گمان من فرودستان از این مازاد نصیبی نبردند. مازاد نظری فعالیت‌های این دوره‌ی آقای فرهادپور در عرصه‌ی سیاسی در حمایت دائمی از طراحان و مجریان برنامه‌های تعدیل اقتصادی در دولت‌های «سازندگی» و «اصلاحات» بود که شاید از همه عجیب‌تر مشارکت فعال و حتی ایفای نقش در کمپین‌های خیابانی برای تبلیغ رأی‌دادن به هاشمی رفسنجانی در سال ۱۳۸۴ بود. همان سالی که به سبب اجرای سیاست‌های اقتصادی ایشان فرودستان در بیشترین فاصله‌ی طبقاتی با بالایی‌ها قرار گرفتند. آیا اگر ایشان گوشه‌چشمی به طبقات و تحلیل طبقاتی و نگاه از منظر فرودستان داشتند، بازهم دچار موضع‌گیری‌های سیاسی از این دست می‌شدند؟

البته ناگفته نماند که ایشان سرانجام از نواندیشان دینی و اصلاح‌طلبان و هاشمی رفسنجانی دل کند و از اوایل دهه‌ی ۱۳۹۰، بعد از گذشت سه دهه از استقرار کامل حکومت اسلامی، امید به صندوق رأی را کنار گذاشت.

در همین دهه، شاهد شکل‌گیری بزرگ‌ترین خیزش‌های اعتراضی پس از انقلاب بودیم. می‌پرسم به‌راستی آورده‌های نظری ایشان کدام «مازاد سیاسی» را برای خیزش فرودستان در سال‌های ۹۶ و ۹۸ داشته است؟

وی در صحبت‌هایش از ایده‌ی ادغام و انزوا صحبت می‌کند. ایشان از تناقض نظام اقتصادی ادغام‌شده و نظام سیاسی انزواگرا سخن می‌گوید. اما آیا چنین دریافتی، ولو با زبانی نو، درک بدیعی است از تناقض ساخت سیاسی و اقتصادی ایران و این که ساختار حاکمیتی دینی که سرِ ناسازگاری سیاسی با جهان سرمایه‌داری غرب دارد و ساختار اقتصاد ایران که در جهان سرمایه‌داری ادغام شده در تناقض با یکدیگرند؟ می‌پرسم آیا این تناقض ساخت حاکمیت روحانیت سنتی با اقتصاد سرمایه‌داری ایران از همان ابتدای انقلاب بر بخش بزرگی از چپ و حتی بر بسیاری دیگر با دیدگاه‌های سیاسی مختلف روشن و آشکار نبوده است؟

وی در جایی دیگر از «پاسخ» به من در ارزیابی کارنامه‌ی چپ و تأکید بر ضرورت کار نظری سخاوتمندانه «مجاهدین» را در کنار چپ می‌گذارد و می‌گوید: «مجاهدین دست صدام را ماچ کردند و تبدیل شدند به مافیای مذهبی. سرنوشت چپ‌ها و فداییان هم برای همه روشن است که چه شدند...» و البته از این نتیجه می‌گیرد که پس باید کار نظری کرد. کار نظری هم لابد صرفاً از جنس پرسه‌زدن در متون بدیو و ژیزک و آگامبن است. اما این چپی که ایشان به راحتی تخطئه می‌کند و با تمسخر از آن نام می‌برد تاریخی یک‌صد ساله دارد. از نخستین انجمن‌های اجتماعیون - عامیون تا فرقه‌ی عدالت و حزب سوسیالیست، از ۵۳ نفر تا حزب توده و تا جریان‌های سوسیال‌دموکرات خلیل ملکی و نیروی سوم، از حرکت حماسی جنبش فدایی تا کنفدراسیون دانشجویی و جبهه‌ی ملی سوم و اخلاف‌شان و ده‌ها سازمان و محفل و گروه کوچک و بزرگ. در این چپ، رنگین‌کمانی از نیروهای سیاسی وجود داشته است. بدون تردید در سرتاسر این تاریخ خطاها و تراژدی‌ها و جزم‌اندیشی‌ها وجود داشته است و نیاز به کار نظری و غنای هرچه بیشتر نظری همواره ضروری بوده و خواهد بود. اما این تاریخ دستاوردهایی هم داشته است. در عرصه‌ی تفکر، در عرصه‌ی هنر و فرهنگ، در عرصه‌ی تشکله‌ها و جامعه‌ی مدنی، در عرصه‌ی جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش دانشجویی و دانش‌آموزی، جنبش‌های روشنفکری،... پرسش من این است که فرهادپور خود را در چه نسبتی با این تاریخ می‌بیند؟

علاوه بر آن، این پرسش نیز قابل طرح است که خود را در چه نسبتی با دیگر کنشگران فرهنگی و نظری چپ که در سال‌ها و دهه‌های اخیر فعال بوده‌اند می‌داند. برای مثال، ایشان درباره‌ی کتاب‌های تاریخی یرواند آبراهامیان معتقد است^۳ که «یک سری تاریخ ژورنالیستی آبراهامیان و... نوشتند [و] با استهزا ادامه می‌دهد» که به درد "چی‌چی یونیورسیتی پرس" می‌خورد» توجه کنید که این داوری درباره‌ی مثلاً کتاب «از سیدضیا تا بختیار» و «این سه زن» نیست بلکه درباره‌ی نویسنده‌ی «تاریخ ایران مدرن» و «ایران بین دو انقلاب» و «مردم در سیاست ایران» و... است. البته که می‌توان منتقد برخی داوری‌های تاریخی یرواند آبراهامیان بود یا شاید این‌جا و آن‌جا در کتاب‌هایش داده‌های نادرستی یافت، اما نگاه او به تاریخ، نگاه از «پایین»، از منظر

فرودرستان، بوده است. وی کوشیده تا در سنت تاریخ‌نگارانی باشد که به قول تامپسون تلاش کرده قربانیان گذشته را «از خفت فراوانی که نسل‌های بعدی بارشان کرده‌اند» برهاند و از دل این تلاش روایت تاریخی جامعی به دست آورد. از فرهادپور می‌پرسم به‌راستی چه تعریف و دریافتی از تاریخ‌نگاری دارد و چه انتظاری از تاریخ‌نگار؟ براساس این تعریف، آیا آثار کریستوفر هیل و ادوارد تامپسون و اریک هابسبام تاریخ‌نگاری است یا آن‌ها هم ژورنالیستی به حساب می‌آیند؟

یا آقای فرهادپور در فرصتی دیگر^۴ از «آشفستگی و هرج‌ومرج بازار کتاب در ایران»، «ترجمه‌ی تراکتوری» و «اتلاف کاغذ» و «پرتاب ترجمه بدون پیش‌زمینه» می‌گوید و در کمال تعجب در این میان از جمله به انتشار آثار مارکس و کتاب [دیوید] گریبر به فارسی اشاره می‌کند که اتفاقاً هم ترجمه‌های قابل استفاده‌ای دارند و هم ترجمه‌شان ضروری بوده است. متأسفانه توصیفات از این دست که هرازگاهی از فرهادپور درباره‌ی تلاش‌های قابل تقدیر دیگران می‌شنویم، گواهی است بر آن که برای وی هم پیشینه‌ی چپ در ایران و هم فعالیت نظری امروز چپ عمدتاً موضوع نفی و انکار است؛ چه بسا برای آن که خود در هیچ نسبتی با این تاریخ و سنت قرار نمی‌گیرد.

سخن آخر

«پاسخ» مراد فرهادپور، همراه با تأمل بر دیگر سخنرانی‌ها و مرور فعالیت‌هایش، برای من کماکان مؤیدی است بر نگاه غیرطبقاتی، اسنوبیستی، و فتی‌شیستی به نظریه‌ها و بازهم سرگردانی بی‌پایان نظری در مداری بسته. البته این داوری منکر ارج‌شناسی از برخی ترجمه‌های ایشان نیست، در عین حال که تمایل وی به بزرگ‌نمایی «فعالیت‌های نظری چهل ساله»ی خودش، همراه با کوچک‌شمردن تلاش‌های دیگران، ستودنی نیست.

نکته‌ی آخرم تنها پندی است از احمد شاملو:

«کوتاه است در،

پس آن به که فروتن باشی،

آیینہ بی نیک پرداختہ توانی بود
آنجا
تا آراستگی را
پیش از درآمدن
در خود نظری کنی
«...»

یادداشت‌ها

^۱ کلیه‌ی مطالب داخل گیومه برگرفته از نوشته‌ی مراد فرهادپور است مگر این که منبع دیگری قید شود.

^۲ فصلنامه‌ی ارغنون یک نشریه‌ی نظری در عرصه‌ی علوم انسانی بود که از بهار ۱۳۷۳ و به مدت یک دهه به مدیر مسئولی احمد مسجدجامعی، (وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در دولت‌های هفتم و هشتم) در معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهیه می‌شد. شورای ثابت نویسندگان این نشریه، آقایان یوسف ابادری، حسین پاینده، مراد فرهادپور و علی مرتضویان بودند. موضوعات این نشریه طی یک دهه فعالیت عبارت بوده‌اند از: فرهنگ و تکنولوژی، رمانتیسیم، مبانی نظری مدرنیسم، نقد ادبی، الهیات جدید، فلسفه‌ی تحلیلی، درباره‌ی رمان، مسائل مدرنیسم و مبانی پست مدرنیسم، نوسازی، درباره‌ی شعر، عقلانیت، فلسفه‌ی اخلاق، مسائل نظری فرهنگ، نظریه‌ی سیستم‌ها، فرهنگ و زندگی روزمره، روان‌کاوی، نظریه‌ی فیلم، جهانی‌شدن، داستان‌های عامه‌پسند و مرگ. در این نشریه طیف متنوعی از دیدگاه‌ها، از اصحاب مدرنیسم و پسامدرنیسم، مکتب فرانکفورت، منتقدان فرهنگی، الهیات‌گرایان و جز آن بازتاب یافته است.

^۳ سخنرانی مراد فرهادپور غرب و غرب‌زدگی ۱۶ می ۲۰۲۴، در لینک زیر (دقیقه: ۰۱:۴۴):

<https://www.youtube.com/watch?v=miFVTBNGJlY>

^۴ رونمایی از کتاب هوموساکر، پاریس، نشر ناکجا، ۴ اوت ۲۰۲۴، در لینک زیر (دقیقه‌ی ۱۲):

<https://www.youtube.com/watch?v=cmCFBxgk16>

ناسیونالیسم قومی یا مدنیت فراقومی؟ تأملی کوتاه بر «فرقه‌ی دمکرات آذربایجان»

مریم کلاتر



هدف از نوشتن این یادداشت کوتاه طرح یک مسئله^۱ و کوشش برای پاسخ دادن به آن با رویکرد انتقادی-تاریخی است. این مسئله در درس گفتاری با موضوع: «دوره‌ی سوم تاریخ معاصر چپ ایران: از ۵۳ نفر تا حزب توده» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۰۴ توسط آقای یاشار دارالشفای مطرح شد. این یادداشت کوتاه در قالب گفت‌وگویی مکتوب، راهی برای شکل‌گیری بحث و تبادل نظر در این زمینه است. موضوع این یادداشت فرازوفروند ناسیونالیسم قومی فرقه‌ی دمکرات آذربایجان است.

قبل از هر چیز، روشن است که بررسی تاریخی جامع ظهور و سقوط فرقه‌ی دموکرات آذربایجان بدون در نظر گرفتن مسایل مرتبط با بحران ژئوپلیتیکی پایان جنگ دوم جهانی و رقابت قدرت‌های بزرگ برسر شکل دادن به حوزه‌های نفوذشان امکان‌پذیر نیست، اما هدف این یادداشت محدودتر است و صرفاً بر محدودیت‌ها و مخاطرات ناسیونالیسم قومیتی تأکید دارد.

مطالعه‌ی فصل اول کتاب «وحدت نافرجام، کشمکش‌های حزب توده‌ی ایران و فرقه‌ی دموکرات آذربایجان»، نوشته‌ی شیوا فرهمندراد، صورت‌بندی من از این مسأله را شکل بخشید.

در پی سقوط رضاخان، ایجاد فضای باز سیاسی در حد فاصل زمانی سقوط دیکتاتور و تثبیت قدرت دیکتاتور بعدی، می‌توانست به احیای دستاوردهای جنبش مشروطه در آذربایجان و تبریز از جمله در قالب فعالیت‌ها و دستاوردهای حزب توده کمک کند، پس چه لزومی به تشکیل فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، مستقل از حزب توده، بود؟

۱

مسئله‌ی ملی‌گرایی افراطی مرکزگرایی که در دوره‌ی به قدرت رسیدن رضاشاه شکل گرفته بود قابل انکار نیست. اما آیا راه‌حل آن شکل‌گیری یک ناسیونالیسم افراطی دیگر در قالب قومیت‌گرایی بود؟

شیوا فرهمندراد در کتاب «وحدت نافرجام» از قول علی شمید، یکی از اعضای سابق حزب کمونیست ایران می‌نویسد:

[در آذربایجان] عده‌ای که مسئولیت نداشتند و خود را جزو فعالین حساب می‌کردند به هر کسی که از تهران می‌آمد با شک و شبهه نگاه می‌کردند. حرف‌های رکیک می‌زدند. علت آن بود که [پیش از] حکومت فرقه [رؤسا] در تمام ادارات آذربایجان، یا رؤسای ژاندارمری، اساساً غیر آذربایجانی بودند و آن‌ها را از تهران می‌فرستادند و بیشتر آن‌ها مرتکب جنایات و یا رشوه‌خواری می‌شدند و آذربایجانی‌ها و زبان آن‌ها را تحقیر می‌کردند. البته عکس‌العمل این کارها هم این شد که به آن‌ها شووینیست‌های نازی می‌گفتند و به آن‌ها با شک و تردید نگاه می‌کردند. بعضی‌ها در این کار به قدری پیشرفت کردند که در واقع خودشان دچار ملت‌گرایی شدند. [...]

در جای دیگر به نظرات خلیل ملکی که قبل از شکل‌گیری فرقه‌ی دموکرات آذربایجان، اشاره می‌کند:

یکی از نکاتی که خلیل ملکی در آذربایجان مشاهده کرد، اما هیچ نمی‌توانست بپذیرد و هضم کند و به‌شدت با آن مخالفت کرد، این بود که در میتینگ‌ها با شعار آنادیلی یعنی زبان مادری ظاهر می‌شد. او خواهان برچیدن این شعار و نیز تصویر استالین از دفاتر کار افراد حزبی، و تغییر لباس‌ها و نشان‌های تقلیدی از نظامیان شوروی شد، و دشمنی رهبران نظامی اتحاد شوروی حاضر در محل و برخی از رفقای آذربایجانی را برای خود و برای توده‌ای‌های اعزامی از مرکز آفرید.

همان‌طور که از ارجاعات تاریخی و دقیق کتاب مذکور می‌توان برداشت کرد، تکیه بر زبان مادری در فرقه‌ی دموکرات، بسیار فراتر از یک خواسته‌ی دموکراتیک در کنار سایر خواسته‌های دموکراتیک فرقه بود. به نظر من این خواسته کاملاً برخاسته از نوعی ناسیونالیسم افراطی بود که در پاسخ به ناسیونالیسم رضاخانی شکل گرفته بود. آیا شکل‌گیری این ناسیونالیسم افراطی تنها راه ممکن برای مقابله بود؟ آیا نمی‌توان بدون در افتادن در ورطه‌ی ملی‌گرایی یا قومیت‌گرایی، از حق تکلم به زبان مادری سخن گفت؟

به نظر من با ارجاع به وطن‌دوستی جمهوری خواهانه که ویرولی در کتاب «برای عشق به میهن» شرح و بسط می‌دهد می‌توان از عشق به وطن سخن گفت اما به دام ملی‌گرایی گرفتار نشد. وطن‌دوستی جمهوری خواهانه حول مفهوم آزادی برابر شرح و بسط می‌یابد. آزادی‌ای که همه‌ی شهروندان بدون سرکوب و تبعیض بتوانند دارای حقوق سیاسی و اجتماعی برابر باشند.

آیا پس از برقراری آزادی برابر افراد آزاد نیستند به زبان مادری خود سخن بگویند؟ آیا فضا برای مبارزه با تبعیض جنسیتی فراهم نخواهد شد؟ آیا اقلیت‌های مذهبی در امنیت به‌سر نمی‌برند؟ پس چه احتیاجی به شکل‌گیری وحدت حول یک زبان و قومیت خاص است؟ چرا در آذربایجان وحدت حول مبارزات آزادی خواهانه‌ی، مشابه قیام خیابانی، پسیان و جنگل و مهم‌تر از همه انقلاب مشروطه، بار دیگر شکل نگرفت؟ با روی کار آمدن رضاشاه و شکل‌گیری فضای ملی‌گرایی افراطی و سرکوب اقوام و جنبش‌های مشروطه خواهانه به بهانه‌ی ایجاد یک ایران یکدست و یکپارچه که در واقع اسم رمز سرکوب و تثبیت دیکتاتوری فاشیستی رضاخانی بود، آذربایجان که کانون مشروطه خواهی و جنبش‌های آزادی خواهانه و حمایت انترناسیونالیستی انقلابیون قفقاز از جنبش مشروطه بود، به ورطه‌ی ناسیونالیسم قومی افتاد.

رضا ضیاابراهیمی در کتاب «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی» درباره‌ی ناسیونالیسم قومی در تمایز با ناسیونالیسم مدنی اشاره می‌کند:

یک دیدگاه پذیرفتنی‌تر می‌توانست تفسیر نهضت مشروطه در حکم جلوه‌ای از ناسیونالیسم مدنی باشد. تفاوت ناسیونالیسم مدنی با قومی را نخستین بار هانس کن در کتاب مفهوم ناسیونالیسم (۱۹۴۴) پیش کشید. [...] ناسیونالیسم مدنی معمولاً در نهادهای لیبرالی تجسم می‌یابد که شهروندان برپایه‌ی قوانین عقلانی مشترک، فارغ از قومیت و مذهب خود، بدان‌ها ملتزم‌اند. [...] ناسیونالیسم قومی از سوی دیگر، تعریف بسته‌تر، انتسابی‌تر و انحصاری‌تری از هویت را در قالب فرهنگی و چه بسا نژادی عرضه می‌کند...

ویرولی نیز ملی‌گرایی را با وحدت حول فرهنگ، مذهب، زبان و قومیت توضیح می‌دهد که بسیار نزدیک به مفهوم ناسیونالیسم قومی هانس کن است. اما چرا وقتی

روی وحدت حول زبان، فرهنگ، مذهب و قومیت صحبت می‌کنیم از ملی‌گرایی یا قومیت‌گرایی افراطی صحبت می‌کنیم که می‌تواند به فاشیسم ختم شود؟ در این جا ما برخلاف رویکرد پسامدرنیستی، می‌توانیم متر و معیاری اخلاقی و نه اخلاقیاتی برای ارزیابی رویکردهای مختلف در عرصه‌ی مبارزات سیاسی و اجتماعی داشته باشیم. بر این اساس، وقتی ما از یک امر متعادل بر فراز جامعه، به‌عنوان یک دالّ اعظم صحبت می‌کنیم، به آن تقدسی فراتاریخی می‌دهیم. به آن جایگاهی می‌دهیم که دیگر قابل نقد کردن نیست و هرچه امکان نقد آن نباشد، می‌تواند به ورطه‌ی استبداد بیفتد.

این ادعا با رجوع به تجربه‌ی فاجعه‌بار دو جنگ جهانی اول و دوم در گذشته و مشکل ظهور و استمرار بنیادگرایی دینی در عصر حاضر، کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. پروژه‌ی ایران‌شهری را نیز می‌توان در همین چارچوب مورد نقد و بررسی قرار داد. پروژه‌ای که از لحاظ نتایج ارتجاعی آن با تکیه بر بازگشت به یک گذشته‌ی آرمانی و به تبع آن «تعطیل شدن سیاست»، دست برادری با جریان راست افراطی سلطنت‌طلب می‌دهد. پیش کشیدن گذشته‌ای باستانی با تأسیس دولت و رابطه‌ی دولت با ملت در این گذشته‌ی باستانی در شرایطی از سوی پروژه‌ی ایران‌شهری مطرح می‌شود که صحبت از یک ایران یکپارچه و دولت متمرکز در دوره‌ی تاریخی پیشامدرن ایران بیشتر یک افسانه است تا واقعیت.

در این زمینه افشین متین عسگری در کتاب «هم شرقی هم غربی» به نکات جالب‌توجه و مهمی اشاره می‌کند:

[...] ترکیب چندوجهی وسیع امپراتوری ایران نشان‌دهنده‌ی ویژگی‌های تمدنی و فرهنگی گوناگون و «جهان‌وطنی» ای است که غالباً با تاریخ ایرانی پیشامدرن پیوند خورده‌اند. تصور ایران ساسانی به‌مثابه‌ی یک امپراتوری بسیار متمرکز به اعتبار شرق‌شناسانی چون آرتور کریستن‌سن رایج شد، ولی اخیراً بعضی از مورخان، امپراتوری ساسانی را به صورت «ائتلافی» نامتمرکز توصیف می‌کنند که تنش‌ها و جنگ‌های داخلی‌اش، سرنگونی آن توسط ارتش کوچک‌تر اسلامی را تسهیل کرد.

تداوم تاریخ «ملی» ایران، در پیوند با فرضیه‌های «پارسی بودن» به‌مثابه‌ی قومیت یا نژاد، محصول ذهنیت تاریخی ملی‌گرایانه‌ای است که از آموزه‌های شرق‌شناسی الهام و اعتبار یافته است. این آموزه‌ها را می‌توان در آثار شرق‌شناس بریتانیایی، آن‌کی. اس. لمبتون دید که الگوی جامعه و حکومت پارسی پیشامدرن او در تاریخ نگاری ایرانی قرن بیستمی بسیار تأثیرگذار بوده است.

در این زمینه صحبت از نژاد آریایی نیز با تحقیقات گسترده‌ی علم زیست‌شناسی و ژنتیک و بررسی تاریخ جنگ‌ها و مهاجرت اقوام مختلف در ادوار مختلف تاریخی، بیشتر در حد افسانه‌های خیالی و داستان‌سرایی‌های سرگرم‌کننده قابل باور است!

۲

با رجوع به نظریات افشین متین عسگری در کتاب «هم شرقی، هم غربی» می‌توان نشان داد، ملی‌گرایی که با کودتای رضاخان به اوج خود رسید و در دوره‌ی پهلوی و تا امروز به اشکال مختلف به حیات خود ادامه داده است، با ملی‌گرایی افراطی شرق‌شناسان آلمانی پیوندی عمیق دارد. حلقه‌ی برلین از نظر وی نقطه‌ی تلاقی ناسیونالیسم ایرانی با ضدمدرنیته‌ی آلمانی است.

با این توضیحات، و رجوع به پایه‌های اولیه‌ی شکل‌گیری ناسیونالیسم افراطی در ایران و پیوند آن با شرق‌شناسان آلمانی که نظریه‌ی برتری نژاد آریایی را همراستا با اهداف امپریالیستی و سپس فاشیستی آلمان ترویج می‌دادند، نمی‌توانیم ادعا کنیم، وقتی وحدت را حول تکیه بر زبان مادری شکل می‌دهیم و هویت‌های قومی و نژادی را تقویت می‌کنیم، در حال مبارزه برای آزادی و اهداف دموکراتیک در مرزهای ملی آذربایجان هستیم.

به نظر می‌رسد وحدت حول آزادی‌خواهی و مشروطه‌طلبی با وحدت مردم آذربایجان حول یک زبان مشترک دو راه کاملاً متضاد مبارزه بودند.

۳

بررسی جنبش مشروطه و دستاوردهای اجتماعی آن می‌تواند همچنان الهام‌بخش جنبش‌های آزادی‌خواهانه از منظر توجه به وجوه آزادی‌بخش و متریقی آن باشد. برای مثال دستاوردهای آن در زمینه‌ی شکل‌گیری نوعی ناسیونالیسم مدنی مد نظر هانس کن یا وطن‌دوستی آن‌گونه که ویرولی شرح و بسط می‌دهد و به کار مبارزه با ملی‌گرایی افراطی فاشیست‌ها می‌آید، باید مورد توجه قرار گیرد.

همچنین بررسی وجه سراسری و فراقومیتی جنبش مشروطه بعد از به توپ بستن مجلس، به‌عنوان بدیل رهایی‌بخش در مقابل رویکرد ارتجاعی قومیت‌گرا در گذشته و امروز جامعه‌ی ایران واجد اهمیت است. اگر هدف از انترناسیونالیسم، کمک به جنبش‌های ملی پراکنده‌ی کارگران و ایجاد همبستگی بین آنان بود، در ایران امروز ما نیازمند وحدت تمام اقوام ایران، حول محور آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی هستیم.

نکته‌ی آخر این که به نظر من تأکید روی وجوه متمایز از سایر مردم ایران به‌عنوان یکی از مطالبات اصلی فرقه دموکرات آذربایجان طی کردن مسیر مبارزات در سمت و سوی کاملاً متفاوت با اهداف متریقی جنبش مشروطه، آن‌گونه که شرح دادم، بود.

^۱ به نقل از آقای یاشار دارالشفاء:

۱. بخش عمده‌ی این نوشته بر اساس «مخالف‌خوانی‌های توده‌ای‌ها با تشکیل فرقه» نوشته شده است و اساساً به این مسأله نپرداخته که چه زمینه‌های اجتماعی از هنگام تشکیل حزب در مهر ۱۳۲۰ تا زمان شکل‌گیری فرقه در شهریور ۱۳۲۴ رخ داد و باعث شد بخشی از نیروهای کمیته‌ی ایالتی حزب، فعالان جنبش ملی آذربایجان و اتحاد جماهیر شوروی را به صرف‌نظر کردن از گزینه‌ی کمک کردن به تقویت موقعیت حزب توده در شهرهای ترک‌نشین ایران سوق داد.

۲. این گزاره از قضا چندان هم درست نیست که «حزب توده» در استان‌ها و شهرهای ترک‌نشین «پایگاه قدرتمند»ی داشت. در پی جدی شدن شکل‌گیری فرقه بود که توده‌ای‌ها به رهبری «اردشیر آوانسیان» به فکر این افتادند که مبارزه‌ای علیه خان‌ها و اربابان زمیندار در روستاهای مناطق ترک‌نشین راه بیاندازند تا مبادا ضعف حزب در سازمان‌دهی دهقانی، واقعا به ایده‌ی شکل‌گیری یک حزب ملی‌گرای ترک در منطقه جامه‌ی عمل بپوشاند.

کمیته‌ی مرکزی حزب به دفعات در برابر رادیکالیسم بدنه‌ی خود که خواهان اقدام انقلابی علیه حکومت در شهرهای مختلف بود، ایستادگی کرده بود:

برای مثال در آذربایجان اتحادیه‌های کارگری‌ای که به ابتکار «خلیل انقلاب آذر» شکل گرفته بود و بسیار رادیکال عمل می‌کرد با کارشکنی‌های حزب توده و حکومت از فعالیت بازایستاد و امکاناتش کاملاً در اختیار توده‌ای‌ها قرار گرفت. شاخه‌ی ایالتی «شورای متحده‌ی مرکزی کارگران» که تحت رهبری حزب توده بود، تنها هنگامی در آذربایجان توانست پایگاهی قابل توجه میان کارگران بیابد که «محمد بی‌ریا» (معاون بعدی پیشه‌وری) به رهبری اتحادیه رسید و با ابتکار عمل خود و فعالان چپ آذربایجان سازماندهی گسترده‌ای میان کارگران تبریز و دیگر شهرها ترتیب دادند. همچنین در اصفهان و اهواز توده‌ای‌ها در مواجهه با شورش خودانگیخته‌ی کارگران علیه کارفرمایان عملاً نقش تعدیل کننده این نیروی انقلابی را ایفا کردند.

۳. مسئله‌ی دیگه این که پا گرفتن «فرقه» صرفاً روی واکنش به تحقیر زبان ترکی به اعتبار پان‌فاریسیسم نبود. این موضوع اگرچه دغدغه‌ی شهرنشینان تحصیل کرده‌ی ترک بود، اما در روستاها مسئله‌ی مهم‌تر: عبارت بود از «فقر» و «نداشتن زمین».

۴. این امر قابل قبول است که فرقه‌ی دموکرات آذربایجان در بیانات و ارگان‌هایش، خود را «حزب ملی آذربایجانی‌های ایران» معرفی می‌کرد و به اصطلاح «رویکرد طبقاتی» نداشت، اما این تنها «بیان رسمی» فرقه بود که از طرف «حزب کمونیست آذربایجان» (تحت رهبری باقروف) به آنها تحمیل شده بود؛ نگاهی به پایگاه اجتماعی فرقه و اقداماتی که پس از تشکیل حکومت خودمختار انجام داد، گواهی می‌دهد که فرقه به‌وضوح یک حزب دست چپی بود و سیاست‌گذاری‌های جهت‌گیری‌های آشکار به نفع کارگران و دهقانان بی‌زمین داشت.

۵. برای من نگاهی به عملکرد و جهت‌گیری‌های کمیته‌ی مرکزی حزب توده حداقل ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ حاوی این جمع‌بندی است که نیروهای کمونیست رادیکال پس از ۱۳۲۴ به‌درستی این جمع‌بندی را داشتند که برای تحقق یک «انقلاب سوسیالیستی در ایران» از خلال «سازماندهی طبقاتی مؤثر» لازم است که از «حزب توده» عبور کرد.

همچنان که جمع‌بندی‌ام از مواجهه‌ی حزب توده با مصدق هم همین است: موضوع وفاداری بیش‌تر نشان ندادن حزب توده به مصدق نیست. مسئله‌ای که آن از گذشته تا به امروز مورد اعتراض جبهه ملی و برخی از توده‌ای‌هاست.

بلکه مسئله ضرورت عبور از محافظه‌کاری مصدق در اعلام جمهوری در ایران و تمام کردن کار سلطنت بود.

ایده‌ی تشکیل حزب توده بی‌شک رادیکال و جهت‌گیری‌های آغازین آن، نویدبخش نوعی سازماندهی متشکل و منسجم بود. اما عملکرد و رویکرد حاضران در کمیته‌ی مرکزی نشان داد که آنان پیگیر چیزی بیشتر از نوعی «سوسیال دموکراسی پارلمانتاریستی» نبودند و علی‌رغم فراهم بودن همه‌ی شرایط عینی و لجستیکی برای «انقلاب»، به‌وضوح از آن می‌ترسند.

از این منظر، عبور «سازمان افسران» و «فرقه‌ی دموکرت آذربایجان» از «حزب توده» در سال ۱۳۲۴ به‌نظم کاملاً کار درستی بود با این تبصره که:

- سازمان افسران برنامه‌ریزی درستی برای «قیام افسران خراسان» نکرد و به نحوی زودتر از آنکه باید «شعله‌ی انقلاب» را برافروخت (سرنوشتی که برای «اسپار تاکیست‌ها» در آلمان رقم خورد. رُزا لوکزامبورگ و لیبکنشت بی‌شک انتخاب درستی کردند از «حزب سوسیال دموکرات آلمان» جدا شدند، اما بی‌آنکه بدنه‌ی سازمانی‌شان و توان لجستیکی‌شان به‌آمدگی کامل رسیده باشد، برای رقم زدن «انقلاب» خیز برداشتند.)

- نکته‌ی آخر اینکه: فرقه‌ی دموکرات به‌عوض به‌دست گرفتن ابتکار عمل در رهبری بدنه‌اش برای ممکن کردن ایده‌ی «فتح تهران»، تا به آخر منتظر تصمیم انقلابی برادر بزرگ‌تر باقی ماند.

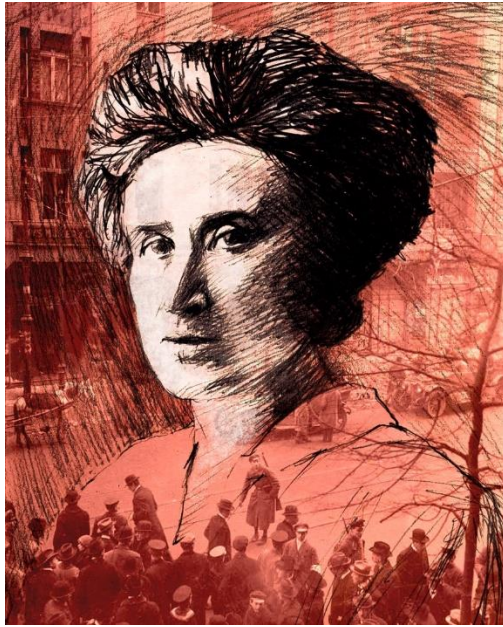
منابع

- ۱- فرهمند راد، شیوا، وحدت نافرجام: کشمکش‌های حزب توده‌ی ایران و فرقه‌ی دموکرات آذربایجان (۱۳۲۴-۱۳۷۲)، چاپ اول، ۱۴۰۱، انتشارات موسسه فرهنگی-هنری جهان کتاب
- ۲- متین عسگری، افشین، هم شرقی، هم غربی: تاریخ روشنفکری مدرنیته‌ی ایرانی، ترجمه حسن فشارکی، چاپ دوم ۱۳۹۹، انتشارات شیرازه
- ۳- ضیاء ابراهیمی، رضا، پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه‌ی حسن افشار، چاپ اول اسفند ۱۳۹۶، نشر مرکز
- ۴- ویرولی، مائوریتسیو، برای عشق به میهن: جستاری در باب وطن‌پرستی و ملی‌گرایی، ترجمه مهدی نصراله زاده، چاپ اول ۱۴۰۰، نشر بیدگل

رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

یوسف کهن

همراه با معرفی فهرست آثار رزا لوکزامبورگ به فارسی



رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

«چقدر متأسفم... که سه برابر قوی تر و جسور تر نبودم.»^۱

رزا لوکزامبورگ یک مبارز سوسیالیست، یک نظریه پرداز سیاسی و یک آموزگار آموزه‌های مارکسی بود. او سراسر عمر کوتاهش را صرف مبارزه علیه کاپیتالیسم، مالکیت خصوصی بر وسایل تولید، کار مزدی و ساختار طبقاتی کرد و سرسختانه از راه کارهای انقلابی برای ایجاد تغییرات و تحولات اجتماعی دفاع نمود.

رزا جزو مؤسسان یکی از احزاب رادیکال سوسیالیستی در لهستان و از زمره‌ی رهبران جناح چپ حزب سوسیال دموکرات آلمان و نمایندگان انترناسیونال دوم بود. او در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه شرکت فعال داشت؛ از رهبران جنبش ضد جنگ جهانی اول و از مدافعان و نیز نخستین نقادان انقلاب اکتبر بود. او همچنین از نخستین کسانی بود که ورود کاپیتالیسم به دوره‌ی میلیتاریسم را تبیین کرد و ویژگی‌هایی آن را برشمرد. رزا نظریه‌ی جدیدی درباره‌ی انباشت سرمایه ارائه کرد و آن را انگیزه‌ی تحرکات استعماری امپریالیست‌ها و لازمه‌ی دوام کاپیتالیسم دانست. او از منتقدان برجسته‌ی رفرمیسم و از پاسداران و مبلغان اندیشه‌های بنیادین مارکس بود. رزا از مؤسسين اصلی حزب اسپارتاکیست و «حزب کمونیست آلمان» بود. او به خاطر فعالیت‌های کمونیستی‌اش در لهستان، آلمان و روسیه بارها به زندان افتاد و نهایتاً به همراه کارل لینکنشت به دست شاخه‌ی نظامی جناح راست حزب سوسیال دموکرات آلمان به قتل رسید.

مقدمه

لنین پیش‌بینی کرده بود که «مجموعه‌ی کامل آثار رزا لوکزامبورگ... به منظور تربیت نسل‌های متوالی کمونیست‌های جهان مورد استفاده قرار خواهد گرفت.»^۲ از این رو کم‌تر از سه سال بعد از قتل رزا (۱۹۱۹)، از سوسیال دموکرات‌های آلمان خواست تا مجموعه‌ی کامل آثار رزا را بی‌وقفه منتشر کنند. بیش از یک قرن از توصیه‌ی لنین می‌گذرد و هنوز چنین مجموعه‌ای در دسترس نیست؛ حتی اطلاعات ما از اندیشه‌ها و احساسات و عواطف رزا محدود است. چرا؟

گفته شده که رزا علاقه‌ای به حرف زدن یا نوشتن درباره‌ی خود نداشت. به‌علاوه ادعا شده که عمر کوتاهش این فرصت را در اختیارش نگذاشت تا برای انتشار آثارش اقدام کند. پس از قتل رزا نیز اعضای خانواده و رفقای نزدیکش شدیداً تحت فشار نیروهای امنیتی قرار گرفتند و جرأت نکردند تا آثار و خاطرات به‌جامانده از او را نقل یا منتشر کنند.

«پیشینه‌ی رزا لوکزامبورگ همیشه مبهم بوده است. او شدیداً بی‌میل بود که راجع به کودکی، خانواده و زندگی شخصی‌اش بحث کند؛ و به‌شدت از حریم خصوصی‌اش حراست می‌کرد... خانواده‌ی رزا... به‌خاطر فعالیت‌های سیاسی رزا - هم در زمان حیات وی و هم پس از به قتل رسیدن او- رنج‌های زیادی را متحمل شدند؛ به این خاطر محتاط بودند تا اطلاعات مربوط به او را در اختیار هرکسی نگذارند... جنگ جهانی دوم، رنج و محنت زیادی برای خانواده و نیز دوستان رزا به‌دنبال آورد... پس از ۱۹۴۵ اکثر بستگان زنده‌ی رزا تحت رژیم کمونیستی لهستان یا روسیه زندگی کردند؛ یعنی جاهایی که علاقه نشان دادن به رزا نه‌تنها مورد حمایت نبود بلکه خطرناک هم بود...» (روری کاستل، ۲۰۱۲)^۲

برخی دیگر علت بی‌توجهی به رزا و اندیشه‌های او را به حاکمیت پیش‌دآوری‌های مردسالارانه و زن‌ستیزانه‌ی غالب بر اروپای اواخر قرن ۱۹ نسبت می‌دهند. گفته شده که او حتی توسط خیلی از رفقای مرد هم‌حزبی‌اش جدی گرفته نمی‌شد؛ حتی بارها به دلیل زن و یهودی بودن و نیز لنگیدن مورد تمسخر قرار گرفته بود! رزا از این برخوردها شدیداً رنجیده‌خاطر بود؛ تا جایی که نوشت:

«من در دهات سیبری انسانیت بیشتری لمس می‌کنم تا در حزب سوسیال دموکرات آلمان»

با این حال به‌نظر می‌رسد که دلایل سیاسی - بیش از عوامل برشمرده شده‌ی بالا - در ناشناس ماندن رزا و آثار او مؤثر بوده باشند که مهم‌ترین‌شان از این قرارند:

۱- کارزار تبلیغاتی سوسیالیست‌های لهستانی: رزا مخالف سرسخت گرایش ناسیونالیستی در درون احزاب سوسیالیستی بود. به‌همین خاطر در چالش با حزب سوسیالیست لهستان، ممصمانه در راستای تأسیس یک حزب سوسیالیستی جدید

رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

کوشید.^۴ این اقدام سبب شد تا شدیداً مورد بی‌مهری و غضب رهبران و هواداران حزب سوسیالیست لهستان قرار بگیرد؛ تا آن‌جا که او را «خائن ملی» خطاب کردند!^۵ و از نشر آثار و تبلیغ اندیشه‌های او ممانعت به عمل آوردند.

۲- بهره‌برداری گرایش‌های ضدبشویستی از اسم رزا: پس از پیروزی انقلاب اکتبر، گرایش‌های ضدبشویستی شروع به انتشار بخش‌هایی از یادداشت‌های شخصی زندان رزا کردند که به نقد سیاست‌های لنین اختصاص داشت. این کار سبب شد تا رزا و آثارش تا سالیان دراز مورد نفرت برخی محافل لنینیست قرار گیرند.

«دشمنان انقلاب روسیه تلاش کرده‌اند تا انتقادات رزا از بلشویک‌های روسی را به‌عنوان ضدیت او با انقلاب روسیه تعبیر کنند. این نادرست است... شروانه‌ترین دروغ همانی است که توسط استالینیست‌ها پخش می‌شود که تلاش می‌کنند تا رزا را دشمن کمونیسم جا بزنند.»^۶

سنگر گرفتن کمونیسم‌ستیزها - از جمله آنارشویست‌ها، فمینیست‌ها، ناسیونالیست‌ها و چپ‌های رفرمیست - در پشت نام رزا، آن‌هم به‌منظور تقویت موضع لنین‌ستیزانه‌ی خودشان، سبب شد تا بدبینی لنینیست‌ها نسبت به رزا بالا بگیرد. غافل از آن‌که خود رزا در عمر سیاسی کوتاه‌ش مواضع سازش‌ناپذیری علیه همان گرایش‌ها اتخاذ کرده بود و مواضع انتقاداتی‌اش نسبت به لنین، کاملاً سیاسی و رفیقانه بودند!

۳- تبلیغات استالینیست‌ها: در نخستین «کمیسئون بلشویکی‌سازی»^۷ که در حاشیه اجلاس انترناسیونال کمونیستی (کمینترن) برگزار شد، استالین، بلاکان، هاینز نیومن و جان پپر پیرامون «انحرافات رزا لوکزامبورگ» سخن‌ران کردند؛^۸ و به این ترتیب، مجوز و فرمان حمله به رزا را صادر نمودند! چندی نگذشت که یکی از نمایندگان حزب کمونیست آلمان به‌صراحت اعلام کرد که «رزا در حکم سیفلیس، برای جنبش کارگری است!»^۹

در سال ۱۹۳۱ استالین در پاسخ به مقاله‌ی سلوتسکی^{۱۰} اعتراضیه‌ای به سردبیر «پرولتاریای انقلابی» نوشت و در آن‌جا اوج نفرت و انزجارش را از رزا و تروتسکی ابراز کرد.^{۱۱} به‌دنبال این موضع‌گیری خصمانه بود که کار جمع‌آوری آثار رزا که توسط پُل فرولیچ^{۱۲} آغاز شده بود، ناتمام ماند و نشر و توزیع آثار رزا غیرمجاز اعلام شد!^{۱۳}

به ادعای پل بوهل دلیل دشمنی استالین با رزا به نزدیکی‌های نظری او با تروتسکی برمی‌گشت.^{۱۴} دیگران ریشه‌ی این دشمنی را در جملاتی یافتند که لنین در مقاله‌ی «یادداشت‌های یک روزنامه‌نگار»^{۱۵} -نشر در پروادا ۱۹۲۲- نوشته بود:

«رزا لوکزامبورگ راجع به مسئله‌ی استقلال لهستان برخفا بود؛ همچنین در سال ۱۹۰۳، در ارزیابی‌اش از منشویسم دچار خطا شد؛ در رابطه با تئوری انباشت سرمایه [مارکس] نیز خطا کرد؛ در ژوئیه‌ی ۱۹۱۴ هم مرتکب اشتباه شد وقتی که به‌همراه پلخانف، واندرولد، کائوتسکی و سایرین از اتحاد بلشویک‌ها و منشویک‌ها دفاع کرد؛ در یادداشت‌های زندان هم که در سال ۱۹۱۸ نوشت دچار خطا شد (هرچند که اکثر این خطاهایش را در اواخر سال ۱۹۱۸ و اوایل سال ۱۹۱۹، پس از خلاصی از زندان، تصحیح کرد).» (لنین ۱۹۲۲)

غافل از این‌که لنین در همین مقاله و در ادامه‌ی پاراگراف بالا نوشته بود:

«اما علی‌رغم اشتباهاتش او [رزا] یک عقاب بود و برای‌مان یک عقاب باقی خواهد ماند. و نه تنها کمونیستهای سراسر جهان یادش را گرامی خواهند داشت بلکه بیوگرافی او و مجموعه‌ی کامل آثارش و انتشار آن چیزهایی که کمونیست‌های آلمانی بی‌اندازه در نشر آنها تأخیر کرده‌اند (که عذر این کوتاهی را تا حدی می‌توان با ضایعات سنگینی که در جریان مبارزه‌ی سخت‌شان متحمل شده‌اند توضیح داد) به‌عنوان یک راهنمای مفید، برای تربیت نسل‌های متوالی از کمونیست‌های جهان مورد استفاده قرار خواهند گرفت. این جمله‌ی رزا لوکزامبورگ که «از ۴ اوت ۱۹۱۴، سوسیال-دموکراسی آلمان به یک جسد متعفن بدل شده است» نامِ رزا لوکزامبورگ را در تاریخ جنبش بین‌المللی طبقه‌ی کارگر به نیکی ثبت کرده است.» (همان‌جا)

به این معنی، لنین نه‌تنها مخالف خوانش، تبلیغ و تأمل بر نظرات رزا لوکزامبورگ نبود، بلکه آنها - آن‌هم مجموعه‌ی کامل آثارش و نه این یا آن اثرِ خاص - را برای تربیت نسل‌های متوالی کمونیست‌ها، مفید و آموزنده می‌دانست!

۴- لوکزامبورگیسم:^{۱۶} در تقابل با برخوردهای هیستریک حزب کمونیست روسیه، جریانی در آلمان شرقی سابق و فرانسه به‌راه افتاد که درصدد بود تا از رزا یک چهره‌ی

رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

پیامبرگونه بسازد؛ چرا که شکست کمونیسم روسی را پیش‌گویی کرده بود! اینان نیز با سنگرگرفتن در پشت اسم رزا، شروع به تیزتر کردن حملات خود به لنین و بلشویسم کردند. تروتسکی از جمله‌ی نخستین کسانی بود که به افشای این گرایش پرداخت و خواستار مقابله با آن شد:

«هم‌اکنون در فرانسه و جاهای دیگر تلاش‌هایی برای تأسیس یک جریان به اصطلاح لوکزامبورگیستی در جریان است تا سانترالیست‌های چپ بتوانند پشت آن، علیه بلشویسم-لنینیست‌ها سنگر بگیرند. این مسئله می‌تواند اهمیت به‌سزایی داشته باشد. و شاید لازم باشد تا در آینده‌ی نزدیک، مقاله‌ی مبسوطی به لوکزامبورگیسم واقعی و لوکزامبورگیسم ادعایی اختصاص داده شود.»
(تروتسکی، «رزا لوکزامبورگ و بین‌الملل چهارم» (۲۴ ژوئن ۱۹۳۵)^{۱۷})

با پاگیری گرایش موسوم به «چپ‌نو» در اروپا، رویکرد به رزا اوج تازه‌ای گرفت. گروهی از آکادمیسین‌های چپ که مبلغ و مدافع «دموکراسی اقتصادی»،^{۱۸} تعاونی‌گری، خودمدیریتی و خودگردانی بودند تا از این رهگذر مقوله‌ی انقلاب را مسکوت بگذارند، به جمع طرفداران رزا لوکزامبورگ پیوستند و ادعا کردند که نظریات‌شان را از آموزه‌های رزا الهام گرفته‌اند. این امر بر دامنه‌ی اغتشاشات نظری حول نظریات رزا و بدگمانی‌های بعضی از گرایش‌های مارکسیستی انقلابی نسبت به اسم و آثار رزا افزود.^{۱۹}

پس از فروپاشی دیوار برلین و تغییر نام اکثر احزاب کمونیست به «چپ» یا «دموکرات»، بر جرگه‌ی لوکزامبورگیست‌های ادعایی افزوده شد! برای نمونه حزب چپ آلمان (Die Linke party)^{۲۰} که از لنین گسسته و به معنای امروزی سوسیال دموکرات شده بود، در توجیه نظریات انحرافی‌اش به رزا پناه برد و لنین‌ستیزی و دموکراسی‌پناهی‌اش را با تعابیر رفرمیستی از رزا بزک کرد، عکس رزا را کنار مارکس و انگلس گذاشت و در بخش سوم برنامه‌اش، از رزا لوکزامبورگ به‌عنوان تنها آموزگار سوسیالیسم آزادیخواه (و نه سوسیالیست انقلابی یا کمونیست!) اسم برد!^{۲۱} یا یکی از سیاست‌مداران حزب چپ آلمان، در مراسمی که بر سر مزار رزا برگزار شد، او را یک دموکرات دواآتشه خواند و از جمله اظهار داشت:

«و تحول تاریخی را به صورت یک فرآیند جامع دگرگونی و دموکراتیزاسیون درک می‌کرد. او به دنبال دموکراتیزه کردن تمام حوزه‌های جامعه بود.»^{۲۲}

جا دارد گفته شود که همین حزب، نهادی را زیر چتر خود دارد که به «بنیاد رزا لوکزامبورگ» معروف است. همین نهاد هم هست که در همکاری با انتشارات Verso مشغول انتشار مجموعه آثار رزا است. یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی این نهاد موضع‌گیری خصمانه علیه لیننیسم و بلشویسم است؛ به عنوان مثال، چند سال پیش مقاله‌ای از «مایکل بری» با عنوان «تراژدی کمونیسم حزبی»^{۲۳} را منتشر کرد که در آن نویسنده با توسل به تزه‌های رزا لوکزامبورگ، تیشه بر ریشه انقلاب و لنین می‌زد!^{۲۴} اضافه بر این، کمیسیون تاریخی حزب چپ آلمان در بیانیه‌ای که به مناسبت صدمین سالگرد بنیان‌گذاری حزب کمونیست آلمان انتشار داد اظهار تأسف کرد که با قتل لوکزامبورگ امکان تبدیل «حزب کمونیست به یک حزب چپ سوسیالیست که پیرو مدل بلشویکی نباشد» از دست رفت!^{۲۵}

فمینیست‌های چپ هم که نخواستند از قافله عقب بمانند دست به انتشار کتاب مصوری با عنوان «زندگی‌نامه‌ی تصویری رزا لوکزامبورگ»^{۲۶} زدند که بی‌شبهت به یک رمان پرنوگرافی نبود!

توهم‌پراکنی، دروغ‌پردازی و بهره‌برداری از اسم رزا پس از فروپاشی شوروی به قدری شایع شد که روزنامه‌ی گاردین در یادواره‌ی صدمین سالگرد قتل رزا نوشت:

«... اگر لوکزامبورگ و لیکنشست اجازه‌ی حیات می‌یافتند، چه کاری می‌توانستند بکنند؟... اولاً رهبران لیگ اسپارتاکویست روی تحقق اهداف‌شان هم‌نظر نبودند. لوکزامبورگ هنوز مدافع دموکراسی پارلمانی، شرکت در انتخابات و به‌دست‌آوردن پیروزی از طریق کسب آرای اکثریت بود، حال آن‌که لیکنشست خواستار اقدام مستقیم و تصرف خیابان‌ها بود. ثانیاً آنها الگوی مشخصی برای راه‌شان نداشتند. رزا فکر می‌کرد که انقلاب در روسیه با اعمال تمرکزگرایی قدرت توسط لنین، و سرکوب مخالفین معیوب شد؛ از این رو در کتاب «انقلاب روسیه» (۱۹۱۸) نوشت: "آزادی، صرفاً برای حامیان دولت و صرفاً برای اعضای

رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

یک حزب... ابدأ آزادی نیست". رزا این اندیشه‌ی لنین و تروتسکی را که تحول سوسیالیستی باید از یک «فرمول آماده» متابعت کند، غلط دانست آن‌هم وقتی که فرمول تغییرات اقتصادی، اجتماعی و حقوقی در "هاله‌ای از غبار آینده پنهان" هستند...»^{۲۷} (گاردین، ۹ ژانویه ۲۰۱۹)

یعنی نویسنده‌ی گاردین، لیبکنشت را که نماینده‌ی مجلس بود، به‌عنوان مخالف راه کارهای قانونی و موافق شورش‌های خیابانی معرفی کرد و رزا را که جدی‌ترین منتقد فرمیسم و پارلمانتاریسم بود، مدافع راه کارهای بورژوازی! همان رزایی که جسورانه خاطر نشان کرده بود:

«در پارلمان نیست که مسایل بزرگ و مرتبط به سرنوشت پرولتاریا حل و فصل می‌شوند، تنها یک انقلاب مردمی می‌تواند آزادی را برای توده‌های کار و زحمت به ارمغان بیاورد... پارلمانتاریسم برگ موی نازکی است که برای پوشاندن عورت فرمانروایی مطلقه‌ی نظامی بکار می‌رود.»^{۲۸}

البته در زمانه‌ای که مارکس را از انقلاب تهی می‌کنند و به‌عنوان «فیلسوف»، «اندیشمند» و «اقتصاددان» جا می‌زنند، ابدأ عجیب نیست که رزا را دموکرات، مخالف دیکتاتوری پرولتاریا، ضدلنین، ضدبلشویسم، ضدکمونیسم و مخالف لیبکنشت بخوانند! در واقع این همان پروژه‌ی «قدیس‌سازی بی‌ضرر» است که لنین در توصیفش نوشته بود:

«در طول حیات انقلابیون بزرگ، طبقات ستمگر، آنها را دائماً مورد پیگرد قرار دادند، تئوری‌هایشان را با سبانه‌ترین بدخواهی، خشم‌آگین‌ترین نفرت و بی‌شرمانه‌ترین تبلیغات، به‌همراه سیلی از اکاذیب و افتراها ثبت کردند. اما پس از درگذشت‌شان، کوشیدند تا آنها را به تندیس‌های بی‌ضرر مبدل سازند و به‌قولی در زمره‌ی مقدسان درشان آورند، اسم‌شان را تا آن حد تقدیس می‌کنند که [شنیدن نام‌شان] موجب "تسلا"ی خاطر طبقات تحت‌ستم شود تا بعدتر از [همین نام] برای تحمیق‌شان استفاده کنند؛ و این کار را در حالی می‌کنند که توأمان، مشغول خارج‌سازی و دزدیدن تئوری انقلاب از مضمونش، گندکردن لبه‌های تیز انقلابی و به ابتدال کشاندنش هستند. امروز، بورژوازی و

اپورتونیست‌های درون جنبش کارگری، در دست‌کاری مارکسیسم همدستند. آنها جنبه‌ی انقلابی این تئوری و روح انقلابی آن‌را حذف، محو و تحریف می‌کنند؛ و هرآنچه را که برای بورژوازی پذیرفتنی بنظر می‌رسد، به‌جلو هل می‌دهند و تجلیل می‌کنند. همه‌ی سوسیال-شوونیست‌ها، امروز "مارکسیست" شده‌اند (نخندید!)»^{۲۹}

۵- تله‌ی امنیتی با استفاده از نام رزا لوکزامبورگ: سازمان سیا (CIA) نیز تلاش کرد تا کلاهی از نام رُزا لوکزامبورگ برای خود بدوزد! در دهه‌ی ۷۰ میلادی نشریه‌ی رادیکالی با سمپاتی شدید به رُزا، با عنوان «Campaigner magazine»^{۳۰} در امریکا منتشر شد که خیلی زود توجه عناصر انقلابی را به‌خود جلب کرد. آنها شادمانه نشریه را مشترک شدند و از طریق اسم و آدرس داده‌شده، مورد شناسایی دستگاه‌های امنیتی قرار گرفتند! این جریان طی رسوایی پرونده «واترگیت» افشا شد.

دشواری بر سر شنایایی رزا و اندیشه‌هایش

از دهه‌ی شصت میلادی به این‌سو، بعضی از گرایش‌های فمینیستی و سوسیالیستی کوشیدند تا به‌دور از پیش‌داوری‌ها، مستقیماً به آثار رزا رجوع کنند.^{۳۱} در سال ۱۹۵۹، تونی کلیف جزوه‌ای با عنوان «رزا لوکزامبورگ: زندگی در مبارزه» را نوشت.^{۳۲} جی پی نتل^{۳۳} و الزبیتا اتینگر^{۳۴} زندگی‌نامه‌ی رزا را به‌ترتیب در سال‌های ۱۹۶۶ و ۱۹۸۸ منتشر کردند. در سال ۱۹۸۹ لیندا ادمونسون، «زندگی رزا لوکزامبورگ»، را منتشر کرد و در آن به معرفی آثار منتشر شده‌ی رزا تا اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ پرداخت.^{۳۵} و در سال ۲۰۲۰، دانا میلز بیوگرافی جدیدی از لوکزامبورگ منتشر کرد.

اما اگر از این کارهای پراکنده بگذریم، جدی‌ترین قدم در معرفی آثار رزا (به زبان انگلیسی)^{۳۶} در سال ۲۰۱۱ توسط بنیاد رُزا لوکزامبورگ - در همکاری با مؤسسه‌ی انتشاراتی Verso - برداشته شد؛ آن‌هم برای انتشار یک مجموعه‌ی ۱۴ جلدی - آن‌هم به زبان انگلیسی که تاکنون چهار جلد آن چاپ و توزیع شده‌اند.^{۳۷} با این حال فقط ۷۵٪ از آثار رزا به انگلیسی ترجمه شده و حدود ۳۰۰۰ صفحه از یادداشت‌های او

رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

که به زبان لهستانی هستند، به همراه ۸۰٪ از نامه‌های او در انتظار ترجمه به سر می‌برند.^{۳۸}

آرشیو رزا لوکزامبورگ^{۳۹} هم به نوبه‌ی خود کوشیده تا بیش از ۸۰ اثر رزا را به زبان انگلیسی ترجمه و به‌رایگان در دسترس علاقمندان قرار دهد.

با این توصیف می‌شود ادعا کرد که اطلاعات تاکنونی ما راجع به رزا، چندان دقیق و معتبر نیستند.^{۴۰} بسیاری از خوانده‌ها و شنیده‌های ما از تعبیر «دوستان» و یا تفاسیر «دشمنان» رزا نشأت گرفته‌اند که چه بسا با اندیشه‌های رزای سرخ فاصله دارند! این نقیصه در رابطه با زبان فارسی چشم‌گیرتر است!^{۴۱}

فهرستی که به دنبال می‌آید، دربردارنده‌ی آثاری هستند که تا زمان انتشار این نوشتار به فارسی ترجمه شده و یا از وجودشان خبردار شده‌ام. امید است این فهرست با هم‌یاری خوانندگان کامل‌تر شود. البته جا دارد تأکید شود که معرفی ترجمه‌ها ضرورتاً به معنی تأیید دقت و صحت امانت‌داری آنها نیست.

سال	لینک به متن انگلیسی	لینک به ترجمه‌ی فارسی
۱۸۹۴	What Are the Origins of May Day?	دو ترجمه: اول ماه مه چگونه بوجود آمد؟ مترجم نامشخص منشا روز اول ماه مه چه هستند؟ مترجم ناشناس، انتشارات سیاهکل
۱۸۹۶	The Polish Question at the International Congress in London	ترجمه‌ی بخش‌هایی از این مقاله در «رزا لوکزامبورگ و مسئله‌ی ملی» نوشته‌ی یوسف کهن آورده شده‌است.
۱۸۹۹	Reform or Revolution	چهار ترجمه: رفرم اجتماعی یا انقلاب؟ ترجمه یوسف کهن رفرم اجتماعی یا انقلاب؟ مترجم ناشناس، انتشارات سیاهکل

سال	لینک به متن انگلیسی	لینک به ترجمه‌ی فارسی
		لینک به ترجمه‌ی فارسی اصلاح یا انقلاب اجتماعی؟ (ص ۱۸۱ تا ۲۳۲) از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی) اصلاح یا انقلاب؟ ترجمه اسدالله کشاورزی.
۱۹۰۰	BacktoAdamSmith Doc 12	بازگشت به آدام اسمیت ، ترجمه کمال خسروی
۱۹۰۲	Martinique	مارتینیک (ص ۱۷۴ تا ۱۷۸ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۰۲	A Tactical Question	یک مسئله تاکتیکی (ص ۳۱۹ تا ص ۳۲۴ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۰۳		کارل مارکس ، مترجم ناشناس، سایت نقد
۱۹۰۳	Marxist Theory and the Proletariat	تئوری مارکسیستی و پرولتاریا ، ترجمه تراب ثالث و یوسف کهن
۱۹۰۳	Stagnation and Progress of Marxism	ایستایی و پیشتازی مارکسیسم ، ترجمه‌ی یوسف کهن رکود و پیشرفت مارکسیسم ، ترجمه‌ی نوید قیداری
۱۹۰۴	Organizational Questions of the Russian Social Democracy	مسایل سازماندهی سوسیال-دموکراسی روسیه (ص ۳۳۹ تا ۳۶۰ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۰۵	Socialism and the Churches	سوسیالیسم و کلیساهای ، ترجمه آرش جلال‌منش
۱۹۰۶	The Mass Strike	اعتصاب توده‌ای ، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری ، ترجمه‌ی یوسف کهن

سال	لینک به متن انگلیسی	لینک به ترجمه‌ی فارسی
		اعتصاب عمومی (ص ۲۳۳ تا ۲۷۶ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۰۷	Address to the Fifth Congress of the Russian Social-Democratic Labor Party	سخنرانی در پنجمین کنگره حزب سوسیال-دموکراسی روسیه، (ص ۲۷۵ تا ۲۸۴ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۰۷	Address to the International Socialist Women's Conference	خطابیه به کنفرانس زنان بین‌الملل سوسیالیست (ص ۳۲۴ تا ۳۲۵ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۰۷	To Clara Zetkin	نامه به کلارا زتکین (ص ۵۲۲ تا ۵۲۳ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی) نامه به زتکین مترجم ناشناس
۱۹۰۸	Introduction to Political Economy	مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی (ص ۱۰۱ تا ۱۷۳ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی) کتاب «درآمدی بر اقتصاد سیاسی»، ترجمه آرش جلال منش، نشر چرخ، ۱۴۰۲
۱۹۰۹	The National Question	مسئله ملی ترجمه‌ی بخش‌هایی از این مقاله در رزای سرخ (۱) نوشته‌ی یوسف کهن آورده شده.
۱۹۱۰	Theory & Practice [A polemic against Comrade Kautsky's theory of the Mass Strike]	نظریه و عمل (ص ۲۸۵ تا ۳۱۷ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)

سال	لینک به متن انگلیسی	لینک به ترجمه‌ی فارسی
۱۹۱۱	Credo: On the State of Russian Social Democracy	مراومه: درباره‌ی وضعیت سوسیال-دموکراسی روسیه متن ترجمه (ص ۳۶۱ تا ۳۷۸) از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی
۱۹۱۲	Women's Suffrage and Class Struggle	حق رأی زنان و مبارزه طبقاتی ، مترجم ناشناس، انتشارات سیاهکل حق رأی زنان و مبارزه طبقاتی (ص ۳۲۵ تا ۳۳۱) از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی
۱۹۱۳	The Accumulation of Capital	انباشت سرمایه ۱، ۲، ۳، ۴ ، ترجمه کمال خسروی عنوان فرعی: درآمدی بر تبیین امپریالیسم ، ص ۴۷ تا ۱۰۰ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۴	The Proletarian Woman	زن پرولتر (ص ۳۳۲ تا ۳۳۵) از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۵	The Junius Pamphlet (The Crisis of Social Democracy)	جزوه جونیوس (بحران در سوسیال-دموکراسی آلمان) ، ص ۴۲۱ تا ۴۶۱ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی.
۱۹۱۷		نامه (از زندان) به ماتیلده و امانوئل ورم (ص ۵۲۵ تا ۵۲۸) از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۷		نامه (از زندان) به سونیا لیکنشت (ص ۵۲۸ تا ۵۳۱) از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)

رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

سال	لینک به متن انگلیسی	لینک به ترجمه‌ی فارسی
۱۹۱۸	The Russian Revolution	انقلاب روسیه ، ترجمه رسول نوری انقلاب روسیه ، به استثنای فصل ۷ (ص ۳۷۹ تا ۴۱۷ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۸	Oh! How – German is this Revolution!	آه، این انقلاب چقدر آلمانی است؟ ترجمه‌ی آرام نوبخت
۱۹۱۸	The Beginning	آغاز (ص ۴۶۳ تا ۴۶۱ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۸	A Duty of Honor (Alternate Translation: Against Capital Punishment)	علیه مجازات اعدام ، ترجمه‌ی یوسف کهن
۱۹۱۸	The National Assembly	مجلس ملی ، ترجمه‌ی بهروز عارفی مجلس ملی یا حکومت شوراها؟ ، ترجمه‌ی بهروز عارفی
۱۹۱۸	Five Letters from Prison A Letter by Rosa Luxemburg	نامه به زتکین ، ترجمه‌ی هاتف رحمانی
۱۹۱۸- ۱۹۱۶	Letters from Prison to Sophie Liebknecht	نامه های زندان ، مترجم ناشناس تعدادی از نامه‌هایی از زندان (از ص ۵۱۲ به بعد از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۸	The Socialisation of Society (Alternate Translation: What is Bolshevism?)	بلشویسم چیست؟ ، ترجمه آرشین قهرمانی

سال	لینک به متن انگلیسی	لینک به ترجمه‌ی فارسی
		سوسیالیستی شدن جامعه (ص ۴۶۶ تا ۴۷۰ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۸	What does the Spartacus League Want?	جامعه اسپارتاکوس چه می‌خواهد؟، بازنشر اتحادیه اسپارتاکوس چه می‌خواهد؟ (ص ۴۷۰ تا ۴۸۲ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۸	Our Program and the Political Situation (Alternate Translation: On the Spartacus Programme)	برنامه ما و شرایط سیاسی یا برنامه و موقعیت سیاسی ما، مترجم ناشناس در باره‌ی برنامه‌ی اسپارتاکوس (ص ۴۸۲ تا ۵۰۳ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
۱۹۱۹	Order Prevails in Berlin	نظم در برلین حاکم است (ص ۵۰۳ تا ۵۰۹ از کتاب «برگزیده‌هایی از رزا لوکزامبورگ، ترجمه‌ی حسن مرتضوی)
پس از قتل رزا	What is Economics?	اقتصاد چیست؟ ، ترجمه‌ی کامران نیری ^{۴۲}
۲۰۱۳	https://libcom.org/library/complete-works-rosa-luxemburg-volume-1-economic-writings-1	مجموعه آثار جلد ۱ (به انگلیسی)

^۱ از جملات رُزا در اواخر عمرش. او نه تنها هرگز از راهی که رفته بود و مصائبی که کشیده بود اظهار پشیمانی نکرد بلکه آرزو می‌کرد سه بار قوی‌تر و جسورتر بود تا می‌توانست قدرتمندانه‌تر و جسورتر علیه کاپیتالیسم و برای استقرار سوسیالیسم مبارزه کند. به نقل از اولریش فون هوتن Ulrich von Hutten) در سال ۱۹۱۷. به نقل از نامه‌ی رُزا به ماتیلدا.

رزا لوکزامبورگ: یک قرن بعد

Rosa Luxemburg to Mathilde Jacob, 7 Feb. 1917, *The Letters of Rosa Luxemburg*, ed. by Georg Adler, Peter Hudis, and Annelies Laschitzka (London: Verso, 2011), pp. 371-72.

^۲ لنین، ۱۹۲۲، «یادداشت‌های یک روزنامه‌نگار»، Lenin, [Notes of a Publicist, 1922](#).

^۳ به نقل از مقاله «[Rory Castle, You Alone Make Our Family's Name Famous](#)»
[Praktyka, 6/12](#)

^۴ حزبی که رزا از بنیان آن بود، «حزب سوسیال دموکرات پادشاهی لهستان و لیتوانی (SDKPiL)» نام داشت.

^۵ به نقل از رفرانس شماره ۳.

⁶ Antoinette Konikow, [The Rosa Luxemburg I met as a student](#)

⁷ “Bolshevization Commission”

⁸ Bela Kun, Heinz Neumann و John Pepper

^۹ به نقل از مقاله «[Max Shachtman, Lenin and Rosa Luxemburg \(1935\)](#)»

¹⁰ Slutsky

¹¹ J. V. Stalin, [Some Questions Concerning the History of Bolshevism](#) (1931)

¹² Paul Frölich

^{۱۳} البته گفته می‌شود که در سال ۱۹۲۶ از لوکزامبورگ «اعاده‌ی حیثیت» شد؛ آن هم به آن دلیل که دیگر تهدیدی به حساب نمی‌آمد! البته از آن به بعد تلاش شد تا از رزا یک «شهید و متفکر گمراه» تصویرسازی شود؛ آن هم شهیدی که جسارتش ستودنی ولی «دستگاه فکریش» نابخشودنی بود! بعدتر احزاب وابسته به حزب کمونیست روسیه این موضع را پیش گرفتند که رزا در سال‌های پایانی عمرش شروع به اصلاح خطاهای نظریش کرده بود و اگر چندسالی بیشتر زنده می‌ماند حتماً ایرادات نظریش را تصحیح می‌کرد!

¹⁴ Paul Buhle, afterword to Evans, *Red Rosa*, 215–219

¹⁵ Lenin, [Notes of a Publicist, 1922](#)

^{۱۶} یکی از گرایش‌های مدعی لوکزامبورگیسم، که هنوز هم فعالیت دارد، نشریه *New Politics* است که از سال ۱۹۶۱ تا به امروز مشغول انتشار مقالاتی پیرامون آشتی دموکراسی با سوسیالیسم، آن هم با «الهام» از اندیشه‌های رزا لوکزامبورگ است! نمونه‌ی چنین برخوردی را می‌توان در مقاله‌ی «دو روح سوسیالیسم» به قلم هال درایپر یافت.

Hal Draper, [The Two Souls of Socialism](#), 1966

از این نوشته دو ترجمه به فارسی در دست است:

<http://asre-nou.net/1385/bahman/30/m-taarife-socialism.html>

<http://www.nashrebidar.com/motafarage/motafarage.pdf/dotarif.pdf>

¹⁷ Leon Trotsky, [Luxemburg and the Fourth International](#), 1935

^{۱۸} برای آشنایی با این گرایش به مقاله‌ی «دموکراسی اقتصادی یا کنترل کاری؟!» مراجعه کنید.

^{۱۹} برای آشنایی بیشتر با چنین تلاش‌هایی می‌توانید به نقد کتاب «[شورا، شکل سیاسی سرانجام مکشوف](#)» مراجعه کنید.

^{۲۰} این حزب همان «حزب سوسیالیسم دموکراتیک» پیشین است که تا سال ۱۹۹۰ بر آلمان شرقی حکم راند، و در سال ۲۰۰۵ با تغییر نام به «حزب چپ»، در ایالات شرقی آلمان، به تشکیل دولت ائتلافی با حزب سوسیال دموکرات آلمان پرداخت. در حال حاضر حزب چپ بزرگ‌ترین حزب در گروه پارلمانی چپ اروپای متحد است.

^{۲۱} به نقل از «[افسانه روزا لوکزامبورگ](#)» نوشته یونگه ولت

^{۲۲} به نقل از «[صد سال پس از قتل رزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت](#)» نوشته پیتر شوارتس

^{۲۳} Michael Brie, [The Tragedy of Party Communism](#)

^{۲۴} ترجمه‌ی فارسی نقد مقاله‌ی فوق، به نام «[پیرامون کمونیسم‌ستیزی بنیاد رزا لوکزامبورگ](#)» نوشته روجر کیران و ژوزف جمیسون

^{۲۵} به نقل از زیرنویس ۱۸.

^{۲۶} Kate Evans - Red Rosa_ A Graphic Biography of Rosa Luxemburg-Verso (2015)

^{۲۷} به نقل از گاردین ۲۰۱۹ [The Murder of Rosa Luxemburg review – tragedy and farce](#), Lara Feigel,

^{۲۸} به نقل از «[زن شورشی](#)» نوشته ماکس گالو، ترجمه مجید شریف، ص ۳۱۷ و ۳۳۲

^{۲۹} Lenin, The State and Revolution, [Chapter I, Class Society and the State](#)

^{۳۰} <http://www.wlym.com/archive/campaigner/>

^{۳۱} برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد این تاریخ به نوشته‌ی رایا دونایفسکایا مراجعه کنید:

Raya Dunayevskaya, [Women's liberation, then and now](#), 1971

^{۳۲} J. P. Netti [Rosa Luxemburg: a life of struggle](#)

این اثر در سال ۲۰۰۹ توسط Socialist Review بازنشر شد و با عنوان «رزا لوکزامبورگ»، نوشته تونی کلیف، توسط نسترن موسوی ترجمه شده است.

^{۳۳} این اثر سال ۲۰۱۹ توسط Verso بازنشر شد.

^{۳۴} Elzbieta Ettinger, Rosa Luxemburg: A Life

^{۳۵} Linda Edmondson "Lives of Rosa Luxemburg," Revolutionary Russia 2, no. 2 (1989): 35–44

^{۳۶} در فاصله‌ی سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۱۷ یک مجموعه ۷ جلدی

<https://dietzberlin.de/reihe/luxemburg-gesammelte-werke>) به زبان آلمانی توسط

انتشارات Dietz Berlin به چاپ رسیده بود.

^{۳۷} [جلد اول](#) و [جلد دوم](#) (نوشته‌های اقتصادی)، [جلد سوم](#) و [جلد چهارم](#) (نوشته‌های سیاسی) The Complete Works of Rosa Luxemburg

^{۳۸} به نقل از سایت [انتشارات Verso](#) که مشغول ~~نشر~~ آثار رزا لوکزامبورگ است.

^{۳۹} لینک دسترسی به آرشیو رزا لوکزامبورگ

^{۴۰} این ادعایی است که Dr Rory Castle Jones (Swansea University, Chicago) در پایان‌نامه دکترایش (۲۰۱۶) و سلسله مقالاتش آورده است. او به نمونه‌های فراوانی اشاره می‌کند که به غلط در باره‌ی زندگی رزا منتشر شده‌اند.

^{۴۱} ترجمه‌ی جدید دو اثر مهم رزا لوکزامبورگ، یعنی «فرم اجتماعی یا انقلاب» و «اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری» به‌همراه چند مقاله تحقیقی در باره رزای سرخ در سایت «گرایش سوسیالیسم انقلابی» موجود است. به‌علاوه لیست ترجمه سایر آثار رزا را می‌توانید در [سایت خبرنامه کتاب‌های رایگان و آرشیو رزا لوکزامبورگ](#) پیدا کنید.

^{۴۲} این مطلب نخستین بار در سال ۲۰۰۱ در نشریه کانون پژوهشی نگاه، شماره هشتم، <https://negah1.com/2023/01/06/> نگاه-۸/ ص ۴۰ به چاپ رسید. نسخه‌ی مستقلی هم

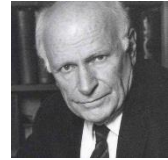
از همین مطلب با فرمت «نگاه» در سایت زیر بازنشر شده

<https://www.marxists.org/farsi/archive/luxemburg/works/eghtesad.pdf> یی آن

که منبع و ماخذ آن ذکر شده باشد.

فضای تجربه و افق انتظار: دو مقوله‌ی تاریخی

راینهارت کوزلک



ترجمه‌ی امیر صفری



Dianne Bartlett

اشاره: متن زیر ترجمه‌ای است از آخرین مقاله‌ی کتاب «آینده‌ی سپری‌شده: در باب معناشناسی زمان‌های تاریخی» اثر راینهارت کوزلک، مورخ شناخته‌شده‌ی آلمانی (۲۰۰۶-۱۹۲۳). کتاب برای نخستین بار در سال ۱۹۷۹ در آلمان در اختیار خوانندگان قرار گرفت و چندی بعد ترجمه‌ی انگلیسی‌اش بیرون آمد. نسخه‌ی فرانسوی آن نیز در سال ۲۰۱۶ چاپ شد. کتاب مشتمل بر چهارده مقاله است و همان‌طور که می‌توان از عنوانش حدس زد، کوششی است برای به دست دادن نظریه‌ای درباره‌ی زمان‌های تاریخی. این کتاب اکنون به فارسی ترجمه شده و به زودی در مجموعه‌ی «تاریخ انتقادی»، به دبیری ابراهیم توفیق، توسط انتشارات گام نو منتشر خواهد شد. کوزلک در این مقاله با عنوان «فضای تجربه و افق انتظار: دو مقوله‌ی تاریخی» می‌کوشد نسبت تجربه و انتظار را روشن کند. تجربه و انتظار چگونه محتوای یکدیگر را متعین می‌کنند و گذشته و آینده را به یکدیگر پیوند می‌دهند؟ نویسنده در گام نخست بعد فراتاریخی تجربه و انتظار را ترسیم می‌کند و این بر نهاد را پیش می‌گذارد که این دو به مثابه پیش‌داده‌های انسان‌شناسانه، شرط تواریخ ممکن هستند. در گام بعدی دگرگونی رابطه‌ی این دو را به شکل تاریخی نشان می‌دهد، این که چطور با افزایش فاصله‌ی انتظارها از تجارب گذشته، فهم عصر جدید به مثابه یک زمان جدید ممکن شد.

عنوان اصلی کتاب:

Reinhard Koselleck (1979) *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

۱. اشارات روش‌شناسانه

از آنجایی که همیشه علیه فرضیه‌ها بسیار سخن گفته می‌شود، باید یکبار بکوشیم تاریخ را بدون فرضیه‌ها بی‌اغازیم. نمی‌توانیم بگوییم چیزی هست بی‌آن که بگوییم آن چیز چیست، با اندیشیدن به فرضیات فاکت‌ها را به مفاهیم پیوند دهیم و مسلماً بی‌اهمیت نیست به کدام مفاهیم^[۱] فردریش شیلگل با این جملات خلاصه‌ی تأملات نظری یک قرن گذشته درباره‌ی چیستی تاریخ، چگونگی شناخت و نگارشش را بیان

کرد. در پایان این [دوره‌ی] روشنگری تاریخی، که تاریخی آن را برانگیخت که پیشرفت‌گرایانه تجربه شده بود، «تاریخ در و برای خود»^۱ کشف شد. به‌طور خلاصه، تاریخ در و برای خود مقوله‌ای استعلائی است که شروطِ تواریخِ ممکن را با شروطِ شناختش یکی کرد.^[۲] از آن‌زمان دیگر درست نیست – گرچه هنوز هم رواج دارد – که به شکل علمی به تاریخ بپردازیم بی‌آن‌که مقولاتی را مطرح کنیم که به کمک‌شان تاریخ به سخن آورده می‌شود.

مورخی که فراتر از تجارب و خاطراتش و با هدایتِ پرسش‌ها، آرزوها، امیدها و دغدغه‌هایش به گذشته رجوع می‌کند، در برابر به‌اصطلاح بازمانده‌هایی قرار می‌گیرد که امروز هم کم‌وبیش پرشمارند. مورخ زمانی که بازمانده‌ها را به منابعی تبدیل می‌کند که شاهدهی بر تاریخی هستند که موضوع شناختِ اوست، در دو سطح حرکت می‌کند. مورخ یا وضعیت‌هایی را برمی‌رسد که پیش‌تر بیانِ زبانی یافتند یا وضعیت‌هایی را بازسازی می‌کند که پیش‌تر بیانِ زبانی نداشتند ولی او به کمک فرضیه‌ها و روش‌ها از میان آنچه بازمانده استخراج‌شان می‌کند. در حالت نخست، مورخ از مفاهیم مندرج در زبانِ منابع که برایش برجامانده به‌عنوان نقطه‌ی عزیمتِ اکتشافی بهره می‌گیرد تا واقعیت سپری‌شده را به چنگ آورد. در حالت دوم، مورخ از مفاهیمی که پسینی ساخته و تعریف شدند استفاده می‌کند؛ یعنی مقولات علمی‌ای را به کار می‌گیرد که در منابع موجود نیستند.

بنابراین با مفاهیم پیوندخورده با منابع و مقولاتِ معرفتِ علمی روبرو هستیم که باید از یکدیگر متمایز شوند. آن‌ها می‌توانند مرتبط باشند، ولی نه الزاماً. اغلب یک واژه‌ی یکسان مفهوم تاریخی و مقوله‌ی تاریخی را پوشش می‌دهد. در آن صورت، ایضاح اختلافِ کاربست‌شان اهمیت بیشتری می‌یابد. این تاریخ مفهومی است که تفاوت و همگرایی مفاهیم قدیمی و مقولاتِ امروزی معرفت را می‌سنجد و برمی‌رسد. از این

¹ Geschichte an und für sich

حیث، تاریخ مفهومی صرف نظر از باروری تجربی‌اش و تفاوت روش‌هایش، نوعی پژوهش مقدماتی برای نظریه‌ی علم تاریخ است. تاریخ مفهومی به نظریه‌ی تاریخ^۲ می‌انجامد. در آنچه در پی می‌آید از فضای تجربه و افق انتظار سخن می‌گوییم، اما پیشاپیش باید این نکته را روشن کنیم که این دو عبارت را به عنوان مفاهیم مندرج در زبان منبع برنمی‌رسیم. ما حتی آگاهانه از استنتاج تاریخی خاستگاه این دو عبارت صرف نظر می‌کنیم و در واقع برخلاف مدعای روش‌شناسانه‌ای عمل می‌کنیم که مورخ حرفه‌ای مفاهیم باید از آن تبعیت کند. موقعیت‌های پژوهشی‌ای وجود دارند که در آن‌ها چشم بستن بر پرسش‌های تاریخی-تکوینی می‌تواند نگاه به خود تاریخ را تیزتر کند. به‌هرحال مدعای نظام‌مند روش زیر هنگامی روشن‌تر خواهد شد که عجلتاً از تاریخت موقعت خودمان چشم‌پوشیم.

از کاربست روزمره‌ی واژگان می‌دانیم که «تجربه» و «انتظار» به‌عنوان دو عبارت واقعیت تاریخی را منتقل نمی‌کنند، آن‌طور که عنوان‌ها یا نام‌گذاری‌های^۳ تاریخی چنین می‌کنند. نام‌هایی مانند «توافق پُتسدام»،^۴ «اقتصاد برده‌داری باستانی» یا «رفرماسیون» معطوف به رویدادها، موقعیت‌ها یا فرایندهای تاریخی‌اند. در قیاس با آن‌ها، «تجربه» و «انتظار» صرفاً مقولاتی صوری‌اند زیرا آنچه تجربه شده یا انتظارش کشیده می‌شود را نمی‌توان از خود این مقولات استنتاج کرد. کاربرد صوری^۵ عبارت قطبی‌شده‌ی «تجربه» و «انتظار»، برای رمزگشایی از تاریخ، صرفاً می‌تواند با نیت ترسیم و تثبیت شرایط تاریخ‌های ممکن و نه [محتوای] خود آن تاریخ‌ها انجام شود. تجربه و انتظار مقولاتی معرفتی هستند که به استدلال در باب امکان تاریخ کمک می‌کند. به

² Historik

³ Benennung

^۴ Postdamer Abkommen: توافقی که در آگوست ۱۹۴۵ میان نیروهای متفقین در شهر پوتسدام آلمان منعقد شد و به اشغال نظامی آن کشور، تعیین مرزهای آن، پرداخت غرامت نظامی و خلع سلاحش مربوط می‌شد-م.

⁵ formale Vorgriff

عبارت دیگر هیچ تاریخی وجود ندارد که به میانجی تجربه‌ها و انتظارهای انسان‌های کنشگر و دردمند برساخته نشده باشد. با مقولاتِ صوری تجربه و انتظار هنوز هیچ چیزی در مورد تاریخ انضمامی سپری‌شده، اکنونی و آتی نگفته‌ایم.

مقولات ما در ویژگی صوری بودن‌شان با عبارات پرشمار دیگر در علم تاریخ مشترکند. می‌توانم «ارباب و بنده»، «دوست و دشمن»، «جنگ و صلح»، «نیروهای مولد و روابط تولید» را یادآوری کنم یا به مقوله‌ی کار اجتماعی، نسل سیاسی، ساختِ ریختارهای حکومت،^۶ واحدهای کنش اجتماعی یا سیاسی یا مقوله‌ی مرز، فضا یا زمان اشاره نمایم.

همواره با مقولاتی روبرو هستیم که چیزی درباره‌ی محتوای یک مرز معین یا ریختار مشخص [حکومت] و نظایر آن نمی‌گویند اما به کاربرد نشان در مقام مقوله پیش‌شرط پرسش از و رؤیت‌پذیر کردن یک مرز، ریختار یا این تجربه یا آن انتظار است.

حال وجه تمایز همه‌ی مقولاتِ صوری مورد اشاره [با مقولات مورد نظر ما یعنی تجربه و انتظار] این است که همزمان مفاهیم تاریخی یا به عبارتی اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی هستند یا بوده‌اند و از زیست‌جهان^۷ سرچشمه گرفته‌اند. از این حیث شاید مزیت مفاهیم نظری‌ای را داشته باشند که نزد ارسطو از منظر فهمِ واژگان، یک نگرش را منتقل می‌کنند به طوری که بازتاب زندگی روزمره‌ی سیاست در آن‌ها حفظ می‌شد. اما با نگاه به زیست‌جهان پیش‌اعلمی و مفاهیم سیاسی و اجتماعی‌اش روشن می‌شود که می‌توان فهرست مقولات صوری استنتاج‌شده از آن را تفکیک و رده‌بندی کرد. چه کسی می‌تواند منکر شود که عباراتی نظیر «دموکراسی»، «جنگ و صلح»، «ارباب و بنده»، نسبت به دو مقوله‌ی ما یعنی «تجربه» و «انتظار»، انضمامی‌تر، محسوس‌تر و غنای بیشتری از زندگی دارند؟

واضح است که مقوله‌های «تجربه» و «انتظار» مدعای عمومیت بالاتری را مطرح می‌کنند که نمی‌توان از آن فراتر رفت. این دو همچنین داعیه‌دار کاربرستی

⁶ Verfassungsbauformen

⁷ Lebenswelt

اجتناب‌ناپذیرند. از این حیث «تجربه» و «انتظار» در مقام مقولات تاریخی همچون فضا و زمان هستند.

می‌توان این نکته را معناشناسانه مستدل کرد: مفاهیمی که برشمردیم آکنده از واقعیت‌اند و در مقام مقوله، معانی و بدیل‌هایی را برمی‌نهند که یکدیگر را طرد می‌کنند و به این ترتیب میدان‌های معنایی محدودتر و انضمامی‌تر را برمی‌سازند، حتی اگر در نسبت با یکدیگر باقی بمانند. چنان‌که مقوله‌ی کار به فراغت و جنگ به صلح ارجاع می‌دهد و بالعکس؛ مرز به یک فضای درونی و یک فضای بیرونی، نسل سیاسی به یک نسل دیگر یا همبسته‌ی بیولوژیک‌اش، نیروهای مولد به روابط تولید، دموکراسی به یکسالاری. جفت مفهومی «تجربه و انتظار» به‌وضوح ماهیت دیگری دارند. این جفت درهم‌تنیده است و راه به بدیل دیگری نمی‌دهد. یکی را نمی‌توان بدون دیگری داشت: هیچ انتظاری بدون تجربه و هیچ تجربه‌ای بدون انتظار وجود ندارد.

بی‌آن‌که بخواهم در اینجا اولویت‌بندی بی‌حاصلی را ارائه دهم، همین قدر می‌توان گفت که همه‌ی مقولات ذکرشده - به عنوان شروط تواریخ ممکن - را می‌توان به شکل منفرد به کار گرفت، اما هیچ‌یک تصویرپذیر نیستند بی‌آن‌که توسط تجربه و انتظار بر ساخته شده باشند. از این‌رو دو مقوله‌ی ما به وضعیت عمومی بشری اشاره دارند؛ یا می‌توان گفت، آن‌ها به پیش‌داده‌ی انسان‌شناسانه ارجاع می‌دهند که تاریخ بدون آن نه ممکن می‌شود و نه تصویرپذیر است.

نووالیس،^۸ شاهده‌ی دیگر از زمان بلوغ نظریه‌ی تاریخ پیش از تثبیتش در نظام‌های ایدئالیستی، این نکته را در اثرش با عنوان «هاینریش فُن اُفتردینگن»^۹ فرمول‌بندی کرد. نووالیس با اشاره به کشف تاریخ در قرن هجدهم معتقد است معنای واقعی تاریخ‌های انسان‌ها با تأخیر تصور می‌یابد. تنها زمانی که انسان بتواند بر رشته‌ای طولانی

^۸ Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg: با اسم مستعار Novalis شاعر و یکی از رمانتیک‌های آلمانی میان ۱۷۷۲ تا ۱۸۰۱-م.

^۹ Heinrich von Ofterdingen: رمانس اسطوره‌ای درباره‌ی جستجوهای عرفانی و رمانتیک یک شاعر جوان در قرون وسطی-م.

[از امور] اشراف یابد، همه چیز را فقط تحت‌اللفظی نفهمد و مغرضانه درهم‌نیامیزد، می‌تواند به زنجیره‌ی پنهان میان امر سپری‌شده و آینده پی‌برد و هم‌نشستن تاریخ از امید و خاطره را بیاموزد.^{۱۳}

«تاریخ» در آن زمان صرفاً بر گذشته دلالت نداشت - مسئله‌ای که بعداً ذیل پرچم پردازش علمی‌اش محقق شد - بلکه هدفش یافتن پیوند پنهان میان امر گذشته و امر آینده بود که رابطه‌شان را صرفاً زمانی می‌شد شناسایی کرد که آدمی می‌آموخت تاریخ را از هر دو شیوه‌ی هستنش،^{۱۰} یعنی خاطره و امید، پیوند زند.

صرف‌نظر از خاستگاه مسیحی این بینش، با موردی اصیل از تعین استعلایی تاریخ روبرو هستیم که پیش‌تر به آن اشاره کردم. شروط امکان تاریخ واقعی همزمان شروط شناختش نیز هستند. امید و خاطره، یا به بیان عمومی‌تر، انتظار و تجربه - زیرا انتظار دربرگیرنده‌ی چیزی بیش از امید است و تجربه ژرف‌تر از خاطره - تاریخ و شناختش را برمی‌سازند. انتظار و تجربه از این طریق که رابطه‌ی درونی گذشته و آینده یا دیروز، امروز و فردا را نمایان می‌کنند و می‌سازند تاریخ و معرفتش را برمی‌سازند.

به این ترتیب به برنهادم می‌رسم: تجربه و انتظار، با درهم‌تنیدن گذشته و آینده مقولاتی مناسب برای مضمون‌پردازی زمان تاریخی‌اند. آن‌ها برای ردیابی زمان تاریخی در میدان پژوهش تجربی هم مناسب‌اند زیرا با غنی‌شدن محتوایی‌شان عاملیت‌های انضمامی را در جریان حرکت اجتماعی و سیاسی هدایت می‌کنند.

به یک مثال ساده اشاره می‌کنم: تجربه‌ی اعدام چارلز اول^{۱۱} افق انتظار تورگو^{۱۲} را یک قرن بعد گشود؛ یعنی هنگامی که بر لویی شانزدهم برای اصلاحاتی فشار آورد که می‌توانست او را در برابر سرنوشتی مشابه محافظت کند. هشدار تورگو به شاه بی‌حاصل

10 Seinsweise

^{۱۱} پادشاه انگلیس که در جریان جنگ داخلی آن کشور در سال ۱۶۴۹ اعدام شد. با اعدام او سلطنت در انگلیس منسوخ اعلام شد ولی بعد از ۱۱ سال حکومت پارلمانی، فرزندش یعنی چارلز دوم بر مسند قدرت نشست و سلطنت احیا شد-م.

^{۱۲} Anne Robert Jacques Turgot : اقتصاددان و دولتمرد فرانسوی میان سال‌های ۱۷۲۷-۱۷۸۱-م.

بود اما یک رابطه‌ی زمانی میان انقلاب سپری‌شده‌ی انگلیس و انقلاب آتی فرانسه تجربه‌پذیر و گشوده شد که از گاه‌شماری صرف فراتر رفت. تاریخ انضمامی به میانجی انتظاراتها و تجربه‌های متعین تولید شد.

اما مفهوم انتظار و تجربه نه‌تنها در جریان انضمامی تاریخ حضور دارند بلکه هم‌زمان مقولات معرفت‌تاریخی نیز هستند که در مقام تعیناتِ صوری از جریان تاریخ رمزگشایی می‌کنند. تجربه و انتظار به زمان‌مندبودن^{۱۳} انسان، و اگر مایل باشید، به شکل فراتاریخی به زمان‌مندبودن تاریخ ارجاع می‌دهند.

تلاش خواهیم کرد این برنهاد را در دو مرحله ایضاح کنیم. نخست بعد فراتاریخی را ترسیم می‌کنم: این‌که انتظار و تجربه به‌مثابه پیش‌داده‌ی انسان‌شناسانه تا چه میزان شرط تواریخ ممکن هستند.

در مرحله‌ی دوم تلاش می‌کنم به شکل تاریخی نشان دهم نسبت تجربه و انتظار در گذر تاریخ جابه‌جا شد و تغییر کرد. اگر آزمون موفقیت‌آمیز باشد، نشان داده خواهد شد که زمان تاریخی نه‌تنها تعینی تهی از محتوا بلکه مقیاسی است که با تاریخ دگرگون می‌شود و تغییراتش را می‌توان از نسبت دگرگون‌شونده‌ی تجربه و انتظار استنتاج کرد.

۲. فضای تجربه و افق انتظار به‌مثابه مقولات فراتاریخی

اگر در این‌جا به ایضاح معانی مقولات فراتاریخی، و از یک حیث انسان‌شناسانه، می‌پردازم باید از خوانندگان تقاضای همراهی کنم زیرا فقط خطوط کلی را ترسیم می‌کنم اما ریسک این نقصان را می‌پذیرم تا بتوانم استدلالم را بهتر [در متن] توزیع کنم. بدون یک تعین فراتاریخی که هدفش زمان‌مندی تاریخ است، در کاربست عبارات مان [تجربه و انتظار] در پژوهش تجربی بی‌درنگ گرفتار گرداب بی‌پایان تاریخی کردن‌شان خواهیم شد.

بنابراین تلاش خواهیم کرد چند تعریف را ارائه دهم: تجربه گذشته‌ی اکنونی است که رویدادهایش ادغام شده‌اند و می‌توان به یادشان آورد. هم سبک‌سنگین کردن عقلانی

¹³ Zeitlichkeit

و هم رفتار ناخودآگاه، که دیگر نباید الزاماً در آگاهی حاضر باشند، در نهایت به تجربه می‌پیوندند. به علاوه تجارب بیگانه همواره به میانجی نسل‌ها و نهادها وارد تجربه‌ی فرد می‌شود و در آن حفظ می‌گردد. در این معنا تاریخ از زمان‌های کهن به‌عنوان دانش تجربه‌ی ناآشنا فهمیده می‌شد.

مشابه همین را می‌توان درباره‌ی انتظار گفت: انتظار همزمان فردی و فرافردی است؛ انتظار نیز در لحظه‌ی اکنون روی می‌دهد و آینده‌ی اکنونی شده^{۱۴} است. انتظار نه-هنوز^{۱۵} را هدف می‌گیرد، آنچه تجربه‌نشده و فقط می‌تواند کشف شود. امید و ترس، آرزو و اراده، نگرانی و نیز تحلیل منطقی، شهود دریافتی^{۱۶} و کنجکاوای با برساختن انتظار به آن راه می‌یابند.

به‌رغم اکنونیت متقابل تجربه و انتظار، با مفاهیم مکمل و متقارنی روبرو نیستیم که آینده و گذشته را آینه‌وار به یکدیگر پیوند دهند.^[۴] تجربه و انتظار شیوه‌های هستن متمایزی دارند. این نکته را می‌تواند جمله‌ی کُنت راینهارد^{۱۷} روشن کند که در سال ۱۸۲۰ و بعد از آغاز دوباره و غیرمنتظره‌ی انقلاب در اسپانیا در نامه‌ای به گوته نوشت: دوست عزیزم! شما درباره‌ی آنچه پیرامون تجربه می‌گویید، محقید. تجربه همواره برای افراد دیرنگام می‌آید و برای حکومت‌ها و ملت‌ها هیچ‌گاه در دسترس نیست. راینهارد این تعبیر گوته را که در آن زمان عمومیت یافت، از جمله نزد هگل و شاهدی بود بر پایان کاربردپذیری بلافصل آموزه‌های تاریخی، برگرفت و ادامه داد. برای توضیح چرایی، توجه خوانندگان را به قطعه‌ی زیر [از نامه‌ی پیش‌گفته] جلب می‌کنم، صرف‌نظر از موقعیت تاریخی که این جمله در آن مفهوم‌پردازی شد: دلایش آن است که تجربه‌ی کسب شده خود را در یک کانون و به صورت یکپارچه به نمایش می‌گذارد و تجربه‌ای

¹⁴ vergegenwärtigte Zukunft

¹⁵ Noch-nicht

¹⁶ rezeptive Schau

¹⁷ Karl Friedrich Reinhard: دیپلمات فرانسوی با اصلیت آلمانی میان سال‌های ۱۷۶۱-۱۸۳۷ م.

که هنوز باید کسب شود در دقایق، ساعت‌ها، روزها، سال‌ها و قرن‌ها منتشر است و بنابراین امر مشابه هیچ‌گاه مشابه به نظر نمی‌رسد چرا که آدمی در یک مورد فقط کل را می‌بیند و در مورد دیگر فقط اجزای منفرد را.^{۱۵}

گذشته و آینده هرگز با یکدیگر هم‌پوشان نمی‌شوند، درست همان‌طور که نمی‌توان انتظار را در کلیت‌اش از تجربه استنتاج کرد. تجربه‌ی یکبار کسب شده همان‌قدر کامل است که سبب‌هایش سپری شده‌اند. اما تجربه‌ای که باید در آینده کسب شود، و به‌عنوان انتظار پیش‌بینی می‌شود، در بیکرانگی امتدادهای گوناگون زمانی تجزیه می‌شود. توضیح استعاری‌مان با یافته‌ای که گنت راینهارد به آن پی برده بود، متناظر است. آن‌طور که می‌دانیم زمان را صرفاً می‌توان در استعاره‌های فضایی بیان کرد، ولی به نظر می‌آید سخن گفتن از «فضای تجربه» و «افق انتظار» به جای «فضای انتظار» و «افق تجربه» معقول‌تر است، هرچند این تعبیر نیز معنای خودشان را دارند. در این‌جا مسئله‌مان این است که نشان دهیم حضور گذشته امری متفاوت نسبت به حضور آینده است.

این گفته‌ی معناداری است که تجربه‌ی سرچشمه‌گرفته از گذشته مکانمند^{۱۸} است زیرا تجربه در یک کل جمع می‌شود که لایه‌های بی‌شمار زمان‌های پیشین در آن حاضرند، بی‌آن‌که چیزی درباره‌ی پیش یا پس‌شان بگوید. تجربه‌ای که گاه‌شمارانه سنجش‌پذیر باشد وجود ندارد اما می‌توان آن را مطابق با سببش تاریخ‌گذاری کرد. دلیلش این است که تجربه، در هر لحظه، مرکب از آن‌چیزی است که می‌توان از خاطره‌ی فردی و دانش نسبت به زندگی دیگران احضارش کرد. از منظر گاه‌شمارانه تجارب از روی زمان‌ها می‌پَرد و پیوستگی را، در معنای پردازش تجمیعی گذشته، ایجاد نمی‌کنند. اگر بخواهم تصویری را از کریستین مایر^{۱۹} به عاریت بگیرم، تجربه بیشتر شبیه شیشه‌ی جلوی ماشین لباس‌شویی است که پُشتش این یا آن تکه‌ی رنگی لباس‌ها گاه‌گاه ظاهر می‌شود که همگی‌شان در لگنی بزرگ حاضرند.

¹⁸ Räumlich

¹⁹ Christian Meier: مورخ معاصر آلمانی - م.

برعکس، استفاده از استعاره‌ی افق انتظار به جای فضای انتظار دقیق‌تر است. افق بر خطی دلالت دارد که در پس آن فضای جدید تجربه در آینده گشوده خواهد شد اما هنوز نمی‌توان آن را دید. امکان آشکار کردن آینده، به‌رغم پیش‌بینی‌های ممکن، به مرزی مطلق برخورد می‌کند زیرا آینده تجربه‌پذیر نیست. این نکته را یک شوخی سیاسی مربوط به زمانه‌ی ما به اجمال روشن می‌کند:

خروشچف در یک سخنرانی گفت: «کمونیسم را می‌توان در افق دید.»

سؤال یکی از شنوندگان: «رفیق خورشچف! افق چیست؟»

نیکیتا سرگیویچ پاسخ داد: «به لغت‌نامه نگاه کن!»

آن شخص که عطش دانستن داشت در لغت‌نامه این تعریف را پیدا کرد: «افق

خطی صوری است که آسمان را از زمین جدا می‌کند و اگر به آن نزدیک شویم دورتر

می‌شود.» [۶]

صرف‌نظر از نکته‌ی سیاسی این شوخی، می‌توان نشان داد که آنچه در آینده انتظارش کشیده می‌شود نسبت به آنچه در گذشته تجربه شد به شیوه‌ی دیگری محدود است. می‌توان از انتظاراتی برانگیخته‌شده پیشی گرفت و تجربه‌های کسب‌شده را جمع کرد.

امروز نیز می‌توان به انتظار تجاری نشست که در آینده تکرار یا تأیید می‌شوند. اما نمی‌توان انتظار را پیشاپیش امروز به همان شیوه تجربه کرد. کنجکاوی امیدوارانه یا هراسان، تمهیدگرانه یا برنامه‌ریزانه نسبت به آینده می‌تواند موضوع تأمل آگاهانه قرار گیرد. به این معنا انتظار نیز تجربه‌پذیر است. اما وضعیت‌ها، موقعیت‌ها یا نتایج کنشی که به میانجی انتظار نیت‌شده‌اند خود محتوای تجربه نیستند. وجه تمایز تجربه این است که واقعه‌ی سپری‌شده را پردازش و امروزی می‌کند؛ تجربه آکنده از واقعیت است و امکان‌های محقق‌شده یا از دست‌رفته را در رفتار یک فرد به یکدیگر پیوند می‌زند.

اگر بخواهم آنچه گفته شد را تکرار کنم، ما با پادمفهوم‌های صرف سروکار نداریم. انتظار و تجربه نشانگر شیوه‌های هستن غیریکسان‌اند؛ از تنش میان آن‌ها می‌توان زمان تاریخی را استنتاج کرد.

این نکته را یک یافته‌ی رایج روشن می‌کند: نوزایی اهداف ۲۰ – «امور خلاف آمدِ انتظار روی می‌دهند».^{۲۱} این تعین مشخص توالی تاریخی بر تفاوت پیش‌داده میان تجربه و انتظار استوار است. تجربه را نمی‌توان بی‌گسست به انتظار تبدیل کرد و بالعکس. حتی اگر این یافته را به‌عنوان گزاره‌ای ابطال‌ناپذیر درباره‌ی تجربه فرمول‌بندی کنیم، باز هم نمی‌توان انتظارات دقیق و انضمامی را از تجربه نتیجه گرفت. اشتباه می‌کند آن‌کس که فکر کند می‌تواند انتظاراتش را به طور کامل از تجربه‌هایش استنتاج کند. زمانی که چیزی برخلاف انتظار روی می‌دهد آدمی به اشتباه‌اش پی می‌برد. اما هر کس که انتظارش را بر تجربه استوار نکند هم اشتباه می‌کند. روشن است که در این‌جا با یک ابهام روبرو هستیم که فقط با گذر زمان می‌توان برطرفش کرد. تفاوتی که این دو مقوله نشان می‌دهند ما را به ویژگی ساختاری تاریخ ارجاع می‌دهد. در تاریخ همواره بیشتر یا کمتر از آن چیزی روی می‌دهد که در پیش‌داده‌ها وجود دارند.

این یافته به خودی خود شگفت‌انگیز نیست. امور همواره می‌توانند خلاف آنچه انتظار می‌رود روی دهند. این یافته فقط فرمولی است سوپراکتیو برای این یافته‌ی عینی که آینده‌ی تاریخی هرگز کاملاً از گذشته‌ی تاریخی به دست نمی‌آید.

اما، و باید این نکته را نیز بیفزاییم، که امور می‌توانند جز آنچه تجربه شدند بوده باشند؛ خواه این‌که تجربه حامل خاطره‌های نادرست ولی تصحیح‌پذیر باشد، خواه تجربه‌های جدید چشم‌اندازهای دیگری را در دسترس قرار دهند. زمان با خود پندوانداز می‌آورد و تجارب جدید جمع می‌شوند. تجارب کسب‌شده هم می‌توانند با زمان دگرگون شوند. رویدادهای سال ۲۲۱۹۳۳ یکبار برای همیشه روی دادند اما تجاربی که بر آن‌ها استوارند می‌توانند با گذر زمان دگرگون شوند. تجربه‌ها در هم تداخل پیدا

²⁰ Heterogonie der Zwecke

²¹ erstens kommt es anders, zweitens als man denkt

²² اشاره به سالی که در آن فعالیت دیگر احزاب در آلمان غیرقانونی اعلام شد و حزب نازی به عنوان یگانه حزب قانونی اعلام گردید. -م.

می‌کنند و متقابلاً یکدیگر را بارور می‌سازند. فراتر از آن، امیدها، سرخوردگی‌ها و انتظارات‌های جدید پس‌نگرانه وارد تجربه‌ها می‌شوند. بنابراین تجربه‌ها نیز دگرگون می‌شوند، گرچه در مقام تجارب کسب‌شده، همیشه یکی هستند. این همان ساختار زمانی تجربه است که بدون انتظار و با تأثیر پس‌نگرانه‌اش به دست نمی‌آید.

ساختار زمانی انتظار، که بدون تجربه داشتنش ممکن نیست، جور دیگری است. انتظارات‌هایی که بر تجربه استوارند، زمانی که محقق شوند دیگر شگفت‌آور نیستند. تنها آنچه انتظارش نمی‌رفت می‌تواند شگفت‌آور باشد که در این صورت با یک تجربه‌ی جدید مواجه خواهیم بود. انکشاف افق انتظار تجربه‌ی جدیدی را به وجود می‌آورد. آنچه به تجربه افزوده می‌شود از محدودیت آینده‌ی ممکن، که پیش‌داده‌ی تجربه‌ی پیشین است، فراتر می‌رود. سبقت‌گیری زمانی از انتظارات این دو بُعد را به شیوه‌ای جدید در نسبتی نو با یکدیگر قرار می‌دهد.

خلاصه این‌که تنش میان تجربه و انتظار به شیوه‌های گوناگون راه‌حل‌های جدیدی را برمی‌انگیزد و از این حیث زمان تاریخی را ایجاد می‌کند. اگر بخواهم یک نمونه‌ی دیگر را به‌عنوان آخرین مثال ذکر کرده باشم، این نکته را می‌توان به‌روشنی در ساختار یک پیش‌بینی نشان داد. محتوای احتمال یک پیش‌بینی بر آن‌چه انسان ابتداء‌ساکن انتظارش را می‌کشد استوار نیست. آدمی می‌تواند انتظار امر نامحتمل را هم بکشد. احتمال یک آینده‌ی پیش‌بینی‌شده از پیش‌داده‌های گذشته استنتاج می‌شوند، خواه علمی پردازش شده باشد یا نه. تشخیص که حاوی داده‌های تجربی است مقدم است [بر پیش‌بینی]. از این منظر فضای تجربه، که بر آینده گشوده است، افق انتظار را گسترش می‌دهد. تجربه‌ها پیش‌بینی‌ها را ممکن و هدایت‌شان می‌کنند.

اما پیش‌بینی‌ها را همچنین این حکم که باید به انتظار چیزی نشست، تعیین می‌کنند. دوراندیشی‌هایی که با میدان تنگ‌تر یا فراخ‌تر کنش پیوند خورده‌اند، انتظارات‌هایی را به دست می‌دهند که بیم و امید نیز در آن‌ها جای می‌گیرند. شروط بدیل را باید در نظر گرفت؛ امکان‌هایی وارد بازی می‌شوند که همواره حاوی چیزی بیش از آن هستند که واقعیت آتی می‌تواند محقق کند. به این ترتیب، پیش‌بینی انتظاراتی را آشکار می‌کند که صرفاً از تجربه استنتاج‌پذیر نیستند. پیش‌بینی کردن به معنای

دگرگون ساختنِ وضعیتی است که پیش‌بینی از آن برخاسته است. به عبارت دیگر: فضای تجربه‌ی تاکنونی برای متعین ساختنِ افقِ انتظار هرگز کافی نیست. بنابراین فضای تجربه و افقِ انتظار پیوندی ایستا با یکدیگر ندارند. آن‌ها گذشته و آینده را به شیوه‌ای نابرابر درهم‌می‌بافند و به این ترتیب تفاوت زمانی را در لحظه‌ی حال برمی‌سازند. بافتار دگرگون‌شونده‌ای که افقِ انتظار و فضای تجربه، آگاهانه یا ناآگاهانه، ایجاد می‌کنند ساختاری پیش‌بینی‌کننده دارد. به این ترتیب به یک ویژگیِ زمانِ تاریخی دست می‌یابیم که همزمان می‌تواند دگرگون‌پذیری‌اش را نشان دهد.

۳. تحول تاریخی نسبت تجربه و انتظار

اکنون به کاربست تاریخی دو مقوله‌ام می‌رسم. برنهادم این است که در عصر جدید تفاوت میان تجربه و انتظار به شکل فزاینده‌ای بیشتر شد. به بیان دقیق‌تر، عصر جدید ابتدا از زمانی به‌عنوان یک زمانه‌ی جدید فهم شد که فاصله‌ی انتظارات هرچه بیشتر با همه‌ی تجربه‌های تا آن موقع کسب‌شده افزایش پیدا کرد.

اما به این ترتیب هنوز پاسخی به این پرسش نداده‌ایم که آیا با تاریخ عینی یا تأمل سوپراکتیوش مواجهیم. زیرا تجربه‌های سپری‌شده همواره حاوی داده‌های عینی هستند که در چسان پردازش‌شدنش نقش بازی می‌کنند. طبیعتاً این مسئله بر انتظارات سپری‌شده نیز اثرگذار بود. انتظارات سپری‌شده اگر صرفاً به عنوان بینش‌هایی معطوف به آینده دیده شوند، فقط می‌توانند واجد نوعی واقعیتِ ذهنی بوده باشند. اما تأثیرشان به‌عنوان نیروهای پیش‌برنده^{۲۳} کم‌تر از تجربه‌های پردازش‌شده نیست زیرا انتظارات، به زیان واقعیت‌های سپری‌شده، امکان‌های جدیدی را به وجود آورده‌اند.

بنابراین در ابتدا به داده‌هایی عینی اشاره می‌کنم. از منظر تاریخ اجتماعی، می‌توان این داده‌ها را به‌راحتی کنار هم گردآورد.^[۷] جهان روستایی، که تا ۲۰۰ سال پیش بیش از هشتاد درصد از انسان‌ها در اروپا ساکنش بودند، وابسته به چرخه‌ی طبیعت بود.

23 Antriebskraft

صرف نظر از ریختار اجتماعی و تلاطم‌های بازار، مشخصاً نوسانات بازار محصولات کشاورزی در تجارت راه دور و نیز صرف‌نظر از تلاطم‌های پولی، زندگی روزمره عمیقاً تحت تأثیر آن چیزی بود که طبیعت به دست می‌داد. برداشت خوب یا بد محصول به خورشید، باد و آب‌وهوا بستگی داشت و مهارت‌هایی که باید فراگرفته می‌شدند نیز از نسلی به نسل دیگر دست‌به‌دست می‌شد. نوآوری‌های فنی هم آن‌قدر آهسته تثبیت می‌شدند که گسستی را که دگرگون‌کننده‌ی زندگی باشد، ایجاد نمی‌کردند. آدمی می‌توانست خودش را با آن‌ها وفق دهد، بی‌آن‌که مخزن تجربه‌ی پیشین دچار آشفتگی شود. حتی جنگ‌ها هم به‌عنوان رویدادهایی تجربه شدند که خدا آن‌ها را فرورستاده و مجازشان دانسته است. مشابه همین را می‌شد درباره‌ی دنیای شهری پیشه‌وران گفت که قواعد صنفی‌شان، صرف‌نظر از اینکه در جزئیات چقدر دست‌وپاگیر بودند، تضمینی بودند که همه چیز همان‌گونه که هست باقی بماند. این‌که پیشه‌وران این قواعد را دست‌وپاگیرکننده تجربه کنند، خود نشانه‌ی شکل‌گیری افق انتظار جدیدی برای یک اقتصاد آزاد بود.

این تصویر طبیعتاً بیش‌از حد ساده‌سازی شده است ولی برای پرسش ما وضوح کافی دارد: در دنیای روستایی و پیشه‌وری، که ترسیم‌اش کردیم، انتظارهایی که بال‌و‌پر گرفتند یا می‌توانستند پرورنده شوند کاملاً از تجربیات نیاکان، که تجارب آیندگان نیز بود، نیرو گرفت. اگر هم چیزی تغییر می‌کرد، دگرگونی‌اش آن‌قدر آرام و بلندمدت بود که شکاف میان تجربه‌ی پیشین و انتظار جدیدی که باید دسترس‌پذیر می‌شد، زیست‌جهان مستقر را از بین نمی‌برد.

البته نمی‌توان این تشخیص درباره‌ی گذار تقریباً روان تجربه‌های متقدم‌تر به انتظارات آتی را به همین شیوه به همه‌ی لایه‌ها بسط داد. در دنیای سیاست با بسیج فزاینده‌ی ابزارهای قدرت مثلاً در جنگ‌های صلیبی یا بعداً تسخیر سرزمین در ماورای بحار – اگر بخواهم به دو رویداد بارز اشاره کنم – و در دنیای اندیشه به مدد چرخش کپرنیکی و اختراع‌های فنی در عصر جدید متقدم، تفاوتی آگاهانه میان تجربه‌ی متداول و [افق] انتظاری جدید که می‌بایست گشوده می‌شد را باید پیش‌فرض گرفت. همان‌طور که بیکن گفت موانع و اشتباهات گذشته، دلیلی خواهد شد برای امید در

آینده.^{۲۴۸} مشخصاً آنجا که فضای تجربه درون یک نسل از بین رفت، لاجرم انتظارهای [پیشین] باید متزلزل و انتظارهای جدید برانگیخته می‌شد. از زمان رنسانس و فرماسیون این تنش، که در حال سربازکردن بود، لایه‌های بیشتری را دربرگرفت.

البته مادامی که آموزه‌ی مسیحی درباره‌ی امور واپسین^{۲۵} آفتی انتظار را – حدوداً تا میانه‌ی قرن هفدهم – محدود و فراروی از آن را ناممکن می‌کرد، آینده پای‌بند گذشته باقی می‌ماند. کتاب مقدس و نظام کلیسایی تنش میان تجربه و انتظار را به گونه‌ای درهم‌بافتند که نمی‌شد از یکدیگر جدایشان کرد. این مسئله را به اختصار بحث می‌کنم.^[۹]

انتظارهایی که از همه‌ی تجربه‌های تاکنونی فراتر می‌رفتند، نسبتی با این دنیا نداشتند. انتظارها آن جهانی، و با تشدید آخرالزمانی، معطوف به پایان کل این جهان بودند. وقتی هم معلوم می‌شد پیش‌گویی درباره‌ی پایان دنیا محقق نشده بود، سرخوردگی‌های برآمده نیز چیزی را تغییر نمی‌دادند.

پیامبری تحقق‌نیافته را همواره می‌شد بازتولید کرد. به علاوه رسوایی محقق نشدن چنین انتظاری مدرکی می‌شد که پیش‌بینی آخرالزمانی بعدی درباره‌ی پایان دنیا با احتمال هرچه بیشتری تحقق خواهد یافت. ساختار تکرارشونده‌ی انتظار آخرالزمانی تضمینی بود بر مردودیت [امکان] تجربه‌های خلاف آمد در این دنیا. تجارب به شکل پسینی شاهی بودند بر نقیض امری که در ابتدا ظاهراً تأییدش می‌کردند. پس مسئله بر سر انتظارهایی بود که هیچ تجربه‌ی خلاف‌آمدی نمی‌توانست بر آنها فائق آید زیرا امتدادشان از این دنیا فراتر می‌رفت.

حال می‌توان این یافته را که امروز به‌سختی به شکل عقلانی فهم‌پذیر است، توضیح داد. از یک انتظار سرخورده‌ی پایان دنیا تا انتظار بعدی نسل‌ها می‌آمدند، به‌طوری که

²⁴ Quot enim fuerint errorum impedimenta in praeterito, tot sunt spei argumenta in futurum

^{۲۵} die Lehre von den letzten Dingen: آموزه‌ی معادشناسی مسیحی که به ترتیب مرگ، دادگاه عدل الهی، بهشت و جهنم را دربرمی‌گیرد-م.

احیای یک پیش‌گوییِ آخرالزمانی در چرخه‌ی طبیعی نسل‌ها حک شده باقی می‌ماند. از این حیث تجاربِ زمینی بلندمدتِ زندگی روزمره هرگز با انتظارهایی که تا پایانِ دنیا امتداد داشتند، تصادم پیدا نمی‌کردند. تضادِ میانِ انتظارِ مسیحی و تجربه‌ی زمینی با یکدیگر پیوند داشتند بی‌آن‌که نافی یکدیگر باشند. بنابراین معادشناسی را می‌شد به میزان و تا زمانی که فضای تجربه در این دنیا تغییر نمی‌کرد، بازتولید نمود.

این وضعیت با آشکارشدن یک افق انتظار جدید و آنچه در نهایت به‌عنوان پیشرفت مفهوم‌پردازی شد، تغییر کرد.^[۱۰] از منظر واژه‌شناسی، واژه‌ی کمال معنوی^{۲۶} را پیشرفت دنیوی^{۲۷} به عقب راند یا جایگزینش شد. از آن‌زمان، تعیینِ هدف برای [رسیدن به] کمالِ ممکن، که پیشتر صرفاً در آخرت دست‌یافتنی بود، در خدمت بهبودِ هستی‌زمینی قرار گرفت که اجازه داد ریسک آینده‌ای گشوده بر آموزه‌ی دینی [امر] واپسین فائق آید. نهایتاً و نخست به وسیله‌ی لایب‌نیتمس دستیابی به کمالِ زمانمند شد و ذیل جریانِ امور واقعِ دنیوی قرار گرفت. لایب‌نیتمس این‌طور نوشت: پیشرفت در بی‌نهایت به کمال می‌رسد^[۱۱] و بعداً لسینگ این‌طور نتیجه گرفت به باورم اگر قرار باشد مخلوقات در همان کمالی بمانند که آفریدگار در آن خلق‌شان کرد، باید قادرشان می‌ساخت باکمال‌تر شوند.^[۱۲] ساخته‌شدن عبارتِ «perfectionnement» در زبان فرانسه با زمانمندشدن آموزه‌ی کمال^{۲۸} متناظر بود و روسو تعیین بنیادین و تاریخی «کمال‌پذیری»^{۲۹} انسان را در نسبت با آن قرار داد. از آن‌زمان، کل تاریخ به‌مثابه فرایندِ بی‌وقفه و فزاینده‌ی به کمال رسیدنِ فهم شد که خودِ انسان‌ها، به رغمِ همه‌ی کژراهه‌ها و عقب‌گردها، در نهایت می‌توانند برایش برنامه‌ریزی کنند و به اجرایش درآورند. از آن‌زمان، تعیینِ هدف از یک نسل به نسلی دیگر به‌روز می‌شود و تأثیراتی که در طرح

26 geistlicher profectus

27 weltlicher Progressus

28 Perfectionslehre

29 perfectibilité

یا پیش‌بینی^{۳۰} انتظارشان کشیده می‌شود نیز تیتراهایی برای مشروعیت‌کنش سیاسی تبدیل می‌شوند. مخلص کلام: از آن زمان افق انتظار ضریب تغییری به دست می‌آورد که با زمان به پیش می‌رود.

اما صرفاً افق انتظار نبود که کیفیت تاریخی جدیدی کسب کرد که می‌توانست پیوسته به میانجی مفاهیم یوتوپایی بسط یابد. فضای تجربه نیز به شکلی فزاینده دگرگون شد. مفهوم «پیشرفت» در انتهای قرن هجدهم ساخته شد، یعنی زمانی که مسئله بر سر تجمیع انبوه‌های از تجارب جدید سه قرن پیش بود. مفهوم جهان‌شمول و یکه‌ی پیشرفت از تجربه‌های بی‌شمار و جدیدی که مداخله‌ی هرچه ژرف‌تری در زندگی روزمره داشتند و نیز از پیشرفت در بخش‌هایی که پیشتر وجود نداشت، نیرو گرفت. در این راستا می‌توانم به چرخش کوپرنیکی،^[۱۳] تکنیک به‌آرامی در حال ظهور، کشف کره‌ی زمین و اقوام ساکنش که در مراحل گوناگون تکامل زندگی می‌کردند و در نهایت فروپاشی دنیای رسته‌ای به میانجی صنعت و سرمایه‌داری اشاره کنم. همه‌ی این تجربه‌ها به هم‌زمانی‌های امر ناهم‌زمان یا بالعکس به ناهم‌زمانی در یک زمان یکسان اشاره دارند. در کلام فریدریش شلگل، که سعی داشت عصر جدید را به‌عنوان تاریخ پیشرفت تجربه‌شده ثبت کند: مشکل واقعی تاریخ نابرابری پیشرفت در اجزاء گوناگون کل بیلدونگ^{۳۰} بشری است، به ویژه در واگرایی سطح بیلدونگ فکری و اخلاقی.^[۱۴]

^{۳۰} Bildung: اصطلاحی پیچیده در زبان آلمانی که معانی و دلالت‌های گوناگونی دارد. در لغت به معنای معلومات و دانش است ولی بر آموزش و تعلیم، پرورش و تربیت، فرهنگ، شکل‌دادن و صورت‌بخشیدن و حتی کاشتن نیز دلالت دارد. در فضای فکری آلمان در قرن هجدهم به فرهیختگی و والایش روحی (مثلاً در ژانر Bildungroman که گونه سرآمدش بود) و فرهیختگی طبقه‌ی بورژوازی آلمانی اشاره داشت. به تعبیر پینکارد «زن و مرد برخوردار از بیلدونگ نه تنها تحصیل کرده است بلکه باذوق نیز هست و طوری آموزش دیده که در برخورد با جهان اطرافش همیشه راهبر خود باشد. برای آن که کسی شایسته‌ی بیلدونگ باشد، می‌بایست به زن یا مرد با فرهنگ و خوش‌ذوق و باذکات و باهوش تبدیل شود.» (پینکارد، ۱۳۹۴: ۲۰). همچنین نگاه کنید به این منبع: محمد مهدی اردبیلی (۱۳۹۹) «بیلدونگ: ریشه‌ها، کارکردها و دلالت‌ها» در نشریه متافیزیک، سال دوازدهم، شماره ۲۹، بهار و تابستان، ص ۱-۱۳.

پیشرفت تجربه و انتظار را که هر دو واجد ضریب زمانی تغییر بودند، جمع کرد. آدمی به‌مثابه کسی که عضو گروه، کشور و در نهایت طبقه است خود را جلوتر از دیگران می‌پنداشت یا سعی می‌کرد به دیگران برسد یا از آن‌ها پیشی بگیرد. آن کس که از منظر تکنیکی برتری داشت، با تحقیر به مراحل پیش‌زمانی تکامل اقوام دیگر نگاه می‌کرد و بنابراین خود را محق می‌دانست آن‌ها را به سمت تمدن برتر هدایت کند. آدمی سلسله‌مراتب رسته‌ای را ایستا تلقی می‌کرد که با فشار طبقات ترقی‌خواه در آینده باید از آن گذر می‌شد. این مثال‌ها را می‌توان دلبخواهانه ادامه داد. آنچه برای ما اهمیت دارد اشاره به این نکته است که پیشرفت معطوف به دگرگونی فعال این دنیا و نه آخرت شد، هر چقدر هم که پیوندهای میان انتظار مسیحی از آینده و پیشرفت از منظر تاریخ اندیشه متعدد باشد. امر جدید این بود که انتظارهایی که اکنون در آینده امتداد پیدا می‌کردند از هر آنچه که تجربه‌های پیشین ارائه می‌دادند، جدا شدند. و از زمان کشورگشایی در ماورای بحار و انکشاف دانش و علم، آنچه بر تجربه‌های جدید افزوده شد دیگر برای استنتاج انتظارات آینده کافی نبود. از آن زمان، افق انتظار را فضای تجربه محصور نمی‌کرد؛ مرزهای فضای تجربه و افق انتظار از یکدیگر جدا شدند.

این که همه‌ی تجربه‌ی پیشین دیگر نمی‌تواند مانعی در برابر دگربودگی آینده باشند عملاً به یک قاعده تبدیل شد. آینده متفاوت از گذشته و حتی بهتر از آن خواهد شد. هدف تمام کوشش‌های کانت به‌عنوان فیلسوف تاریخ این بود که همه‌ی مقاومت‌های تجربه در برابر دگربودگی آینده را به گونه‌ای به نظم آورد که مؤید انتظار پیشرفت باشند. کانت، آن‌طور که یک‌بار فرمول‌بندی کرد، به این برنهاد تن نداد که همه چیز به همان صورت که همیشه بوده، خواهد ماند و این که نمی‌توان هیچ امری تاریخاً جدیدی را پیش‌بینی کرد.^[۱۵]

این جمله همه‌ی فرم‌های رایج پیش‌بینی تاریخی را واژگون می‌کند. آن که پیش‌تر به جای پیشگویی‌ها به پیش‌بینی‌ها تن داده بود، مسلماً آن‌ها را از فضای تجربه‌ی گذشته استنتاج می‌کرد، ویژگی‌های پیش‌داده‌اش را برمی‌رسید و کم‌یابیش آن‌ها را بر آینده می‌افکند. دقیقاً به این دلیل که همه‌چیز آن‌گونه که بود باقی می‌ماند، انسان می‌توانست آنچه می‌آید را پیش‌بینی کند. ماکیاولی این‌طور استدلال کرد که هر که

بخواهد آینده را پیش‌بینی کند باید به گذشته بنگرد زیرا در هر زمان همه چیز روی زمین آن‌چیزی را می‌ماند که سپری‌شده.^[۱۶] دیوید هیوم نیز زمانی که از خود پرسید آیا فرم حکومت بریتانیا بیشتر به سوی یک‌سالاری یا جمهوری گرایش دارد، همین گونه استدلال را طرح کرد.^[۱۷] هیوم هنوز در شبکه‌ی مقولات ارسطویی حرکت می‌کرد که فرم‌های ممکن حکومت را محدود می‌ساخت. به ویژه سیاست‌مداران بر این اساس عمل می‌کردند.

کانت که احتمالاً عبارت «پیشرفت» را ضرب کرد، چرخشی را که در این‌جا مورد نظر است نشان می‌دهد. برای کانت آن پیش‌بینی‌ای که انتظار امر یکسان را می‌کشید پیش‌بینی نبود زیرا با توقع کانت مغایرت داشت که می‌گفت آینده از آن‌رو که باید بهتر شود بهتر خواهد شد. دیگر تناظری میان تجربه‌ی گذشته و انتظار آینده وجود نداشت. آن‌ها به تدریج از یکدیگر جدا می‌شوند. از پیش‌بینی عملگرایانه‌ی آینده‌ی ممکن انتظار بلندمدت آینده‌ی جدید ایجاد شد. کانت اعتراف کرد که تکلیف پیشرفت کردن را نمی‌توان مستقیماً با تجربه به سرانجام رساند اما مطمئن بود تجربه‌های جدید مانند انقلاب فرانسه در آینده انباشت خواهند شد به‌طوری که آموزش از طریق تجربه‌های مکرر تضمینی است بر پیشرفت همیشگی.^[۱۸] این جمله پس از آن تصورپذیر شد که تاریخ اصولاً به‌عنوان امری یک‌برنهاده و تجربه‌شد؛ یک‌نه فقط در هر مورد منفرد بلکه یک‌به‌مثابه یک کل که به یک آینده‌ی پیشرفت‌کننده گشوده است.

یا یک‌شدن تاریخ، آینده نیز باید یک‌ه و متفاوت نسبت به گذشته باشد. این اصل فلسفه‌ی تاریخ، که نتیجه‌ی روشنگری است و طنین انقلاب فرانسه را با خود دارد، بنیان «تاریخ به‌طور کلی» و نیز «پیشرفت» شد. هر دو مفهوم‌هایی هستند که تازه بعد از برساخته‌شدن واژگان‌شان به محتوای فلسفه‌ی تاریخ‌شان دست یافتند. هر دو اشاره به یک و همان وضعیت دارند: این‌که انتظار را دیگر نمی‌توان به شکل بسنده از تجربه‌ی پیشین استنتاج کرد.

جایگاه تاریخی گذشته نیز با آینده‌ی پیشرفت‌کننده تغییر کرد. وُلتمان^{۳۱} در سال ۱۷۹۹ این‌طور نوشت: *انقلاب فرانسه پدیداری بود برای دنیا که گویی همه‌ی خردِ تاریخی را به سخره گرفت، و هر روزه پدیدارهای جدیدی از آن می‌بالند که آدمی نمی‌تواند تاریخ را برای فهمیدنشان به پرسش بگیرد.*^[۱۹]

گسستِ استمرار به یکی از بن‌مایه‌های فراگیر آن دوره تبدیل شد و آن‌طور که کرویتسر^{۳۲} در سال ۱۸۰۳ نتیجه‌گیری کرد *تاریخ با هدفِ تعلیمی ناهمساز است.*^[۲۰] دیگر ممکن نبود از تاریخ، که در یکگی پیوسته‌اش زمانمند و فرایندی شد، سرمشق گرفت. تجربه‌ی به ارث‌رسیده از گذشته را دیگر نمی‌شد بی‌واسطه به انتظار بسط داد. کرویتسر ادامه داد *تاریخ باید از منظر گونه‌های جدیدِ انسانیتِ پیش‌رونده توضیح داده شود.* به عبارت دیگر، پردازش انتقادی گذشته، برشدنِ مکتب تاریخی، بر همان یافته‌ای استوار است که آینده را برای پیشرفت گشود.

نمی‌توان این وضعیت را صرفاً به‌مثابه ایدئولوژی رد کرد، گرچه ایدئولوژی و نقدِ ایدئولوژی چشم‌اندازانه و متناسب با جایگاه در اختلافِ میانِ تجربه و انتظار لانه می‌کنند. تأملات نظام‌مندِ آغازین‌مان، که خاستگاهِ تاریخی‌شان را روشن کردیم، ما را به عدم‌تقارنی میان فضای تجربه و افق انتظار ارجاع می‌دهد که می‌توان انسان‌شناسانه استنتاجش کرد. این‌که این ناتقارنی به پیشرفتی بازگشت‌ناپذیر محدود و یکجانبه تفسیر شد، نخستین تلاش برای فهمِ عصرِ جدید به‌مثابه یک زمان نو بود. «پیشرفت» نخستین مفهوم واقعاً تاریخی است که تفاوت زمانی میان تجربه و انتظار را در یک مفهوم واحد گرد آورد.

مسئله همواره غلبه بر تجربه‌هایی بود که از تجاربِ تاکنونی نمی‌شد استنتاج‌شان کرد و متناسب با آن فرمول‌بندی انتظاریهایی که پیش‌تر بال‌وپردادن به آن‌ها ممکن نبود. این چالش در طول دوره‌ای که امروز عصر جدید متقدم نامیده می‌شود افزایش

^{۳۱} Karl Ludwig von Woltmann: *مورخ آلمانی میان سال‌های ۱۷۷۰-۱۸۱۷ م.*

^{۳۲} Georg Friedrich Creuzer: *فیلولوژیست و باستان‌شناس آلمانی میان سال‌های ۱۷۷۱-۱۸۵۱ م.*

پیدا کرد، به مازاد بالقوه‌ی یوتوپایی نیرو بخشید و به سیلاب وقایع انقلاب فرانسه انجامید. به این ترتیب دنیای تجربه‌ی سیاسی-اجتماعی که پیش‌تر همواره با توالی نسل‌ها پیوند داشت، دود شد و به هوا رفت. مشاهده‌ی پرتس^{۳۳} - که در آن زمان رواج داشت - چنین بود: تاریخ هر قدر بی‌واسطه‌تر آنچه در پی هم می‌آید را فشرده کند، نزاع نیز شدیدتر و عمومی‌تر خواهد بود. مسیر دوران‌های پیشین در طول قرن‌ها عوض می‌شد اما زمان ما امور کاملاً ناهمساز و ناسازگار را در سه نسل، که همزمان زندگی می‌کنند، یکپارچه کرده است. با تضادهای دهشتناک سال‌های ۱۷۵۰-۳۴،

۱۷۸۹ و ۱۸۱۵-۳۶ می‌توان همه‌ی مراحل گذار را کنار گذاشت. تضادها بر انسان‌هایی که اکنون زندگی می‌کند و ممکن است پدر بزرگ، پدر یا نوه باشند، نه به مثابه وقایعی در پی هم بلکه به عنوان اموری در کنار هم آشکار می‌شوند.^{۳۱} یک روند زمانی به پویایی زمان‌های چندلایه در یک زمان واحد تبدیل می‌شود.

در یک فرمول‌بندی خلاصه، از زمان انقلاب فرانسه آن‌چه پیشرفت مفهوم‌پردازی کرده بود، یعنی تلاقی امر قدیم و امر جدید در دانش و هنر از یک کشور به کشور دیگر و از یک رسته به رسته‌ی دیگر و از یک طبقه به طبقه‌ی دیگر، به تجربه‌ی روزمره تبدیل شد. نسل‌ها در یک فضای تجربه‌ی مشترک زندگی می‌کردند ولی فضای تجربه مطابق با نسل سیاسی و جایگاه اجتماعی چشم‌اندازانه انکسار می‌یافت. از آن زمان آدمی می‌دانست و هنوز هم می‌داند که در دوره‌ی گذاری زندگی می‌کند که تفاوت تجربه و انتظار را از منظر زمانی به اشکال گوناگون رده‌بندی می‌کند.

از اواخر قرن هجدهم یافته‌ای دیگر به این یافته‌ی سیاسی-اجتماعی افزوده شد: پیشرفت تکنیکی-صنعتی که همزمان همه را به شیوه‌های گوناگون متأثر کرد. این که اختراعات علمی و کاربرد صنعتی‌شان انتظار پیشرفت‌های جدیدی را به وجود

^{۳۳} Friedrich Christoph Perthes: ناشر و میهن‌پرست آلمانی میان سال‌های ۱۷۷۲-۱۸۴۳ م.

^{۳۴} اشاره به سالی که گفته می‌شود آغاز انقلاب صنعتی است - م.

^{۳۵} سال وقوع انقلاب فرانسه - م.

^{۳۶} اشاره به سال وقوع جنگ واترلو که به تمایلات امپراتوری ناپلئون بعد از انقلاب فرانسه پایان داد - م.

می‌آوردند، بی‌آن‌که پیشاپیش قابل محاسبه باشند به گزاره‌ی تجربی عمومی تبدیل شد. با این وصف، آینده‌ای که دیگر از تجربه استنتاج‌پذیر نبود قطعیت یک انتظار را ممکن کرد، این‌که اختراعات و اکتشافات علمی دنیای جدیدی را به همراه خواهد آورد. علم و تکنیک پیشرفت را به‌عنوان ناهمسانی میان تجربه و انتظار تثبیت کرد؛ پیشرفتی که از منظر زمانی ترقی‌خواهانه است.

در نهایت، شاخصه‌ی تردیدناپذیری وجود دارد که این تفاوت تنها با همواره نوشتن پابرجا می‌ماند و آن چیزی جز شتاب^{۳۷} نیست. پیشرفت سیاسی - اجتماعی و نیز علمی - تکنیکی به مدد شتاب ضرب‌آهنگ‌ها و دوره‌های زمانی زیست‌جهان را دگرگون می‌کند. این‌ها روی هم‌رفته در تمایز با زمان طبیعی کیفیت واقعاً تاریخی به دست آوردند. بیکن ناگزیر به این پیش‌بینی بود که اختراع‌ها شتاب خواهند گرفت. امید می‌رود خرد، کوشش، جهت و نیت انسان‌ها امور بهتر در دوره‌های کوتاه‌تر را به همراه داشته باشد.^{۳۸ [۲۲]} لاینیتس توانست به این جمله غنای تجربی بدهد و در نهایت آدام اسمیت نشان داد که «پیشرفت جامعه» از زمان اندوخته‌ای سرچشمه می‌گیرد که محصول تقسیم کار فزاینده در تولید فکری و مادی و نیز اختراع ماشین‌ها است. لودویگ بوشنر،^{۳۹} که به باورش پسرقت صرفاً محلی و موقت، ولی پیشرفت همیشگی و عمومی است در سال ۱۸۸۴ دیگر این نکته را تعجب‌برانگیز نمی‌دید که اگر امروز پیشرفت یک قرن با پیشرفت یک هزاره در زمان گذشته برابری کند زیرا لحظه‌ی حال تقریباً هر روز امر جدیدی را پدید می‌آورد.^[۲۳]

گرچه لنگ‌زدن یا عقب‌ماندن پیشرفت اخلاقی - سیاسی بخشی از تجربه‌ی پیشرفت‌های حاصل‌شده از علم و تکنیک ارزیابی می‌شد، اما اصل شتاب این حیطه را نیز دربرگرفت. مشخصه‌ی افق انتظاری، که روشنگری متأخر ترسیم کرده بود، این است

37 Beschleunigung

38 Itaque longe plura et meliora, atque per minora intervalla, a ratione et industria et directione et intentione hominum speranda sunt

39 Ludwig Büchner: فیلسوف و فیزیولوژیست آلمانی میان سال‌های ۱۸۲۴-۱۸۹۹-م.

که آینده نه‌تنها جامعه را سریع‌تر دگرگون می‌کند بلکه آن را بهبود هم می‌بخشد: خواه این‌که امید از تجربه پیشی گیرد - کانت این بن‌مایه را برای اطمینان حاصل کردن از سازمان‌دهی آتی صلح جهانی این‌گونه به کار گرفت زیرا/ امید است زمان‌هایی که طی آن پیشرفت‌های یکسان صورت می‌گیرد کوتاه‌تر شوند^[۲۴] - یا خواه این‌که به نظر می‌رسید دگرگونی ریختار سیاسی و اجتماعی از سال ۱۷۸۹ همه‌ی تجربه‌های پیشین را منهدم کند. لامارتین^{۴۰} در سال ۱۸۵۱ نوشت از ۱۷۹۰ در هشت نظام متفاوت سلطه ۴۱ و ده حکومت ۴۲ زندگی کرده، سرعت زمان جایگزین فاصله شده، رویدادهای جدید همواره حائل میان ناظر و برابر استار می‌شوند. دیگر تاریخ معاصر وجود ندارد. به نظر می‌رسد روزهای دیروز در سایه‌ی گذشته فرو رفته‌اند.^[۲۵] لامارتین با این بیان تجربه‌ای را توصیف کرد که آلمان نیز به میزان در خور توجهی در آن سهیم بود. یا اگر خواسته باشیم شاهدی همزمان از انگستان را ذکر کنیم دنیا سریع‌تر و سریع‌تر در حرکت است و احتمالاً تفاوت نیز به‌طور قابل ملاحظه‌ای بزرگ‌تر خواهد بود. خلق و خوی هر نسل جدید یک شگفتی همیشگی است.^[۲۶] مگاک میان گذشته و آینده نه تنها بزرگ‌تر می‌شود بلکه فاصله‌ی میان تجربه و انتظار نیز باید برای ممکن شدن زندگی و کنش به شیوه‌ای جدید و همواره با شتاب‌تر پُل زده می‌شد.

ذکر شواهد کافی است. با مفهوم تاریخی شتاب یک نظریه‌ی شناخت تاریخی حاصل شد که برای فراتر رفتن از پیشرفت، که صرفاً به مثابه بهینه‌سازی تصور می‌شود (و در انگلیسی با واژه‌ی improvement و در فرانسه با واژه‌ی perfectionnement بیان می‌شد) مناسب است.

بیش از این در این‌باره سخن نمی‌گوییم. برنهاد تاریخی مان این بود که در عصر جدید تفاوت میان تجربه و انتظار به شکل فزاینده‌ای افزایش یافت، یا به بیان دقیق‌تر

^{۴۰} Alphonse de Lamartine: نویسنده، شاعر و دولتمرد فرانسوی میان سالهای ۱۷۹۰-۱۸۶۹ م.

⁴¹ Herrschaftssystem

⁴² Regierung

از آن زمان که انتظارهای پرتنش هر چه بیشتر از تجربه‌های کسب‌شده فاصله گرفتند، فهمِ عصرِ جدید به‌منابه زمان نو ممکن شد. این تفاوت، آن‌طور که نشان دادیم، با «تاریخ به‌طور کلی» مفهوم‌پردازی و کیفیتِ مشخصاً عصرجدیدی‌اش اول بار در مفهومِ «پیشرفت» بیان شد.

در پایان، برای این‌که زایایی دو مقوله‌ی شناختی‌مان، یعنی انتظار و تجربه، را امتحان کنیم دو میدانِ معناشناختی را ترسیم می‌کنیم که برخلاف تجربه و انتظار مستقیماً با زمانِ تاریخی مرتبط نیستند. نشان خواهیم داد که رده‌بندی کردن مفاهیمِ سیاسی و اجتماعی بر اساس مقوله‌های «انتظار» و «تجربه» کلیدی را در اختیارمان می‌گذارد تا زمانِ تاریخیِ دگرگون‌شونده را نشان دهیم. رشته مثال‌هایمان مربوط به سنخ‌شناسی ریختارهای حکومت^{۴۳} هستند.

ابتدا به کاربردِ زبانِ آلمانی اشاره می‌کنم که معطوف به فرم‌های سازمان‌دهی فدرالیستی^{۴۴} است؛ منظورم فرم‌هایی است که جزئی از یافته‌های ضروری زیست‌انسانی و سیاست هستند. اتحاد بسیار توسعه‌یافته میانِ رسته‌ها در قرون وسطای متأخر در گذر زمان به عبارتِ آسان به‌خاطر سپردنی Bund منتهی شد.^[۲۷] این عبارت – فراتر از واژگانِ لاتینی – زمانی پیدا شد که فرم‌های همواره سستِ اتحاد، موفقیتِ زماناً محدود ولی تکرارپذیری را ایجاد کردند. آنچه ابتدا صرفاً در زبان احضار می‌شد، یعنی پیمان‌های منفردی که [رسته‌ها] را برای یک بازه‌ی معین متحد، ملزم یا همبسته می‌کرد، در پی‌آمدِ نهادمندشدن موفقیت‌آمیز، پس‌نگرانه در یک مفهوم یعنی Bund صورت‌بندی شد. یک «ائتلاف» منفرد (Bündnis) هنوز معنای اولیه‌ی یک مفهوم اجرایی^{۴۵} جاری را داشت درحالی‌که Bund می‌توانست یک وضعیتِ نهادینه‌شده را ثبت کند. این نکته را مثلاً جابه‌جایی حاملانِ کنش نشان می‌دهد، یعنی زمانی که به جای «فدراسیون

43 Verfassungstypologie

44 Föderale Organisationsformen

45 Vollzugsbegriff

شهرها» (Bund der Städte) از شهرهای فدراسیون (Städte des Bundes) سخن گفته شد. فاعل واقعی این کنش در اضافه‌ی ملکی پنهان شده است. در حالی که "فدراسیون شهرها" همچنان بر شرکای فردی تأکید می‌کرد، "شهرهای فدراسیون" در یک واحد عملیاتی فراگیر، یعنی "فدراسیون" گروه‌بندی شدند.

به این ترتیب، کنش‌های متنوع ائتلافی یا همان ائتلاف‌ها، پس‌نگرانه به یک اسم جمع تبدیل شدند. «Bund» تجربه‌ی تجمیع‌شده را خلاصه و آن را خلاصه و مشمول یک مفهوم یکه کرد. بنابراین – اگر بخواهیم دقیق سخن بگویم – ما با مفهومی ثبت‌کننده‌ی تجربه^{۴۶} روبرو هستیم؛ مفهومی آکنده از واقعیتِ سپری‌شده که می‌توانست در جریانِ کنش‌های سیاسی به آینده منتقل و روزآمد شود.

مشابه همین را می‌توان در بسیاری عبارات دیگر زبانِ حقوقی در قرون وسطای متأخر و عصرِ جدیدِ متقدم نشان داد. گرچه مجاز نیستیم معانی این عبارات را بیش از اندازه نظام‌مند تفسیر کنیم و دچار اغراق نظری شویم، اما می‌توان با نظر به رده‌بندی زمانی‌شان گفت که آن‌ها مفاهیمی ناظر بر تجربه^{۴۷} بودند که از گذشته‌ی اکنونی نیرو می‌گرفتند.

تنشِ زمانی مفاهیم سه‌گانه‌ی ناظر بر (Bund) که در پایانِ امپراتوری مقدس روم ساخته شدند، کاملاً متفاوت است: فدراسیون دُول،^{۴۸} دولت فدرال^{۴۹} و جمهوری فدرال.^{۵۰} هر سه‌ی این عبارات در حدود سال ۱۸۰۰ ساخته شدند و واژگانی مصنوع هستند. عبارتِ جمهوری فدرال (Bundesrepublik) را یوهانس فُن مولر^{۵۱} با

46 Erfahrungsregistraturbegriff

47 Erfahrungsbegriff

48 Staatenbund

49 Bundesstaat

50 Bundesrepublik

51 Johannes von Müller: تاریخ‌نگار سوئیسی میان سال‌های ۱۷۵۲-۱۸۰۹-م.

عاریت‌گیری از عبارت جمهوری فدراتیو (république fédérative) مونتسکیو ساخت.^{۵۲} این سه واژه‌ی مصنوع به‌هیچ‌رو تنها بر تجربه استوار نبودند. هدف همه‌شان این بود که به امکان‌های معینی از سازماندهی فدرالی را که در امپراتوری در حال افول وجود داشتند، چنان بیانی دهند که بشود در آینده از آن استفاده کرد. با مفاهیمی روبرو هستیم که به‌طور کامل از ریختارِ امپراتوری استنتاج‌پذیر نبودند اما لایه‌های معینی از تجربه را از آن جدا کردند تا یک تجربه‌ی ممکن را در آینده محقق سازند. اگر فهم امپراتوری مقدس روم به‌عنوان امپراتوری - تعریف‌ناپذیر - قیصر و شورای امپراتوری^{۵۳} دیگر ممکن نبود، اما حداقل باید مزیت‌های فرم‌های حکومت فدرالی دولت‌های نیمه‌مستقل به قرن جدید منتقل و حفظ شوند: یعنی این که هیچ دولت مطلقه یا انقلابی قابل تحمل نبود. روشن است که توسل به تجربه‌های امپراتوری قدیمی اقدامی پیش‌دستانه در جهت تعیین ریختارِ آتی فدراسیون آلمانی بود، گرچه واقعیت آتی‌اش رؤیت‌پذیر نبود. اما درون ریختارِ امپراتوری، ساختارهای بلندمدتی به رؤیت درآمدند که به‌عنوان امکان‌های آتی همان موقع هم تجربه‌پذیر بودند. این مفاهیم، به این دلیل که تجاری گنگ و پنهان را بازآرایی کردند واجد نیروی بالقوه‌ی پیش‌بینی‌گرانه‌ای بودند که افق انتظارِ جدیدی را نمایان کرد. بنابراین با مفاهیمی روبرو نیستیم که تجربه را ثبت می‌کنند بلکه با مفاهیمی که موجد تجربه هستند.^{۵۳}

سومین واژه‌سازی ما را به‌طور کامل به بُعد آینده می‌رساند. منظورم عبارت «اتحاد ملل»^{۵۴} است که کانت آن را ساخت تا آنچه پیش‌تر به عنوان امپراتوری الهی بر روی زمین انتظارش می‌رفت را به تعیین هدف اخلاقی یا سیاسی منتقل کند. به عبارت دقیق‌تر، مفهوم به یک پیش‌درآمد [برای وضعیتی آتی] تبدیل شد. همان‌طور که اشاره کردم، کانت امید داشت در آینده اتحادی جمهوری‌خواهانه از ملل خودسازمان‌ده در

⁵² Reichstag

⁵³ Erfahrungsstiftungsbegriffe

⁵⁴ Völkerbund یا فدراسیون ملل

فواصل زمانی کوتاه‌تر و بنابراین با شتابی فزاینده محقق شود. طرح‌های فدراتیوِ فرادولتی پیش‌تر ترسیم شده بودند، اما نه یک طرح سازماندهی جهانی که محقق کردنش حکم خردِ عملی بود. «اتحاد ملل» یک مفهوم ناب ناظر بر انتظار^{۵۵} بود که هیچ تجربه‌ی تاکنونی نمی‌توانست با آن تناظر داشته باشد.

شاخص زمان‌مندی، که در تنش از حیث انسان‌شناختی پیش‌داده میان تجربه و انتظار وجود دارد معیاری را در اختیارمان می‌گذارد تا بتوانیم برآمدن عصر جدید را در مفاهیم ریختارِ حکومت^{۵۶} فراچنگ آوریم. شکل‌گیری زبانی مفاهیم مربوط به ریختارهای حکومت، وقتی از بسط‌های زمانی‌شان به پرسش گرفته شوند، شاهدی است بر تفکیک آگاهانه‌ی فضای تجربه از افق انتظار که پرکردن فاصله‌شان به وظیفه‌ی کنش سیاسی تبدیل می‌شود.

دومین رشته از مثال‌ها این نکته را روشن‌تر می‌کند. شیوه‌های حکومت ارسطویی – یک‌سالاری، نخبه‌سالاری^{۵۷} و مردم‌سالاری^{۵۸} – که تاکنون در فرم‌های خالص، ترکیبی یا انحطاط‌یافته‌شان برای پردازش تجربه‌های سیاسی کافی بودند از حول‌وحوش سال ۱۸۰۰ از منظر فلسفه‌ی تاریخ دگرگون شدند. این سه سنخ ریختار حکومت ذیل بدیلی قرار گرفتند که گریزی از آن نبود: «استبداد یا جمهوری» و این پیوند مفاهیم بدیل^{۵۹} و اجد یک مقیاس زمانی شدند. گفته می‌شد مسیر تاریخی با سپری کردن استبداد در آینده به جمهوری می‌انجامد. مفهوم نوعی^{۶۰} و قدیمی «امر عمومی»^{۶۱} که

55 Erwartungsbegriff

56 Verfassungsbegriffe

57 Aristokratie

58 Demokratie

59 Alternativbegriffe

60 Oberbegriff

61 Res publica

تاکنون دربرگیرنده‌ی همه‌ی شیوه‌های حکومت بود، ویژگی یک بیرون‌گذاری مضیق ولی معطوف به آینده را کسب کرد. این دگرگونی، که در اینجا به‌طور خلاصه ترسیمش کردیم، از منظر نظری از مدت‌ها پیش در جریان بود. نتیجه‌اش در زمان انقلاب فرانسه ملموس شد. از مفهومی با کاربرد نظری یا تاریخی و به‌رروی آکنده از آینده، مفهومی ناظر به آینده سر برآورد. این جابه‌جایی چشم‌اندازانه را می‌توان سرمشق‌گونه در کانت نشان داد.^[۲۹] برای کانت «جمهوری» هدفی همواره پیش‌داده برای انسان و قابل استنتاج از عقل عملی بود. کانت برای رسیدن به آن از عبارت جدید «جمهوری‌خواهی»^{۶۲} استفاده کرد. جمهوری‌خواهی یک اصل حرکت تاریخی را نشان می‌داد که پیش‌بردنش حکم اخلاقی کنش سیاسی بود. کانت معتقد بود صرف‌نظر از این‌که کدام ریختار اکنون غالب است، در بلندمدت حکومت انسان بر انسان باید جایش را به حکومت قانون بدهد، یا به عبارت بهتر جمهوری تحقق یابد.

بنابراین «جمهوری‌خواهی» مفهوم حرکتی^{۶۳} بود که آنچه «پیشرفت» و وعده‌ی تحققش را برای کل تاریخ داده بود، برای فضای کنش سیاسی به انجام رسانید. مفهوم قدیمی جمهوری، که اعلام‌گر یک وضعیت بود به غایت تبدیل شد و با کمک پسوند «ایسم» زمانمند و به مفهوم حرکتی بدل گردید. مفهوم جمهوری در خدمت آن قرار گرفت که حرکت تاریخی را نظراً پیش‌بینی کند و از منظر عملی بر آن اثر گذارد. تفاوت زمانی میان فرم‌های تجربه‌شده و تاکنونی سلطه و ریختار آتی، آنچه که باید انتظارش کشیده و برایش تلاش می‌شد، در مفهومی گرد آمد که بی‌واسطه بر امر سیاسی اثر گذاشت.

این توصیفی بود از ساختار زمانی مفهوم جمهوری که در مفاهیم پرشمار بعدی نیز ظاهر شد و از آن‌زمان طرح‌هایشان برای آینده سعی دارند از یکدیگر پیشی بگیرند. «دموکراسی‌خواهی»^{۶۴} «سوسیالیسم»، «کمونیسم»، «فاشیسم»، اگر بخواهیم صرفاً

62 Republikanismus

63 Bewegungsbegriff

64 Demokratismus

به چند جعلِ پراثر اشاره کنم، در پی «جمهوری خواهی» آمدند. این عبارات، آن گاه که جعل شدند، فاقد محتوای تجربی بودند یا محتوای تجربی اندکی داشتند. در هر حال، فاقد آن چیزی بودند که با ساختنِ مفهوم در پیش‌اش بودند. طبیعتاً در جریانِ محقق‌شدنشان، به‌مثابه ریختارِ حکومت،^{۶۵} تجاربِ پرشمارِ قدیمی و عناصری مجدداً ظاهر شدند که در مفاهیمِ ارسطویی از شکل حکومت^{۶۶} وجود داشتند. اما قصد و کارکردِ مفاهیمِ حرکتی، آن‌ها را از سنخ‌شناسیِ قدیمی متمایز می‌کند. هدفِ کاربستِ بیانِ ارسطویی، که به سه سنخِ ریختارِ حکومت در فرم‌های ترکیبی و انحطاط‌یافته‌شان عمومیت بخشید، نشان دادنِ امکان‌های محدود خودسازمان‌دهی انسانی بود به‌طوری که می‌شد یکی را از دیگری استنتاج کرد. اما برخلاف مفاهیمِ ارسطویی، مفاهیمِ حرکتی که بدان‌ها اشاره کردیم، باید آینده‌ای جدید را آشکار می‌کردند. آن‌ها به‌جای تحلیلِ یک امکان از فرصت‌های تاابدِ محدودِ ریختارهای حکومت، باید به ایجاد شرایطِ ریختارهای جدید کمک می‌کردند.

از منظر تاریخ اجتماعی، با عباراتی مواجه هستیم که واکنشی بودند به چالشِ جامعه‌ای که از منظر تکنیکی و صنعتی در حالِ دگرگونی بود. آن‌ها در خدمتِ انتظام‌بخشی به توده‌های بیرون افتاده از طبقه‌بندی رسته‌ای ذیلِ عنوان‌های^{۶۷} نو بودند؛ منافع اجتماعی و تشخیص‌های علمی و سیاسی نیز در آن‌ها وارد شدند. از این حیث، آن‌ها در هر حال ویژگیِ واژگانِ شعاری حزب‌ساز را دارند. از آن‌زمان، می‌توان کل میدانِ زبانِ سیاسی-اجتماعی را از تنشی استنتاج کرد که به‌طور روزافزون میان تجربه و انتظار سرباز کرد.

وجه مشترکِ همه‌ی مفاهیمِ حرکتی عملکردِ جبرانی است که ارائه می‌دهند. هرچه محتوای تجربی یک مفهوم کمتر باشد، انتظاری که در پی می‌آورد نیز بزرگ‌تر است. تجربه هرچه کمتر باشد، انتظارِ بزرگ‌تر خواهد شد. این فرمولی است برای ساختارِ

65 verfassungsmäßigen

66 aristotelische Verfassungsbegriffe

67 Parole

زمانی مدرنیته تا آنجا که به میانجی «پیشرفت» مفهوم‌پردازی شد. این مسئله امری موجه بود، البته تا زمانی که همه‌ی تجارب تاکنونی برای توجیه انتظاراتی برآمده از دنیایی که تکنیک فرمش را دگرگون کرده بود، دیگر کافی نبودند. البته با تحقق طرح‌های سیاسی برآمده از انقلاب، انتظارات قدیمی بر اساس تجربه‌های جدید بازپردازش می‌شوند. این نکته برای جمهوری خواهی، دموکراسی خواهی، و لیبرالیسم، تا جایی که تاریخ تاکنونی اجازه قضاوت می‌دهد، صادق است. احتمالاً برای سوسیالیسم و کمونیسم، اگر روزی برقراری‌اش اعلام شود نیز درست خواهد بود.

همچنین ممکن است یک رابطه‌ی قدیمی دوباره اعتبار یابد: [در این صورت] هر قدر تجربه بزرگ‌تر باشد، انتظار نیز محتاطانه‌تر اما گشوده‌تر است. در آن حالت و فرای همه‌ی تأکیدات، ما به پایان عصر جدید در معنای پیشرفت بهینه خواهیم رسید.

کاربرد تاریخی این دو مقوله‌ی فراتاریخی کلیدی را در اختیار ما قرار داد تا زمان تاریخی، و مشخصاً پدیدارشدن به اصطلاح عصر جدید را به عنوان امری متمایز از زمان‌های پیشین بشناسیم. هم‌زمان روشن شد که پیش‌شرط انسان‌شناسانه‌مان، یعنی ناتقارنی تجربه و انتظار، خود محصول مشخص معرفت‌زمانه‌ی گسست بود که در آن ناتقارنی پیشرفت‌گرایانه تفسیر شد. البته دو مقوله‌ی ما چیزی بیش از یک مدل تبیینی برای خاستگاه تاریخی پیش‌رونده ارائه می‌دهند که به مثابه «زمان جدید» مفهوم‌پردازی شد.

همچنین این دو مقوله ما را به یک‌جانبگی چارچوب‌های تفسیری پیشرفت‌گرایانه ارجاع می‌دهند؛ زیرا روشن است که تجارب را صرفاً به این دلیل می‌توان تجمیع کرد که - به‌عنوان تجربه - تکرارپذیرند. بنابراین باید ساختارهای بلندمدت و صوری تاریخ وجود داشته باشند که اجازه دهند تجربه‌ها مکرراً تمجیع شوند. اما برای این منظور تفاوت میان تجربه و انتظار باید تا حدی رفع شود که بتوان تاریخ را مجدداً به‌مثابه امری قابل یادگیری فهمید. تاریخ تنها زمانی می‌تواند امر دگرگون‌شونده و جدید را بشناسد که دانشی نسبت به خاستگاه داشته باشد، که ساختارهای دیرپا در آن پنهانند. اگر قرار باشد تجربه‌ی تاریخی را به دانش تاریخی ترجمه کنیم، باید این ساختارهای دیرپا را بشناسیم و بررسییم.

یادداشت‌ها

¹ Friedrich Schlegel, Kritische Schriften. Hg. v. W. Rasch, 2. Aufl. München 1964, S. 51 (Athenäumsfragment).

² نگاه کنید به مقاله‌ی من در این منبع

Geschichte, Historie. In Otto Brunner/Werner Conze /Reinhard Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 2. Stuttgart 1975, S. 647 ff. -

تأملات زیر بر آثار مورد اشاره در واژه‌نامه‌ی تاریخی زبان سیاسی - اجتماعی در آلمان متکی است. آن را - به‌عنوان نشانه‌ی قدردانی - تقدیم ورنر کونتزه می‌کنم که بدون پشتیبانی خستگی‌ناپذیرش پروژه‌ی علمی مشترک‌مان به سرانجام نمی‌رسید

³ Novalis, Heinrich von Ofterdingen 1,5. Schriften. Hg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, 2. Aufl., Bd. 1, Stuttgart, Darmstadt 1960, S. 258

⁴ مقایسه کنید با تحلیل‌های آگوستین در دفتر یازدهم «اعترافات». آنجا سه بُعد زمانی به انتظار، ادراک و به‌یادآوری در روح یا همان آنیما (anima) بازگردانده می‌شود. همچنین مقایسه کنید با «هستی و زمان» هایدگر به‌ویژه فصل ۵ «زمان‌مندی و تاریخ‌مندی». هایدگر در این فصل ریختار دازاین انسانی را به‌عنوان شرط تاریخ ممکن ارائه می‌دهد. البته نه آگوستین و نه هایدگر پرسش‌هایشان را به زمان تاریخ بسط نداده‌اند. این‌که آیا می‌توان ساختارهای زمانی بین‌الذهانی تاریخ را از تحلیل دازاین استنتاج کرد، پرسشی است گشوده. در آنچه در پی می‌آید تلاش می‌کنم مقولات فراتاریخی تجربه و انتظار را در مقام نشان‌گر تغییرات زمان تاریخی استفاده کنم. هانس گئورگ گادامر (H. G. Gadamer) در «حقیقت و روش» دلالت‌های تاریخی همه‌ی تجارب را نشان داده است. نگاه کنید به این منبع «Wahrheit und Methode». Tübingen 1960, S. 329 ff.

⁵ Goethe und Reinhard, Briefwechsel. Frankfurt 1957, S. 246.

مقایسه کنید با بالا صفحه‌ی ۵۹ در متن اصلی

⁶ Alexander Drozdzyński, Der Politische Witz im Ostblock. Düsseldorf 1974, S. 80.

⁷ مقایسه کنید با این منبع

Arnold Gehlen, Erfahrung zweiter Hand. In: Der Mensch als geschichtliches Wesen. F Schr. Michael Landmann, Stuttgart 1974, S. 176 ff

⁸ Francis Bacon, Novum Organum r, 94. The Works of Francis Bacon. Bd. 1. London 1858. Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, S. 200.

⁹ مقایسه کنید با بالا صفحه‌ی ۲۲ در متن اصلی

^{۱۰} درباره‌ی آنچه در پی می‌آید نگاه کنید به تحلیل‌ها در دو مقاله‌ی «پیشرفت» و «تاریخ» در منبع زیر

Brunner/Conze/Koselleck, Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. z, S. 3 «3 ff., 647 ff.

¹¹ *Leibniz*, De rerum originatione radicali (1697). Opera philosophica. Hg. v. Job. *Eduard Erdmann*, Berlin 1840, Ndr. Aalen 1958, S. 150

¹² *Lessing*, "Brief an Moses Mendelssohn, 21 January 1756," Sämtliche Schriften 17 (1904) 53 *Karl Lacbmann*, 3. Aufl., besorgt v. *Franz Muncker*, Bd. 17, Stuttgart, Leipzig, Berlin 1904, S. 53

^{۱۳} در اینباره نگاه کنید به این کار و کارهای دیگر هانس بلومبرگ

Hans Blumenberg, Die Genesis der Kopernikanischen Welt. Frankfurt 1975

¹⁴ *Schlegel*, Condorcets »Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain« (1795). Kritische Sehr. (s. Anm. 1), S. 236

¹⁵ *Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Siebter Satz. AA Bd. 8. Berlin, Leipzig 1912, S. 25.

¹⁶ *Machiavelli*, Discorsi 3, 43. Dt. v. F. v. *Oppeln-Bronikovsky*, Berlin 1922, S. 303

¹⁷ *David Hume*, Essays in Theory of Politics. Hg. v. *Frederick Watkins*, Edinburgh 1951, S. 162 ff.

¹⁸ *Kant*, Der Streit der Fakultäten, 2. Abschn., Abs. 4 u. 7. AA Bd. 7 (1907), S. 88.

¹⁹ Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift. Hg. v. *Karl Ludwig Woltmann*, 1 (Berlin 1800), S. 3

²⁰ *Georg Friedrich Creuzer*, Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung. Leipzig 1803, S. 232 f

مقایسه کنید با بالا صفحه ۴۷ در متن اصلی

²¹ *Clemens Theodor Perthes*, Friedrich Perthes' Leben. 6. Aufl., Bd. 2, Gotha 1872, S. 240 f., 146 f.

²² *Bacon*, Novum Organum, i, 108. Works, Bd. i, S. 207 (vgl. Anm. 8).

²³ *Ludwig Büchner*, Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwinschen Theorie. Stuttgart 1884, S. 30, 34.

²⁴ *Kant*, Zum ewigen Frieden (1795). AA Bd. 8 (1912), S. 386.

²⁵ *Lamartine*, Histoire de la Restauration. Bd. 1. Paris 1851, S. 1.

²⁶ A. Froude, zit. Asa Briggs, *The Age of Improvement*. London 1919, S. 3.

²⁷ در اینباره نگاه کنید به مقاله‌ی من در این منبع

Reinhart Koselleck, *Art. Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat*. In: Brunnner/Conze/Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. i (1972), S. 5Si ff

²⁸ Johannes v. Müller, *Deutschlands Erwartungen vom Fürstenbunde* (1788). SW Bd.

24. Stuttgart, Tübingen 1833, S. 259 ff.; *Montesquieu*, *Esprit des lois* 9 i. Paris 184\$, S.

108

²⁹ مقایسه کنید با

Art. Demokratie. In: *Brunner Conzel Koselleck*, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, S.

848 ff.

چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟

اریک رودر

ترجمه‌ی سمانه سپاهی



سرمایه‌داری مانند قانون جاذبه‌ی زمین است: جهان ما را چنان دربر گرفته که به راحتی می‌توان کاملاً آن را فراموش کرد. قوانین هر دو به طور اجتناب‌ناپذیری عمل می‌کنند و تلاش برای نادیده گرفتن آن‌ها می‌تواند منجر به آسیب جدی یا مرگ شود؛ بنابراین، ما به سان یک عادت ذهنی به این موارد به‌عنوان ویژگی‌های ثابت و تغییرناپذیر دنیای اطرافمان خو گرفته‌ایم.

هیچ‌کس بالای پله‌ها نمی‌ایستد و فکر نمی‌کند که می‌تواند از واقعیتِ پایین آمدن از آن اجتناب کند. به‌طور مشابه، در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری، کسی که پس از گذراندن یک روز کاری در کارخانه یا بانک به خانه می‌رود، باور ندارد که می‌تواند به‌سهولت ارزش آنچه را که تولید کرده است با خود ببرد- حداقل نه بدون خطر از دست دادن شغل خود و مواجهه با حبس.

قدرت جامعه‌ی سرمایه‌داری در ساختاردهی جهان اجتماعی- مانند کششِ گرانش بر همه چیز اطراف ما، از جمله خودمان- آن قدر فراگیر است که بسیاری از مردم هرگز آن را به‌عنوان نیرویی با قوانین خاص خود درک نمی‌کنند. به جز فیزیک‌دانان، افراد کمی می‌توانند قانون جهانیِ گرانش نیوتن را بیان کنند: نیروی گرانش دو جسم با حاصل‌ضرب جرم آنها نسبت مستقیم و با مجذور فاصله‌شان نسبت معکوس دارد.

بسیاری از مردم زندگی روزمره‌ی خود را بدون درک این موضوع می‌گذرانند که جامعه‌ی سرمایه‌داری تا چه اندازه بر جهان آنها تأثیر می‌گذارد. آن‌ها از خود نمی‌پرسند که چرا چیزی را که با دست‌ها و مغزشان در طول روز تولید کرده‌اند، طبق قانون باید متعلق به شخص دیگری شود. یا این که ارتباط بین قوانین اقتصادی سرمایه‌داری و سایر جنبه‌های جامعه مثل هنر، خانواده، جنسیت و محیط‌زیست را درک نمی‌کنند.

اما سرمایه‌داری برخلاف جاذبه، حداقل از یک جنبه‌ی بسیار مهم، متفاوت است و آن ساختار اجتماعی از لحاظ تاریخی ویژه است. سرمایه‌داری ممکن است محصولِ هزاران سال تمدن‌های انسانی قبلی باشد، اما به این معنا نیست که از آغاز تاریخ بشر وجود داشته است بلکه محصولِ فعالیت انسان است و از طریق یک فرایند توسعه‌ی تاریخی ظهور کرده است. پس از چیزی آمد و این بدان معناست که سلف چیزی است که بعداً می‌آید.

چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟

روش دیالکتیکی، شیوه‌ای برای تفکر درباره‌ی واقعیت است که می‌تواند ابزاری حیاتی برای آشکار کردن ماهیت گذرا و ناپایدار یک نظام اجتماعی باشد، نظامی که در برخی مواقع - شاید بیشتر مواقع - به‌عنوان یک واقعیت حقیقی و تغییرناپذیر به نظر می‌رسد، مانند کف زمین در پایین پله‌ها.

برعکس، دیالکتیک از این اصل آغاز می‌کند که جهان اجتماعی در تغییر و تحول مداوم است و سرمایه‌داری با وجود ساختاری بخشی قدرتمندانه به روابط انسانی، خود محصول فعالیت انسانی است که از دل جهان مادی، از جمله جهان طبیعی، برمی‌خیزد. همین دلیل به‌تنهایی کافی است تا بفهمیم چرا کسانی که جامعه را اداره می‌کنند از اصل دیالکتیک بیزارند. همان‌طور که کارل مارکس در مقدمه‌ای بر یکی از نسخه‌های

آلمانی جلد اول اثر سترگ تحلیل دیالکتیکی‌اش، کتاب «سرمایه» نوشته است:

«این اندیشه به شکل عقلانی خود، برای بورژوازی و نمایندگان

ایدئولوژیک آن یک رسوایی و نفرین محسوب می‌شود. چون این شیوه

هم‌زمان با درک مثبت واقعیت موجود، نابودی حتمی آن را هم می‌بیند. به

نظر شیوه‌ی دیالکتیکی، هر شکل تاریخی توسعه‌یافته در جریان و تغییر و

تحول است و بنابراین جنبه‌ی گذرای آن را هم درک می‌کند. و از آنجا که

تحت تأثیر چیزی قرار نمی‌گیرد، ذاتاً انتقادی و انقلابی است.»

حتی در آن لحظاتی از تاریخ که جامعه پایدار و در برابر تغییر، مقاوم به نظر می‌رسد، حقیقت این است که جامعه دائماً در حال تغییر و دگرگونی است، اگرچه اغلب این تغییرات بسیار کوچک و نامحسوس هستند، این تغییرات «مولکولی» در نهایت انباشته می‌شوند و منجر به شکاف‌ها و تحولات ناگهانی می‌شوند که می‌توانند به شکل آشوب‌ها، جنگ‌ها و انقلاب‌ها ظاهر شوند. «لئون تروتسکی»، انقلابی روس در سال ۱۹۳۹، روش دیالکتیکی را که نخستین بار توسط فیلسوف آلمانی، گئورگ ویلهلم هگل، در اوایل قرن نوزدهم به صورت نظام‌مند بیان شد، این‌طور خلاصه کرد:

«منطق هگل، منطق تکامل است (به این معنا که منطق را فرایندی تکاملی

می‌داند). نباید فراموش کرد که مفهوم «تکامل» به‌طور کامل توسط استادان

دانشگاه و نویسندگان لیبرال تحریف و تضعیف شده و به معنای ساده‌ی

«پیشرفت» تقلیل یافته است. تکامل واقعی حاصل کشمکش نیروهای متضاد

بوده و با تجمع تدریجی تغییرات به نقطه‌ای انفجاری منتهی می‌شود که منجر به انقلاب و تحول می‌شود. کسی که توانسته است قوانین عام تکامل را در نهایت به خود تفکر نیز تعمیم دهد، از دیدگاه فلسفی، دیالکتیک‌گراست و از تکامل‌گرایان سطحی متمایز می‌شود. تمرین تفکر دیالکتیکی، به‌عنوان ضرورتی برای مبارزان انقلابی همچون تمرین انگشتان برای پیانیست، ایجاب می‌کند که به تمامی مسائل به‌مثابه فرایندهای پویا و نه مفاهیم ثابت نگریسته شود. برخلاف این گروه، تکامل‌گرایان سطحی صرفاً در برخی حوزه‌ها به تکامل اعتقاد دارند و در سایر موارد به کلیشه‌های عقل سلیم (common sense) بسنده می‌کنند»

«استفن جی گولد، زیست‌شناس برجسته و فقید، که در چندین اثر مهم خود در زمینه‌ی تکامل از روش دیالکتیکی بهره‌جسته است، چنین می‌گوید:

«سه قانون کلاسیک دیالکتیک که توسط فریدریش انگلس تدوین شده‌اند، در صورتی که به‌عنوان رهنمودهایی برای فلسفه‌ی تغییر و نه اصول قطعی تلقی شوند، یک دیدگاه جامع‌نگر را ارائه می‌دهند. این دیدگاه، تغییر را حاصل تعامل اجزای یک نظام کامل می‌داند و خود اجزاء را هم محصول و هم ورودی آن نظام می‌پندارد. به این ترتیب، قانون «تضادهای متداخل» به وابستگی متقابل اجزاء اشاره دارد. «تبدیل کمیت به کیفیت»، دیدگاهی نظام‌مند از تغییر را تبیین می‌کند که در آن ورودی‌های تدریجی منجر به تغییرات کیفی می‌شوند و «نفی نفی»، جهت‌گیری تاریخی را توصیف می‌کند؛ چرا که نظام‌های پیچیده نمی‌توانند دقیقاً به حالت‌های قبلی بازگردند.»

برای مارکسیست‌ها، روش دیالکتیکی فراتر از شناسایی موارد خاص نابرابری و بی‌عدالتی در نظام سرمایه‌داری است. گرچه فهرست‌بندی و توصیف انواع مختلف ظلم و بی‌عدالتی موجود در جهان ما امری مهم است، اما نیازی به دیدگاه مارکسیستی یا دیالکتیکی برای انجام آن نیست.

رویکرد دیالکتیکی به ستم، آن را نه به‌عنوان یک واقعیت ثابت و بدون تغییر که از عوامل اجتماعی دیگر مستقل است، بلکه به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیری از کل جامعه‌ی بزرگ‌تر توصیف می‌کند. بررسی دیالکتیکی ستم نشان می‌دهد که چگونه نظام‌های ستم به منافع متخاصم و متضاد نیروهای اجتماعی رقیب، مرتبط هستند و در کشمکش

چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟

بین کسانی که می‌کوشند ستم را تحمیل کنند و کسانی که با آن مقابله می‌کنند، هم ساخته می‌شوند و هم با مقاومت روبرو می‌شوند.

روش دیالکتیکی نشان می‌دهد که چگونه ستم و اندیشه‌هایی که آن را تقویت می‌کنند با سایر اجزای پویای جامعه سرمایه‌داری به‌مثابه یک کل در تعامل هستند. این اجزاء نه‌تنها شامل اقتصاد، بلکه رسانه‌ها، خانواده، سیستم قضایی کیفری و سایر نهادهای اجتماعی نیز می‌شوند.

همان‌طور که این مثال نشان می‌دهد، رویکرد دیالکتیکی لزوماً مارکسیستی نیست. بسیاری از دانشمندان اجتماعی جریان اصلی که در حوزه‌های جامعه‌شناسی، فلسفه، انسان‌شناسی و سایر رشته‌های مرتبط فعالیت می‌کنند، در تلاش‌اند جهان را به‌عنوان یک کل اجتماعی تحلیل کنند. با این حال، بیشتر علوم اجتماعی درک روشنی از روابط مختلف اجزای مختلف این کل اجتماعی ندارند و صرفاً به این درک پیش‌پاافتاده اشاره می‌کنند که «عوامل تاریخی متعدد» به‌طور هم‌زمان در حال اثرگذاری هستند. به‌عبارت‌دیگر، همه چیز بر همه چیز تأثیر می‌گذارد.

کارل مارکس با تلفیق دیالکتیک و ماتریالیسم، جهان را به‌مثابه یک کل در چهارچوب تغییر ذاتی، تضاد و تناقضات ریشه‌دار در بستر مادی آن تحلیل کرد. در این دیدگاه، فعالیت انسانی از جمله اندیشه‌های برخاسته از آن، قادر است بر زیرساخت‌های مادی جامعه تأثیر متقابل گذاشته و آنها را دگرگون کند.

برای درک عمق بینش مارکس، ضروری است ابتدا با مفهوم دیالکتیک در اندیشه‌ی هگل آشنا شویم. این گام نخستین برای آشکارسازی نوآوری‌های مارکس در تبیین و کاربرد دیالکتیک است.

هگل در کتاب «علم منطق» که در سال ۱۸۱۲ منتشر شد، می‌نویسد: «تضاد، پایه و اساس حرکت و زندگی است. هر چیزی برای حرکت، انگیزه و پویایی به تضاد نیاز دارد.» او معتقد بود که تضاد، کشمکش و رقابت نه‌جنبه‌ای فرعی، بلکه هسته‌ی اصلی واقعیت هستند. این دیدگاه، انقلابی بزرگ در تاریخ فلسفه ایجاد کرد.

طی قرن‌ها از دوران یونان باستان تا اوج‌گیری انقلاب علمی در عصر روشنگری، روش غالب در توسعه‌ی علمی جهان، تجزیه‌ی آن به اجزای مجزا، تعیین ویژگی‌های

بنیادین هر جزء و ثبت نظام‌مند این ویژگی‌ها بوده است. هدف اصلی این رویکرد، تفکیک اشیای مورد مطالعه به طبقه‌بندی‌های هرچه دقیق‌تر بود. نمونه‌ی بارز این روش، تعریف موجودات زیستی بر اساس ویژگی‌های مشترک و گروه‌بندی آنها در سلسله‌مراتب خاص‌تر شامل: دامنه، قلمرو، شاخه، رده (طبقه)، رسته (مرتب)، خانواده، جنس و در نهایت گونه است.

بنیاد فلسفی این دانش‌پژوهی بر روش تجربی استوار بود که تحقیقات علمی را در خصوص فهم تعاملات بیرونی بین موجودیت‌های مجزا و مشخص شده هدایت می‌کرد. قاعده‌ی «این‌همانی»^۱ در این پروژه نقش محوری داشت. هر چیزی همواره با خودش یکسان است. این قاعده در این پروژه نقش محوری داشت: هر چیزی همواره با خود یکسان است. به بیان جبری، A برابر با A است. از این اصل نتیجه می‌شود که A هرگز نمی‌تواند برابر با $\sim A$ شود.

اما «این‌همانی»، هگل را به چالش کشید. او در بررسی فلسفه، فرهنگ و جامعه‌ی مدرن، با تضادهایی روبه‌رو شد؛ تنش میان سوژه و ابژه، آزادی و اقتدار، دانش و ایمان. هدف اصلی فلسفه‌ی هگل، تفسیر این تضادها و تنش‌ها به‌عنوان بخشی از یک وحدت جامع، رو به تکامل و نهایتاً عقلانی بود که آن را «ایده‌ی مطلق» یا «روح مطلق» نامید. به این معنا، روش هگل به دنبال آشکار کردن تضادها و تحولات درونی «انواع» مختلف و مجزای پرسش‌های فلسفی بود و همچنین می‌کوشید تا فرایندهای در حال تحول و دگرگونی را که این انواع مختلف را به یکدیگر پیوند و ربط می‌داد، آشکار سازد. توجه به این نکته مهم است که هگل به‌طور کامل از ارزش طبقه‌بندی‌های غیر دیالکتیکی چشم‌پوشی نمی‌کرد. همان‌طور که «جان ریز» (John Rees) مارکسیست بریتانیایی، در «جبر / انقلاب»، کتاب خود درباره‌ی دیالکتیک، اشاره می‌کند:

هگل بر این باور بود که روش تجربی مرسوم مبنی بر تجزیه‌ی پدیده‌ها به اجزای تشکیل‌دهنده، طبقه‌بندی آنها و ثبت ویژگی‌هایشان، عنصری حیاتی در دیالکتیک است. این اولین مرحله از فرایند محسوب می‌شود. تنها از طریق تلاش برای درک پدیده‌ها با مفاهیم «ثابت» است که تضادها آشکار می‌شوند و ما را مجبور می‌کنند تا هر چیزی را نه صرفاً بر اساس ویژگی‌های ذاتی‌اش، بلکه از

چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟

طریق روابط آن با کل تعریف کنیم. هگل این نقاط پایدار را در جریان تغییر، «دَم یا لحظه‌ها»^۲ نامید تا ماهیت گذرای آن‌ها را نشان دهد. به گفته‌ی او، کل توسط اجزای خود میانجی‌گری می‌شود؛ بنابراین تعاریف تجربی بی‌اهمیت نبودند، اما رویکردی ناکافی برای بررسی جهان بودند؛ از این رو به منطقی دیالکتیکی نیاز بود که بتواند تغییر را تبیین کند.

اگر چه روش دیالکتیکی هگل نوآورانه و حتی انقلابی بود، اما محدود به ایده‌آلیسم او نیز بود. ایده‌آلیسم به این معناست که ایده‌های جامعه - مجموع مفاهیم و دانش آن - موتور محرک تغییر و تحولات اجتماعی تلقی می‌شوند.

کارل مارکس با ارائه‌ی تحلیل ماتریالیستی‌اش از جامعه‌ی انسانی، وارد میدان شد. مارکس از درک هگل از دیالکتیک در اصرار بر درک جامعه به عنوان یک کل - به عنوان یک مجموعه از بخش‌های مرتبط که در تغییر و تحول مداوم هستند - بهره گرفت. او با هگل موافق بود که منبع این تغییر، نیروی بیرونی مانند خدا نیست، بلکه تغییر، ویژگی ذاتی هر بخشی از کل است.

اما مارکس در مقابل ایده‌آلیسم تاریخی هگل که ایده را نیروی محرک تاریخ می‌داند، بنیادی مادی برای شناسایی منشأ این تغییر درونی ارائه کرد. مارکس به نیروهای تولید، یعنی شیوه‌ای که انسان‌ها به طور جمعی ابزار معیشت خود را تولید و خود را بازتولید می‌کنند، به عنوان منشأ تغییر درونی، تضاد و تعارض نگریست.

فریدریش انگلس در سخنرانی که در مراسم تشییع جنازه‌ی مارکس در سال ۱۸۸۳ ایراد کرد، خلاصه‌ای از نسخه‌ی مارکسیستی دیالکتیک را ارائه کرد:

«همان‌طور که داروین قانون تکامل طبیعت را کشف کرد، مارکس نیز قانون تکامل تاریخ بشر را یافت. این حقیقت ساده که تاکنون زیر انبوهی از ایدئولوژی پنهان مانده بود که انسان پیش از هر چیز باید غذا خورد، بیاشامد، سرپناه و پوشاک داشته باشد تا بتواند به سیاست، علم، هنر، دین و غیره بپردازد؛ بنابراین شیوه‌ی تولید ابزارهای مادی اولیه و در نتیجه، سطح توسعه‌ی اقتصادی که یک جامعه یا در یک دوره‌ی خاص به دست می‌آورد، زیربنای نهادهای دولتی، مفاهیم قانونی، هنر و حتی باورهای مذهبی آن جامعه را تشکیل می‌دهد؛

بنابراین این عوامل باید به‌عنوان پیش‌شرط و تعیین‌کننده درک شوند، نه برعکس.»

ایده‌آلیسم هگل او را به این باور رساند که تضادهای اجتماعی و بحران‌های اقتصادی عصر او می‌توانند از طریق دولت بورژوازی و تلاش بشریت برای رسیدن به روح مطلق حل شوند. از نظر هگل، دولت پارلمانی مدرن می‌تواند حقوق فردی ضروری برای آزادی و عقلانیت عمومی را تضمین کند که این امر در نهایت، امکان درک روح مطلق را برای بشریت فراهم می‌آورد.

از نظر مارکس، تضادهای اجتماعی ریشه در بستر مادی جامعه دارد و عمدتاً ناشی از تقابل طبقات اصلی جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی بورژوازی و پرولتاریا است؛ لذا رفع این تضادها صرفاً از طریق تحول بنیادین اجتماعی، یعنی انقلابی امکان‌پذیر است که منجر به برچیده شدن رابطه‌ی متخاصمانه و وابستگی متقابل سرمایه‌دار و کارگر می‌شود.

انگلس، دیالکتیک ماتریالیستی مارکس را به‌عنوان وارونگی دیالکتیک هگل توصیف کرد. یا بهتر بگوییم، برداشتن آن از روی سر و قرار دادن آن روی پاهایش. به عبارت دقیق‌تر، او معتقد بود که مارکس با چرخاندن دیالکتیک هگل از حالت انتزاعی و ایده‌آلیستی (حذف جنبه‌های ایده‌آلیستی و متافیزیکی) به سوی یک تحلیل مادی و عینی، به «هسته‌ی عقلانی نهفته در پوسته‌ی رازآمیز آن» دست یافته است.

بدون شک می‌توان بینش‌های پیشروانه‌ی هگل و مارکس را از منظر یک تحلیل ماتریالیستی تاریخی، در چهارچوب زمان و مکان تاریخی آنها تبیین کرد.

هگل که در فاصله سال‌های ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۱ می‌زیست، بزرگ‌ترین آثار خود را در پی انقلاب فرانسه نگاشت؛ دوران خیزش اجتماعی بین سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۹، زمانی که نظام پادشاهی فئودالی فرانسه سرنگون و با یک جمهوری، هر چند موقت، جایگزین شد. در این دوره، حکومت مبتنی بر حق الهی پادشاهان به تاریخ پیوست و اصول آزادی، برابری و برادری به عنوان حقوق فردی به جای آن نشست.

هگل با تأکید بر فرآیند به جای طبقه‌بندی، و تضاد و تعارض به‌جای ایستایی و رکود، بینش فلسفی خود را به‌وضوح نشان داد. درعین‌حال، فاصله‌ی او از رویدادهای

چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟

فرانسه، و تسطش بر تاریخ، فلسفه، زیبایی‌شناسی و منطق، امکان بررسی این رویدادهای تاریخی سرنوشت‌ساز را از یک چشم‌انداز گسترده‌تر برای او فراهم آورد. کارل مارکس در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۱۸ تا ۱۸۸۳ زیست. او شاهد نخستین جنبش طبقه‌ی کارگر در تاریخ جهان، یعنی جنبش چارتیست‌ها^۳ در دهه‌های ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ بود. درحالی‌که هگل در آلمان از زلزله‌ی سیاسی‌ای که در اواخر قرن هجدهم فرانسه را لرزاند، دور بود، مارکس در پروس زاده شد؛ اما در پاریس و لندن نیز سکونت داشت. او انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ که سراسر اروپا، از جمله پروس را درنوردید، تجربه کرد. همچنین، وی شاهد کارخانه‌ها و دیگر محصولات انقلاب صنعتی بود که امکان درک نیروهای چشمگیر و عظیم اقتصادی ناشی از رشد صنعت سرمایه‌داری را برای او فراهم آورد.

در زمان مارکس، سرمایه‌داری نمایانگر جهشی رو به جلو از رکود جامعه‌ی فئودالی با تمام زنجیره‌های اقتدار دینی، خرافات و سنت بود. در مقایسه با اقتصاد فئودالی، سرمایه‌داری بسیار پویا، نوآور و کارآمد بود.

مارکس همچنین آشکار ساخت که روابط تولید سرمایه‌داری چگونه در نهایت به سدّی در برابر توسعه‌ی بیشتر جامعه‌ی انسانی تبدیل خواهد شد؛ بنابراین حتی با وجود این‌که سرمایه‌داری، رشد اقتصادی چشمگیر، کارایی و نوآوری فنی را به همراه داشت، همچنین منجر به تمرکز و انحصار فزاینده ابزار تولید در مالکیت خصوصی، فقر گسترده‌ی طبقات کارگر و بحران‌های اقتصادی مخرب‌تر و شدیدتر شد.

نظریه‌های دیالکتیکی در باب جامعه، لزوماً ماتریالیستی نیستند، همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، جهان را به‌عنوان یک کل در نظر می‌گیرند که از اجزای متعامل تشکیل شده و در معرض تحولات گوناگون قرار دارد؛ اما بدون این‌که نقش توضیحی خاصی برای جهان مادی قائل شوند. در عوض، آنها بر این باورند که تمامی اجزای این کل بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند.

همان‌گونه که «جورج نوآک» (George novack)، در کتاب «مجادلات فلسفی مارکسیستی» و در مقاله‌ای درباره تروتسکی و دیالکتیک، بیان کرده است، تروتسکی نیز زمانی چنین دیدگاهی داشت:

تروتسکی در کتاب زندگی‌نامه‌ی خودنوشت‌اش، «زندگی من» شرح می‌دهد که در ابتدا با دیدگاه یکپارچه‌ی ماتریالیسم تاریخی مخالفت کرده است. او به‌جای آن، نظریه‌ی «کثرت عوامل تاریخی» را پذیرفت؛ نظریه‌ای که تا به امروز نیز به‌عنوان رایج‌ترین نظریه در علوم اجتماعی پذیرفته شده است. با وجود این، مطالعه‌ی دو مقاله از «آنتونیو لابریولا» (Antonio Labriola)، مارکسیستِ هگلی ایتالیایی، او را به درستی دیدگاه ماتریالیست‌های تاریخی متقاعد کرد. آنها اجزای مختلف جامعه را به‌عنوان سیستمی یکپارچه می‌بینند که همراه با توسعه‌ی نیروهای مولد، تکامل می‌یابند و در روندی پویا با یکدیگر در تعامل هستند و شرایطِ مادیِ زندگی در نهایت نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کنند. از سوی دیگر، التقاطی‌های مکتب لیبرال، جنبه‌های متنوع زندگی اجتماعی را به بسیاری از عوامل مستقل تقسیم کردند، به آن‌ها خصلت فراتاریخی بخشیدند، و سپس «فعالیت خود را به‌طور خرافی نتیجه‌ی تعاملات این نیروهای مستقل تفسیر کردند».

این دیدگاه التقاطی در مورد چگونگی تغییر جهان اجتماعی، محصول یک روش دیالکتیکی است، اما بدون توجه به پایه‌های مادی اندیشه‌ی مارکس. در مقابل، نظریه‌های متعددی درباره‌ی جهان اجتماعی وجود دارند که ماتریالیستی هستند اما روش دیالکتیک را رد می‌کنند. چنین رویکردهایی به آنچه مارکسیست‌ها «ماتریالیسم مکانیکی» می‌نامند، منجر می‌شوند که در بهترین حالت، یک‌طرفه است و نشان می‌دهد که انسان‌ها و رفتارشان عمدتاً واکنشی انعکاسی به محیط اطراف خود هستند. به عنوان مثال، جامعه‌شناسی زیستی (sociobiology) و روان‌شناسی تکاملی به دنبال تبیین‌های بیولوژیکی برای مشکلات و نابرابری‌های مختلف اجتماعی است.

در حوزه‌های جامعه‌شناسی و اقتصاد، تعدادی از نظریه‌پردازان بر رویکرد فردگرایی روش‌شناختی تأکید می‌کنند. این رویکرد، مستلزم آن است که همه‌ی پدیده‌های اجتماعی، از جمله ساختار و تغییر، از منظر ویژگی‌ها، اهداف، باورها و اقدامات فردی تبیین شوند. فردگرایی روش‌شناختی، فرضیه‌ی زیربنایی نظریه‌های اجتماعی است که

چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟

از نظریه‌ی بازی‌ها^۴ (game theory) برای توضیح چگونگی تأثیر انتخاب‌های عقلانی بازیگران/عاملان فردی بر عناصر کلیدی جوامع و تغییر اجتماعی استفاده می‌کنند. نظریه‌های ماتریالیسم مکانیکی، به صورت یک‌جانبه بر تأثیر زیست‌شناسی انسان (زیست‌شناسی اجتماعی) یا انگیزه‌ی انسان برای بیشینه‌سازی سود مادی و به‌حداقل رساندن ضرر یا ریسک (فردگرایی روش شناختی) تأکید می‌کنند و این عوامل را تنها راه به وجود آوردن بینش‌های معتبر درباره‌ی جهان اجتماعی می‌دانند.

برعکس، **روش دیالکتیک** با تأکید بر تضادهای درونی و پیوندهای متقابل بین جهان مادی و جهان اجتماعی، ماتریالیسم تاریخی را از ماتریالیسم اقتصادی مبتدل و عامیانه (vulgar economic) نجات می‌دهد. این نوع ماتریالیسم سطحی، معمولاً نقش تاریخ و سیاست را در جوامع انسانی دست‌کم می‌گیرد و انسان‌ها را صرفاً به‌عنوان واکنش‌دهندگان انعکاسی به محیط خود، مانند «میمون‌های برهنه» یا افرادی که به‌طور اجتناب‌ناپذیر با انگیزه سود مادی هدایت می‌شوند، می‌بیند.

در پاسخ به منتقدان و «مدافعان» روش ماتریالیستی مارکس که آن را نادرست فهمیده بودند، **انگلس در نامه‌ای به دوستی در سال ۱۸۹۰ نوشت:**

«طبق مفهوم ماتریالیستی تاریخ، عنصر نهایی تعیین‌کننده در تاریخ، تولید و بازتولید زندگی واقعی است. مارکس و من هرگز ادعای دیگری نکرده‌ایم. بنابراین، اگر کسی این را به این معنا تحریف کند که عنصر اقتصادی تنها عنصر تعیین‌کننده است، این مفهوم را به یک عبارت بی‌معنا، انتزاعی و بی‌مفهوم تبدیل می‌کند. وضعیت اقتصادی، پایه است، اما عناصر مختلف روبنا، اعم از اشکال سیاسی مبارزه‌ی طبقاتی و نتایج آن؛ یعنی قوانین اساسی که توسط طبقه‌ی پیروز پس از یک نبرد موفق وضع می‌شود و غیره. اشکال حقوقی و حتی انعکاس همه‌ی این مبارزات واقعی در ذهن شرکت‌کنندگان، نظریه‌های سیاسی، حقوقی، فلسفی، دیدگاه‌های مذهبی و پیش‌روی بیشتر آنها به سمت نظام‌های جزم اندیش نیز تأثیر می‌گذارند و در بسیاری از موارد، نقش غالب و تعیین‌کننده‌ای در صورت‌دهی به آنها ایفا می‌کنند»

همین نکته، اما از زاویه‌ای دیگر، پیش‌تر توسط مارکس در کتاب «هجدهم برومر لوئی بناپارت» مطرح شده بود:

«مردم تاریخ خود را می‌سازند اما نه به دلخواه خود. آنها آن را در شرایط خودخواسته نساخته‌اند، بلکه تحت شرایطی که از پیش وجود دارد، داده شده و از گذشته به ما رسیده است. سنت تمام نسل‌های مرده همچون کابوسی بر ذهن زندگان سنگینی می‌کند.»

مؤلفه‌ی ماتریالیستی روش مارکسیستی، توضیح جهان اجتماعی را بر پایه‌ی زیربنای اقتصادی جامعه قرار می‌دهد. در این واقعیت که «ما ابتدا باید بخوریم، بیاشامیم، سر پناه و پوشاک داشته باشیم، قبل از این که بتوانیم به سیاست، علم، دین و هنر پردازیم.» مؤلفه‌ی دیالکتیکی تأکید می‌کند که خود جهان اجتماعی، محصول چندین بخشِ درهم‌تنیده‌ای است که در حال تغییر و تحول مداوم هستند و خود فعالیت انسانی، از جمله تلاش‌های ما برای درک جهان اجتماعی نیز در روند تغییر نقش دارد. این حتی زمانی صادق است که در پایدارترین و تغییر ناپذیرترین وضعیت خود به نظر برسد.

این موضوع درک این که چگونه مارکسیسم هم توضیحی از نحوه‌ی عملکرد جامعه و هم درکی از روش‌هایی ارائه می‌دهد که تحت شرایط خاص، فعالیت آگاهانه‌ی انسانی می‌تواند آن جامعه را دگرگون کند، بسیار مهم است. همان‌طور که تروتسکی در زندگی‌نامه‌ی خودنوشت خود، بیان کرده است:

مارکسیسم، خود را بیان آگاهانه‌ی فرایند تاریخی ناخودآگاه می‌داند. اما فرایند ناخودآگاه، در معنای تاریخی - فلسفی این اصطلاح، و نه در معنای روان‌شناختی آن، تنها در بالاترین نقطه‌ی خود با بیان آگاهانه‌ی آن هم‌خوان است. این نقطه زمانی است که توده‌ها با فشارِ صرفِ بنیادی، از روال عادی اجتماعی گسست می‌کنند و به عمیق‌ترین نیازهای توسعه‌ی تاریخی، شکل پیروزمندانه‌ای بخشند. در چنین لحظاتی، بالاترین آگاهی نظری عصر با عمل مستقیم آن توده‌های ستم‌دیده‌ای که دورترین فاصله را از نظریه دارند، ادغام می‌شود. اتحاد خَلَقِ آگاه با ناخودآگاه، چیزی است که معمولاً «الهام» نامیده می‌شود. انقلاب، شورمندی‌الهام‌بخش تاریخ است.

چرا دیالکتیک برای مارکسیست‌ها مهم است؟

منبع اصلی

[The dialectic and why it matters to marxists](#), Eric Ruder,
July 9, 2015

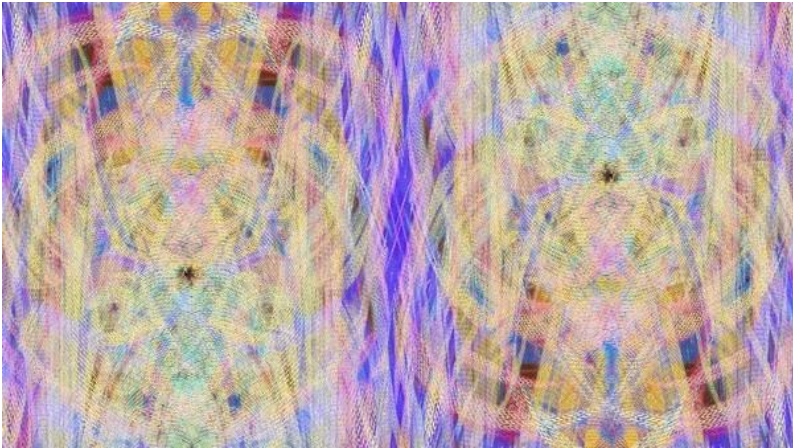
-
- ۱ - یا اصل هوویت (هر چیزی، خودش خودش است). (م).
 - ۲ - moment (لحظه، وهله، مرحله) در اندیشه‌ی هگل، به معنای یک مرحله یا جنبه از یک فرایند دیالکتیکی است که در آن یک ایده یا مفهوم از طریق تضاد و آشتی با ضد خود به مرحله‌ی بالاتر تکامل می‌یابد. (م)
 - ۳ - چارتیسم (chartism)، جنبش کارگری در انگلستان (۱۸۳۸-۱۸۴۸) با هدف دست‌یابی اعضای طبقه‌ی کارگر به حقوق سیاسی (م).
 - ۴ - نظریه‌ی بازی‌ها، زیر مجموعه‌ای از علم ریاضیات است که با استفاده از طراحی و تحلیل سناریو، می‌کوشد رفتارها و نتایج تصمیم‌گیری موجوداتی را که حق انتخاب دارند، در تعامل با یکدیگر پیش‌بینی کند. (م)

پاسخی به اتهامات پوپر علیہ دیالکتیک

آر. پی. سینگ



ترجمہی فرزاد فرہمند



اشاره‌ی مترجم: از مقاله‌ی «دیالکتیک چیست؟»
نوشته‌ی کارل پوپر که موضوع نقد مقاله‌ی حاضر است دو ترجمه
به فارسی منتشر شده است:

۱. ک. ر. پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه‌ی احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول ۱۳۶۳، صص ۳۸۹-۴۱۷
۲. عبدالکریم سروش، نقد و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی (تحریر نو)، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم ۱۳۷۳، صص ۳۲۷-۳۷۷

در نقد این مقاله‌ی پوپر قبلاً ترجمه‌ی زیر در سایت «نقد اقتصاد سیاسی» منتشر شده است:

بری گرویسمن، دیالکتیک چیست؟ (ملاحظات‌ی درباره‌ی نقد پوپر)، ترجمه‌ی فرزاد فرمند

کارل ر. پوپر در سال ۱۹۴۰ مقاله‌ای با عنوان «دیالکتیک چیست؟» در مجله‌ی «مایند»^۱ نوشت. این مقاله شامل یکی از وجوه اصلی تز پوپر در کتاب حدس‌ها و ابطال‌ها (۱۹۶۸) نیز می‌شود. پوپر در این مقاله به اصطلاح «ایده‌آلیسم مطلق» هگل و «دیالکتیک» او را تحریف و رد می‌کند. پوپر با همان مفروضات و با همان شیوه‌ی استدلال تلاش می‌کند تا دیالکتیک مارکسی را نیز بگوید. مقاله‌ی حاضر تلاشی برای پاسخ به اتهامات اصلی است که پوپر در برابر دیالکتیک طرح می‌کند. برای دفاع از دیالکتیک و در نتیجه رد اتهامات پوپر، تلاش می‌کنم چند تصریح، تشریح و جمع‌بندی ارائه کنم که ممکن است برای هدف محدود آشنایی مقدماتی با دیالکتیک هگل از یک سو و دیالکتیک مارکس و لنین از سوی دیگر مفید باشد.

در حقیقت، در قرن حاضر فیلسوفان سنت انگلیسی‌زبان دیالکتیک هگل و فلسفه‌ی او را درکل عمدتاً نادیده گرفته‌اند. به تازگی، با تلاش تی. اچ. گرین، مک تاگارت و بردلی، دیالکتیک هگل می‌تواند محبوبیت خود را به دست آورد. یکی از دلایل پرهیز از هگل ممکن است این واقعیت باشد که دیالکتیک هگل به انواع پوزیتیویسم و

فلسفه‌ی تحلیلی ضربه‌ای متقابل وارد می‌کند. اصول اساسی این فلسفه‌های اخیر، از هیوم تا پوزیتیویست‌های منطقی و اتم‌گرایان منطقی امروزی، این است که مرجعیت غایی امور واقع^۲ مشاهده‌ی «امور داده‌شده‌ی بی‌واسطه»،^۳ روش تجزیه و تحلیل و درستی‌سنجی است. آنها موجب می‌شوند که اندیشه امر واقع را بپذیرد، از تجاوز به فراسوی آن چشم‌پوشی کند، و در برابر وضع فعلی پیش‌داده^۴ سر فرو آورد. به نظر هگل، امور واقع خود به‌تنهایی هیچ مرجعیتی ندارند. سوژه‌ای که این امور واقع را میانجی فرایند جامع تکامل‌اش کرده آن‌ها را وضع می‌کند. درستی‌سنجی در تحلیل نهایی به فرآیندی بستگی دارد که همه‌ی امور واقع با آن ارتباط می‌یابند و محتوایشان را تعیین می‌کند.

گرایش دیرینه به نادیده گرفتن هگل تا حد زیادی به ارزیابی پوپر در مقاله‌ی مورد اشاره در بالا مربوط می‌شود. با این حال، برای توضیح و تحلیل راه‌حل بدیع پوپر برای مسئله‌ی مرزبندی علم، مشارکت‌های او در حوزه‌ی فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی تحت عنوان نقد تاریخی‌گری^۵ نیست، به‌ویژه آن‌طور که افلاطون، هگل و مارکس را به‌عنوان نمونه‌های تاریخی‌گری نشان می‌دهد، این مقاله جای مناسبی نیست. آنچه در بررسی حاضر بیش‌تر مورد توجه قرار می‌گیرد، شیوه‌ی حملات پوپر به دیالکتیک هگل در پیوند با دیالکتیک مارکس است، این در واقع چیز جدیدی است.

پیش از این که عملاً به اتهامات پوپر علیه دیالکتیک هگل بپردازم، مایلیم با اشاراتی برخی مسائل مرتبط با ایده‌آلیسم مطلق هگل و تفسیر پوپر از آن را روشن کنیم. درست است که هگل بر اساس تزه‌های کانت پیش می‌رود: «نظم و قاعده‌مندی حاضر در نمودهایی که طبیعت می‌نامیم را خود ما به آنها اعمال می‌کنیم.»^۶ اما در این‌جا کانت به ما هشدار می‌دهد که مقوله‌های فهم تا جایی معتبرند که یک چیز در شهود حسی ارائه شود، اما «چیز در خود»^۷ از اعتبار مقوله‌ها فراتر می‌رود. بنابراین موضع کانت ایده‌آلیستی محض نیست. عنصری از ماتریالیسم در آن نهفته است. در این‌جا پوپر به‌درستی خاطر نشان می‌کند: «هگل در ایده‌آلیسم خود از کانت فراتر رفته است.»^۸ تفسیر پوپر از ایده‌آلیسم هگل به قول خودش این است که «او همچون کانت نگفته

است: چون ذهن ما جهان است؛ یا در صورت‌بندی دیگری؛ چون معقول واقعی است، چون واقعیت و عقل این‌همان^۹ هستند.»^{۱۰}

در این‌جا می‌خواهم روشن کنم که پوپر با این همه دقت اندیشه‌ی هگل را جمع‌آوری، تنظیم و ارائه کرده است، اما دانسته یا ندانسته دو جنبه‌ی مهم از فلسفه‌ی هگل را از قلم انداخته است. اول این‌که، در ایده‌آلیسم هگل «واقعیت»^{۱۱} و «فعلیت»^{۱۲} از هم متمایز هستند، بدون درک این تمایز، فلسفه‌ی هگل در کل در اصول تعیین‌کننده‌اش بی‌معنی است. هگل در واقع اعلام نکرد که واقعیت معقول است، بلکه این ویژگی را برای شکل معینی از واقعیت، یعنی «فعلیت» محفوظ می‌دانست. بنابراین، هگل در «فلسفه‌ی حق» می‌گوید: «آنچه عقلانی است، فعلیت دارد و آنچه فعلیت دارد عقلانی است.»^{۱۳} فعلیت آن چیزی است که در آن اختلاف بین ممکن و واقع برطرف شده باشد. به‌ثمر نشستن آن از طریق یک فرآیند تغییر رخ می‌دهد، با پیشروی واقعیت معین مطابق با امکانات ضمنی در آن. دوم این‌که، پوپر به طور غیرضروری و خطرناک در فلسفه‌ی این‌همانی^{۱۴} هگل اغراق کرده است. در واقع، هرگاه هگل گفته است که «عقل»^{۱۵} و «واقعیت» «این‌همان» هستند، هشدار داده است «نه بی‌واسطه»^{۱۶} این نشان می‌دهد که به جای این‌همانی، بین قوانین فکر و قوانین واقعیت «وحدت»^{۱۷} وجود دارد. این وحدت همواره دیالکتیکی است و تمایز آن از گذر صرف از امور واقع در علم پوزیتیویستی تنها در همین است. ضمن پیش‌بینی بحث بعدی، می‌توان گفت، همانند مورد مارکسیسم، اصول و قوانین اندیشه از قوانینی که در واقعیت عینی (ابژکتیو)^{۱۸} عمل می‌کنند نشأت می‌گیرند، بدین ترتیب که قوانین منطقی بازتولید قوانین حاکم بر حرکت واقعیت است.

جنبه‌ی مهم دیالکتیک هگل در تلاش او برای گنجاندن منطق در آن است و این همان چیزی است که موقعیت او را به طرز چشمگیری با منطق سنتی متفاوت می‌کند. صورت‌ها و مقوله‌ها در منطق سنتی در صورتی معتبر هستند که به درستی صورت‌بندی شده باشند و استفاده از آنها با قوانین غایی اندیشه و قواعد استنتاج مطابقت داشته باشد، صرف نظر از محتوایی که در مورد آن کاربرد یافته است. برخلاف این رویه، منطق هگل و همراه با آن دیالکتیک او همواره پویا است و پویایی واقعیت

ابژکتیو را نیز تبیین می‌کند. در این جا می‌خواهم نظرات هگل را به تفصیل نقل کنم، زیرا بر تحلیل مارکس از وحدت بین قوانین اندیشه (منطق) و قوانینی که در واقعیت

عینی عمل می‌کنند، پرتو بسیار می‌تاباند. هگل در کتاب **علم منطق** می‌نویسد:

«منطق در این جا خود را به‌عنوان علم اندیشه‌ی ناب درمی‌یابد که مبنای

آن دانش ناب است. این دانش ناب انتزاعی نیست بلکه یک وحدت زنده‌ی

انضمامی است؛ زیرا می‌دانیم که در این وحدت تضاد موجود در آگاهی بین یک

وحدت سوژکتیو که برای خود وجود دارد و یک هستنده‌ی عینی مشابه رفع

شده است، و وجود همچون مفهوم ناب در خود و مفهوم ناب همچون وجود

حقیقی شناخته می‌شود. بنابراین، این‌ها دو وجه وجودی گنجیده در منطق

هستند. اما اکنون آن‌ها را هستنده‌هایی تفکیک‌ناپذیر می‌شناسند، نه

هستنده‌هایی که در آگاهی هر یک برای خود وجود دارند؛ علت فقط آن است

که آن‌ها را متمایز از هم می‌شناسند و نه هنوز صرفاً همچون هستنده‌هایی برای

خود که وحدت‌شان نه انتزاعی، بی‌جان و بی‌حرکت بلکه انضمامی است.»^{۱۹}

در همین زمینه است که اغلب این ادعا مطرح می‌شود که منطق هگل جدید است.

ظاهراً تازگی آن در صورت‌بندی هگل از وحدت دیالکتیکی بین قوانین اندیشه^{۲۰} و

قوانین واقعیت است. این جنبه از اندیشه‌ی هگل، یعنی گنجاندن دیالکتیک در منطق

و کاربرد آن در واقعیت است که پوپر به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. او عمدتاً سه

عنصر را در مورد دیالکتیک هگل مشاهده می‌کند: (الف) مخالفت دیالکتیکی علیه

ضدیت با عقل‌گرایی^{۲۱} نزد کانت، و در نتیجه بازسازی عقل‌گرایی با پشتیبانی یک

جزم‌گرایی تقویت‌شده، (ب) گنجاندن دیالکتیک در منطق بر اساس ابهام عباراتی مانند

«عقل»، «قوانین اندیشه» و نظایر آن‌ها، و (ج) کاربرد دیالکتیک در «کل جهان»،

براساس منطقی‌گری^{۲۲} هگل و فلسفه‌ی این‌همان آن.^{۲۳} در این جاست که پوپر نظر

شخصی خود را در مورد فلسفه‌ی هگل بیان می‌کند و می‌گوید: «فکر می‌کنم. این

نشان‌دهنده‌ی بدترین نظریه‌های فلسفی پوچ و باورنکردنی است...»^{۲۴} سوای همه‌ی

این اتهامات، پوپر از دیالکتیک هگل با عباراتی مانند «مبهم، بسیار انعطاف‌پذیر،

می‌تواند انواع تحولات و حتی موارد کاملاً متضاد را تفسیر کند و بنابراین به شکلی

اغراق‌آمیز و به طرز خطرناکی گمراه‌کننده است.» انتقاد می‌کند.^{۲۵} تقریباً تمام این

اتهامات با اندک تفاوت واژه‌ها^{۲۶} که پوپر نسبت به دیالکتیک مارکسی دارد، نیز مطرح می‌شود. آنچه در برخورد پوپر با دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل متفاوت است با واژه‌های خود پوپر این است که «فقط ترکیب دیالکتیک و ماتریالیسم است که به نظر من حتی از ایده‌آلیسم دیالکتیکی بدتر است.»^{۲۷} این تفاوت تا حدودی بسیار قابل توجه است و نیاز به تحلیل دقیق دارد.

می‌توان اشاره کرد که نقد کانت از ظرفیت «عقل»^{۲۸} در کارکرد نظری آن، موضعی ضدعقل‌گرایانه را مطرح نمی‌کند، همان‌طور که پوپر در واقع آن را مشاهده می‌کند، کانت روشی را معرفی می‌کند که یک نقد ابتدا باید شکل خودانتقادی به خود بگیرد. این روش خودانتقادی است که حتی در عنوان «سنجش عقل ناب» دنبال می‌شود، زیرا در این جا «عقل» هم سوژه^{۲۹} و هم ابژه^{۳۰} نقد است. بر این اساس، کانت تضادهای دیالکتیکی (تعارضات)^{۳۱} دخیل در مفهوم «عقل» را مطرح می‌کند. و هگل در تلاش برای حل این تعارضات دیالکتیک را توسعه می‌دهد.

در واقع، در زمان مارکس و انگلس، ماتریالیسم در سیستم‌های فلسفی مختلف مانند سیستم‌های دکارت، کانت و فویرباخ به حدی توسعه یافته بود که نیازی به بازگشایی مسئله‌ی ایده‌آلیسم در مقابل ماتریالیسم به‌عنوان دو جریان اصلی متضاد در فلسفه وجود نداشت. از نظر آن‌ها، این گونه مسائل فلسفی در مجموع توسط معاصران سلف خود مانند فویرباخ حل و فصل شده بود. به همین دلیل است که مارکس و انگلس در نوشته‌های خود بیشتر به تبیین دیالکتیک از منظر ماتریالیستی توجه می‌کنند تا دفاع مفصل از خود ماتریالیسم فلسفی.

این درست است که مارکس و انگلس بارها گفته‌اند که قوانین دیالکتیک را آن‌ها ابداع نکرده‌اند. ویژگی‌های اصلی آن نخستین بار توسط هگل به طور کامل صورت‌بندی شد. همان‌گونه که هگل بیان کرد، دیالکتیک از واقعیت انتزاع شده است؛ از آن جا که او ایده‌آلیست بود، بیان او در چارچوب کلی ایده‌آلیسم محصور بود. مارکس و انگلس «هسته‌ی عقلانی»^{۳۲} این دیالکتیک را استخراج کردند، یا به قول لنین، مروراید دیالکتیک را از گپه کود ایده‌آلیسم مطلق بیرون کشیدند و آن را بر شالوده‌ی مستحکم ماتریالیسم فلسفی بنا نهادند. این تنها راه نجات دیالکتیک از نوعی راز بود، از تمایل به

ارائه‌ی حقیقت به شکل وارونه، همان‌طور که توسط هگل تبیین شد و به ابزار قدرتمندی برای شناخت و در نتیجه تغییر واقعیت ابژکتیو تبدیل شد. این وحدت واقعی، انضمامی و زنده بین قوانین اندیشه و قوانین واقعیت است که با آنچه در نقل‌قول بالا از هگل دیدیم متفاوت است.

در زمینه‌ی نقد پوپر از دیالکتیک، به‌ویژه نقد مارکس که در بالا شرح داده شد، مايلم دو پرسش اساسی را مطرح و به اختصار مورد بحث قرار دهم:

(۱) سرانجام اساس بنیادی علوم طبیعی چیست؟

(۲) آیا دیالکتیک در طبیعت عمل می‌کند؟

برای پاسخ به پرسش اول، می‌خواهم از گفته‌ی آينشتاين در مقاله «تأثير ماکسول بر ایده‌ی واقعیت فیزیکی (۱۹۳۱)» مندرج در کتاب «ریشه‌های موضوعی اندیشه علمی» که به‌همت جی. هولتون جمع‌آوری شده، استفاده کنم. آينشتاين می‌گوید: «اعتقاد به دنیای خارجی مستقل از ذهن، بنیاد تمامی علوم طبیعی است.»^{۳۳} با این حال، گستره‌ی بحث کنونی به ما اجازه نمی‌دهد که به بررسی کارنامه‌ی علمی آينشتاين بپردازیم. بی‌تردید آينشتاين فعالیت علمی خود را تا حد زیادی تحت تأثیر و در همکاری با ارنست ماخ آغاز کرد. با این حال، سرانجام او دریافت که دیدگاه ماخ با انکار واقعیت جهان خارج، یا با این ادعا که احساسات ذهنی ما عناصر سازنده‌ی طبیعت هستند، پایه‌های علوم فیزیکی را تضعیف می‌کند. نکته‌ی قابل‌توجه در این‌جا این است که مارکس، انگلس و لنین، بدون این که فیزیکدانان فعالی باشند، گزاره‌ی را به‌دقت تدوین کردند که برای علوم طبیعی کاملاً ضروری بود، و سال‌ها طول کشید تا یک فیزیکدان حتی در حد آينشتاين به آن پی ببرد.

پرسش دوم هنوز باز مهم‌تر است زیرا رد و ابطال آن بحث اساسی پوپر است. برای پاسخ به این پرسش، می‌خواهم بحث گسترده‌ای را در میان خود فیزیکدانان درباره‌ی بحران در فیزیک مطرح کنم. این گفت‌وگو در طی دو دهه‌ی اول این قرن آغاز شد. لنین در فصل پنجم کتاب **ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم** یعنی «تغیاب/خیر در علم طبیعی و ایدئالیسم فلسفی» شرایط انگلستان، آلمان و فرانسه را مورد بررسی قرار داد. او نشان داد که اساساً دو گرایش در تفسیر اکتشافات در فیزیک وجود دارد. اولین

گرایش این است که اکتشافات فیزیک را به صورت ایده‌آلیستی تفسیر کنیم بدون این‌که مبنای ماتریالیستی آن را رد کنیم. و این موضوع در مورد موقعیت خاص پوپر در مقاله‌ی «دیالکتیک چیست؟» بسیار صدق می‌کند. به‌عنوان مثال، پوپر در زمینه‌ی روش علمی خود می‌گوید: «من می‌خواهم تأکید کنم که اگرچه نباید خود را ماتریالیست توصیف کنم، اما انتقاد من علیه ماتریالیسم نیست. ماتریالیسمی که اگر مجبور باشم میان آن و ایده‌آلیسم یکی را انتخاب کنم، شخصاً ماتریالیسم را به ایده‌آلیسم ترجیح می‌دادم...»^{۳۴} انتقاد او علیه تفسیر دیالکتیکی فیزیک است. به همین دلیل او روش علمی خود را به‌عنوان جایگزینی برای دیالکتیک ارائه می‌دهد. نکته‌ی دوم در این زمینه، اصل نسبیت^{۳۵} محروم از دیالکتیک است. نظر خود لنین چنین است: «... نسبیت دانش ما، اصلی است که در دوره‌ی فروپاشی گذشته بر فیزیکدانان چیره می‌شود، و اگر فیزیکدانان از دیالکتیک بی‌اطلاع باشند، به ایده‌آلیسم منتهی می‌شود.»^{۳۶}

مسئله‌ی رابطه بین نسبی‌گرایی^{۳۷} و دیالکتیک شاید مهم‌ترین نقش را در توضیح تحولات اخیر در فیزیک ایفا کند. تنها صورت‌بندی صحیح از مسئله‌ی نسبی‌گرایی در ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و انگلس ارائه شده است، و ناآگاهی از آن به‌ناگزیر از نسبی‌گرایی به ایده‌آلیسم فلسفی منتهی می‌شود. از قضا، عدم درک این واقعیت برای ارائه‌ی مقاله‌ی «دیالکتیک چیست؟» پوپر کافی است. در پشت عنوان‌های خیره‌کننده مانند «روش آزمون و خطا»،^{۳۸} و انواع نوآوری‌های اصطلاحی که پوپر روش علمی خود را با آن‌ها تبلیغ می‌کند، تنها تلاشی برای دامن زدن بیشتر به «بحران در فیزیک» با تفسیر نادرست شواهد معاصر پنهان است. گرایش و نگرشی که پوپر با آن به دیالکتیک مارکسی حمله می‌کند، نیازمند مبارزه‌ی طولانی است تا دانشمندان را آگاه کند که نسبیت محروم از دیالکتیک نمی‌تواند تحولات اخیر در فیزیک را به‌درستی توضیح دهد. و می‌بایست از دیالکتیک، به‌ویژه هسته‌ی عقلانی آن که مارکس و انگلس از خود فلسفه‌ی هگل بازیابی کرده‌اند، به‌مثابه راهنمایی برای درک سطحی بودن تفسیر پوپر از روش علمی استفاده شود.

مشخصات منبع:

R. P. Singh, A REPLY TO POPPER'S CHARGES AGAINST DIALECTIC, Review of Darshaha, Vol. VII No. 2, October, 1988 (pp. 45-52)

¹ Mind

² the ultimate authority of the facts

³ the immediate given

⁴ the given state of affairs

⁵ historicism

⁶ ایمانوئل کانت، سنجش عقل ناب، ترجمہی ان. ک. اسمیت، لندن: انتشارات مک میلان، ۱۹۷۳،
صفحہ ۱۴۷.

⁷ thing-in-itself

⁸ کی. آر. پوپر، دیالکتیک چیست؟ ذہن، ۱۹۴۰، جلد ۳۹، صفحہ ۴۱۵.

⁹ identical

¹⁰ همانجا، صفحہ ۴۱۵.

¹¹ reality

¹² actuality

¹³ ہگل؛ فلسفہ حق، ترجمہی تی، ام، ناکس، لندن: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۷، صفحہ ۱۰.

¹⁴ identity

¹⁵ reason

¹⁶ not immediately

¹⁷ unity

¹⁸ objective

¹⁹ ہگل، علم منطق، ترجمہی دلیو. ایچ. جانستون و ال. جی. ستراترز، جلد اول، لندن: جورج آلن و
انوین؛ نیویورک: انتشارات ہیومنیتییز، ۱۹۶۶.

²⁰ Thought

²¹ antirationalism

²² panlogism

²³ پوپر، همانجا، صفحہ ۴۲۰.

²⁴ همانجا، صفحہ ۴۲۰.

²⁵ همانجا، صفحہ ۴۱۳.

²⁶ terminological

²⁷ همانجا، صفحہ ۴۲۲.

²⁸ reason

²⁹ subject

³⁰ object

³¹ the dialectic oppositions (the antinomies)

³² rational kernel

^{۳۳} جی. هولتون، ریشه‌های موضوعی اندیشه علمی، کمبریج: ماساچوست، ۱۹۷۳، صفحه ۲۴۱.

^{۳۴} پوپر، همانجا، صفحه ۴۲۲.

³⁵ relativity

^{۳۶} وی. آی. لنین، ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیسم، مسکو: اداره انتشارات زبان‌های خارجی، ۱۹۴۷،

صفحه ۳۱۸.

³⁷ relativism

³⁸ the method of trial and error

عصر تازه‌ی بلاهای سرمایه‌داری انقلاب دامپروری در چین^۱

ایان انگس^۲



ترجمه‌ی محسن صفاری



روز پنجشنبه ۲۵ مرداد سازمان بهداشت جهانی به علت شیوع بیماری آفریقایی «آبله میمونی» و گسترش آن «وضعیت اضطراری بهداشت عمومی بین‌المللی» اعلام کرد. مشاهده‌ی این بیماری در کشور همسایه پاکستان و اعلام منشاء آن، عربستان، بار دیگر می‌تواند موضوع بیماری‌های همه‌گیر و پژوهش‌هایی در پیوند با آن را در کانون توجه قرار دهد. در این زمینه، ترجمه‌ی بخش‌های پیشین رشته مقاله‌هایی از همین نویسندگان در «نقد اقتصاد سیاسی» تاریخ ۲۳/۰۶/۲۰۲۴ منتشر شد.^۲

«بخش‌های پیشین این رشته مقاله‌ها بر دو روند جهانی متمرکز شده بودند که سوخت‌رسان پیدایش بیماری‌های ویروسی نو در زمانه‌ی ما هستند. جنگل‌زدایی و رشد شهرنشینی مرزهایی طبیعی را که سرریز ویروس‌ها از جانوران وحشی به حیوانات پرورشی و انسان را سد می‌کردند کاهش داده‌اند یا از میان برداشته‌اند.» در سه بخشی که ترجمه‌ی آنها در زیر می‌آید، ایان انگس با بررسی زمینه‌های شیوع همه‌گیری مرگبار کووید ۱۹ شایعه‌ی نژادپرستانه‌ی نقش سنت‌های باستانی چینی‌ها در خوردن گوشت حیوانات وحشی به‌عنوان علت شیوع و گسترش بیماری کرونا را به‌طور مستدل رد می‌کند. هم‌چنین نشان می‌دهد که الگوبرداری موبه‌موی چین از شرکت‌های تجاری کشاورزی تولید مواد غذایی آمریکا، ایجاد دامداری‌های بسیار بزرگ مدرن و متمرکز صنعتی و سپس گسترش این صنعت به پرواربندی حیوانات وحشی، سرچشمه‌ی فرگشت و انتقال ویروس کرونا از حیوانات وحشی به انسان و دام‌های دیگر در چین و گسترش جهانی آن بوده است. به‌گفته‌ی او «ماشین همه‌گیری که در آمریکا اختراع شد خانه‌ی دیگری در چین یافته است.» م

گرته‌برداری کم‌وبیش جهانی تولید انبوه در تأسیساتی با فضاهای محدود همه‌گیری‌ها را گریزناپذیر می‌کند.



تأسیسات پرورش خوک در فضای محدود شرکت خوک‌پروری جیانگ شی جُنْگ شانگ چی در استان جیانگ شی، چین.

پانزده ماه پیش از همه‌گیری کووید ۱۹، همه‌گیری دیگری در چین روی داد. تب خوکی آفریقایی^۴ برای سده‌ها بیماری بومی گرازها و خوک‌های جنوب صحرای کبیر آفریقا بوده است. این بیماری در سال‌های آغازین سده‌ی بیستم از گرازهای وحشی به خوک‌های اهلی که استعمارگران از اروپا به کنیا وارد کرده بودند سرایت کرد. از آن پس واگیری‌ها در همه‌ی بخش‌های جهان روی داده است، در مواردی از سوی خوک‌ها و گرازهای وحشی و در موارد دیگر از سوی انسان‌ها با جابجایی خوک‌ها و خوراک دام آلوده. این بیماری هیچ‌گونه درمان و واکسنی ندارد و همه‌ی حیوانات مبتلا شده را می‌کشد.

در اوت سال ۲۰۱۸، در پی تشخیص بیماری تب خوکی آفریقایی در خوک‌داری‌های شمال شرقی چین، دولت چین بی‌درنگ دستور داد همه‌ی خوک‌های منطقه، روی هم ۳۸ هزار خوک، کشتار شوند. اما، آن‌گونه که واکافت ژنتیکی پس از آن ثابت کرد، بیماری ماه‌ها پیش از شناخته شدن پخش شده بود و ویروس در حال پیشروی بود.

بنابراین دیگر دیر شده بود و واگیری در زمانی کوتاه همه‌ی استان‌های چین را دربر گرفته بود. هم‌چنین، این بلای زمینی به ۱۴ کشور دیگر منطقه‌ی آسیای اقیانوس آرام نیز سرایت کرده بود. بنابر آمار رسمی، بین سال‌های ۲۰۱۸ تا ۲۰۱۹، شمار خوک‌ها در چین از ۴۲۸ میلیون به ۳۱۰ میلیون کاهش یافت، یعنی کاهشی ۲۸ درصدی. تولید گوشت خوک فروافتاد و بهای خرده‌فروشی آن — محبوب‌ترین گوشت در چین — بیش از دوبرابر شد.^۵

گسترش پرشتاب تب خوکی آفریقایی نتیجه‌ی مستقیم تغییرات بنیادی در صنایع دامپروری چین بود. جا افتادن کم‌وبیش سراسری تولید انبوه در تأسیساتی سرپوشیده همه‌گیری تب خوکی آفریقایی را گریزناپذیر کرد؛ تغییرات هم‌سانی به یاری گسترش پرشتاب بیماری کووید ۱۹ آمد.

در میان چپ، در مورد سوسیالیست، سرمایه‌داری، یا پدیده‌ی نو و یگانه بودن جامعه‌ی چین بحثی در جریان است. در این جا نمی‌خواهم به حل یا حتی پرداختن به این مسأله بپردازم. اما باور دارم نمی‌توان تردید داشت که در دهه‌های معاصر بخش کشاورزی چین یکسره سرمایه‌دارانه شده است. این موضوع به‌ویژه در مورد صنعت دامپروری درست است که در آن الگوی تولیدی توسعه‌یافته از سوی شرکت تایسون فودز^۶ و دیگر شرکت‌های آمریکایی تجارت کشاورزی تولید مواد غذایی^۷ کم‌وبیش به‌صورت سراسری پذیرفته شده است.

دگرگونی از سال ۱۹۷۸ آغاز شد، زمانی که کمون‌های کشاورزی دوران مائو از میان برداشته شدند. در آغاز مزرعه‌های خانوادگی جایگزین آنها شدند و سپس، در نظام بازار بسیار مقررات‌زدایی شده‌ای، شرکت‌های بزرگ کسب‌وکار کشاورزی میلیون‌ها مزرعه‌ی کوچک را از میان برداشتند. این تغییر در صنعت دامپروری نخست بر ماکیان اثر گذاشت.

«تا نیمه‌های دهه‌ی ۱۹۸۰، تولید و پرورش ماکیان فعالیت کناری کوچکی افزون بر دیگر فعالیت‌های کشاورزی خانوارهای روستایی بود. میلیون‌ها کشاورز، شمار کوچکی یا دست بالا چند دوجین مرغ و خروس تولید می‌کردند. جدای

از شمار اندک مرغداری‌های دولتی بیرون شهرهای بزرگ، هیچ مرغداری تجارته‌ی بزرگی وجود نداشت. بین سال‌های ۱۹۸۵ تا ۲۰۰۵، ۷۰ میلیون مرغداری کوچک از صحنه‌ی تولید در این بخش بیرون رانده شدند. در یک دوره‌ی ۱۵ ساله، شمار کلی مرغداری‌های گوشتی در چین ۷۵ درصد کاهش یافت.^۸

در چین هنوز بیشینه‌ی مرغداری‌ها کوچکند اما در همان حال بیشینه‌ی مرغ‌های گوشتی در جاهای سرپوشیده پرورش داده می‌شوند که در آنها هزاران پرنده در فضاهای کوچک درهم می‌لولند. تولید تخم مرغ نیز متمرکز شده است: در پایان سال ۲۰۰۲، شرکت بیجینگ دکینگ‌یوان،^۹ که در آن زمان دارای ۲۰ میلیون و ششصد هزار مرغ تخم‌گذار بود، برنامه‌هایی را برای سه‌برابر کردن تولید اعلام کرد، برنامه‌هایی که این شرکت را تبدیل به بزرگترین تولیدکننده‌ی تخم مرغ در جهان می‌کرد.^{۱۰} تولید گوشت خوک نیز دگرگونی هم‌سانی داشته است:

«تا سال ۱۹۸۵، تا ۹۵ درصد همه‌ی گوشت خوک تولیدی در چین از سوی خوکداران کوچکی انجام می‌شد که در مزرعه‌های خانوادگی خود کم‌تر از ۵ خوک پرورش می‌دادند. ... در سال ۲۰۱۵، ترکیب بخش خوکداری به‌طور عمده شامل خوکداری‌های خانوادگی میان‌اندازه (تا ۵۰۰ خوک در سال)، خوکداری‌های تجاری بزرگ (۵۰۰ تا ۱۰ هزار خوک در سال)، و خوکداری‌های تجاری کلان (بیش از ۱۰ هزار خوک در سال) می‌شد.^{۱۱}»

شرکت‌های چینی ناچار نبودند مانند تولیدکنندگان گوشت در آمریکا رویکردهای گوناگونی را برای صنعتی شدن تجربه کنند: آنان با شتاب موفق‌ترین روش‌هایی را که شرکت‌های تجارت کشاورزی غربی در آنها پیشگام بودند پذیرفتند. تأسیسات تغذیه‌ی متمرکز حیوانات در چین «از همان مواد اولیه ساخته شده، از همان طرح‌ها گرفته شده، و با توجه به همان انگاره‌های تولید مدرن، مانند دامداری‌های صنعتی در همه جا برپا شده‌اند. تأسیسات تغذیه‌ی متمرکز حیواناتی در چین مانند همان تأسیسات در

ایالت آیوای آمریکا است گرچه گاهگاه در سنجه‌های بزرگتر و ساختمان‌هایی بیشتر و پیوسته به یکدیگر.^{۱۲}

کشاورزی تجاری چین روش‌های پیشرفته‌ی آمریکایی را به کار گرفته است تا در تولید بر بنیان‌گذاران این روش‌ها پیشی گیرد. امروزه چین بیش از نیمی از گوشت خوک و تخم مرغ جهان را تولید می‌کند و تجارت کشاورزی چین در حال گسترش جهانی است. سال ۲۰۱۳، شرکت شانگهای اینترنشنال، شرکت اسمیت‌فیلد فودز،^{۱۳} غول تجارت کشاورزی آمریکایی، را به‌بهای ۴.۷ میلیارد دلار خریداری کرد: شرکت حاصل از این هم‌آمیزی، دابلو اچ فودز،^{۱۴} بزرگ‌ترین تولیدکننده‌ی گوشت خوک در جهان است.

تولید گوشت در چین هنوز به‌اندازه‌ی تولید آن در آمریکای شمالی متمرکز نیست اما رایج‌ترین الگوهای کسب‌وکار یکسره از طرح قراردادهایی که از سوی شرکت‌های غول تجارت کشاورزی غربی گسترش یافته بود نسخه‌برداری شد. شرکت‌های یکپارچه شده به‌شکل عمودی — در چین با عنوان بنگاه‌های اژدهاسر شناخته می‌شوند که یادآور جایگاه رهبری آن در رقص‌های مراسم اژدها است — جوجه، بچه خوک، خوراک دام، آنتی‌بیوتیک‌ها و دیگر درون‌دادها را برای بستن قرارداد با کشاورزان و دامداران ارائه می‌کنند، دامدارانی که حیوانات را بر پایه‌ی شیوه‌های تحمیلی آنان نگهداری و پرواربندی می‌کنند. همان‌گونه که ریچارد لوونتین استدلال می‌کند، با چنین ترتیباتی گرچه کشاورزان و دامداران زیر قرارداد شرکت‌ها مستقل به‌نظر می‌رسند اما راست آن‌که آنان «هیچ‌مهارتی بر فرآیند کار و محصول واگذار شده‌ی خود ندارند.» نظام اژدهاسر، کشاورز و دامدار را «از تولیدکننده‌ی مستقل ... به پرولتر بدون هیچ‌انتخابی» تبدیل می‌کند.^{۱۵}



رقص اژدها

یکپارچه کردن تولید گوشت در تأسیسات متمرکز بزرگ با گسترش شتابان زیرساخت‌های کشاورزی هم‌راه بوده است. «برای نمونه در سال ۲۰۰۰ چین دارای یک میلیون و چهارصد هزار کیلومتر جاده آسفالت بود. این رقم در سال ۲۰۱۹ بیش از سه‌برابر شد و به چهار میلیون و هشتصد هزار کیلومتر رسید. توسعه‌ی راه‌آهن حتی شتابان‌تر از راه‌سازی بود و بین سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۹ خطوط راه‌آهن از ۱۰ هزار کیلومتر به ۱۳۹ هزار کیلومتر رسیدند.^{۱۶} این شبکه‌های ترابری رسیدن شتابان‌تر حیوانات و محصولات حیوانی از دامداری‌ها به بازارهای شهری را امکان‌پذیر می‌کنند؛ در همان حال این شبکه‌ها، چنان‌که همه‌گیری‌های تب‌خوکی و کووید ۱۹ نشان دادند، به بیماری‌های واگیردار کمک می‌کنند تا پرشتاب‌تر، بسیار فراتر از نقطه‌ی آغاز خود گسترش یابند و بر اقدامات بهداشتی پیشی گیرند.

برخی از بزرگ‌ترین شرکت‌های اژدهاسر، اکنون در حال ساخت تأسیسات تولیدی حتی بزرگ‌تری هستند. برای نمونه گروه نیو- هوپ^{۱۷} می‌تواند در سه ساختمان پنج‌طبقه‌ی نوساز خود با نام «هتل‌های خوک‌ها» نزدیک پکن، تا ۱۲۰ هزار خوک در سال پرورار کند و مجموعه‌ی چندین ساختمان چند طبقه‌ی گوانشی ینگسیانگ^{۱۸} نزدیک گویگان^{۱۹} به‌زودی بزرگ‌ترین تأسیسات پرورش خوک در جهان خواهد شد. این پرورشگاه می‌تواند ۳۰ هزار خوک ماده را در خود جای دهد و بیش از ۸۰۰ هزار بچه خوک در سال تولید کند.

همان‌گونه که در بخش‌های پیشین بحث شد، درهم ریختن فشرده‌ی هزاران پرنده یا حیوان با ژنتیک یکسان در تأسیساتی با فضای محدود شرایطی آرمانی برای جهش ژنتیکی، پیدایش، و گسترش عوامل بیماری‌های واگیردار فراهم می‌کند. ماشین همه‌گیری که در آمریکا اختراع شد اینک خانه‌ای دیگر در چین یافته است.

عملیات کارخانه‌ای، سرمایه‌گذاری سنگین، نظارت سست محیط زیستی و حمایت دولتی، همه به رشد چشمگیر در تولید گوشت یاری کرده‌اند. بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۰، شمار حیوانات و پرندگان پرورشی سه‌برابر شد و شمار دامداری‌های صنعتی ۷۰ برابر شد.^{۲۰} تولید انبوه بهای خرده‌فروشی را پایین آورده و مصرف پروتئین با کیفیت را برای صدها میلیون نفر که پیش از آن، اگر می‌توانستند، تنها در مناسبت‌های ویژه گوشت مصرف می‌کردند امکان‌پذیر کرده است.^{۲۱} «میانگین مصرف سرانه‌ی گوشت، شیر و تخم مرغ بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۰، به ترتیب ۳.۹، ۱۰ و ۶.۹ برابر افزایش داشت که تا آن زمان بزرگ‌ترین افزایش در چنین دوره‌ای از زمان در جهان بود.^{۲۲}

اما همان‌گونه که مارکس نوشت، سود مانند یک «بت زشت بت‌پرستان است که نوشابه‌ی خدایان را نمی‌نوشد مگر از جمجمه‌ی قربانی»^{۲۳} رشد سرمایه‌دارانه هم‌واره با هزینه‌های مرگبار هم‌راه است. افزون بر پیامدهای بهداشتی جدی چربی افزایش یافته در رژیم غذایی، کالایی‌سازی خوک‌ها و ماکیان، آب و هوا و خاک را آلوده کرده است، کاربری زمین‌های بسیاری را از تولید غذای انسانی به تولید غذای حیوانی تغییر داده است، برون‌داده‌های آلاینده‌ی سوخت‌های فسیلی را افزایش داده است، مهاجرت میلیون‌ها کشاورز ورشکسته را به زاغه‌های شهری گریزناپذیر کرده است، و موتور

محرک شیوع بیماری‌های واگیردار، از جمله آنفولانزای مرغی، سارس، تب خوکی، و کووید ۱۹، شده است.

کوتاه آن‌که، برگرفتن کشاورزی صنعتی در چین فاجعه‌های زیست‌بومی را به‌پیش می‌رانند.

پروراندی تجاری حیوانات وحشی برای تولید غذای لوکس ثروتمندان آغازگر همه‌گیری جهانی

در سال‌های آخر دهه‌ی ۱۹۸۰، دولت چین دامداری را که از بازار خوک و ماکیان بیرون رانده شده بودند تشویق کرد تا به پرورش دام‌های ناستی روی آورند. کنگره‌ی ملی خلق در سال ۱۹۸۸ حیوانات وحشی را منبعی برای توسعه‌ی اقتصادی اعلام کرد و سال ۲۰۰۴ پرورش تجاری ۵۴ گونه‌ی وحشی به‌طور رسمی تصویب شد. به آژانس‌های ملی و استانی رهنمود داده شد تا «فعالانه پرورش و عرضه‌ی حیوانات وحشی خاک‌زی^{۲۴} را که فناوری سنجیده‌ی پروراندی آنها توسعه یافته بود در بازار ترویج کنند.»^{۲۵}

این گشایش به جذب سرمایه‌گذاری خصوصی و رشد شتابان در این رشته انجامید: سال ۲۰۱۶ آکادمی مهندسی چین برآورد کرد که بیش از ۱۴ میلیون نفر در صنعت قانونی حیوانات وحشی کار می‌کنند و این صنعت سالانه فروشی نزدیک به ۷۴ میلیارد دلار آمریکا دارد. جزئیات آماری در دسترس نیستند اما سال ۲۰۲۰ گزارش شد که نزدیک به ۲۰ هزار دامداری، حیوانات وحشی را برای فروش پرورش می‌دهند.^{۲۶} گونه‌های پرورشی شامل خرگوش نیزار،^{۲۷} مورچه‌خوار، طاووس، گربه زباد،^{۲۸} سگ کاونده،^{۲۹} جوجه تیغی، گراز، و بسیاری دیگر است.



نمودار بالا تجارت بی‌قانون و گسترده‌ی حیوانات وحشی را دربر نمی‌گیرد.

افسانه‌ی غذای سنتی

نوشته‌های پیرامون تجارت حیوانات وحشی در چین دم‌به‌دم خوردن حیوانات نامعمول^{۳۰} را نماد فرهنگ باستانی چین می‌دانند، فرهنگی که از سوی دهقانان نافرهمیخته‌ی مهاجرت کرده به شهرها پاس داشته می‌شود. بسیار پیش می‌آید که این انگاره به‌شکل یک کاریکاتور نژادپرستانه ارائه می‌شود، کاریکاتوری از نماد آداب غذا خوردن ناپاکیزه، سنگدلانه و وحشیانه‌ی چینی‌ها.

به‌راستی همان‌گونه که دکتر پیتز جی لی، خبره در بهزیستی حیوانات، می‌گوید، «بیشتر مردم چین گوشت حیوانات وحشی را نمی‌خورند.»^{۳۱}

«این ادعا که مصرف گوشت حیوانات در چین سنت است، ادعایی که می‌توان

رد آن را در چین باستان دید، که در چین برای گوشت حیوانات وحشی تقاضا

وجود دارد، این‌ها اطلاعات نادرستی است که از سوی پرورش‌دهندگان حیوانات وحشی و صاحبان رستوران‌های غذاهای نامعمول پراکنده می‌شوند و تداوم می‌یابند. من در دو دهه‌ی گذشته‌ی پژوهش در صنعت پرورش حیوانات وحشی و صنعت رستوران چین، هرگز شواهدی نیافته‌ام که وجود سنت مصرف گسترده‌ی گوشت حیوانات وحشی را تأیید کنند. ...

کاروبار گسترده‌ی پرورش حیوانات وحشی در چین و کسب‌وکارهای وابسته به آن، مانند تولید خوراک حیوانات وحشی، ترابری بین استانی حیوانات وحشی پرورشی زنده و شکار شده، تولید داروهای دامپزشکی مورد نیاز و صدها هزار رستوران غذای نامعمول بخشی از امپراتوری کسب‌وکاری هستند که در چهل سال گذشته فزاینده است. نسبت دادن این امپراتوری استثمارگر حیات وحش به فرهنگ سنتی چین و از این‌رو طرح این نکته که باید به این فرهنگ بالید تدبیری از سوی این کسب‌وکار برای خاموش کردن منتقدان است.^{۳۲}

سال ۲۰۲۰ در پیمایشی، ۹۷ درصد از شهروندان چینی مخالف خوردن گوشت حیوانات وحشی و ۷۹ درصد مخالف استفاده از خز و محصولات دیگر تولید شده از این حیوانات بودند.^{۳۳} سال ۲۰۱۴، پژوهشی به این نتیجه رسید که خوردن گوشت حیوانات وحشی بخشی از «شیوه‌ی زندگی مُدگرایانه و نماد جایگاهی سرآمد است و این که «مصرف کنندگانی با درآمد بیشتر و پیش‌زمینه‌ی آموزشی بالاتر نرخ مصرف بالاتری از گوشت حیوانات وحشی داشتند و گروه عمده‌ی مصرف‌کنندگان گوشت حیوانات وحشی را تشکیل می‌دادند.»^{۳۴}

بیشتر حیوانات وحشی پرورشی برای غذا به رستوران‌هایی فروخته می‌شوند که غذای سرآمدان شهری را تهیه می‌کنند — مدیران و مقامات رسمی که توان خرید غذای گران را دارند و پذیرایی شدن با گوشت حیوانات نامعمول و خوردن آنها شکلی محترمانه از مصرف خودنمایانه است.

(باید توجه داشت که مصرف خودنمایانه‌ی گوشت حیوانات وحشی از سوی ثروتمندان محدود به چین نیست. «شکارچیان غنی‌متی یا تروفه‌ی^{۳۵} آمریکایی پول زیادی برای جواز کشتن حیوانات وحشی در فرادریاها می‌پردازند و سالانه ۱۲۶

هزار غنیمت از حیوانات وحشی را ... تنها برای برخورداری از جایگاه افتخار به کشور خود وارد می‌کنند.»^{۳۶})

پس پروراندی حیوانات وحشی نه تداوم رسوم سنتی چین بلکه در راستای صنعتی کردن و کالایی‌سازی دام است — در این مورد، صنعتی کردن و کالایی‌سازی تولید غذاهای تجملی برای ثروتمندان. این نه سنت که سرمایه‌داری مدرن جاری است.

بازارهای تره‌بار و گوشت^{۳۷}



فروشنندگان میدان‌های تره‌بار دامنه‌ی گسترده‌ای از سبزیجات، میوه، و گوشت را ارائه می‌کنند

بازارهای تره‌بار و گوشت مراکز خرده‌فروشی غذاهای فاسدشدنی هستند — به آنها تره‌بار می‌گویند زیرا در این بازارها برای تمیزی و تازه ماندن مواد غذایی از آب و یخ استفاده می‌شود. بیشتر آنها تکه‌های بریده‌ی گوشت، غذاهای دریایی، سبزیجات و میوه می‌فروشند. این بازارها، برای صدها میلیون نفر در سراسر جهان، به‌ویژه در آسیای شرقی و آسیای جنوب شرقی، منابع اصلی تغذیه و تهیه‌ی مواد غذایی هستند. به‌واری برداشت نادرست مشترک غربی‌ها، حیوانات وحشی در همه‌ی بازارهای تره‌بار و گوشت کشتار نمی‌شوند و تنها کمینه‌ای از فروشنده‌گان —

در درجه‌ی نخست عمده‌فروشان که به رستوران‌ها و تدارک‌گران پذیرایی^{۳۸} مواد غذایی می‌فروشند — در کار خریدوفروش حیوانات وحشی پرورشی یا شکار شده هستند.

با این همه، تجارت حیوانات وحشی می‌تواند خطرات درخور اهمیتی برای سلامت انسان داشته باشد. رئیس انجمن پزشکی چین و نهاد بیماری‌های تنفسی، از همه‌گیری بیماری سارس در سال‌های ۳ — ۲۰۰۲ چنین نتیجه‌گیری کرد: «بازارهای خریدوفروش حیوانات وحشی منبع خطرناکی برای آلودگی‌های تازه‌ی احتمالی هستند که می‌تواند به پیشگیری از سارس آسیب وارد کند. ... بسیاری از این بازارها مدیریتی ضعیف دارند و بهداشتی نیستند. بنابراین در این بازارها، آلودگی دوسویه، سرایت بیناگونه‌ای،^{۳۹} دامن‌گستری آلودگی، هم‌گرایی ژنتیکی، و آمیختگی ویروس‌های کرونا می‌تواند روی دهد. ممکن است دادوستد کنندگانی که به این حیوانات آلوده نزدیک هستند خود بیمار شوند. هم‌چنان‌که کارگران آشپزخانه‌ی رستوران‌ها که گوشت حیوانات آلوده را تکه‌تکه می‌کنند می‌توانند سبب گسترش بیماری سارس — کووید از حیوانات وحشی به انسان شوند — پس از آن، بیماری می‌تواند از انسان به انسان سرایت کند و بسیار گسترش یابد.»^{۴۰}

فرگشت بی‌امان

ویروس‌ها پیوسته در حال فرگشتند و به‌ویژه ویروس‌های کرونا فرگشت‌شتابنده‌ای دارند. در طبیعت چیزها، ما تنها موفقیت‌های فرگشت‌ها را می‌بینیم زیرا فرگشت‌های ناموفق دوام نمی‌آورند یا بازتولید نمی‌شوند — بنابراین راهی نیست که بدانیم چه شماری از ویروس‌های فرگشت یافته در جهش از حیوانات وحشی به حیوانات پرورشی ناموفق بوده‌اند.

آنچه می‌دانیم این است که زمانی در سال ۲۰۰۲ یک ویروس کرونای پیش‌تر ناشناخته، به احتمال زیاد تازه فرگشت‌یافته در خفاش نعل اسبی، گربه‌های زباد پرورشی در جنوب چین را آلوده کرد. گربه‌های زباد آلوده به بازار تره‌بار و گوشت استان

گویندان^{۴۱} در جنوب چین حمل شدند، جایی که در آن ویروس به گربه‌های زیاد دیگر سرایت کرد و پیش از سرریز شدن به سوی انسان‌ها فرگشت بیشتری یافت.^{۴۲}



گربه‌ی زیاد

نتیجه‌ی این فرآیند، سندرم تنفسی شدید یا بیماری سارس، نخستین همه‌گیری سده‌ی بیست‌ویکم بود. در نوامبر سال ۲۰۰۲، بیماری سینه‌پهلومانندی در استان گوینگدان شایع شد و سپس به ۲۹ کشور دیگر گسترش یافت، ۸۱۰۰ نفر را بیمار کرد و دست کم ۷۷۴ نفر را کشت.

از همان آغاز، پیوند قوی بین بازارهای حیوانات زنده و گسترش آغازین بیماری آشکار بود. «در آغاز، حدود ۴۰ درصد از بیماران از کارکنان صنعت مواد غذایی و به احتمال قوی در تماس با حیوانات زنده بودند؛ محل زندگی بیشتر این بیماران به بازارهای تره‌بار و گوشت نزدیک‌تر بود تا به دامپروری‌ها و این خود نشان می‌داد که بازارها نه دامپروری‌ها منبع اصلی انتقال بیماری هستند.»^{۴۳} ممنوعیت فروش پستانداران کوچک برای مصارف خوراکی همراه با کشتار جمعی گربه‌های زیاد پرورشی به یاری سرکوب شتابان بیماری سارس آمدند.

دریغاً که ممنوعیت‌ها با فشار لابی‌گران صنایع غذایی زود هنگام برداشته شدند. در دوره‌ی ۱۵ ساله‌ی پس از آن، پرورش صنعتی حیوانات وحشی در کنار پروراندگی

صنعتی ماکیان و خوک، با استفاده از همان روش‌ها، همان نظام ترابری، و در بیشتر موارد همان بازارها گسترش یافت.

سرانجام — حتی می‌توان گفت به‌ناچار — فرگشت مداوم، ویروس کرونای نویی را تولید کرد، ویروسی کم‌تر کشنده اما با واگیری بسیار بیشتری نسبت به سارس. این ویروس در آغاز در خفاش‌ها شکل گرفت، سپس به حیوانات وحشی پرورشی‌ای جهید که برای فروش به ووهان،^{۴۴} هفتمین شهر بزرگ چین فرستاده شدند. مسیر دقیق انتقال آن به انسان هنوز شناخته نشده است اما در اواخر سال ۲۰۱۹ در بازار عمده‌فروشی غذاهای دریایی هونان،^{۴۵} بزرگ‌ترین بازار فروش حیوانات زنده در چین مرکزی، این ویروس تازه به انسان انتقال یافت.

در روزهای آغازین همه‌گیری گمانه‌زنی در مورد این‌که ویروس کرونا از آزمایشگاهی بیرون آمده است اعتباری چند یافت اما زمان زیادی لازم نبود تا این گمانه‌زنی رد شود. تازه‌ترین و کامل‌ترین خلاصه‌ی پژوهشی منتشر شده هیچ شاهی بر آمدن ویروس از آزمایشگاه نیافت و نتیجه گرفت که «داده‌های در دسترس به‌روشنی بر پیدایش طبیعی بیماری مشترک انسان و دام در، یا در پیوند نزدیک با، بازار عمده‌فروشی غذاهای دریایی هونان در شهر ووهان انگشت می‌گذارند.»^{۴۶}

ویروسی در چرخش

در دوهفته‌ی پایانی سال ۲۰۱۹، ۴۱ نفر در ووهان با بیماری برونشیت‌مانندی، تا آن زمان ناشناخته، در بیمارستان بستری شدند. دوسوم این افراد پیش از آن با بازار هونان تماس مستقیم داشتند. مسئولان در یکم ژانویه بازار هونان را بستند و آن را ضد عفونی کردند، غافل از این‌که ویروس پیش‌تر از بازار گریخته بود. ووهان برای زمان درازی کانون مهم ترابری بوده است اما شمار قطارهای تندرو، شاهراه‌های تندرو، و پروازهایی که ووهان را به بقیه‌ی چین و به جهان پیوند می‌دهند از سال ۲۰۰۰ به بعد بسیار افزایش یافته است.

«زمان سفر بین ووهان و پکن یا گوانجو^{۴۷} از ۱۲ ساعت به ۴ ساعت رسید و

مسافران سالانه‌ی قطار از یک میلیارد نفر در سال ۲۰۰۰ به ۳.۳ میلیارد نفر در

سال ۲۰۱۸ رسیدند. در سال ۲۰۰۰، فرودگاه اصلی ووهان ۱.۷ میلیون مسافر از ۳۴ هزار پرواز داخلی داشت. با رسیدن به سال ۲۰۱۸، بیش از ۲۷.۱ میلیون مسافر با ۲۰۳ هزار پرواز از راه فرودگاه ووهان مسافرت کردند، پروازهایی که شامل ۶۳ مسیر بین‌المللی بودند.^{۴۸}

این حجم ارتباطات که نتیجه‌ی مستقیم رشد اقتصادی چشمگیر چین بود پخش ویروس تازه را به سرعت بی‌سابقه‌ای رسانید. ویروس تازه‌ی کرونا از سوی کسانی حمل می‌شد که نمی‌توانستند بدانند حامل آنند زیرا واگرداری ویروس سارس - کووید - ۲ روزها پیش از آن که نشانه‌های آن آشکار شود آغاز می‌شود. در ژانویه، میلیون‌ها نفر ووهان را ترک کردند، بسیاری از آنان برای شرکت در فستیوال بهاره‌ی سالانه به خانه می‌رفتند و - همان‌گونه که بیشتر وقت‌ها به‌هنگام شیوع همه‌گیری‌ها پیش می‌آید - بسیاری امید داشتند که از بیماری اسرارآمیز تازه بگریزند.

طی چند هفته، ویروس به بیشتر استان‌های چین و دست کم ۱۲ - ۱۰ کشور دیگر در آسیا، اروپا، و آمریکای شمالی رسیده بود. در ۳۰ ژانویه‌ی ۲۰۲۰، سازمان بهداشت جهانی یک هشدار «وضعیت اضطراری بهداشت عمومی در سطح بین‌المللی» صادر کرد که اصطلاحی رسمی برای همه‌گیری بود. در یازدهم فوریه، کمیته‌ی بین‌المللی رده‌بندی ویروس‌ها تأیید کرد که ویروس تازه با ویروسی که سال ۲۰۰۲ بیماری سارس را به‌وجود آورد رابطه‌ی ژنتیکی دارد و آن را سارس - کووید - ۲ نام‌گذاری کرد. همان روز سازمان بهداشت جهانی این ویروس را کووید ۱۹ نام گذاشت.^{۴۹}

خطر باقی است

در پاسخ به همه‌گیری کووید ۱۹، چین پرورش حیوانات وحشی برای غذا را برای همیشه ممنوع کرد. در صورتی که این قانون به‌شکلی مؤثر اعمال گردد، اقدامی برای بهداشت عمومی است که باید دیگر کشورها آن را سرمشق قرار دهند اما این اقدام به‌تنهایی پاسخی بسیار ناکافی برای خطر بیماری‌های مشترک انسان - دام است. دو مشکل اساسی باقی می‌مانند:

نخست آن‌که این ممنوعیت تنها در مورد دامپروری‌هایی است که حیوانات وحشی را برای مصارف خوراکی پرواربندی می‌کنند — این بخش کم‌تر از یک‌چهارم درآمد صنعت حیوانات وحشی چین را نمایندگی می‌کند. دامپروری‌هایی که حیوانات وحشی را برای گُرک آنها، داروهای سنتی، و دیگر موارد پرورش می‌دهند از این قانون معافند؛ گرچه برخی از آن حیوانات به آلوده بودن به ویروس‌های کرونا و دیگر عوامل بیماری‌زای احتمالی شناخته شده هستند اما هزاران مؤسسه‌ی پرورش حیوانات وحشی (و ویروس وحشی) فعال باقی می‌مانند. درست است که این حیوانات در بازارهای تره‌بار و گوشت فروخته نمی‌شوند و مصرف خوراکی ندارند اما از آنجا که بیشتر بیماری‌های ویروسی می‌توانند از راه تنفس یا تماس فیزیکی منتقل شوند این ویروس‌ها می‌توانند کسانی را که با حیوانات کار می‌کنند آلوده کرده و به‌وسیله‌ی آنها پخش شوند.

دوم و بسیار مهم‌تر، این ممنوعیت شامل ماکیان، خوک، و دیگر حیوانات «اهلی شده» که در تأسیساتی بسیار بزرگ‌تر و پرشمارتر از دامداری‌های حیوانات وحشی پرورش می‌یابند نمی‌شود. همان‌گونه که در بخش پیش بحث شد، انگیزه‌ای تداوم‌یابنده — انگیزه‌ای که به‌شدت با سیاست‌های توسعه‌ی اقتصادی دولت حمایت می‌شود — برای ساخت تأسیسات متمرکز هرچه بزرگ‌تر تغذیه‌ی حیوانات وجود دارد، کاری که خطر شیوع بیشتر بیماری‌های تازه‌ی مشترک انسان — دام را افزایش می‌دهد.

همان‌گونه که لی ژان می‌نویسد، تنها روش مؤثر برای وارونه کردن روندی که روی به‌سوی بیماری‌های مشترک انسان — دام دارد، «از بین بردن تدریجی آن صنایع کشاورزی ناپایدار ... و تمرکززدایی کردن از حیوانات و انسان‌ها در کلان شهرها» خواهد بود.^{۵۰} اگر کلان‌دامداری‌ها در چین، آمریکا و جاهای دیگر به رشد و گسترش خود ادامه دهند، احتمال بسیار دارد که تولید صنعتی دام همه‌گیری جهانی دیگری را ایجاد کند.

تغییر اقلیم تاکنون در سنج‌های همه‌گیری‌مانند کشتار جمعی کرده است.



بخش‌های پیشین این رشته مقاله‌ها بر دو روند جهانی متمرکز شده بودند که سوخت‌رسان پیدایش بیماری‌های ویروسی نو در زمانه‌ی ما هستند. جنگل‌زدایی و رشد شهرنشینی، مرزهایی طبیعی که «سرریز» ویروس‌ها از جانوران وحشی به حیوانات پرورشی و انسان را سد می‌کردند کاهش داده‌اند یا از میان برداشته‌اند. هم‌چنین تمرکز دام در دامپروری‌ها محیطی آرمانی فراهم کرده است تا چنین ویروس‌هایی به گونه‌های واگیردار و گشنده فرگشت یابند.

روایتی فراگیر از بلاهای تازه‌ی سرمایه‌داری باید اثر جهانی بحران اقلیمی را نیز دربرگیرد. کمیت‌های هم‌اره محتاط بین‌دولتی تغییر اقلیم سازمان ملل با اطمینان بسیار نتیجه می‌گیرد که:

«پیشامدهای خطرآفرین اقلیمی در حال افزایش شماری از پیامدهای بهداشتی نامساعد هستند. موارد افزایش مشاهده شده‌ی بیماری دانگ؛^{۵۱} ویروس چیکونگوینا^{۵۲} در آسیا، آمریکای لاتین، آمریکای شمالی و اروپا (با اطمینان زیاد)؛ بیماری لایم در آمریکای شمالی که ناقل آن ساس گوزن، اسکودس اسکپیولارس،^{۵۳} است (با اطمینان زیاد)؛ و لایم و آنسفالیت^{۵۴} ناشی از کنه کرچک در اروپا که ناقل آن اسکودس رکینس^{۵۵} نام دارد (با اطمینان متوسط)، همه به‌شکل چشمگیر و بی‌چون‌وچرای با ناپایداری و تغییر اقلیم (شامل دما، رطوبت

نسی و بارش باران) و جابه‌جایی جمعیتی در سطح جهانی پیوند دارند. افزایش بیماری‌های اسهالی در مناطقی روی می‌دهد که دمای‌های بالاتر (با اطمینان بسیار زیاد)، باران‌های سنگین (با اطمینان زیاد)، و سیل (با اطمینان متوسط) دارند، بیماری‌هایی مانند حصه (با اطمینان بسیار زیاد)، عفونت‌های دیگر معده‌ای و روده‌ای (با اطمینان زیاد) و بیماری‌های غذایی ناشی از باکتری سالمونلا^{۵۶} و باکتری کمپیلوباکتر^{۵۷} (با اطمینان متوسط).^{۵۸}

به‌راستی، همان‌گونه که کالین کارلسون از مرکز علوم بهداشتی و امنیت جهانی دانشگاه جورج تاون خاطرنشان می‌کند:

«تغییر اقلیم انسان‌آورد^{۵۹} تاکنون در سنج‌های همه‌گیری‌مانندی کشتار جمعی کرده است. بیماری کووید ۱۹ به‌کنار ... مرگ‌ومیر ناشی از تغییر اقلیم از مرگ‌ومیر ناشی از همه‌ی وضعیت‌های اضطراری بهداشت عمومی بین‌المللی اعلام شده از سوی سازمان بهداشت جهانی فراتر رفته است. تغییر اقلیم هر ساله ۱۴ برابر واگیری سال ۲۰۱۴ ایبولا در آفریقای غربی کشتار می‌کند.»^{۶۰}

گرچه نتایج مرگبار ناشی از تغییر اقلیم شامل سیل‌ها، آتش‌سوزی‌های جنگلی، و خشکسالی‌ها می‌شود اما در این رشته مقاله‌ها تمرکز ما بر بیماری‌های جسمی انسان است. در این زمینه، خطرهای بزرگ گرمایش جهانی برای سلامت انسان، موج‌های مرگبار گرما، دامنه‌ی گسترش یافته‌ی منتقل‌کنندگان بیماری، و نابسامانی در مجموعه‌ی جهانی ویروس‌ها را شامل می‌شوند.

امواج گرما

اگر اقدامی استوار از برون‌داد گازهای گلخانه‌ای کم نکند، تغییر اقلیم در گذر زمان بخش‌های بزرگی از کره‌ی زمین را سکونت‌ناپذیر خواهد کرد، شرایطی که ویژگی آن در بیشتر یا تمام وقت سال دمایی مقاومت‌ناپذیر برای سوخت‌وساز انسان خواهد بود. اما مسیر گرمخانه‌ای شدن کره‌ی زمین مسیری خطی نیست. اگرچه هنوز به فاجعه‌ای عمومی نرسیده‌ایم اما تاکنون شاهد امواج گرمایی بیشتری بوده‌ایم — بازه‌های زمانی دمای بسیار بالا که می‌تواند سبب فرسودگی ناشی از گرما، درد عضلانی به‌علت گرما یا گرم‌زدگی شدید باشد که در بیشتر موارد به مرگ نابه‌هنگام می‌انجامد. بین سال‌های

۱۹۹۰ تا ۲۰۱۹، امواج گرمایی که دو روز یا بیشتر به‌دراز انجامید موجب مرگ بیش از ۱۵۳ هزار نفر در سال شد. کم‌وبیش نیمی از این مرگ‌ها در آسیا و حدود یک‌سوم آنها در اروپا روی دادند.^{۶۱} تنها یک موج گرمای اروپایی، در سال ۲۰۲۲، ۶۲ هزار نفر را کشت. از آن‌جا که امواج گرما تناوب، بلندی بازه‌ی زمانی، و شدت فزاینده‌ای دارند، هر ساله بر زندگی شمار بیشتری از مردم اثر می‌گذارند. فراگیرترین ارزیاب در این جستار، نشریه‌ی «لانست کانت‌داون برای بهداشت و تغییر اقلیم»،^{۶۲} می‌نویسد: «گروه‌هایی سنی که دمای بسیار بالا می‌تواند برای آنان مرگبار باشد، بزرگسالان بالای ۶۵ سال و نوزادان زیر یک سال، در مقایسه با سال‌های ۱۹۸۶ تا ۲۰۰۵، اکنون در برابر دوبرابر روزهایی با موج گرمای بسیار بالا هستند. ... در سال ۲۰۲۰، احتمال نقش تغییر اقلیم انسان‌آورد در بیش از ۶۰ درصد روزهایی با دمای مرگبار دو برابر شد و مرگ ناشی از گرمای افراد بالای ۶۵ سال در مقایسه با سال‌های ۲۰۰۰ - ۱۹۹۰ افزایشی ۸۵ درصدی داشت.»^{۶۳}

تغییر اقلیم تناوب رویداد دماهای خطرناک برای سلامتی را فزاینده می‌کند. گزارش نشریه‌ی لانست پیش‌بینی می‌کند که حتی اگر افزایش گرمایش جهانی زیر دو درجه‌ی سانتیگراد نگاه داشته شود، رویارویی افراد بالای ۶۵ سال با امواج گرما تا سال‌های ۲۰۶۰ - ۲۰۴۱ هنوز ۱۱۲۰ درصد و تا سال‌های ۲۱۰۰ - ۲۰۸۰ تا ۶۳۱۱ درصد افزایش خواهد داشت.^{۶۴}

پیش‌بینی شده است بدون تلاش‌هایی بزرگ برای کاستن از شدت گرما، افزایش دمای جهانی حتی تا زیر ۲ درجه‌ی سانتیگراد تا سال ۲۰۵۰، مرگ‌ومیر ناشی از گرما را سالانه ۳۷۰ درصد افزایش خواهد داد.^{۶۵}

گسترش ناقل

حدود ۱۷ درصد از همه‌ی بیماری‌های واگیردار و بیش از ۳۰ درصد از بیماری‌های واگیردار نوپدید به‌وسیله‌ی ناقل‌ها گسترش می‌یابند - حشرات، ساس‌ها و دیگر اندامگان‌هایی که با خود انگل، باکتری یا ویروس‌هایی از افراد یا حیوانات مبتلا به افراد

سالم منتقل می‌کنند. شناخته‌شده‌ترین و گشنده‌ترین نمونه مالاریا است: با پشه منتقل می‌شود و بیش از ۴۰۰ هزار نفر در سال، بیشتر کودکان زیر ۵ سال، را می‌کشد. دیگر بیماری‌های پشه‌زا شامل دانگی، ویروس نیل غربی، چیکونگوینا، تب زرد، آنسفالیت، زیکا و تب دره‌ی ریفت^{۶۶} هستند.

همراه با افزایش دمای جهانی، مناطقی که در آنها پشه‌ها و ساس‌های بیماری‌زا می‌توانند تاب آورند و بازتولید کنند گسترش می‌یابند و افراد هرچه بیشتری را در برابر خطر ابتلا قرار می‌دهند. ویروس نیل غربی که زمانی به بخش‌هایی از آفریقای مرکزی محدود بود اینک در آمریکای شمالی و اروپا یافته شده است. از دهه‌ی ۱۹۹۰ به بعد، موارد ابتلا به تب دانگی هر دهه دوبرابر شده است. نشریه‌ی لانست برآورد می‌کند که «هم‌اکنون کمابیش نیمی از جمعیت جهان در خطر ابتلا به این بیماری مرگبار است.»^{۶۷}

تا رسیدن به نیمه‌ی سده‌ی جاری، افزایش تنها ۲ درجه‌ی سانتیگراد در دمای جهانی سبب گسترش ۲۳ درصدی بخش‌هایی از جهان خواهد شد که در آنها پشه‌های مالاریا می‌توانند افزایش یابند^{۶۸} و دست کم ۵۰۰ میلیون نفر از مردم پیش‌تر بیرون از منطقه‌ی ابتلا در دسترس پشه‌هایی قرار خواهند گرفت که بیماری‌های دانگی، چیکونگوینا، زیکا، و دیگر عوامل بیماری‌زا را منتقل می‌کنند.^{۶۹}

نابه‌سامان شدن مجموعه‌ی ویروسی بدن

همان‌گونه که دیده‌ایم، بیشینه‌ی بیماری‌های نوپدید بین انسان و دام مشترکند — این بیماری‌ها از دام سرچشمه می‌گیرند و بیشتر به‌وسیله‌ی گونه‌های میان‌جی به انسان جهش می‌کنند.

حدود ۲۶۳ ویروس در بیمار کردن انسان شناسایی شده‌اند.^{۷۰} گرچه این ویروس‌ها تا کنون آسیب بزرگی ایجاد کرده‌اند اما آنها تنها کسر کوچکی از تهدیدهای ویروسی هستند. «دست کم ۱۰ هزار گونه‌ی ویروسی توانایی بیمار کردن انسان را دارند اما هم‌اکنون بیشینه‌ی گسترده‌ای از آنان خموشانه در پستانداران وحشی در گردش‌اند.»^{۷۱} برای هزاران سال، از آنجا که هم‌پوشی اندکی بین بیشتر گستره‌های گونه‌ها وجود

داشته است، هر گروه از ویروس‌ها در میان شمار اندکی از پستانداران در گردش بوده است.

اما اکنون تغییر اقلیم حیوانات را ناچار از گسترش یا ترک سرزمین‌های سنتی و هم‌راه بردن ویروس‌های خود کرده است.

«پیش‌بینی می‌شود که حتی در بهترین سناریو گستره‌های جغرافیایی بسیاری از گونه‌ها در سده‌ی بعد صدها کیلومتر یا بیشتر تغییر کند. در این فرآیند بسیاری از حیوانات انگل‌ها و عوامل بیماری‌زای خود را وارد محیط‌های تازه‌ی زیست خود می‌کنند. این موضوع خطر سنجش‌پذیری برای بهداشت جهانی دارد.»^{۷۲}

در پژوهشی درخور اهمیت، منتشر شده در نشریه‌ی نیچر سال ۲۰۲۱، کالین کارلسون، گرگ آلپری، و هم‌کارانشان نقشه‌ی تغییرات گستره‌ی جغرافیایی ۳۱۲۹ پستاندار تا سال ۲۰۷۰ را طرح کردند.

آنان دریافتند که حتی در گرمایشی ملایم، صدها هزار حیوان، بدون هرگونه برهم‌کنشی پیشین، دیدار خواهند کرد و این فرآیند به دست کم «روی دادن ۱۵ هزار انتقال دست کم یک ویروس تازه (اما امکان دارد بسیار بیشتر) بین جفتی از گونه‌های میزبان بی‌خبر»^{۷۳} می‌انجامد. آب رفتن بلند مدت جنگل‌ها و مناطق وحش‌بوم به‌معنای آن است که بخش‌های تازه‌ی سرریز ویروسی پستانداران و فرگشت این ویروس‌ها می‌تواند نزدیک مراکز جمعیتی و دامداری‌های انسان باشند. این به‌نوبه‌ی خود احتمال ابتلای انسان به بیماری‌های مشترک تازه‌ی انسان – دام را افزایش می‌دهد.

«احتمال می‌رود اثرات تغییر اقلیم بر الگوهای اشتراک ویروس پستانداران زنجیره‌ای از پیدایش بیماری‌های مشترک انسان – دام را ایجاد کند. احتمال می‌رود در میان هزاران رویداد مورد انتظار اشتراک ویروس، برخی از پرخطرترین بیماری‌های انسان – دام، یا بیماری‌های نهفته‌ی انسان – دام، میزبان‌های نو پیدا کنند. سرانجام این چرخه می‌تواند برای تندرستی انسان خطرآفرین باشد: قواعد کلی انتقال بیناگونه‌ای همانا بازنمود کننده‌ی الگوهای سرریز بیماری‌های مشترک انسان – دام است و گونه‌های ویروسی که جهش‌های موفقی در گذار

بین گونه‌های حیوانات وحشی داشته باشند بالاترین گرایش را به ایجاد بیماری‌های مشترک انسان – دام دارند. ...

تغییر اقلیم بی‌تردید می‌تواند به نیروی چیره‌ی انسان‌آوردی در گذار ویروسی بیناگونه‌ای تبدیل شود. پیامد چنین پدیده‌ای بی‌تردید در خطر قرار دادن بهداشت انسان و روی دادن همه‌گیری‌ها خواهد بود.^{۷۴}

بنابر یافته‌ی این پژوهش، شایان توجه است که گرچه در سده‌ی جاری مهاجرت‌های بزرگ ادامه خواهد داشت، «سهم بزرگی از نخستین رودرویی‌ها در دوره‌ی زمانی ۲۰۴۰ – ۲۰۱۱ پیش خواهد آمد.»^{۷۵}

کوتاه آن‌که تغییر اقلیم هم‌اکنون در حال اعمال بازتوزیع جهانی جانوران وحشی است و در این فرایند هزاران ویروسی که می‌توانند بیماری‌زا باشند را در تماس نزدیک‌تر با انسان قرار می‌دهد. در سال‌های پیش رو، مجموعه‌ی ویروسی بسیار نابسامان شده‌ی جهان از همیشه خطرناک‌تر خواهد شد. همان‌گونه که آلپری به روزنامه‌ی گاردین گفته است، «این پژوهش با شواهدی انکارناپذیر نشان می‌دهد که دهه‌های فراروی ما نه تنها داغ‌تر که بیماری‌زاتر خواهند بود.»^{۷۶}

پی‌نویس‌ها و منابع

<https://climateandcapitalism.com/2024/06/26/capitalisms-new-age-of-plagues-part-6-chinas-livestock-revolution/>
https://climateandcapitalism.com/2024/07/14/capitalisms-new-age-of-plagues-part-7-wildlife-farms-and-wet-markets/#_ednref2
https://climateandcapitalism.com/2024/07/27/capitalisms-new-age-of-plagues-part-8-deadly-heat/#_ednref17

^۲ این نوشته بخش‌های ششم، هفتم، و هشتم از مقاله‌ام در باره‌ی علل و پیامدهای فروش سرمایه‌داری به عصری است که در آن بیماری‌های واگیردار بسیار رایج‌ترند. دیدگاه‌هایم در این زمینه می‌توانند مورد بحث قرار گیرند و در عمل به بوت‌های آزمایش گذاشته شوند. از تفسیرها، نقدها و اصلاحات استقبال می‌کنم. (نویسنده)

³ <https://pecritique.com/2024/06/23/%d8%b9%d8%b5%d8%b1-%d8%aa%d8%a7%d8%b2%d9%87%db%8c-%d8%a8%d9%84%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b3%d8%b1%d9%85%d8%a7%db%8c%d9%87%d8%af%d8%a7%d8%b1%db%8c-%d8%a7%db%8c%d8%a7%d9%86-%d8%a7/>

^۴ این بیماری جدای از بیماری آنفولانزای خوکی است.

⁵ Fred Gale, Jennifer Kee, and Joshua Huang, eds., *How China's African Swine Fever Outbreaks Affected Global Pork Markets*, Economic Research Report Number 326, 2023, 12, 25.

⁶ Tyson Foods

⁷ Agrifood

⁸ Chendog Pi, Zhang Rou, Sarah Horowitz, "[Fair or Fowl? Industrialization of Poultry Production in China.](#)" *Global Meat Complex: The China Series* (Institute for Agriculture and Trade Policy, February 2014), 21.

⁹ Beijing Deqingyuan

¹⁰ "[Which Are Asia's Largest Egg Producers?.](#)" WATTPoultry.com, December 27, 2022.

¹¹ Brian Lander, Mindi Schneider, and Katherine Brunson, "[A History of Pigs in China: From Curious Omnivores to Industrial Pork.](#)" *The Journal of Asian Studies* 79, no. 4 (November 2020): 11–12.

¹² Mindi Schneider and Shefali Sharma, "[China's Pork Miracle? Agribusiness and Development in China's Pork Industry.](#)" *Global Meat Complex: The China Series* (Institute for Agriculture and Trade Policy, February 2014), 31.

¹³ Smithfield Foods

¹⁴ W H Foods

¹⁵ Richard C. Lewontin and Richard Levins, *Biology under the Influence: Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health* (New York: Monthly Review Press, 2007), 340.

¹⁶ Li Zhang, *The Origins of COVID-19: China and Global Capitalism* (Stanford, California: Stanford University Press, 2021), 34.

¹⁷ New Hope Group

¹⁸ Guangxi Yangxiang

¹⁹ Guigang

²⁰ Zhaohai Bai et al., "[China's Livestock Transition: Driving Forces, Impacts, and Consequences.](#)" *Science Advances* 4, no. 7 (July 6, 2018): 7.

-
- ^{۲۱} برای آگاهی بیشتر در این زمینه نگاه کنید به «تاریخ جهان در آینده‌ی هفت چیز ارزان»، نوشته‌ی راج پاتل و جیسون دابلیو مور، ترجمه‌ی محسن صفاری، نشر چشمه، سال ۱۴۰۲.
- ^{۲۲} Bai et al., “China’s Livestock Transition.”
- ^{۲۳} Karl Marx, [“The Future Results of British Rule in India,”](#) Marxist Internet Archive.
- ^{۲۴} Terrestrial animals
- ^{۲۵} Amanda Whitfort, [“COVID-19 and Wildlife Farming in China: Legislating to Protect Wild Animal Health and Welfare in the Wake of a Global Pandemic,”](#) *Journal of Environmental Law* 33, no. 1 (April 23, 2021): 57–84.
- ^{۲۶} Michael Standaert, [“Coronavirus Closures Reveal Vast Scale of China’s Secretive Wildlife Farm Industry,”](#) *The Guardian*, February 25, 2020, sec. Environment.
- ^{۲۷} Bamboo rat
- ^{۲۸} Palm civet
- ^{۲۹} Raccoon dog
- ^{۳۰} Exotic
- ^{۳۱} Peter J. Li, [Vox interview](#), March 6, 2020.
- ^{۳۲} Peter J. Li, *Animal Welfare in China: Culture, Politics and Crisis* (University of Sydney, N.S.W: Sydney University Press, 2021), 213–14.
- ^{۳۳} Anna McConkie, [“Illegal Wildlife Trade in China,”](#) Ballard Brief, Fall 2021.
- ^{۳۴} Li Zhang and Feng Yin, [“Wildlife Consumption and Conservation Awareness in China: A Long Way to Go,”](#) *Biodiversity and Conservation* 23, no. 9 (August 2014): 2279.
- ^{۳۵} Trophy hunting، شکار حیوانات وحشی برای نگاهداشتن سر یا پوست حیوان شکار شده به‌عنوان یادگاری افتخارآمیز.
- ^{۳۶} Humane Society of the United States, [“Banning Trophy Hunting,”](#) 2024.
- ^{۳۷} Wet markets
- ^{۳۸} Caterers
- ^{۳۹} Interspecies
- ^{۴۰} Nanshan Zhong and Guangqiao Zeng, [“What We Have Learnt from SARS Epidemics in China,”](#) *BMJ* 333, no. 7564 (August 19, 2006): 389–91.
- ^{۴۱} Guangdong

-
- ⁴² Jie Cui, Fang Li, and Zheng-Li Shi, "[Origin and Evolution of Pathogenic Coronaviruses](#)," *Nature Reviews Microbiology* 17, no. 3 (March 2019): 181–92.
- ⁴³ Bing Lin et al., "[A Better Classification of Wet Markets Is Key to Safeguarding Human Health and Biodiversity](#)," *The Lancet Planetary Health* 5, no. 6 (June 2021): e386–94.
- ⁴⁴ Wuhan
- ⁴⁵ Huanan
- ⁴⁶ (Edward C. Holmes, "[The Emergence and Evolution of SARS-CoV-2](#)," *Annual Review of Virology*, April 17, 2024. See also Phillip Markolin's excellent technical report, "[Treacherous Ancestry: An Extraordinary Hunt for the Ghosts of SARS-CoV-2](#)," *Protagonist Science*, April 11, 2024.
- ⁴⁷ Guangzhou
- ⁴⁸ Li Zhang, *The Origins of COVID-19: China and Global Capitalism* (Stanford, California: Stanford University Press, 2021), 34–35.
- ⁴⁹ Dali L. Yang, *Wuhan: How the COVID-19 Outbreak in Wuhan, China Spiraled out of Control* (New York, NY: Oxford University Press, 2024), 2.
- ⁵⁰ Zhang, *The Origins of COVID-19*, 133.
- ⁵¹ بنا به اعلام سازمان بهداشت جهانی، تا آوریل سال ۲۰۲۴ بیش از ۷.۶ میلیون مورد بیماری تب دانگی در سطح جهان گزارش شده است:
- <https://www.who.int/emergencies/disease-outbreak-news/item/2024-DON518>
- ⁵² Chikungunya
- ⁵³ *Ixodes scapularis*
- ⁵⁴ *encephalitis*
- ⁵⁵ *Ixodes ricinus*
- ⁵⁶ Salmonella
- ⁵⁷ Campylobacter
- ⁵⁸ Intergovernmental Panel On Climate Change (IPCC), *Climate Change 2022 – Impacts, Adaptation and Vulnerability: Working Group II Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, (Cambridge University Press, 2023), 1045.
- ⁵⁹ Anthropogenic

-
- ⁶⁰ Colin J. Carlson, "[After Millions of Preventable Deaths, Climate Change Must Be Treated like a Health Emergency](#)," *Nature Medicine* 30, no. 3 (March 2024): 622–623,
- ⁶¹ Qi Zhao et al., "[Global, Regional, and National Burden of Mortality Associated with Non-Optimal Ambient Temperatures from 2000 to 2019: A Three-Stage Modelling Study](#)," *The Lancet Planetary Health* 5, no. 7 (July 2021): e415–25.
- ⁶² *Lancet Countdown on Health and Climate Change*
- ⁶³ "[The 2023 Report of the Lancet Countdown on Health and Climate Change: The Imperative for a Health-Centred Response in a World Facing Irreversible Harms](#)," *The Lancet* 402, no. 10419 (December 2023): 1.
- ⁶⁴ همان، ۱۳.
- ⁶⁵ همان، ۲.
- ⁶⁶ Rift Valley fever
- ⁶⁷ منبع شماره‌ی ۶۱.
- ⁶⁸ همان، ۱۷.
- ⁶⁹ Sadie J. Ryan et al., "[Global Expansion and Redistribution of Aedes-Borne Virus Transmission Risk with Climate Change](#)," *PLOS Neglected Tropical Diseases* 13, no. 3 (March 28, 2019): e0007213.
- ⁷⁰ Dennis Carroll et al., "[The Global Virome Project](#)," *Science* 359, no. 6378 (February 23, 2018): 872–74.
- ⁷¹ Colin J. Carlson et al., "[Climate Change Increases Cross-Species Viral Transmission Risk](#)," *Nature* 607, no. 7919 (July 21, 2022): 555–62.
- ^{۷۲} همان، ۵۵۵.
- ^{۷۳} همان، ۵۵۸.
- ^{۷۴} همان، ۵۵۹، ۵۶۱.
- ^{۷۵} همان، ۵۶۰.
- ⁷⁶ Oliver Milman, "[‘Potentially Devastating’: Climate Crisis May Fuel Future Pandemics](#)," *The Guardian*, April 28, 2022.

آزادی حیوانات تحت اشغال؟

درباره‌ی کاستی‌های کتاب پنی جانسون در مورد
حیوانات در فلسطین

دانیل هسِن (اتحاد مارکسیسم و آزادی حیوانات)

ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»

COMPANIONS IN CONFLICT

Animals in Occupied Palestine

PENNY JOHNSON

"insightful, surprising, and moving. The cost of occupation has rarely never before been told in these terms." — Kamilla Shamsie, author of Home Fire



ANIMAL LIBERATION UNDER OCCUPATION?



A CRITICAL REVIEW
OF THE BOOK
»COMPANIONS
IN CONFLICT«

با شروع جنگ اخیر غزه در اکتبر ۲۰۲۳، که طی آن تعداد بیشتری از فلسطینی‌ها نسبت به هر حمله‌ی قبلی به قتل رسیده‌اند، و خشونت فزاینده‌ی شهرک‌نشینان و اشغالگران در کرانه‌ی باختری، نجات مستقیم حیوانات در فلسطین، مانند اقدامات انجام شده توسط سازمان‌های **نجات حیوانات سولالا** و **تیم نجات حیوانات فلسطین** بلّدی، وظایفی فوری‌تر شده‌اند. باین‌حال، بسیاری از کنشگران جنبش حقوق و آزادی حیوانات در همبستگی با مردم فلسطین احتمالاً این پرسش را مطرح کرده‌اند که چگونه می‌توان در جامعه‌ای که جمعیت آن در معرض جنگ‌های بی‌شمار و یک رژیم اشغالگر بی‌رحم است، از حیوانات دفاع کرد. «آیا انسان‌های در معرض درگیری - و فلسطینی‌هایی که تحت اشغال نظامی زندگی می‌کنند - می‌توانند به زندگی و رفاه سایر حیوانات اهمیت دهند؟» این‌گونه است که پنی جانسون، که از سال ۱۹۸۲ در رام‌الله در کرانه‌ی باختری زندگی می‌کند، این پرسش را در کتاب خود «**همراهان در نبرد**» که در سال ۲۰۱۹ منتشر شد، مطرح می‌کند.

انسان‌ها و حیوانات تحت اشغال اسرائیل

در بیش از ۲۰۰ صفحه، نویسنده، که همچنین یکی از بنیانگذاران و کارمندان مؤسسه‌ی مطالعات زنان در دانشگاه بیرزیت است، تلاش می‌کند تا زندگی «حیوانات در فلسطین اشغالی» را به تصویر بکشد. با این کار، او امیدوار است که نه‌تنها توصیه‌هایی برای مقابله با مشکلات ذکر شده در بالا بیابد، بلکه با تحلیل مناسبات کنونی و تاریخی میان انسان و حیوان در جامعه چشم‌اندازی دیگر در مورد وضعیت اسفبار جمعیت فلسطین تحت اشغال مداوم اسرائیل ارائه دهد.

متن اصلی «همراهان در نبرد» بر اساس گونه‌های حیوانی مجزا سازمان‌دهی شده است. این کتاب به الاغ‌ها، شترها، بزها، گوسفندان، گاوها و همچنین کفتارها، گرازهای وحشی، شغال‌ها، غزال‌ها، بزهای کوهی و گرگ‌ها می‌پردازد. هر یک از هشت فصل به یک، دو یا سه مورد از این پستانداران بومی فلسطین (به‌استثنای گاوها) اختصاص دارد.

هر بخش مجموعه‌ای از داستان‌های مربوط به گونه‌های تحت پوشش است. جانسون گزارش‌هایی از همراهی‌های گسترده‌اش، و همچنین روایت‌هایی از فلسطینیان مسن‌تر و جوان‌تر، گزیده‌هایی از شواهد ادبی، ارجاعاتی از مقالات روزنامه‌ها و مقالات علمی جمع‌آوری کرده است. مضامین موضوعات بسیار متفاوت است. آن‌ها انواع موضوعات را پوشش می‌دهند، از ماجراهای تک‌تک حیوانات گرفته تا تغییرات در وضعیت عمومی آن‌ها در سرزمین‌های اشغالی.

از داستان‌های درهم‌تنیده‌ی نویسنده روشن می‌شود که تحولات اقتصادی و امپریالیستی در فلسطین نه تنها شیوه‌ی زندگی مردم، بلکه نقش حیوانات در جامعه را نیز دگرگون کرده است. برای مثال، پرورش سنتی بز توسط کشاورزان خرده‌پا به شکل فزاینده‌ای با صنایع لبنی مبتنی بر فناوری پیشرفته در اسرائیل جابه‌جا می‌شود. علاوه بر این، شترها که زمانی در همه‌جا در منطقه وجود داشتند، با جایگزینی خودروها و کامیون‌ها تقریباً به‌طور کامل از دید ناپدید شده‌اند، درحالی‌که الاغ‌ها بار دیگر به‌عنوان وسیله‌ی حمل‌ونقل در نوار غزه به‌دلیل کمبود مزمن بنزین ناشی از محاصره‌ی اسرائیل مورد استفاده قرار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری اصلی جانسون این است که نه تنها جمعیت فلسطین، بلکه قلمرو حیوانات نیز تحت تأثیر اشغالگری اسرائیل، در معرض ستم و تهدید قرار گرفته است. نویسنده به‌ویژه، دو مقایسه انجام می‌دهد. از یک سو، استدلال می‌کند که در پی خشونت جاری در جنگ‌ها و درگیری‌های بی‌شمار، «همه‌ی ما - انسان‌ها و حیوانات - به‌دلیل از دست دادن زیستگاه رنج می‌بریم». درحالی‌که فلسطینیان در دهه‌های اخیر به‌ویژه در نتیجه‌ی اسکان غیرقانونی در کرانه‌ی باختری از معاش و زمین‌های خود محروم بوده‌اند، غزال‌های وحشی، بزهای کوهی و گرگ‌های وحشی نیز به‌دلیل ناپدید شدن زیستگاه خود در آستانه‌ی انقراض قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر، او مدعی است که در ترس گسترده از کفتارها در فلسطین، نگاه سربازان اشغالگر اسرائیلی را که از نظر نظامی و فناوری برتر هستند به فلسطینی‌های عمدتاً جوان و مرد مشاهده کرده است. حتی اگر آن‌ها نتوانند آسیب زیادی به آن‌ها وارد کنند، در هر دو مورد یک ترس غیرمنطقی غالب خواهد شد: «شکارچی ممکن است از شکارشده بترسد - و اشغالگر از

اشغال شده». در نتیجه، هر دو اغلب شکار و گاهی اوقات به طرز وحشیانه‌ای کشته می‌شوند.

این دو مقایسه میان ظلم به فلسطینیان و حیوانات، به‌گفته‌ی جانسون، نشان می‌دهد که پایان اشغالگری نه‌تنها به نفع مردم، بلکه به نفع حیوانات فلسطین است. نه‌تنها این امر، بلکه حفظ تنوع زیستی و پایداری زیست‌محیطی نیز برای کل جمعیت، برای فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها به یک اندازه حیاتی است. او نتیجه می‌گیرد که «زندگی مشترک باید به معنای مبارزه‌ی مشترک هم علیه اشغال اسرائیل و هم برای آینده‌ی سرزمینی باشد که هر دو ملت، همراه با تمام موجودات زنده‌ی آن، در آن ساکن هستند». زیرا «تا زمانی که یک ملت به دیگری ستم می‌کند و تا زمانی که ما در قفس زندگی می‌کنیم» نمی‌توان برای جامعه‌ای مبتنی بر رابطه‌ی عقلانی با طبیعت کار مؤثری انجام داد.

جانسون کاملاً از موانع بر سر راه پیوند مبارزات برای جهانی که در آن انسان‌ها، حیوانات و طبیعت از اشغال رهایی می‌یابند، آگاه است. به عقیده‌ی او، تضاد میان انسان‌ها همه‌ی موارد دیگر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. سیاست آپارتاید و اشغالگری حاکم بر دولت اسرائیل نه‌تنها همکاری میان کنشگران فلسطینی و اسرائیلی را غیرممکن می‌کند، بلکه به مسائل زیست‌محیطی و مسئله‌ی حیوانات نیز دامن می‌زند. جانسون در کتاب خود از سه حکایت برای نشان دادن تناقضاتی استفاده می‌کند که می‌تواند هنگام ایستادگی در دفاع از حیوانات در این موقعیت‌ها بدون زیر سؤال بردن اشغالگری به وجود بیاید. به‌ویژه اگر سازمان‌های غیردولتی غربی این کار را انجام دهند.

تضاد بین گرایش لیبرالی رفاه حیوانات و اشغال

در سال ۲۰۰۳، در جریان انتفاضه‌ی دوم، حماس مواد منفجره‌ی بسته‌بندی شده روی یک الاغ را در نزدیکی یک ایستگاه اتوبوس در اورشلیم منفجر کرد. برخلاف حمله‌ی مشابهی که در سال ۱۹۳۹ توسط شبه‌نظامیان صهیونیست ایرگون در بازار حیفا انجام شد و طی آن ۲۷ عرب کشته شدند، در این حمله تلفاتی جز الاغ وجود

نداشت. پس از آن، اینگرید نیوکراک، رئیس سازمان بین‌المللی رفاه حیوانات، بنیاد مردمی رعایت اصول اخلاقی در قبال حیوانات (PETA)، نامه‌ای به یاسر عرفات، رئیس وقت دولت فلسطین نوشت. در آن نامه، از او خواسته شد تا هر کاری در توان دارد انجام دهد تا مطمئن شود که حیوانات به درگیری کشیده نمی‌شوند.

انتشار این نامه خشم رسانه‌های اسرائیلی را برانگیخت و PETA را متهم کردند که بیشتر نگران الاغ است تا قربانیان اسرائیلی درگیری. از سوی دیگر، عزیز، برادرزاده‌ی جانسون پس از شنیدن درخواست PETA از خنده منفجر شد. او توضیح می‌دهد که دلیل واکنش او این نیست که عزیز با حیوانات همدلی ندارد. زمانی که عملیات سپر دفاعی در سال ۲۰۰۲ آغاز شد و رام‌الله توسط ارتش اسرائیل مورد یورش قرار گرفت، عزیز تنها شش سال داشت. جانسون می‌پرسد چه کسی می‌تواند او را به خاطر همدل نبودن نسبت به الاغی که منفجر شده بود سرزنش کند، درحالی‌که خود در کودکی مجبور بود شاهد سوءاستفاده از پدرش توسط نیروهای اشغالگر به‌عنوان سپر انسانی باشد؟

آیا جان یک حیوان بیشتر از جان یک فلسطینی ارزش دارد؟ ساکنان غزه در سال ۲۰۱۶ این سؤال را از خود پرسیدند. لازیز، ببر بنگال، توسط سازمان حقوق حیوانات Four Paws به درخواست مالک ظاهراً «بدترین باغ‌وحش جهان» در خان یونس به آفریقای جنوبی آورده شد. او به‌دلیل شرایط سخت ناشی از جنگ دیگر نمی‌توانست به‌اندازه‌ی کافی از او مراقبت کند. درحالی‌که یکی از مقامات وزارت دفاع اسرائیل از توجه دولت اسرائیل به حیوانات خرسند بود، اما بسیاری از ساکنان باریکه‌ی ساحلی آرزو می‌کردند که ای کاش آن‌ها یک ببر بودند. کسانی که در آنجا زندگی می‌کنند اغلب حتی نمی‌توانند برای درمان سرطان آنجا را ترک کنند. به‌گفته‌ی جانسون، «بدترین باغ‌وحش جهان، انسان‌ها و سایر حیوانات را نیز زندانی می‌کند». هر دو از محاصره رنج می‌برند، «با این حال مردم غزه حق دارند تعجب کنند که چرا به جان لازیز نسبت به زندگی آن‌ها ارزش بیشتری داده می‌شود».

همان‌طور که حکایت‌ها نشان می‌دهند، رفاه حیوانات لیبرالی به سبک PETA یا Four Paws بیشتر با عدم درک از سوی جمعیت فلسطینی مواجه می‌شود تا گوش

شنوا. دلیل این امر فقدان همدلی با حیوانات نیست، بلکه راهبرد محدود تک‌موضوعی مورد حمایت چنین سازمان‌هایی است. تمرکز بر رفاه حیوانات و نادیده گرفتن کامل همه‌ی مسائل دیگری که در همان زمان مطرح است، افراد درگیر آن مسائل را از موضوع دور می‌کند زیرا رنج و مبارزات آن‌ها به‌درستی شناخته نمی‌شود و توجه از آن‌ها منحرف می‌شود. این رویکرد نادرست به موضوع حیوانات منجر به تناقض در کنش سیاسی می‌شود. کسانی که مبارزه با استثمار حیوانات و علیه اشغالگری اسرائیل را عنصری از یک راهبرد مشترک رهایی‌بخش نمی‌بینند و درگیر آن نیستند، در نهایت به‌عنوان نمایندگان گرایش رفاه حیوانات امپریالیسم غربی عمل خواهند کرد.

این مناقشات در سال ۲۰۱۶ با «تمجید جهانی از سوی گروه‌های حقوق حیوانات برای منوهای غذایی ویژه، چکمه‌های غیرچرمی و لباس‌های غیرپشمی» برای سربازان وگن در نیروهای دفاعی اسرائیل (IDF) به اوج خود رسید. احمد صافی، فعال حقوق حیوانات **لیگ حیوانات فلسطین** و بنیانگذار اولین کافه‌ی وگن در فلسطین، اظهار داشت: «من خودم زمانی که ده ساله بودم توسط یک گروه‌بان ارتش اسرائیل به‌شدت مورد ضرب‌وشتم قرار گرفتم که به‌دلیل جراحات‌های داخلی‌ام خون استفراغ کردم. آیا تجربه‌ی من یا دوستانم، خانواده‌ام، هموطنانم و زنان سرزمینم متفاوت بود اگر چکمه‌ای که به من لگد زد وگن بود یا کلاه روی سر تک‌تیراندازی که جان عمویم را گرفت از پلی‌استر ساخته شده بود نه از پشم؟»

اتفاقاً به نظر می‌رسد که سیاست PETA در ۲۰ سال گذشته تغییر چندانی نکرده باشد. در پایان نوامبر ۲۰۲۳، با تشدید درگیری در غزه، همان اینگرید نیوکوک نامه‌ای به آنتونیو گوترش از طرف سازمان‌اش نوشت. وی در آن از دبیرکل سازمان ملل متحد خواست تا «آن‌ها [حیوانات ساکن غزه] را در برنامه‌های خود برای این منطقه‌ی ناآرام بگنجانند» و «اطمینان حاصل کند که کمک‌ها، از جمله تدارکات دامپزشکی، به نوار غزه می‌رسد». اما در عین حال، این نامه خواستار آتش‌بس نیست، چه رسد به پایان دادن به اشغال و محاصره‌ی اسرائیل که ریشه‌ی همه درگیری‌ها و بدبختی‌های انسانی و غیرانسانی است.

این نوع رفاه حیوانات لیبرالی نه تنها با نادیده گرفتن واقعیت آشکار موجود خطر بیگانگی فلسطینیان با آن را به دنبال دارد، بلکه فعالانه به توجیه ظلم و وحشیانه توسط قدرت اشغالگر کمک می‌کند. نمونه‌ی آن وگن شویی ارتش اسرائیل است. چنین درکی ما را به پرسشی که جانسون در ابتدا مطرح کرد باز می‌گرداند: «وقتی انسان‌ها در رنج هستند، چگونه می‌توان رفاه و حفاظت از حیوانات را پیش برد؟» پاسخی که او به‌طور ضمنی در کتاب خود به‌جای بیان صریح آن ارائه می‌دهد، این است: اگر موضوع حیوانات در پرتو خشونت عمومی تجربه شده ناشی از اشغال مورد توجه قرار گیرد، مردم فلسطین را می‌توان در مورد مسائل حیوانات آگاه کرد. اگر رنج حیوانات در مقابل و در تعارض با رنج فلسطینیان مطرح شود، طبیعی است که فلسطینی‌ها از حقوق حیوانات فاصله بگیرند.

هیچ پاسخی قطعی وجود ندارد

کتاب جانسون از این نظر که اساساً به وضعیت اسفبار حیوانات در فلسطین می‌پردازد تقریباً منحصر به فرد است. نویسنده برای پرداختن به موضوعی که تاکنون عمدتاً مورد غفلت قرار گرفته است، شایسته‌ی تقدیر است. نویسنده به خواننده این ایده را می‌دهد که زندگی و داستان این حیوانات در سرزمین‌های اشغالی چگونه است و با انجام این کار، بینشی نادر از دیدگاه فلسطینیان در مورد این موضوع و اشغال اسرائیل و همچنین تلقی گاه متناقض از مناسبات آن‌ها با یکدیگر ارائه می‌دهد. نویسنده در تفسیر خود توضیح می‌دهد که رهایی حیوانات بدون پایان اشغال امکان‌پذیر نیست. او با این نتیجه‌گیری که نه تنها انسان‌ها، بلکه حیوانات نیز از اشغال رنج می‌برند - البته به روش‌های مختلف - یک نقطه‌ی آغازین اولیه را در مورد چگونگی بررسی موضوع حیوانات در چارچوب اشغال فلسطین توسط اسرائیل تدوین می‌کند. یعنی مبتنی بر تجربه‌ی مشترک انسان و حیوان از تبعید و آزار توسط یک قدرت اشغالگر. اینها بدون شک نقاط قوت اصلی کتاب هستند.

باین حال، نقاط ضعف و کاستی‌های قابل توجهی وجود دارد. ساخت «همراهان در نبرد» خواندن آن را دشوار می‌کند. کتاب جدا از سازمان‌دهی بر اساس گونه‌ها، ساختارضعیفی دارد. هیچ گاه‌شماری مشخصی وجود ندارد: جانسون از دوران قیمومیت بریتانیا به انتفاضه تا ماقبل تاریخ فلسطین می‌پرد، گاهی اوقات در فضای چند پاراگراف، تجربیات شخصی، افسانه‌ها و یافته‌های پژوهشی را کنار هم می‌چسباند. به دلیل ساختار و صله‌ای آن، به راحتی می‌توان موضوع مشترک بین حکایات را از دست داد. خطوط بحث مکرراً محو یا به‌طور کلی ناپدید می‌شوند. ارائه نیز در سطح توصیفی صرف باقی می‌ماند. در نتیجه، خواننده مجبور است بسیاری از نتایج ضمنی را خودش بگیرد. فقدان تحلیل سیستماتیک و عمیق به صورت نمادین در چهار نقص اساسی بیان می‌شود.

اول، نویسنده برای اینکه بتواند بین خشونت و ستمی که حیوانات و انسان‌ها در نتیجه‌ی اشغال تجربه می‌کنند، مشابهت‌های کلی ایجاد کند، از توضیح در مورد ویژگی‌های مربوط به آن‌ها خودداری می‌کند. حتی اگر جانسون در این استدلال که هر دو تحت تأثیر قرار می‌گیرند محق باشد، از یک سو نمی‌تواند به اندازه‌ی کافی موقعیت فلسطینی‌ها و حیوانات ساکن در فلسطین را در این روابط اجتماعی استثمارگرانه تعیین کند. اما چنین تحقیقی شرط لازم برای تشریح دقیق و کافی شرایط و امکانات لغو آن‌ها خواهد بود. از سوی دیگر، باید در نظر داشت که وجود گونه‌های مختلف حیوانات به اشکال مختلف توسط این اشغال تهدید می‌شود.

در نتیجه و دوم، جانسون فقط به طرح پرسش اصلی کتاب می‌پردازد: «برای شکوفایی زندگی مشترک ما، هم برای انسان‌ها و هم برای سایر حیوانات، به چه شرایطی نیاز داریم؟»، و به جز ضرورت پایان اشغال، این پرسش را تقریباً بی‌پاسخ می‌گذارد. بی‌تردید تحولات اسرائیل در دهه‌های اخیر هدف پایان دادن به اشغالگری و رژیم آپارتاید را بیش از پیش دورتر کرده است. علاوه بر این، جنگ غزه که اکنون بیش از نیم سال به طول انجامیده است [تا زمان نگارش مقاله - م]، بار دیگر عدم توازن نظامی گسترده‌ی قوا بین ستمگر و ستمدیده را نشان می‌دهد. این نشان می‌دهد که دولت اسرائیل و دولت‌های امپریالیستی غربی که آن را مسلح می‌کنند تا کجا حاضرند برای حفظ اشغالگری و ادامه‌ی پروژه‌ی راست‌گرای دولت - ملت صهیونیستی پیش بروند. با

وجود همه‌ی این‌ها، پایان جنگ‌ها و اشغالگری اسرائیل به‌طور خودکار به معنای آزادی حیوانات نیست. مسائل صلح و رفتار برابر در سیستم بین‌المللی دولت‌های بورژوازی و لغو موقعیت حیوانات به‌عنوان مایملک خصوصی و ابزار تولید کیفیت متفاوتی دارد.

سوم، پیشنهادها یا بهتر بگوییم اشارات به اقدام سیاسی برای رهایی حیوانات در کتاب جانسون - که هیچ ایده‌ی صریحاً فرموله شده، دقیق و مشخصی نیستند - از دو جنبه ناکافی است. کتاب از آموزش فرهنگی و آکادمیک در مورد حیوانات در فلسطین و **رفاه‌طلبی** کلاسیک برای حیوانات حمایت می‌کند. حتی اگر این تنها شکل عملی کنشگری برای حیوانات در شرایط اجتماعی معین فلسطین باشد، باین‌حال فراتر رفتن از این چارچوب به هر طریقی حیاتی است. زیرا اگر رفاه‌طلبی برای حیوانات از محدودیت‌های خود فراتر نرود، می‌توان از آن برای مثال برای حمایت ایدئولوژیک در تداوم بهره‌کشی از حیوانات استفاده کرد. از کتاب او مشخص نیست که ارتباط بین مبارزه برای حیوانات و علیه اشغال، که برای غلبه بر روابط متناقض آن‌ها ضروری است، نه‌تنها در سطح اسمی، بلکه در سطح سازمانی و عملی چگونه می‌تواند باشد.

چهارم، جانسون نه بازیگران مختلف را بررسی می‌کند و نه به مبانی سیستم اشغالگری می‌پردازد. به‌عنوان مثال، احزاب و سازمان‌های مختلف سیاسی در مورد حیوانات چه موضعی دارند؟ طبقه‌ی کارگر یا جنبش‌های اجتماعی در اسرائیل چه نقشی می‌توانند در مبارزه برای آزادی ایفا کنند؟ چگونه می‌توان سیاست اشغالگری اسرائیل را مفهوم‌سازی کرد؟ پرسش‌های متعددی از این قبیل که برای درک موقعیت و جهت‌گیری راهبردی مبارزه‌ی طبقاتی برای آزادی حیوانات اساسی است، از کتاب کنار گذاشته شده است. این باعث می‌شود که مطالعه‌ی این کتاب رضایت‌بخش نباشد، زیرا پرسش‌های بیشتری نسبت به پاسخ‌ها باقی می‌ماند.

برای یک راهبرد سوسیالیستی و انترناسیونالیستی آزادی حیوانات

«همراهان در نبرد» در نهایت چیزی بیش از یک رویکرد اولیه و غیرسیستماتیک به مسئله‌ی حیوانات در فلسطین را نشان نمی‌دهد. برای پرداختن به این موضوع

به گونه‌ای مناسب‌تر و روشن‌تر از آنچه جانسون قادر به انجام آن در کتاب خود است، یک تحلیل ماتریالیستی جامع از روابط اجتماعی در فلسطین و نقش حیوانات در آن‌ها لازم است. این نمی‌تواند به اثرات فوری اشغال اسرائیل محدود شود، بلکه باید به صنعت حیوانات، اقتصاد سرمایه‌داری و ترکیب طبقاتی در اسرائیل و فلسطین و همچنین درهم‌تنیدگی‌های ژئوپلیتیکی درگیری نیز پرداخته شود.

چنین تلاشی نه تنها می‌تواند موقعیت‌های از نظر عینی و کیفی متفاوت انسان‌ها و حیوانات را در این زمینه‌ها آشکار و در نتیجه شرایط رهایی هر دو را برجسته کند، همچنین فرصتی برای شناسایی طرف‌های متعارض خاص و اهداف سیاسی انضمامی برای ترکیب مبارزه علیه اشغال و استثمار حیوانات به‌جای پیگیری رفاه‌طلبی پدانه برای حیوانات در پی امپریالیسم غربی فراهم می‌کند. به‌عنوان مثال سودجویان از بهره‌کشی از حیوانات چه کسانی هستند و چه دخالتی در این اشغالگری دارند؟ آیا سیستم آپارتاید و ستم مستمر بر جمعیت فلسطین، منبع دائمی نیروی کار استثمار شده را برای صاحبان صنعت دامداری اسرائیل فراهم می‌کند؟ تا چه اندازه تولیدکنندگان کالاهای وگن نه تنها از ارتش اسرائیل، بلکه از نیروهای راست‌گرای پوپولیست و نوفاشیست در اسرائیل و سیاست جنگ و اشغالگری آن‌ها حمایت می‌کنند؟ شناسایی نقاط حمله از این نوع اولین گام به‌سوی آن نوع جنبش سیاسی خواهد بود که جانسون در ذهن دارد.

ادغام، حمایت و مطالبات آزادی حیوانات در مبارزه برای یک فلسطین آزاد، نقاط مشترک بیشتری را برای همبستگی بین‌المللی و همکاری با کنشگران جنبش حقوق حیوانات و آزادی حیوانات فراهم خواهد کرد. همچنین می‌تواند به ایجاد یک پادفرهنگ سیاسی معطوف به توجه به ضعیف‌ترین موجودات زنده کمک کند - که به‌گفته‌ی جانسون، کاملاً مخالف سیاست اشغال باشد. به‌عنوان یک چشم‌انداز زنده، می‌تواند به ایجاد مبنایی برای تلاش برای یک جامعه‌ی واقعاً آزاد کمک کند.

در نهایت، آزادی حیوانات «نه‌تنها» در اشغال به‌طور خاص، بلکه در جامعه‌ی بورژوازی به‌طور کلی غیرممکن است. تا زمانی که تولید تحت کنترل سرمایه‌داران باقی بماند و در جهت حداکثر کردن سود آن‌ها باشد، بهره‌کشی از حیوانات همچنان یک

آزادی حیوانات تحت اشغال

فعالیت سودآور خواهد بود. در واقع، لغو آن تنها به‌عنوان بخشی از یک جنبش سوسیالیستی برای غلبه بر مناسبات سرمایه‌دارانه قابل دستیابی است. سرمایه‌داری در شکل بین‌المللی خود، همراه با یک سیاست امپریالیستی، تنها از طریق راهبرد انترناسیونالیستی از پایین می‌تواند با موفقیت به چالش کشیده شود. از کرانه‌ی باختری تا غزه، تا درست در قلب امپریالیسم غربی، آزادی انسان‌ها و حیوانات تنها می‌تواند حاصل مبارزه‌ای مشترک علیه طبقات حاکم باشد.

پیوند با متن انگلیسی مقاله:

<https://mutb.org/publ.../animal-liberation-under-occupation/>

پیوند با متن آلمانی مقاله:

[Tierbefreiung unter Besatzung? Zu den Grenzen von Penny Johnsons Buch über Tiere in Palästina](#)

