

نقد اقتصاد سیاسی

آبان ۱۴۰۳

شماره ۳۸

کتاب ماه



با همکاری

خسرو آقایی، کمال اطهاری، امین بزرگیان، کیانوش بوستانی، محمدرضا جعفری،
محمد دارکش، سعید رهنما، آریا سلگی، فاطمه صادقی، خسرو صادقی بروجنی،
محسن صفاری، کاظم فرج‌الهی، محمد مالجو، فرهاد محرابی، محمدرفیع محمودیان، محمد مهدی مشایخی،
محسن ملکی، ژینا مدرس گرجی، مرجانه فشاهی، حمید نامجو، کامران نیری



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

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

خسرو آقایی، کمال اطهاری، امین بزرگیان، کیانوش بوستانی،
محمدرضا جعفری، محمد دارکش، سعید رهنما، آریا سلگی، فاطمه صادقی،
خسرو صادقی بروجنی، محسن صفاری، کاظم فرج‌الهی، محمد مالجو،
فرهاد محرابی، محمدرفیع محمودیان، محمدمهدی مشایخی، محسن ملکی،
ژینا مدرس گرجی، مرجانه فشاهی، حمید نامجو، کامران نیری...

روی جلد گرافیتی اثر بنکسی، در پیوند با بحران جنگ در خاورمیانه

فهرست مطالب

سرآغاز

- مصالحه‌ی درون‌حکومتی در ایران / محمد مالجو / ۵
حادثه‌ی کار یا کشتار زنجیره‌ای؟ / کاظم فرج‌الهی / ۱۷
فمینیسم جامعه‌گرا: بدیلی برای قرارداد نااجتماعی / فاطمه صادقی / ۲۵
در باب رزمندگی شادمانه / سیلویا فدریچی / ترجمه‌ی ژینا مدرس گرجی / ۳۷
«باید مطلقاً مدرن بود» / فرهاد محرابی / ۴۵

فرهنگ و جامعه

- از آموزش عمومی طبقاتی تا دانشگاه طبقاتی / محمد دارکش / ۵۱
سرمایه‌داری و مبارزه‌ی طبقاتی در دانشگاه / راجو جی داس / ترجمه‌ی خسرو
صادقی بروجنی / ۷۳

جهان

- لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌ها در خاورمیانه / سعید رهنما / ۱۲۱
حافظه‌ی هولوکاست و جنگ غزه / گفت‌وگو با انزو تراورسو / ترجمه‌ی امین بزرگیان /
۱۳۹
صهیونیسم و تراژدی خلق فلسطین / دومنیکو لوسوردو / ترجمه‌ی آریا سلگی /
۱۴۹
هزینه‌ی زیست‌محیطی نسل‌کشی اسرائیل در غزه / شودا چودری / ترجمه‌ی
محسن صفاری / ۱۶۷

نقد و نظر

قانونی کردن شکنجه یا «عامل موقعیت» / حمید نامجو / ۱۷۳
آیا قتل بی‌گناهان برای نجات بی‌گناهان مجاز است؟ / حمید نامجو / ۱۸۳

اندیشه

مارکسیسم و جنگ / اتی‌ین بالیبار / ترجمه‌ی محمدمهدی مشایخی / ۱۹۱
سیاست‌زدایی؛ پنج الگو / باب جسونپ / ترجمه و حاشیه‌نویسی: خسرو آقایی /
۲۱۵
جامعه / تئودور آدرنو / ترجمه‌ی محسن ملکی / ۲۳۳
در معنای «به‌اصطلاح انباشت بدوی» / ایان انگس / ترجمه‌ی محمدرضا جعفری
۲۴۹ /

مباحثات بدیل

دموکراسی همچون یک آرمان / محمدرفیع محمودیان / ۲۵۹
انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های سوسیالیستی قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد /
کامران نیری / ۲۸۷
فراسوی عدم‌سلطه: عاملیت، نابرابری و معنای آزادی / شارون ر. کراوس / ترجمه‌ی
کیانوش بوستانی / ۳۱۵

دیدگاه

درباره‌ی منطق دیالکتیک و تضاد / کمال اطهاری / ۳۵۳
واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟ / ترجمه‌ی مرجانه فشاهی
۳۷۷ /

مصالحه‌ی درون‌حکومتی در ایران

تجدد اقتصادی

محمد مالجو



متن ویراسته‌ی سخنرانی در سمینار اتاق فکر چپ سبز

به تاریخ ۳۱ شهریور ۱۴۰۳



خصوصاً از زمان جلسه‌ی رأی اعتماد مجلس به کابینه‌ی آقای مسعود پزشکیان تاکنون اصطلاح وفاق را همه به‌وفور شنیده‌ایم چندان که این کابینه اصلاً به دولت وفاق ملی معروف شده است. بر بستر همین معروفیت است که من در بحث امروز تلاش می‌کنم مشخصاً به سه پرسش پاسخ دهم. یکم، اصلی‌ترین مختصات مصالحه‌ای که در صحنه‌ی سیاست ایران طی انتخابات ریاست‌جمهوری ۱۴۰۳ و هفته‌های متعاقب‌اش تاکنون شکل گرفته چیست؟؛ دوم، خاستگاه نظری این مصالحه چیست؟؛ و سوم، چشم‌انداز امکان مهار بحران‌های اقتصادی فعلی با تکیه بر چنین مصالحه‌ای چیست؟ بحثم را بر این مبنا در چهار بخش ارائه می‌کنم. در سه بخش اول به ترتیب به همین پرسش‌های سه‌گانه پاسخ می‌دهم و در بخش چهارم، اما، برخی فرض‌های ساده‌کننده‌ای را که در طول بحث مفروض می‌گیرم کنار خواهیم گذاشت و تصویری واقع‌گرایانه‌تر از برخی اجزای بحثم به دست می‌دهم.

اجازه دهید طبق تعریف از بخش اول بحثم شروع کنم، یعنی پاسخ به این پرسش که اصلی‌ترین مختصات مصالحه‌ی موضوع بحث‌مان چیست؟ اگر از حیث طرفین مصالحه نگاه کنیم، یک طرف مصالحه مجموعه‌ای از بخشی از نیروهایی اصول‌گرا قرار گرفته‌اند که مقام رهبری در مرکزشان جای دارد و در طرف دیگر مصالحه نیز مجموعه‌ی اصلاح‌طلبان محافظه‌کار جای دارند. اگر از حیث دامنه‌ی شمول مصالحه‌گران نگاه کنیم، مصالحه در درون طبقه‌ی سیاسی حاکم رخ داده نه در درون کلیت جامعه یا بین حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان. درعین‌حال چنین نیست که مصالحه همه‌ی گروه‌های هیئت حاکمه و نیز همه‌ی جریان‌های طبقه‌ی سیاسی حاکم را دربرگیرد. هستند گروه‌هایی درون هیئت حاکم و نیز درون طبقه‌ی سیاسی مسلط که به دلایل متفاوت با یکدیگر در بیرون از دامنه‌ی شمول مصالحه جای دارند، یعنی از یک سو برخی گروه‌های اصول‌گرای درون هیئت حاکم و در صدرشان جریان پایداری‌چی و از سوی دیگر نیز جریان‌های اصلاح‌طلب رادیکال، که هر دو درون طبقه‌ی سیاسی مسلط هستند، عمدتاً بیرون از دامنه‌ی مصالحه جای دارند. این هر دو سر‌طیف سیاسی از قضا، دست‌کم در این مراحل اولیه‌ی تکوین مصالحه، ولو ناخواسته، در خدمت تحکیم مصالحه بین طرفین مصالحه قرار دارند و به‌رغم مخالفت‌شان با چنین مصالحه‌ای

دست‌کم عجلتاً نقش عامل ثبات‌بخش برای این مصالحه را ایفا کرده‌اند. نهایتاً اگر از حیث محتوای مصالحه نگاه کنیم، یکی از طرفین آن، یعنی جریان‌های اصول‌گرایی که مقام رهبری را در مرکز خودشان دارند، عملاً حضور اصلاح‌طلبان محافظه‌کار در قوه‌ی مجریه را پذیرفته‌اند و طرف دیگر مصالحه، یعنی جریان اصلاح‌طلبان محافظه‌کار، نیز رعایت قاعده‌ای کلی اما کلیدی را پذیرا شده‌اند: مجازبودن تغییر در قلمروهایی که تغییر در آن‌ها را مقام رهبری هم لازم می‌داند و، برعکس، نامجازبودن تغییر در قلمروهایی که تغییر در آن‌ها را رهبری مجاز نمی‌شمرد.

اگر وقوع چنین مصالحه‌ای در عرصه‌ی سیاست ایران را مفروض بگیریم، پرسش این است که نیروهای محرکه‌ی شکل‌گیری این مصالحه چیست. نیروی محرکه‌ی یکی از طرفین مصالحه، یعنی نیروهایی که مقام رهبری در مرکزیت‌شان جای دارد، از آن‌جاکه با مسئله‌ی جانشینی و مسئله‌ی انرژی هسته‌ای و تنش‌زدایی‌های سیاست خارجی و نیز موضوع مهار نیروی سیاسی پایداری‌چی‌ها در بدنه‌ی سیاسی نظام جمهوری اسلامی در پیوند است، اصولاً خارج از دستورکار بحث من در این‌جا قرار دارد. برعکس، این‌جا من به طرف دیگر مصالحه می‌پردازم، یعنی به طرف اصلاح‌طلبان محافظه‌کار، آن‌هم نه به همه‌ی نیروهای محرکه‌ای که مجموعه‌ی اصلاح‌طلبان محافظه‌کار را به مصالحه سوق داده بلکه فقط به خاستگاهی نظری که، به سهم خودش، گرایش به مصالحه را نزد این طرف مصالحه پدید آورده است. دلیل‌م برای تمرکز بر این بحث نیز این است که این جنبه‌ی قضیه تاکنون کم‌تر در میان نیروهای سیاسی و افکار عمومی برجسته شده است.

این خاستگاه نظری، به قراری که شرح خواهم داد، مشخصاً نظریه‌ی توسعه‌ی داگلاس نورث اقتصاددان نوبلیست است و کلیدی‌ترین مروج و اشاعه‌دهنده‌اش در ایران نیز، باز به قراری که توضیح خواهم داد، آقای احمد میدری وزیر کار کابینه‌ی پزشکیان است که از این منظر، تا جایی که به استراتژی سیاسی کابینه در سیاست داخلی و نه سایر مسائل برمی‌گردد، کلیدی‌ترین عضو ستاد پزشکیان و اکنون کابینه‌ی پزشکیان است. من ابتدا شرح کوتاهی از نظریه‌ی نورث به دست می‌دهم و سپس شرحی از

کاربست این نظریه بنا بر خوانش امثال آقای میدری برای تکوین مصالحه‌ی درون‌حکومتی موضوع بحث‌مان.

داگلاس نورث، اقتصاددان نهادگرایی برنده‌ی جایزه‌ی نوبل اقتصاد، که در سال ۲۰۱۵ فوت کرد، در طول حیات فکری‌اش پنج مرحله‌ی متمایز اما نه متعارض فکری را داشت که چهار مرحله‌ی اول این‌جا موضوع بحث من نیست اما در مرحله‌ی پنجم فکری‌اش به همراه دو همکارش، جان جوزف والیس و باری وینگاست، نظریه‌ای درباره‌ی توسعه عرضه کرد که، به قراری که توضیح خواهیم داد، در ماه‌های اخیر خاستگاه نظری نوعی مصالحه سیاسی در ایران را شکل داده است. این نظریه را نورث و همکارانش ابتدا در سال ۲۰۰۹ با کتاب *خشونت و نظم‌های اجتماعی* و سپس در سال ۲۰۱۳ با کتاب *در سایه‌ی خشونت* به دست دادند.

نورث و همکارانش تلاش کرده‌اند تا سیر تحول جوامع از وضعیت جوامع اولیه به وضعیت جوامع پیشرفته‌ی امروزی را تبیین کنند. بر این مبنای دو نوع کلی از جوامع را از هم متمایز می‌کنند. یکی جوامع با دسترسی محدود به حقوق مالکیت و قانون که جوامعی‌اند که در آن‌ها گروه کوچکی از افراد قدرت را در دست دارند و با ایجاد انحصار و محدود کردن دسترسی دیگران به منابع می‌کوشند خشونت را مهار کنند. دیگری نیز جوامع با دسترسی باز به حقوق مالکیت و قانون که جوامعی‌اند که در آن‌ها رقابت آزاد سیاسی و اقتصادی وجود دارد و خشونت از طریق حاکمیت قانون و برابری مهار می‌شود. به باور نورث و همکارانش، هدف اصلی هر نظام اجتماعی مهار خشونت است. جوامع دسترسی محدود با ایجاد انحصار و رانت است که خشونت را مهار می‌کنند. در مقابل، جوامع دسترسی باز بر رقابت آزاد و برابری تأکید دارند. نورث و همکارانش معتقدند که توسعه‌یافتگی جوامع به گذار از جوامع دسترسی محدود به جوامع دسترسی باز بستگی دارد و این گذار نیز مستلزم ایجاد نهادهای قوی و قابل اعتماد است. در مجموع، نظریه‌ی نورث و همکارانش چارچوب مفهومی گسترده‌ای برای تحلیل تاریخ و توسعه‌ی جوامع ارائه می‌دهد.

نورث و همکارانش در نظریه‌ی خودشان، به نقش کلیدی وفاق و شکل‌گیری الگوهای ائتلاف مسلط در تبیین تحولات تاریخی و توسعه‌ی جوامع تأکید دارند. به باور

نورث، وفاق اجتماعی یکی از مهم‌ترین عوامل پایداری و توسعه‌ی جوامع است. وفاق به معنای توافق نسبی بر سر قوانین و ارزش‌ها و نحوه‌ی توزیع منابع است. این توافق است که هزینه‌های ناشی از تعارض و خشونت را کاهش داده و با کاهش میزان خشونت در حکم اصلی‌ترین مانع توسعه عملاً امکان سرمایه‌گذاری و رشد اقتصادی را فراهم می‌کند. در واقع، از نگاه نورث و همکارانش، وفاق است که خشونت همچون اصلی‌ترین مانع توسعه را از سر راه توسعه برمی‌دارد.

در مجموع، نظریه‌ی نورث و همکارانش نشان می‌دهد که وفاق و ائتلاف مسلط و نهادها سه عنصر کلیدی در شکل‌گیری و تحول جوامع هستند. وفاق همچون پیش‌شرط شکل‌گیری ائتلاف مسلط است. ائتلاف مسلط، به نوبه‌ی خود، به طراحی نهادها می‌پردازد، و نهادها نیز به تقویت وفاق در گستره‌ای وسیع‌تر از جامعه کمک می‌کنند. از نگاه نورث و همکارانش، جوامع دسترسی محدود باید مراحل گوناگونی را طی کنند تا به جوامع دسترسی باز برسند و در جوامع دسترسی محدود نمی‌توان از طریق الگوبرداری از نهادهای جوامع دسترسی باز به این هدف رسید و الگوبرداری از جوامع پیشرفته به فروپاشی جوامع دسترسی محدود می‌انجامد.

شخصاً در سال ۱۳۹۵ بود که برای اولین بار متوجه شدم با تکیه بر نظریه‌ی نورث به تدریج احتمالاً شاهد شکل‌گیری گفتمان جدیدی برای اصلاحات میان برخی از اصلاح‌طلبان هستیم. در همین سال، نشریه‌ی *اندیشه‌ی پویا* بخش ویژه‌ای درباره‌ی کتاب *در سایه‌ی خشونت* نورث و همکارانش تهیه کرد که به‌تازگی به فارسی ترجمه شده بود. سؤال اصلی این بخش ویژه این بود که «آیا الگوی داگلاس نورث به کار اصلاحات در ایران می‌آید؟» موضعی که مشارکت‌کنندگان در این بخش ویژه درباره‌ی این موضوع اتخاذ کردند تا حد بسیار زیادی عین موضعی است که امروز درباره‌ی مصالحه‌ی درون‌حکومتی موضوع بحث‌مان اتخاذ می‌کنند. اولین مقاله در این بخش ویژه به قلم آقای میدری بود که، ضمن معرفی نظریه‌ی نورث، دفاع جانانه‌ای از کاربردش در ایران به عمل آورد. مطلب بعدی به میزگردی اختصاص یافته بود با شرکت آقایان عباس عبدی و علی‌رضا علوی‌تبار و نیز خود من. آقای عبدی، عین مواضع پروپاگاندیستی‌اش در خلال انتخابات و بعد از انتخابات، به‌رغم برخی اماواگرهای

فرمی‌اش در واقع از کاربرد این نظریه در ایران بسیار استقبال کرد. آقای علوی تبار سرجمع با این نظریه همدلی داشت گرچه نقدهایی نیز مطرح کرد، تقریباً مثل سکوت همدلانهای که درباره‌ی استراتژی سیاسی کابینه‌ی پزشکیان داشته است. خود من، ضمن این که هنوز نمی‌دانستم این نظریه بعدترها به پروژه‌ای سیاسی تبدیل خواهد شد، نه خود نظریه‌ی نورث را که صلاحیت ارزیابی‌اش در سطح جهانی را نداشتم بلکه کاربردش در ایران را نظریه‌ای مملکت‌بربادده معرفی کردم. آقای محسن میردامادی، یکی از مترجمان کتاب *در سایه‌ی خشونت*، یادداشتی تأییدآمیز درباره‌ی کتاب نوشت و البته امروز من نمی‌دانم موضع ایشان در قبال استراتژی سیاسی کابینه‌ی پزشکیان چیست. نهایتاً نیز آقای سعید حجاریان در یادداشتی که نوشت از ترجمه‌ی کار نورث استقبال کرد و ترجمه‌اش را یک اتفاق برشمرد و به‌رغم نقدهای معقولی که به نظریه‌ی نورث داشت سرجمع کاربردش در ایران را راه رشد غیرخشونت‌آمیز نامید و با آن همدلی داشت. قدری که گذشت دو ترجمه از کتاب دیگر نورث و همکارانش نیز به بازار کتاب ایران آمد. در سال ۱۴۰۰ نیز کتاب *دوجلدی در جستجوی سعادت عمومی* به سرپرستی آقای میدری منتشر شد که عمدتاً درباره‌ی کاربست نظریه‌ی توسعه‌ی نورث در تاریخ ایران بود. به یاد می‌آورم در زمستان ۱۴۰۰ بود که من نظریه‌ی توسعه‌ی نورث را در جمع کوچک دوستانه‌ای معرفی انتقادی کردم و پیش‌بینی کردم که این نظریه در سال‌های آینده به گفتمان مسلط میان اصلاح‌طلبان تبدیل خواهد شد. به‌گمانم هیچ‌یک از دوستانم در آن جمع اصلاً این حرف را جدی نگرفتند. وقتی امروز بعد از سه سال حقیقتاً نظریه‌ی نورث به خاستگاه نظری اصلی تکوین مصالحه در عرصه‌ی سیاست ایران تبدیل شده شخصاً از سرعت چنین تحولی بسیار در تعجب هستم. همین‌جا باید تأکید کنم که اگر از آقای احمد میدری و سهم ایشان در شکل‌گیری مصالحه‌ی موضوع بحث‌مان یاد می‌کنم و نگاهی انتقادی به محصول کارش دارم موضوع بحثم فقط استراتژی سیاسی ابتدا ستاد و حالا کابینه‌ی پزشکیان برای مبادرت به مصالحه است و نه برنامه‌ها و عملکرد میدری در مقام وزیر تعاون و کار و رفاه اجتماعی که بحثی متفاوت و مجزا را می‌طلبد.

اجازه بدهید این‌جا خلاصه‌ای به دست بدهم از خوانش نظریه‌ی نورث توسط برخی اصلاح‌طلبان محافظه‌کار از جمله آقای میدری که در تکوین مصالحه‌ی درون‌حکومتی اخیر، به سهم خودشان، نقش داشتند. مهار خشونت سازمان‌ها و نهادهای هیئت حاکم که قدرت نهادینه برای اعمال خشونت دارند، همچون اصلی‌ترین برهم‌زننده‌ی ثبات اجتماعی، استراتژی سیاسی اصلی ستادِ دیروز و کابینه‌ی امروزِ پزشکیان است. راه‌حل سلبی برای مهار خشونت هیئت حاکم را این‌ها در اجتناب از رویکرد تقابلی با جناح قدرت‌مند هیئت حاکم می‌جویند، آن‌هم مبتنی بر تجربه‌ای که دولت‌های اصلاح‌طلب و میانه‌رو از دوم خرداد ۷۶ تاکنون داشته‌اند. راه‌یابی مهار چنین خشونت‌هایی را در برقراری مصالحه می‌جویند، مصالحه با اصلی‌ترین کانون‌های قدرت سیاسی در هیئت حاکمه. شرط اصلی مصالحه و ورود اصلاح‌طلبان محافظه‌کار به قوه‌ی مجریه عبارت بوده است از اولاً تمرکز کابینه بر ایجاد تغییر در قلمروهایی که تغییر در آن‌ها از منظر رهبری مجاز بلکه ضروری شناخته می‌شود و ثانیاً اجتناب از تغییر در قلمروهایی که تغییر در آن‌ها از منظر رهبری مجاز دانسته نمی‌شود. قلمروهای مجاز برای تغییر عمدتاً در پهنه‌ی اقتصادی جای دارند و قلمروهای نامجاز برای تغییر عمدتاً در پهنه‌هایی که تاکنون، به شرحی که جلوتر خواهیم گفت، حتی‌المقدور کمابیش محمل سیاست‌های برآمده از ایدئولوژی اسلام سیاسی بوده‌اند.

با چنین خوانش نورثی است که مثلاً تلاش برای انتخابات آزاد در این چارچوب اصلاً مفید محسوب نمی‌شود. از منظر این خوانش، انتخابات آزاد می‌تواند نظم اجتماعی را بر هم بزند، زیرا انتخابات آزاد به حذف گروه‌هایی از قدرت می‌انجامد که قادر به ایجاد خشونت در جامعه هستند. این گروه‌ها انتخابات آزاد را تحمل نمی‌کنند و اجازه نمی‌دهند دسترسی‌شان به قدرت سیاسی کاهش یابد. بنابراین توصیه برای حرکت به سوی تحقق الزامات انتخابات آزاد زیان‌بخش است. همین استنتاج درباره‌ی بسیاری دیگر از امور نیز معتبر است: الغای حجاب اجباری؛ الغای نظارت استصوابی؛ الغای نظام گزینش ایدئولوژیک؛ انحلال نهادهای اقتصادی بخش انتصابی نظام؛ تضعیف شورای نگهبان؛ انحلال نهادهای موازی انتصابی نظیر شورای عالی انقلاب فرهنگی؛ ممانعت از دخالت سپاه در امور غیردفاعی و غیرنظامی؛ الغای انحصار حقوقی صداوسیما؛ تمهید

تحقیق و تفحص مجلس شورا بر تمامی نهادهای زیرمجموعه‌ی رهبری؛ آزادی احزاب؛ تمهید فعالیت آزادانه‌ی تشکل‌های مستقل دانشجویی؛ تشکیل کمیته‌های حقیقت‌یاب درباره‌ی حوادثی چون دی ۹۶ و آبان ۹۸ و جنبش مهسا و اعدام‌های ۶۷ و امثالهم؛ بازنگری در قانون اساسی؛ و غیره. تمامی این نمونه‌ها برهم‌زننده‌ی وفاق و مصالحه به شمار می‌آیند و عین تشبث به تقابل محسوب می‌شوند و از منظر این خوانش از نورث عملاً سد راه توسعه.

بر مبنای مصالحه‌ی درون‌حکومتی‌ای که شکل گرفته است ما در صحنه‌ی سیاست ایران با دولتی مواجه هستیم که اساساً با دولت اصلاحات دوم خردادی و حتی دولت اعتدالی روحانی نیز متفاوت است. یک دلیل برای محبوس ماندن چنین بحثی در دانشگاه‌ها و محافل محدود چه‌بسا اختفای همین نکته است. تأکید بر این که، اگر قرار بر رعایت مفاد مصالحه باشد، هیچ نوعی از اصلاحات پیش‌گفته بنا نیست در دستور کار کابینه‌ی پزشکیان قرار گیرد، به ریزش بیش‌ازپیش پایه‌ی اجتماعی کابینه‌ی پزشکیان منجر خواهد شد. الزامات خوانش نورثی که چنین اصلاحاتی را اصلاً مضر می‌داند جزئی از مصالحه‌ی درون‌حکومتی در ایران است و از اصلی‌ترین ریشه‌های نظری تکوین چنین مصالحه‌ای.

با این حال، من قصد ندارم با چنان شدت و حدتی بر نقش چنین نظریه‌ای در تکوین مصالحه‌ی سیاسی موضوع بحث تأکید کنم که عملاً به دام ایدئالیسم بی‌فتم. این نظریه برای تکوین چنین مصالحه‌ای بسیار مهم بوده است اما یگانه نیروی محرکه‌ی اصلاح‌طلبان محافظه‌کار نبوده است. بوده‌اند پرشمار جریان‌ها و افراد پراگماتیست و مشتاقان کسب مناصب سیاسی و معتقدان به حفظ نظام سیاسی مستقر که بدون تکیه بر چنین نظریه‌ای به سوی مصالحه سوق یافته‌اند. اما از نقش این نظریه و نوع خوانشی که از آن به عمل آمده و الزامات سیاسی‌اش نیز نباید غافل بود.

می‌رسم به سومین پرسش از پرسش‌های سه‌گانه‌ی موردنظرم: چشم‌انداز امکان مهار بحران‌های اقتصادی فعلی با تکیه بر این نوع مصالحه‌ی درون‌حکومتی چیست؟ در پاسخ به این پرسش، متناسب با موضوع بحث که مصالحه‌ی درون‌حکومتی اخیر است، واحد مطالعه‌ی من مشخصاً استراتژی سیاسی دولت است نه برنامه‌ها و

سیاست‌های دولت و نتایج اجرایی‌شان. پس نه برنامه‌ها و سیاست‌های دولتی بلکه استراتژی سیاسی دولت موضوع پرسش من است. درواقع می‌خواهم بررسی کنم آیا کابینه‌ی پزشکیان با این استراتژی سیاسی مصالحه‌محور می‌تواند در همان قلمروهایی که مقام رهبری تغییر را مجاز می‌داند تغییراتی چنان محسوس پدید بیاورد که زمینه‌ی مهار بحران‌های اقتصادی را مهیا کنند یا خیر.

خلاصه‌ی پاسخ من به این پرسش این است که مادامی که سایه‌ی سیاست‌های برآمده از اسلام سیاسی بر سر قلمروهای فرهنگ و سیاست داخلی و نیز سیاست خارجی کم‌رنگ نشود، امکان گشایش‌هایی محسوس در اقتصاد ایران برای مهار بحران‌های اقتصادی کنونی وجود ندارد. کم‌رنگ‌سازی سیاست‌های برآمده از ایدئولوژی اسلام سیاسی از قضا مستلزم ایجاد تغییرات بنیادی در همان قلمروهایی است که در چارچوب مصالحه‌ی درون‌حکومتی موضوع بحث‌مان قلمروهای تغییرممنوع محسوب می‌شوند. لازم است همین‌جا به اختصار توضیح بدهم که تأکیدم بر نقش اسلام سیاسی با دو مجموعه از نظریه‌ها در ادبیات موضوع تقریباً هیچ‌سختی ندارد. یک دسته از نظریه‌ها بر رابطه‌ی اسلام و سرمایه‌داری تمرکز می‌کنند. بحث من حامل هیچ‌موضع نظری درباره‌ی چنین رابطه‌ای نیست که غالباً هم ذات‌گرایانه تلقی می‌شود. من فقط بر رابطه‌ی تجربی اسلام سیاسی و سپهر تولید اقتصادی از اوایل دهه‌ی ۱۳۹۰ به این سو متمرکز هستم. دسته‌ی دومی از نظریه‌ها نیز، مثلاً از نوعی که آقای مهرداد وهابی اقتصاددان شناخته‌شده‌مان در سال‌های اخیر مطرح کرده‌اند، بر مفهوم سرمایه‌داری سیاسی اسلامی تمرکز می‌کنند. من اسلام سیاسی را نه درهم‌تنیده با سرمایه‌داری در ایران بلکه یکی از اصلی‌ترین بازیگران خصوصاً غیراقتصادی در سرمایه‌داری ایران لحاظ می‌کنم که پی‌آمدهای ناخواسته‌ی فراوانی برای حیات سرمایه‌داری در ایران به همراه می‌آورد.

مرادم از ایدئولوژی اسلام سیاسی مشخصاً تکیه‌ی حکمرانان مسلمان بر مسند قدرت سیاسی و اعمال خط‌مشی‌های موردنظرشان در پهنه‌های گوناگون سیاست داخلی و سیاست خارجی و فرهنگ داخلی با ابزار زور انحصاری حکومتی از قضا در شرایطی است که مقبولیت سیاسی‌شان به طرز تصادفی رو به کاهش دارد. به این

معنا اگر حاکمان مسلمان بر مسند قدرت سیاسی تکیه زده بودند یا اگر هم زده بودند خواسته‌های‌شان را با اتکا بر زور انحصاری حکومتی از بالا به پایین تحمیل نمی‌کردند یا اگر هم می‌کردند مقبولیت گسترده‌ی اجتماعی می‌داشتند، در این صورت استفاده از اصطلاح اسلام سیاسی از نظر من دیگر هیچ محلی از اعراب نداشت. به تلاش حکومت برای تحقق خواسته‌هایش در قلمروهای سیاست خارجی و فرهنگ و سیاست داخلی با اتکا بر زور انحصاری حکومتی و از بالا به پایین و به‌رغم مقاومت گسترده‌ی بدنه‌ی اجتماعی است که من اسلام سیاسی می‌گویم، معنایی که خیلی محدودتر از اکثر تعاریفی است که در ادبیات اندیشه‌ی سیاسی از اسلام سیاسی به دست داده می‌شود. اجرای سیاست‌های برآمده از ایدئولوژی اسلام سیاسی در پهنه‌های غیراقتصادی عمدتاً پی‌آمدهای ناخواسته‌ی گسترده‌ای برای قلمروهای اقتصادی دارد. ادعای من این است که سیاست‌های برآمده از ایدئولوژی اسلام سیاسی که به شکل سیاست داخلی و سیاست خارجی و سیاست فرهنگی نظام جمهوری اسلامی تجلی یافته است موجب اختلال‌زایی در اولاً تولید ارزش و ثانیاً تحقق ارزش و ثالثاً کاهش سرمایه‌گذاری مجدد در جغرافیای ایران شده است و بر این مبنا بحران‌های تولید ارزش و تحقق ارزش و انباشت‌زدایی در اقتصاد ایران را طی دهه‌ی ۱۳۹۰ شدت بخشیده است.

سیاست‌های برآمده از اسلام سیاسی از قضا قلمروهایی را دربرمی‌گیرند که طبق مصالحه‌ی درون‌حکومتی اخیر تغییر در آنها از منظر مقام رهبری مجاز محسوب نمی‌شود. اتفاقاً این مصالحه بر سر حفظ اسلام سیاسی به افزایش غلظت سیاست‌های نولیبرال در سپهر بازتولید اجتماعی خواهد انجامید.

در چارچوبی تحلیلی که تا این‌جا به دست دادم فرض‌هایی ساده‌کننده را مفروض گرفته بودم. بر مبنای این فرض‌های ساده‌کننده، فاعلیت‌های برخی نیروهای سیاسی و اجتماعی را که بیرون از شمول مصالحه جای دارند نادیده گرفته بودم. به همین دلیل نیز تصویری ایستا و انعطاف‌ناپذیر از قلمروهایی به دست داده‌ام که تغییر در آنها از منظر مقام رهبری مجاز شناخته نمی‌شود. اگر این فرض‌های ساده‌کننده را کنار بگذاریم اولاً جا برای احتساب فاعلیت‌های انواع نیروهای سیاسی و اجتماعی در بررسی چشم‌انداز دگرگونی‌ها باز می‌شود و ثانیاً از قلمروهای نامجاز برای تغییر نیز تصویری

حتی‌المقدور پویا به دست داده می‌شود. این کار را من از طریق احتساب نحوه‌ی تأثیرگذاری شش عامل کلیدی بر سمت‌وسوی تغییرات در قلمروهایی انجام می‌دهم که تغییر در آن‌ها از منظر رهبری نامجاز به حساب می‌آید: یکم، پیشرفت‌های تکنولوژیک؛ دوم، مقاومت مردمی در برابر سیاست‌های برآمده از اسلام سیاسی؛ سوم، مقاومت جریان پایداری‌چی در برابر تغییرات در قلمروهای تغییرممنوع؛ چهارم، درجه‌ی عزم خود هسته‌ی اصلی قدرت در برابر تغییرات در قلمروهای تغییرممنوع؛ پنجم، سوگیری‌های خود کابینه‌ی پزشکیان و کارایی انواع چانه‌زنی‌هایش با هسته‌ی اصلی قدرت بر سر تغییرات در قلمروهای تغییرممنوع؛ و ششم، نوع نقش‌آفرینی‌های گروه‌های ذی‌نفع اقتصادی در استمرار وضع موجود در قلمروهای تغییرممنوع.

در سه بخش اولیه‌ی بحث من عمدتاً ساختارها را دیدم اما در این بخش چهارم ضرورت احتساب فاعلیت‌هایی را برشمردم که عمدتاً بیرون از شمول مصالحه‌ی درون‌حکومتی جای دارند. چشم‌انداز و نوع و میزان تغییر در ادوار پیش‌رو هم از آن ساختارها تأثیر خواهند پذیرفت و هم از این فاعلیت‌های گوناگون که بررسی دقیق‌تر و تفصیلی‌شان نیاز به تحقیقات مفصل دارد.

حادثه‌ی کار یا کشتار زنجیره‌ای؟

کاظم فرج‌الهی



تکرار خطایی که به مرگ دیگران می‌انجامد دیگر خطا نیست؛ جنایت است. وقوع دوازده حادثه‌ی معدنی در کم‌تر از شش ماه با بیش از ۶۲ کشته، که بیشتر آن‌ها در بستر و با دلایل همانندی رخ داده‌اند، جای تأمل و تحقیق بسیار دارد. آخرین حادثه از این دست که نه، بلکه آخرین حلقه‌ی [تا این لحظه] این زنجیر شامگاه ۳۱ شهریور ۱۴۰۳ رخ داده است. در ظاهر خبر تکراری می‌نماید ولی با گذشت چند روز همچنان تازه و به‌شدت تکان‌دهنده است. شمار قطعی جان‌باختگان معدن زغال سنگ معدن‌جو واقع در طبس تا زمان نگارش این متن از کشتن ۴۹ معدن‌کار حکایت می‌کند؛ گرفتن جان انسان‌های شریف زحمتکش و مظلوم در اعماق سیاه معدن؛ و چند پیکر پاک که هنوز پیدا نشده‌اند. شیوه‌ی کشتار انتشار گاز متان، سپس سوزاندن و زیر آوار پنهان کردن تن‌های خسته و رنجوری است که به امید دریافت مزدی ناکافی برای گذران معیشت خانواده به عمق ۷۰۰ متری زمین رفته بودند. با نگاهی به گذشته‌های نه چندان دور حلقه‌های بزرگ دیگری از این زنجیره را در زمستان یورت (۱۳۹۶) با ۴۳ کشته، یال شمالی طبس (۱۳۹۲) هشت کشته، باب نیزو (۱۳۸۸) با ۱۲ کشته و... می‌توان دید. حلقه‌های این زنجیر گوناگون و پرشمارند.

عاملان این کشتار زنجیره‌ای چه کسان یا نهادهایی هستند و انگیزه‌ها چیست؟ ببینیم منابع رسمی چه می‌گویند؟

● **علی مقدس‌زاده؛** رئیس کانون شوراهای اسلامی خراسان: برخی قسمت‌ها و ابزارها در معدن‌جو نسبتاً مکانیزه هستند، اما نه به لحاظ ایمنی. بلکه ابزار و وسایل مورد استفاده در بهره‌برداری. حتا یک سنسور تشخیص گاز متان نداریم. اگر مانند معدن مرکزی یک سنسور گاز متان داشتیم این اتفاق نمی‌افتاد.

● **خبرگزاری جمهوری اسلامی:** حادثه‌ی تصاعد گاز متان در معدن زغال سنگ پروده طبس، ۸ شهریور ۱۴۰۳، چهار مصدوم داشت. بی‌توجهی به این مشکل و درس نگرفتن از آن بیست روز بعد در معدن‌جو ۵۲ کشته بجا می‌گذارد.

حادثه‌ی کار یا کشتار زنجیره‌ای؟

• **رئیس اتحادیه‌ی پیشکسوتان جامعه‌ی کارگری:** علت این حوادث عدم دسترسی ما به تکنولوژی روز است. به واسطه‌ی تحریم‌ها نتوانستیم تکنولوژی‌های هشداردهنده‌ای داشته باشیم که تا ده دقیقه قبل از حادثه به کارگر اخطار بدهد. آمارها آنقدر زیاد است که حوادثی که یک یا دو کشته می‌دهد ارزش خبری ندارد و خبر آن منتشر نمی‌شود.

• **علی ربیعی، وزیر کار اسبق؛** سالیانه ۱۲ هزار بازرسی توسط بازرسان کار از حدود ۶۰۰۰ معدن فعال کشور انجام می‌شود.

• **زهرا سعیدی، سخنگوی کمیسیون صنایع و معادن مجلس:** علت حادثه‌ی انفجار معدن رعایت نشدن مسایل ایمنی است. آژیر مرکزی معدن خراب بوده یا اصلاً وجود نداشته، به همین دلیل حتماً کارشناسان ایمنی معدن جان خود را از دست داده‌اند. معادن کوچک به دلیل مشکلات مالی [یا به گفته‌ی دیگر سودجویی کارفرما و کاهش هزینه‌ها] حاضر و قادر به پیاده‌سازی برخی سیستم‌های ایمنی نیستند و این شرایط ایمنی را خطرناک می‌کند. کارگران معادن و مشاغل سخت اجازه‌ی طرح کوچکترین انتقاد و اعتراضی ندارند.

• **۱۲ مرداد ۱۴۰۳:** اولین اقدام دولت چهاردهم در حوزه‌ی روابط کار، در مورد ایمنی کار بوده است. علی‌رغم پیوستن ایران به کنوانسیون ۱۵۵ سازمان بین‌المللی کار، معاون اول دولت پزشک‌یان بخشنامه‌ی وزارت کار دولت سیزدهم در حوزه‌ی روابط کار را تأیید و اجرایی می‌کند. براساس این تأییدیه، مصوبه‌ی الزام‌آور احراز و اخذ گواهی صلاحیت ایمنی پیمانکاران از قانون برگزاری مناقصه‌های پیمانی حذف می‌شود.

• **انفجارهای متوالی و مشابه در معادن خراسان، بلوچستان، سمنان، دامغان و آذربایجان** رخ می‌دهد اما علت‌ها و ریشه‌های مشترک این انفجارها به‌منظور پیشگیری یا کاهش آسیب‌های ناشی از رخدادهای مشابه مورد بررسی و دقت قرار نمی‌گیرند.

- کفش‌های کهنه و پاره‌ی مانده بر پای پیکر یکی از جانب‌باختگان که با واگن‌های ویژه حمل خاک و سنگ به بالا آورده شد، داستان و راز و رمزهای بسیاری را بازگو می‌کند.

پرسش‌های بی‌پاسخ:

- چرا وزیر کار پیش از اعلام نتایج بازرسی تیم بازرسی، بر حادثه بودن انفجار معدن و بی‌تقصیری مدیرعامل و هیأت مدیره‌ی شرکت معدن‌جو حکم می‌دهد؟
- چرا سیستم تهویه‌ی معدن خراب بوده و عوامل مؤثر در احتراق برطرف نشده بود؟ چرا تجهیزات داخل معدن ضد انفجار نبوده‌اند؟ چرا با این عمق حفاری سیستم زه‌کشی در این معدن نصب نشده؟ چرا گازسنجی انجام نشده است؟
- مطابق تبصره‌ی یک از ماده‌ی ۱۰۲ آیین‌نامه‌ی اجرایی معادن، آیا اساساً شرکت معدن‌جو مجوز صلاحیت از نظام مهندسی معادن را داشته است؟ اهلیت شرکت‌های بهره‌بردار این معادن چگونه احراز می‌شود؟ آیا پرشمار بودن این‌گونه حوادث و انفجارها و فزونی تلفات جانی در این معادن درستی تشخیص اهلیت و همچنین درستی روند تأیید دارا بودن مجوزهای لازم را زیر سؤال نمی‌برد. این حد از آسانگیری در رعایت موازین به نفع کدام طبقات و لایه‌های اجتماعی است و هزینه و صدمات ناشی از آن را کدام طبقه می‌پردازد؟
- مطابق ماده‌ی ۱۰۴ همین آیین‌نامه، با توجه به تعداد کارگران شاغل آیا الزام به حضور یک نفر ذی‌صلاح به عنوان مسئول ایمنی معدن و یک مسئول بهداشت حرفه‌ای رعایت شده است؟

حادثه‌ی کار یا کشتار زنجیره‌ای؟

- مطابق گفته‌های وزیرکار دوره‌های پیشین، بدون توجه به کیفیت و دقت بازرسی که خود جای سؤال بسیار دارد، آیا صرفاً دو فقره بازرسی در سال برای معادنی این چنین خطرناک کافی است؟

- این معادن، به گفته‌ی کارشناسان، به دلیل نوع دیواره‌ها و میزان گاز متان محبوس در لایه‌ها، خطرناک محسوب می‌شوند؛ بهره‌برداری از معدن‌هایی این چنین مقرون به صرفه نیست یا نیازمند فراهم بودن سرمایه و منابع لازم برای تهیه تجهیزات و آموزش‌های ویژه است. در شرایط تحریم و نبود این منابع و تجهیزات با کدام انگیزه و با هدف حمایت از کدام طبقات و گروه‌های اجتماعی و با چگونه نظارتی این معادن به بهره‌بردار (بخش خصوصی) واگذار می‌شوند؟

- بخشنامه‌ی دولت حاضر و گذشته دال بر حذف مصوبه‌ی الزام‌آور بودن احراز و اخذ گواهی صلاحیت ایمنی پیمانکاران از قانون برگزاری مناقصه‌های پیمانی چه انگیزه‌ای دارد و منافع کدام طبقات را تأمین می‌کند؟ نگارنده این سطور خود آسیب‌دیده از حادثه‌ی ناشی از کار در یکی از کارخانه‌های بزرگ است (در سال ۱۳۸۴) که شرکت پیمانکار پیش از اخذ مجوزهای لازم و رسمی شدن قرارداد مناقصه، کار و کارگاه را تحویل گرفته و بدون برقراری پوشش بیمه‌ای برای کارگران اُبه دلیل نداشتن قرارداد رسمی^۱ به اجرای بخش‌های زیادی از کار اقدام کرده بود؛ از قضای روزگار به دلیل زیاد بودن آسیب‌ها و جراحت حادثه و ناگزیری استفاده از مرخصی استعلاجی طولانی پیش از بازنشستگی، در محاسبه‌ی حقوق بازنشستگی برحسب میانگین دو سال آخر بیمه‌پردازی، نیز مورد اجحاف قرار گرفته است. مطابق فصل چهارم قانون کار امر نظارت بر حفاظت فنی و بهداشت کار در تمامی کارگاه‌ها به عهده‌ی اداره‌ی کل بازرسی وزارت رفاه، کار و امورات اجتماعی، با به‌کارگیری شمار کم و محدود بازرسان کار، است. گذشته از ناکافی بودن شمار بازرسان کار و نادیده گرفتن‌های عمدی نقایص ایمنی موجود در کارگاه‌ها، دو عامل مهم دیگر نیز بر پایین بودن کیفیت بازرسی‌ها و در نتیجه ناایمن بودن یا شدن کارگاه‌ها اثرگذار است.

نخستین عامل حاکمیت **قراردادهای موقت کار** در تمامی کارگاه‌ها و ترس از اخراج یا تمدید نشدن قراردادهای کار است که سبب می‌شود کارگران از هرگونه اعتراض و انتقاد به نقایص موجود یا گزارش کردن این نقایص به بازرسان کار خودداری کنند. عامل دوم **نبود تشکلهای مستقل و کارآمد کارگری** است. ناگفته پیداست که بهترین و دقیق‌ترین نظارت بر امور ایمنی و بهداشت محیط کار فقط و فقط توسط خود کارگران که ذی‌نفعان اصلی هستند صورت می‌گیرد. سندیکاها و دیگر تشکلهای واقعی کارگری در ساختارهای خود بخشی را به آموزش و حفاظت و ایمنی کار اختصاص می‌دهند که در امر نظارت و بازرسی و همچنین بهداشت کار و سلامت کارگران بسیار مؤثر و حیاتی است. متأسفانه تمامی وزرای کار دولت‌های حال و گذشته به منظور تامین منافع و خدمت به کارفرمایان و سرمایه‌گذاران با شعارهای «حمایت از تولید»، «بهبود فضای کسب‌وکار»، «ایجاد رونق در بازار کار» و «بهبود روابط کار» و در راستای مقررات‌زدایی از روابط کار اضافه بر اعمال سرکوب‌های مزدی که فقیر و فقیرتر شدن کارگران را در پی دارد، به منظور بی‌دفاع کردن کارگران بر تحکیم و گسترش **قراردادهای موقت کار** و همزمان **جلوگیری از برپایی و فعالیت تشکلهای مستقل کارگری** نیز سنگ تمام گذاشته‌اند.

و مهم‌ترین پرسش: وزارت کار و مسئولان این وزارتخانه با فراهم کردن بستر یا تسهیل شرایط و همراهی با کارفرمایان و بهره‌برداران معادن، در نادیده گرفتن اصول و موازین حفاظت و ایمنی محیط کار و همچنین رعایت نکردن حقوق و منافع نیروهای کار شاغل در معادن، در کجای این **زنجیره ی حوادث کار** یا **زنجیره ی کشتارهای جمعی کارگران**، قرار دارند؟

جای‌جای سرزمین ما سرشار از کانی‌ها و معادن مختلف است. ثروتی بسیار بزرگ و طبیعی نهفته در دل خاک و متعلق به تمامی باشندگان این سرزمین. ثروتی که در صورت داشتن برنامه‌ای جامع [امبتنی بر سویه‌های زیست‌محیطی و عدالت اجتماعی] برای استخراج و بهره‌برداری، و همین‌طور برای مصرف و توزیع منطقی و عادلانه‌ی عواید حاصل از آن می‌تواند رفاه و آسایش همگانی و عدالت اجتماعی به ارمغان آورد.

حادثه‌ی کار یا کشتار زنجیره‌ای؟

اما افسوس که آنچه تاکنون شاهد بوده‌ایم واگذاری امتیاز یا مجوز استخراج و بهره‌برداری به بخش خصوصی (دارندگان سرمایه و رانت)، طی روندی غیر کارشناسی، مبهم و آلوده به فساد سرمایه و خویشاوندسالاری بوده است و سپس در سایه‌ی کم‌ترین و غیر کارشناسی‌ترین نظارت، تلاش بهره‌برداران برای استخراج هرچه بیشتر به هر شکل و به هر قیمت! استخراجی که عموماً با استفاده از دم‌دست‌ترین و ارزان‌ترین تکنولوژی، استثمار هرچه بیشتر کارگران معدنکار و نادیده گرفتن ابتدایی‌ترین موازین ایمنی و بهداشتی محیط کار معدنی صورت گرفته است. این شیوه‌ی بهره‌برداری از معادن تاکنون تبعات و خسارت‌های بزرگ و گاه جبران‌ناپذیری در دو عرصه به بار آورده است: نخست آسیب زدن به طبیعت و تخریب‌های زیست‌محیطی که موضوع این نوشته نیست. دوم: انواع معلولیت و بیماری‌ها، پیری زودرس و کشتار پرشمار و فزاینده‌ای که از این رهگذر نصیب محروم‌ترین و بی‌دفاع‌ترین بخش کارگران ایران می‌شود. با آگاه و متشکل شدن کارگران بطور حتم این حد از تخریب و آسیب زیست‌محیطی و عمومی و این حد از استثمار و کشتار کارگران نمی‌تواند ادامه یابد.

فمینیسم جامعه‌گرا: بدیلی برای قرارداد نااجتماعی^۱

فاطمه صادقی



^۱ بحث‌ارایه شده در کنفرانس مدرسه‌ی فلسفی تردید به‌تاریخ ۶ مهر ۱۴۰۳.

رابطه‌ی میان فمینیسم و سیاست قدرت در ایران امروز چگونه است؟ برای پاسخ به این پرسش در این بحث نخست تحلیلی از وضع موجود تحت عنوان «قرارداد ناجتماعی» ارائه می‌کنم. سپس با بررسی اثر آن بر طرد اجتماعی و سیاسی زنان به این موضوع اشاره خواهیم کرد که استراتژی فمینیستی پس از قیام ژینا از چه ویژگی‌هایی برخوردار است.

قرارداد ناجتماعی

این پرسش که حکومت چرا باید باشد و چرا انسان‌ها باید تن به اطاعت بدهند، از پرسش‌های دیرین فلسفه‌ی سیاسی است. در عصر مدرن یکی از پاسخ‌هایی که به این پرسش داده شده این است که حکومت بر اساس قرارداد میان انسان‌ها شکل می‌گیرد. آدمیان چون نمی‌توانند به‌تنهایی از امنیت خود در برابر دشمن بیرونی محافظت کنند، این کار را برعهده‌ی یک قدرت برتر می‌گذارند که در قبال تأمین امنیت از آنها اطاعت می‌طلبد. برای مثال هابز از یک قرارداد اجتماعی سخن می‌گوید که در آن انسان‌هایی که در یک جامعه زیست می‌کنند، در قبال تأمین جانی، اقتدار خود را به یک قدرت برتر یا «لویاتان» می‌سپارند.

در ایران در سال‌های اخیر اما شاهد انعقاد تدریجی یک «قرارداد ناجتماعی» بوده‌ایم. منظور از قرارداد ناجتماعی یک نظم سیاسی و اجتماعی است که در آن وضعیتی به صورت یکجانبه بر مردم تحمیل شده بی‌آنکه رضایتی به آن داشته باشند. در این نظم قدرت روزبه‌روز بیشتر وجه قدسی گرفته و از جامعه منتزع شده است و در نتیجه اجتماع یا جمهور دیگر نقش چندانی در مشروعیت قدرت ندارد. مردم «ضعیف‌العقل» تصور می‌شوند و فاقد قدرت تشخیص. همچنین گفته می‌شود که حکومت دینی بدون رضایت مردم هم مشروع است.

البته از کاربرد لفظ قرارداد ناجتماعی منظورم این نیست که پیش‌تر یک قرارداد اجتماعی داشته‌ایم. خیر، در حقیقت در نظام جمهوری اسلامی مشروعیت دو پایه‌ای بوده است: بخشی از مشروعیت از خدا ناشی می‌شود و پرسش‌ناپذیر است و بخشی دیگر از آن از جانب مردم، هرچند اولی همواره بر دومی تفوق داشته است. پیش‌تر بخش

انتخابی در فرایندهای تصمیم‌گیری تا حدی مؤثر بود. اما در سال‌های اخیر نقش بخش انتصابی در فرایندهای تصمیم‌گیری پررنگ‌تر و نقش انتخاب روزبه‌روز کم‌رنگ‌تر شده است. این تحول در حکم امضای قراردادی است که به صورت یک‌طرفه تحمیل شده و با این‌که اکثریت جامعه رضایتی از آن ندارد ولی ناچار از تن‌دادن به آن است.

نتیجه‌ی این قرارداد طرد اجتماعی گسترده در همه‌ی سطوح بوده است: اقتصاد، سیاست و روابط اجتماعی حتی در حوزه‌ی خصوصی. وجه اقتصادی این قرارداد شامل کنار گذاشتن سیاست‌های رفاهی بود. در نتیجه فقرا که زمانی به آنها «مستضعف» گفته می‌شد و نظام جمهوری اسلامی مأموریت خود را رفع محرومیت از آنها تعریف کرده بود، به بار اضافی بر روی دوش حکومت تبدیل شدند. این قرارداد در حوزه‌ی سیاسی با محدود شدن هر چه بیشتر مشارکت مردم در سیاست از جمله از طریق مهندسی انتخابات، تقلب و نظایر آنها همراه بوده است. اما این دو یعنی جابه‌جایی سیاست‌گذاری اقتصادی و سیاسی درهم تنیده بوده‌اند. یعنی هم‌زمان با خصوصی‌شدن آموزش و بهداشت شاهد خصوصی‌سازی سیاست هم بوده‌ایم که به معنای خصوصی‌شدن قلمرو عمومی و اتخاذ تصمیماتی که به سرنوشت همگان مربوط می‌شوند در پشت پرده بوده است. این خصوصی‌شدن در واژگان پربسامدی همچون «بیت» - اعم از بیت رهبری یا بیوت آیات عظام - و تعیین‌کنندگی آنها بر سیاست ایران نمود می‌یابد.

اما این قرارداد ناجتماعی در حقیقت یک قرارداد جنسیتی هم بوده است. کارول پیتمن فیلسوف سیاسی فمینیست در کتابی به نام *Sexual Contract* به‌خوبی استدلال کرده است که قرارداد اجتماعی همواره یک قرارداد جنسیتی بوده است، زیرا سوژه‌ی اصلی در آن مردان بوده‌اند و زنان و کودکان به آن راهی نداشته‌اند و طرف قرارداد نبوده‌اند. به نظر می‌رسد این موضوع در مورد قرارداد ناجتماعی به طریق اولی صدق می‌کند. به تعبیر دیگر این قرارداد از پیش زنان را کنار می‌گذارد. البته شایان ذکر است که در ابتدای انقلاب زنان خواه نامیده می‌شدند و با این‌که مشمول قرارداد اجتماعی نبودند و شهروند درجه‌یک محسوب نمی‌شدند، اما دست‌کم دارای شأن و منزلت حداقلی بودند. در حالی‌که به‌مرور آن منزلت را از دست دادند. در سال‌های اخیر زنان به موجوداتی تمام‌جنسی تحول‌نقش پیدا کردند که مهم‌ترین کارکردشان ازدیاد

جمعیت است. همراستا با این تحول نقش شاهد از کاربیکارشدن بسیاری از زنان، بی‌ثبات کاری، محدودشدن فرصت‌های شغلی، تشدید تبعیض‌های جنسیتی در استخدام و در اولویت قراردادن مردان و البته سخت‌گیری در حجاب و پوشش زنان و حضور پررنگ‌تر گشت ارشاد بوده‌ایم که در حقیقت به معنای روزمره‌شدن خشونت علیه زنان بوده است. در سال‌های اخیر و مشخصاً از دوره‌ی احمدی‌نژاد به بعد زنان در معرض کارزارهای متعدد از جمله امنیت اجتماعی و گشت ارشاد بوده‌اند و در یک وضعیت اضطراری دائمی زندگی می‌کنند.

دلایل شکل‌گیری قرارداد نااجتماعی

ریشه‌های این قرارداد نااجتماعی چیست؟ در زیر سه دلیل عمده را برمی‌شمرم: به نظر می‌رسد یکی از دلایل شکل‌گیری این چرخش، کوچک‌شدن پایگاه حمایت مردمی حکومت و بحران مشروعیت بوده است. این تحول لزوم بازنگری در سازوکارهای سیاسی و اجتماعی پس از جنگ به‌ویژه پس از دوره‌ی اصلاحات را پدید آورد. به نظر می‌رسد نظام با این واقعیت مواجه شد که بخش زیادی از مردم که در اول انقلاب یا دهه‌ی ۶۰ هوادار نظام بودند، دیگر مدافع وضع موجود نیستند. لذا به جای اصلاح سیاست‌های خود در راستای جلب رضایت مردمی به این مسیر، متمایل شد که لزومی ندارد به مردمی که مدافعش نیستند، خدمت‌رسانی کند. برعکس، آن جمعیت نافرمان نیازمند کنترل بود و این بدان معنا بود که هزینه‌هایی که پیش‌تر مصروف رفاه می‌شدند حال باید از یک‌سو مصروف تبلیغات ایدئولوژیک و از سوی دیگر مصروف کنترل و سرکوب می‌شدند. بدین‌سان ما شاهد تحولی در سازوکارهای سرکوبگرانه و نیز ایدئولوژیک دولت هستیم که در افزایش بودجه‌های تبلیغاتی، گسترش صدا و سیما، گسترش فضاها و مناسک دینی و مذهبی و نظایر آنها نمود داشته است.

به نظر می‌رسد دلیل دوم، کمبود منابع بود که هم در اثر کاهش درآمدها و هم در اثر سوءمدیریت و فساد و غارت رخ داد. این روند خود منجر به شکل‌گیری اعتراضات عمومی به‌خصوص در سال‌های اخیر شد، زیرا کوچک‌شدن سیاست‌های بازتوزیعی، موجب شد بخش‌های زیادی از جامعه بخصوص زنان از دسترسی به این منابع، محروم

بمانند. البته شکل‌گیری اعتراضات مردمی به نوبه‌ی خود به جابجایی در اولویت‌های نظام منجر شد و طی آن حفظ نظام به هر قیمت و تقویت آن در قیاس با رفاه و خدمت‌رسانی در اولویت قرار گرفت.

لذا طی دهه‌های اخیر از یک‌سو شاهد آن هستیم که حکومت بر میزان نظارت خود بر زندگی شهروندان افزوده است و از سوی دیگر خدمات رفاهی کاستی گرفته‌اند. بگذارید مثالی بزنم: به‌موازاتی که بر میزان دوربین‌ها در سطح شهر افزوده می‌شود و گشت ارشاد و پلیس در خیابان‌ها حضور پیدا می‌کند، کالاها و خدمات گران‌تر و دچار افت کیفی می‌شوند، وضعیت مسکن بدتر می‌شود و ... ممکن است تصور شود که این دو پدیده به هم بی‌ربط‌اند. اما چنین نیست. هر قدر بر هزینه‌ی تبلیغات دینی و بودجه‌ی زندان‌ها اضافه می‌شود، به همان نسبت بودجه‌ها و هزینه‌هایی که مصرف خدمات رفاهی عمومی می‌شود کاستی می‌گیرند و هر قدر جامعه بیشتر سر نافرمانی در پیش می‌گیرد، حکومت بر رویکرد تنبیهی خود شامل خشونت فیزیکی و فقیر و گرسنه نگه‌داشتن جامعه افزوده است. جا دارد اضافه کنم که برخلاف تصور غالب، تحریم‌های بین‌المللی بر ضد ایران برای حکومت نعمت بوده‌اند. این تحریم‌ها نه تنها عقب‌نشینی حکومت از سیاست‌های رفاهی را با این توجیه که بودجه‌ی کافی در اختیار ندارد، توجیه کرده‌اند، بلکه با فقیرتر کردن جامعه امکان بقا و توان سازماندهی جمعی آن را تحلیل برده و از این رهگذر برای حکومت در حکم نعمت بوده‌اند.

اما دلیل مهم‌تری که در شکل‌گیری قرارداد ناجتماعی وجود داشته است هر چند در کمتر تحلیلی به آن اشاره می‌شود، سوژگی سیاسی زنان بوده که در دهه‌های اخیر اوج گرفته است. به تعبیر دیگر اگر پیش‌تر زنان صرفاً حقوق و برابری جنسیتی را مطالبه می‌کردند، در سال‌های اخیر به فاعلان اصلی تغییر سیاسی در ایران تبدیل شده‌اند. این عاملیت از جنبش سبز به بعد پررنگ‌تر شد و در جنبش مهسا نمودی غیرقابل‌انکار یافت. به‌واسطه‌ی این عاملیت، سخت‌گیری بر زنان در سال‌های اخیر نیز بیشتر شده است. در واقع تبعیض سیستماتیک علیه زنان به‌نوعی در پی تنبیه آنها است و هدف آن این بوده که با ایجاد محدودیت‌های مختلف، اثرگذاری عاملیت زنانه در تغییر سیاسی را به حداقل برساند.

ذکر این نکته هم لازم است که قرارداد نااجتماعی با نوعی چرخش به راست همراه بوده است که گاهی شکل پوپولیستی به خود گرفته و گاه محافظه کارانه (اصلاح طلبانه، اعتدالی یا اصولگرا) بوده است. در هر حال به معنای کاهش تصدی گری دولت نبوده است. بلکه صرفاً به معنای دخالت بیشتر حکومت در زندگی شهروندان به ویژه زنان به هزینه‌ی عقب‌نشینی از خدمات رفاهی بوده است.

قرارداد جنسیتی

قرارداد نااجتماعی از منظر سیاست‌های اقتصادی با عنوان چرخش نولیبرال مورد نقد چپ واقع شده است، اما بعد جنسیتی آن و پیامدهای خاص آن برای زنان از جمله تشدید نابرابری جنسیتی، فقیر کردن زنان و زنانه شدن فقر چندان مورد توجه واقع نشده است. در پراگماتر بگویم که در تحلیل‌های اکونومیستی سنتی، نابرابری جنسیتی به خودی خود موضوعیت ندارد و به حل شدن منازعه‌ی طبقاتی موکول می‌شود. دلیل آن این است که اقتصاد زیرینا فرض می‌شود و هر چیزی غیر از آن روبرو. در این رویکرد، جنسیت بیشتر متعلق به حوزه‌ی فرهنگ است که امری روبروینایی دانسته می‌شود. در نتیجه این تلقی شکل می‌گیرد که در جامعه‌ای که منازعه‌ی طبقاتی وجود نداشته باشد، خودبه‌خود شکاف جنسیتی نیز حل خواهد شد. اما واقعیت غیر از این بوده است. موضوع جنسیت چنان که پیشتر اشاره کردم، قابل تقلیل به طبقه نیست و مناسبات قدرت مبتنی بر جنسیت تابع سازوکارهای مستقلی هستند. از جمله اینکه مناسبات قدرت مبتنی بر جنسیت از حوزه‌ی سیاسی تا حوزه‌ی خصوصی را دربر می‌گیرد، در حالی که تبعیض طبقاتی بیشتر امری اجتماعی است. در نتیجه حتی اگر از نابرابری اجتماعی کاسته شود، ضرورتاً به الغای مناسبات پدرسالار و برابری جنسیتی میان زن و مرد منجر نخواهد شد.

با ذکر این نکته حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد که: شکل‌گیری قرارداد نااجتماعی چه تأثیری بر وضعیت زنان داشته است؟

قرارداد نااجتماعی نهادهای اجتماعی و نیز هر نوع زیست اجتماعی از جمله خانواده را در ایران در معرض فروپاشی قرار داده است. در نتیجه‌ی این سیاست‌ها بسیاری از

افراد دیگر توان تشکیل خانواده را ندارند و حتی وقتی خانواده تشکیل می‌دهند، توان حفظ آن را ندارند. خانواده‌های طبقات فقیر توان داشتن فرزند را ندارند. اما بار اقتصادی و روانی این وضع را زنان تحمل می‌کنند از رهگذر قانون جمعیت، حجاب اجباری و نیز محدود کردن فرصت‌های شغلی برای زنان، هزینه‌ی فساد، سوءمدیریت و جراحی‌های مخرب اقتصادی که در خدمت شکل‌دادن و حفظ نظام و طبقه‌ی مدافع آن بوده است. یکی از مهم‌ترین مکانیسم‌های پنهان کردن پیامدهای منفی این چرخش بر زنان، آن بوده که در حالی که حکومت زنان به‌خصوص زنانی را که حجاب را رعایت نمی‌کنند مسئول پدیده‌هایی از جمله ازهم‌پاشی خانواده‌ها می‌داند و دائماً آنها را متهم می‌کند که به دلیل عدم رعایت حجاب و عفت موجب بحران اخلاقی در جامعه شده‌اند، در حقیقت این موضوع را کتمان می‌کند که این غارت و فساد و سوءمدیریت اقتصادی و سیاسی و سوء استفاده از دین است که موجب فقیرتر شدن جامعه و افت اخلاقیات به‌خصوص در بین خود مقامات شده است.

لذا این سیاست‌ها نه تنها پیامدهای اجتماعی و سیاسی داشته‌اند بلکه دارای ابعاد جنسیتی هم بوده‌اند. نمونه‌ی بارز این سیاست گشت ارشاد است. در حالی که وانمود می‌شود که گشت ارشاد در صدد ارتقای اخلاقی جامعه است، اما در حقیقت حضور گشت ارشاد در خیابان‌ها نه تنها به معنای خشونت روزمره بلکه همزمان به معنای کاهش هزینه‌های رفاهی برای زنان و بدتر شدن وضعیت معیشت خانواده‌ها است.

نمایندگی، شناسایی، و باز توزیع

پاسخ فمینیست‌ها به این سیاست‌ها چه بود؟

بسیاری از فمینیست‌ها در ایران به دلیل دل‌زدگی از اسلام سیاسی، خودبه‌خود جذب آن سیاستی شدند که در عرصه‌ی عمومی قائل به سخت‌گیری کم‌تر بود. این تمایل در مقطعی به شکل‌گیری ائتلافی میان فمینیست‌ها و اصلاح‌طلبان منجر شد. اما در این ائتلاف رویکرد اقتصادی احزاب و گروه‌های اصلاح‌طلب و اثر مخربی که سیاست‌های اقتصادی آنها بر نابرابری جنسیتی داشت، مورد نقد واقع نشد. البته باید این نکته را هم متذکر شد که جنس اصلاح‌طلبی دوم خردادی با آنچه امروز شاهد آن

هستیم بسیار متفاوت است. در آن اصلاح‌طلبی توسعه‌ی سیاسی و مسأله‌ی زنان و جوانان، ایران برای ایرانیان، و جامعه‌ی مدنی اولویت داشت. در حالی که اصلاح‌طلبی امروزی تقریباً به کلی از آن وجوه خالی شده است. افزون بر این، در اصلاح‌طلبی امروزی شاهد تفوق برنامه‌های اقتصادی دست‌راستی بر تحول سیاسی هستیم. مسأله‌ی نابرابری جنسیتی هم شکلی کاریکاتوری به خود گرفته و به نصب یکی دو زن در مناصب سیاسی محدود شده است.

البته اتحاد میان فمینیست‌ها با سیاست‌های دست راستی تنها مختص ایران نبوده است. بلکه تجربه‌ای است که در جوامع دیگر هم اتفاق افتاده است. نانس فریزر این اتحاد را «فمینیسم بازارگرا» می‌نامد که در آمریکا منجر به مصادره‌ی فمینیسم توسط نولیبرالیسم و عدول از برابری اجتماعی شد. فریزر معتقد است غلبه‌ی هویت و تعاقب آن سیاست شناسایی که بر به رسمیت شناختن هویت‌های سرکوب‌شده‌ی جنسی و جنسیتی تأکید داشت به دست‌کم گرفتن نابرابری اقتصادی و سیاست‌های بازتوزیعی انجامید که به خصوص زنان فقیر را هدف قرار می‌داد. در نتیجه دهه‌های آخر قرن بیستم شکافی بین فمینیست‌ها و زنان از گروه‌های فقیرتر اجتماعی ایجاد شد و آنها احساس کردند که فاقد نمایندگی هستند.

استراتژی فمینیستی پیشنهادی او دربرگیرنده‌ی سه سیاست اصلی است: نخست، شناسایی و به رسمیت شناختن هویت‌های سرکوب‌شده اعم از جنسی، جنسیتی، نژادی، قومی و ... دوم، نمایندگی که عمدتاً بر حضور در سطوح مختلف سیاسی و اجتماعی تأکید دارد و نه صرفاً در مناصب سیاسی، و سوم، بازتوزیع یعنی در نظر گرفتن نابرابری اقتصادی و فقر و نقش آن در تشدید نابرابری جنسیتی. به عبارت دیگر، با این که مسأله‌ی هویت مهم است، اما استراتژی فمینیستی نباید به آن تقلیل پیدا کند. به ایران برگردیم.

به نظر می‌رسد اتفاقی که در آمریکا با غلبه‌ی سیاست هویت بر بازتوزیع و اتحاد بین فمینیسم و نولیبرالیسم رخ داد، در ایران با غلبه‌ی سیاست نمایندگی و اتحاد بین برخی از فمینیست‌ها و بازارگرایان رخ داده است. این به معنای نادیده گرفتن بازتوزیع از یک سو و مسأله‌ی هویت از سوی دیگر بود و منجر به بیگانگی و طرد هرچه بیشتر

دو گروه شد: نخست زنان تهیدست و دوم، زنان متعلق به هویت‌های سرکوب‌شده مثل زنان کرد و بلوچ و عرب و کوییرها.

این نادیده‌انگاری در رویکردهای نظری هم وجود دارد. برای مثال می‌توان نقد نواندیشان دینی را مثال زد که ضمن نقد سیاست‌های زن‌ستیز در سیاست و دین، نسبت به مسأله‌ی هویت و نابرابری اجتماعی و تأثیر آن بر وضعیت زنان به کلی بی‌توجه‌اند. همکاری و همدستی میان فمینیسم نمایندگی محور با سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و اقتصادی نیز در عمل به تشدید شکاف جنسیتی منجر شده است. در بین بسیاری از فمینیست‌های نمایندگی محور این فرض جا افتاده که همراستا با سیاست دست راستی باید هر نوع صحبت از نابرابری اجتماعی را کنار گذاشت. در نتیجه بسیاری از آنها در واقع موافق با عقب‌نشینی از سیاست‌های رفاهی هستند. در حالی که این کار باعث خنثی شدن دستاوردهای قبلی در حوزه‌ی جنسیت شده است. به تعبیر دیگر در حالی که اصلاح‌طلبان و همفکران آنها از گشت ارشاد انتقاد می‌کنند- و به نظر من این موضع واقعی است یعنی تظاهر نمی‌کنند- همزمان سیاست‌های دیگری را در دستور کار قرار داده‌اند که منجر به بدتر شدن وضعیت زنان شده و می‌شود. این به معنای مصادره‌ی مطالبه‌ی فمینیستی و قراردادن آن در راستای یک سیاست ضد فمینیستی است.

از سوی دیگر سیاست نمایندگی در حقیقت به سوءنماینده‌ی انجامیده است. زیرا هر بار که اصلاح‌طلبان- آن هم به مدد رأی مردم- توانسته‌اند به قدرت راه یابند، تنها بخشی از جامعه را که شبیه آنها است یا از آنها حمایت می‌کند، نمایندگی کرده‌اند و مانع از انعکاس دیگر صداها با این عنوان که «الان وقتش نیست»، «این تندروی است» و نظایر آنها شده‌اند.

در سال‌های اخیر به دلیل فاصله‌ای که بین جامعه و اصلاح‌طلبان ایجاد شد شاهد پیدایش فمینیسم‌های جامعه‌گرای مستقلی بوده‌ایم که از ائتلاف با راست فاصله گرفته‌اند. بر خلاف فمینیست‌های اصلاح‌طلب که بر مسأله‌ی نمایندگی آن هم به صورت محدود تأکید می‌کنند، فمینیسم جامعه‌گرا همراستا با سیاست‌های هویتی^۵ بیشتر بر خشونت‌های جنسیتی، بازشناسی اقلیت‌ها و هویت‌های اینترسکشنال همچون کوییرها، و نیز سرکوب زنان کرد و بلوچ و ... تأکید داشته است. البته سیاست هویت در

مقایسه با نمایندگی با وجود قوت گرفتن خواست اجتماعی از حمایت احزاب و گروه‌های سیاسی اعم از پوزیسیون و اپوزیسیون برخوردار نبوده است. به همین قیاس همپوشانی‌ای بین سیاست فمینیستی و سلطنت‌طلبی هم متصور نیست. زیرا هدف یک استراتژی جامعه‌گرایانه‌ی فمینیستی نمی‌تواند این باشد که شلاق را از دست یکی بگیرد و به دست دیگری بدهد. مسأله بر سر اصل شلاق است.

اما آنچه در این میان کمرنگ بوده یک رویکرد بازتوزیعی است. اهمیت بازتوزیع در آن است که مسأله‌ی سرکوب هویت عمیقاً با تبعیض اجتماعی بر اساس طبقه مرتبط است. به تعبیر دیگر زمانی که دچار فقر اقتصادی‌اند، بیشتر در معرض سیاست‌های سرکوبگرانه قرار دارند و یک زن کرد یا بلوچ هم‌زمان با تبعیض سیاسی از تبعیض اجتماعی و اقتصادی هم در رنج است در حالیکه تقریباً فاقد نمایندگی هستند.

لازم به ذکر است که منظور از سیاست بازتوزیعی بازگشت به توتالیترایسم یا استالینیسیم یا دفاع از اقتصادهای دستوری نیست. بازتوزیع رویکردی است درست در تقابل با آنچه امروز شاهدیم و به معنای عقب‌نشینی دولت از تصدی‌گری در حیطه‌ی خصوصی شهروندان و در عوض افزایش خدمات رفاهی به‌خصوص برای فرودستان است. البته این تغییری راهبردی است و مستلزم آن‌که اولویت‌ها در سیاست جابجا شود. یعنی به‌جای فربه‌کردن حاکمیت قدسی و منتزع از جامعه، سیاستی جدید اتخاذ شود که از جامعه در کلیت آن دفاع کند. این به معنای جابه‌جایی اولویت‌ها در سیاست خارجی هم هست. به جای سیاستی که به واسطه‌ی تحریم‌ها موجب درد و رنج بیشتر به‌خصوص برای طبقات پایین شده است، رویکردی آشتی‌جویانه اتخاذ شود که صلح در آن اصل باشد نه جنگ.

از همین زاویه می‌توان به موضوع «وفاق اجتماعی» که امروز بر سر زبان‌ها است اشاره کرد. به نظر نمی‌آید این وفاق بتواند به یک قرارداد اجتماعی دموکراتیک و همه‌شمول تبدیل شود. چون شامل همگان نمی‌شود و بسیاری از آحاد اجتماعی به‌خصوص اکثریت زنان، اقلیت‌ها، و فقرا را در بر نمی‌گیرد. برای مثال در انتصاب‌ها، ملاک فقط گزینش از میان گروه مطلوبی از مردان و زنان (محبوبه یا معتقد، دارای تحصیلات عالی و سابقه‌ی استخدامی، عمدتاً شیعه و ...) بوده است. در حالیکه یک

سیاست همه‌شمول باید کسانی را هم در بر بگیرد که متعلق به اکثریت نیستند اما دارای حق یکسان در برخورداری از منابع یا دسترسی به مناصب هستند. یک استراتژی فمینیستی اگر به جای بازتوزیع و هویت، بر نمایندگی تأکید کند، به بیراهه رفته است. در شرایطی که فرودستی جنسیتی زنان با فرودستی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی درهم تنیده است، نمایندگی به معنای چشم‌فروستن بر این وضعیت و تجاهل نسبت به طرد اجتماعی گسترده و کارزارهای خشونت‌باری است که زنان را به صورت‌های مختلف از گشت ارشاد گرفته تا قانون جمعیت و قانون حجاب و مسموم کردن دانش‌آموزان دختر در مدارس هدف قرار داده است. جمع‌بندی کنم:

به نظر می‌رسد پس از جنبش مهسا استراتژی فمینیستی مؤثر باید دست‌کم دو ویژگی را در نظر داشته باشد: نخست اینترسکشنال باشد. رویکردی که نه فقط بر جنسیت مبتنی است بلکه تلاقی میان جنسیت، طبقه، قومیت را در نظر بگیرد. امروز نمی‌توان از جنسیت مستقل از قومیت و طبقه سخن گفت. جنبش مهسا ضرورت یک استراتژی فمینیستی را برجسته کرد که به‌خصوص درهم‌تنیدگی سیاست بازتوزیع و سیاست شناسایی و هم‌پوشانی بین آن دو را در نظر داشته باشد. یک استراتژی مبتنی بر نمایندگی فاقد این ظرفیت است. گفتنی است که زنانی که در مناصب تصمیم‌گیری درجه‌دو به خدمت گرفته شده‌اند، برنامه‌ای برای کاهش تبعیض‌های جنسیتی ارائه نداده‌اند و بعید است چنین برنامه‌ای اساساً در کار باشد.

دوم این که یک استراتژی فمینیستی باید کلیت سیاست را دربر بگیرد، همان‌طور که زنان در چند سال اخیر از دایره‌ی تنگ مطالبات زنانه‌ی صرف خارج شده‌اند و به نظروزی و کنش‌گری‌ای روی آورده‌اند که ضمن تأکید بر جنسیت، از خردنگری دیدگاه جنسیتی صرف فراتر رفته و چشم‌انداز کلان‌تر سیاسی را در نظر دارند. این رویکرد بر اساس این درک تاریخی شکل گرفته است که نابرابری جنسیتی در ایران با ساخت سیاسی‌ای در هم تنیده است که زنان در آن درجه‌دو محسوب می‌شوند. سیاست نمایندگی با انکار این اثربخشی، قصد دارد فمینیسم را به صرف حضور زنان آن هم در چند موضع بی‌اثر محدود کند. خطاب آنها نسبت به زنان عادی چنین است: «شما به

خانه‌هایتان بروید! ما اینجا هستیم و به نمایندگی از ما مطالب‌تان را پیگیری خواهیم کرد.» اما این خطاب تنها به این شائبه دامن می‌زند که هدف نه کم کردن شکاف جنسیتی، بلکه مهار قدرت زنان عادی و جلوگیری از ایجاد تغییرات معنادار است، زیرا فمینیست‌های اصلاح‌طلب حتی فاقد توان و اراده برای نقد سیاست‌های منفی احزاب پدرسالار خودشان حتی در حوزه‌هایی که مستقیماً به جنسیت مربوط می‌شود، بوده‌اند. سیاست نمایندگی نه تنها پاسخ‌گوی نابرابری جنسیتی سیستمی نیست، بلکه مقوم قرارداد نااجتماعی است. لذا رویکردی که با بازگشت به دهه‌ی ۸۰ بنا دارد سررشته‌ی کار را از همان‌جایی از سر بگیرد که «نگذاشتند» پیش برود، در حقیقت نوعی واپس‌نگری و چشم‌فرو بستن بر تحولات عمیقی است که ظرف این یکی دو دهه اتفاق افتاده است، بگذریم که آن سیاست حتی در همان دهه‌ی ۸۰ هم منسوخ شده بود.

سیاست وقتی احیا می‌شود که مردم در آزادی برابر باشند. مسأله‌ی اصلی در سیاست ایران نه تنها کنارزدن یک قدرت بیرونی سرکوبگر، بلکه مقابله با آن سرکوب درونی است که مانع از دستیابی به آزادی می‌شود. به نظر می‌رسد یک استراتژی دموکراتیک زنانه‌نگر که مترقی و روبه آینده باشد، باید نه تنها تلاقی بین جنسیت با دیگر نابرابری‌های اجتماعی بلکه تلاقی میان جنسیت و قدرت سیاسی را در کلیت آن در نظر بگیرد.

ستون اصلی دموکراسی زنانه‌نگر یک قرارداد اجتماعی است که اولاً قرارداد باشد، یعنی دستوری و حکمی و یک طرفه نباشد. دوم این که جامعه‌گرا یعنی همه‌شمول باشد و همه‌ی هویت‌های مطرود از جمله جنسیتی، جنسی، قومی و دینی را در بر بگیرد و از دو قطبی‌سازی خودی/غیر خودی فاصله بگیرد.

در باب رزمندگی شادمانہ

سیلویا فدریچی



ترجمہ ی ژینا مدرس گرجی



Photograph by Ozan Kose—AFP/Getty Images

یادداشت مترجم: هیچ‌کس در اهمیت تفکر و آگاهی در جریان یک جنبش پیشرو تردید ندارد، اما آنچه چه‌بسا پیش و بیش از هر چیز بدن‌های رزمنده را پیش می‌راند شورها و عواطفی باشد که کم‌تر مورد توجه و بحث جدی قرار می‌گیرند. سیلویا فدریچی در جستار پیش رو توجه ما را به جنبه‌های مولد، درمانی و شفابخش فعالیت سیاسی جلب می‌کند و از اهمیت تقویت شادمانی، پیوندها و شهامت در کسب دانش، قدرت تغییر دادن و تغییر یافتن می‌گوید. آنچه او آن را «رزمندگی شادمانه» می‌خواند. شادمانی در مقام شوری فعال که به سوی مبارزه میل می‌کند. شادمانی‌ای که خود همانا مقاومت و مبارزه است. همان‌طور که ژیل دلوز می‌گوید، قدرت‌های مسلط به اندوه نیازمندند و خواستار بدن‌های غمگین‌اند تا بر آن‌ها سیطره یابند: «از همین‌رو شادی مقاومت است.»

فدریچی در این جستار همچنین به اشتباهات رایجی اشاره می‌کند که ما گاه در جریان مقاومت و مبارزه مرتکب می‌شویم، اشتباهاتی که می‌تواند در عمل به زانو زدن در پیشگاه اندوه و نهایتاً تن دادن به سلطه بینجامد: تقبل فعالیت زیاد و بیش از حد، تعجیل در دستیابی به نتیجه، غافل شدن از زمان حال و تمرکز مفرط بر آینده، تعیین اهداف به‌غایت دور از دسترس، و شماری از دلایل دیگری که منجر به ناکامی، ناامیدی و پا پس کشیدن می‌شود. اگر آزادی راستین نیازمند کنشگرانی است که خود را برای «تعهدی مادام‌العمر به فعالیت» آماده می‌کنند، نمی‌توان در این فرایند از نقش حیاتی شورهایی همچون شکیبایی، شادمانی و پویایی غافل شد. در این میانه چنان‌که ربکا سولنیت نیز به‌درستی تأکید می‌کند، باید در عین مواجهه با موانع، ناکامی‌ها و تلخی‌ها، به یاد داشته باشیم که به مدد جنبش‌ها، مقاومت‌ها و مبارزات، و نه دلسردی، ناامیدی و اندوه، پیشاپیش تا کجا پیش آمده‌ایم. جنبش‌ها و مبارزاتی که به ایجاد تغییرات اجتماعی ریشه‌ای و دگرگونی‌های عمیق و اساسی در تصورات، تخیلات، چشم‌اندازها و چارچوب‌های فکری و عملی نزد بخش‌های وسیعی از مردم منتهی شده است. از همین‌رو باید به اتکای امید، شادمانی و تفکر - عمل انتقادی، باور داشته باشیم که می‌توان ترس و اندوه را عقب راند و شادمانه و آزادانه زیست. بر همین مبناست که فدریچی باور دارد که کنش سیاسی باید اثری درمانی و «شفابخش» داشته باشد. لذا،

در نهایت، کنش سیاسی راستین باید به ما قدرت و بصیرت ببخشد، حس همبستگی ما را ارتقا دهد و ما را وادارد، با شناسایی ماهیت و اثرات شورها و عواطف اندوهناک و تضعیف‌کننده‌ی رایج، در برابر آنها بایستیم.

اصل اساسی و تعیین‌کننده‌ی رزمندگی شادمانه طرح این [دوگانه] است که یا سیاست‌های ما منجر به رهایی می‌شود و زندگی ما را به گونه‌ای ایجابی تغییر می‌دهد، باعث رشدمان می‌شود و به ما شادی می‌بخشد، یا مشکلی جدی در آنها وجود دارد. سیاست‌های اندوهبار اغلب از احساس مبالغه‌آمیز در خصوص کارهایی ناشی می‌شود که می‌توانیم به‌تنهایی انجام دهیم، احساسی که منجر به عادت تقبل بار زیاده از حد بر دوش‌مان می‌شود. در اینجا به یاد دگردیسی‌های مورد اشاره‌ی نیچه در کتاب چنین‌گفت زرتشت می‌افتم. جایی که او شتر را به‌مثابه‌ی حیوانی بارکش، مظهر روح جاذبه، توصیف می‌کند. شتر نخستین الگوی مبارزانی است که همواره بار زیادی بر دوش می‌کنند، زیرا فکر می‌کنند که سرنوشت جهان به آنها بستگی دارد. مبارزان قهرمان‌مآب به سبک استخانوف^۱ همیشه اندوهگین‌اند، چون می‌کوشند به انجام کارهای زیادی دست بزنند که هرگز به‌طور کامل آماده‌ی انجام‌شان نیستند؛ آنها هرگز به‌تمامی با زندگی‌شان رویارو نمی‌شوند و همچنین نمی‌توانند امکانات دگرگون‌کننده‌ی [نهفته] در فعالیت سیاسی خودشان را دریابند. وقتی بدین شیوه به فعالیت می‌پردازیم، دچار ناامیدی می‌شویم، زیرا با کاری که انجام می‌دهیم خود را دگرگون نمی‌سازیم و از زمان لازم برای تغییر روابطمان با افرادی که با آنها مشغول فعالیتیم، محروم هستیم. اشتباه مزبور ناشی از تعیین اهدافی که نمی‌توانیم به آنها دست یابیم و نیز این خطاست که همواره به‌عوض تلاش برای ساختن چیزی، «علیه» آن می‌جنگیم. این بدان معناست که همیشه به آینده رانده می‌شویم، در حالی که سیاست شادمانه پیشاپیش در زمان حال ساخته می‌شود. امروزه افراد بیشتری متوجه این قضیه شده‌اند که نمی‌توانیم اهداف خود را بر مبنای آینده‌ای قرار دهیم که دائماً در حال پس‌روی و دور شدن از ماست. باید اهدافی را تعیین کنیم که بتوانیم تا حدی در زمان حال به

آنها دست یابیم، هرچند افق ما باید آشکارا گسترده‌تر باشد. اشتغال به کنش سیاسی باید زندگی و روابط ما با اطرافیان‌مان را در مسیری ایجابی تغییر دهد. اندوه زمانی به وجود می‌آید که پیوسته آنچه را که باید به دست آوریم به آینده‌ای موكول می‌کنیم که هرگز آمدنش را نخواهیم دید، و در نتیجه از دیدن آن چیزی ناتوان می‌مانیم که در زمان حال ممکن است.

من به مفهوم فداکاری نیز نقد دارم. من به فداکاری اگر بدان معناست که باید خودمان را سرکوب کنیم و کارهایی انجام دهیم که برخلاف نیازها، امیال و توانایی‌هایمان باشد اعتقادی ندارم. منظور این نیست که فعالیت سیاسی منجر به تحمل رنج نخواهد شد. اما تفاوتی وجود دارد، از یک‌سو، بین رنج‌بردن، زیرا کاری که تصمیم به انجامش گرفته‌ایم عواقب دردناکی در پی دارد — همانند رویارویی با سرکوب، مشاهده‌ی آسیب‌دیدن افرادی که برایمان اهمیت دارند — و، از سوی دیگر، فداکاری که انجام چیزی است برخلاف میل و خواست‌مان، فقط از این‌رو که تصور می‌کنیم وظیفه‌ی ماست. این کار صرفاً به درد افراد غمگین و از خودناراضی می‌خورد. کنش سیاسی باید شفاعت‌بخش باشد. این کنش باید به ما قدرت و بصیرت ببخشد، حس همبستگی‌مان را ارتقا دهد و ما را وادارد که وابستگی متقابل‌مان را دریابیم. توانایی سیاسی‌سازی دردهایمان، تبدیل آنها به منبع شناخت، به چیزی که ما را به دیگر افراد متصل می‌کند: همه‌ی اینها قدرتی شفاعت‌بخش دارند. این امر «توان‌بخش» است (اصطلاحی که البته چندان نمی‌پسندم).

به باور من چپ رادیکال اغلب در جذب مردم شکست خورده است. زیرا به جنبه‌ی مولد فعالیت سیاسی توجه نمی‌کند: دور هم جمع شدن، آهنگ‌هایی که حس سوژه جمعی بودن را در ما تقویت می‌کند و روابط عاطفی‌ای که بین خودمان به وجود می‌آوریم. به عنوان مثال، مردم بومی قاره‌ی آمریکا به ما می‌آموزند که جشن‌های آیینی نه صرفاً در حکم وسیله‌ای برای سرگرمی، بلکه همچنین در راستای ایجاد همبستگی، محبت و مسئولیت متقابل در ما چه اندازه واجد اهمیت‌اند. آنها اهمیت فعالیت‌هایی را به ما یادآور می‌شوند که مردم را دور هم جمع می‌کند، باعث می‌شود گرمای همبستگی را احساس کنیم و به ایجاد اعتماد بپردازیم. لذا، آنها سازماندهی جشن‌های آیینی را

بسیار جدی می‌گیرند. سازمان‌های کارگری در گذشته، به‌رغم همه‌ی محدودیت‌هایشان، این کارکرد را انجام می‌دادند. مراکزی را به وجود می‌آوردند که کارگران (مرد) بعد از کار بدان‌جا رجوع می‌کردند. برای این‌که لبی تر کنند، رفقایشان را ببینند و از آخرین اخبار و برنامه‌های فعالیت مطلع شوند. بدین شیوه سیاست‌خونده‌ای گسترده به وجود می‌آورد، انتقال دانش را بین نسل‌های مختلف تضمین می‌کرد و خود سیاست‌معنای متفاوتی می‌یافت. این رویه حداقل در زمانه‌ی ما نزد چپ‌چندان رواج نداشته است و تاحدی اندوه از همین‌جا نشئت می‌گیرد. فعالیت سیاسی باید رابطه‌ی ما با دیگر افراد را تغییر دهد، اتصال ما به دیگران را تقویت کند و به ما شهادتی جهت کسب دانشی ببخشد که به‌تنهایی حاضر نیستیم در برخورد با جهان با آن رویارو شویم.

من ترجیح می‌دهم که به جای خوشحالی (*happiness*)، از شادمانی (*joy*) صحبت کنم. شادمانی را ترجیح می‌دهم زیرا شوری فعال است. شادمانی حالت ایستایی از وجود نیست. شادمانی به وضع کنونی چیزها رضایت نمی‌دهد. شادمانی احساس قدرتی که داریم و مشاهده‌ی ظرفیت‌هایی در ماست که هم نزد ما و هم در افراد اطرافمان در حال رشد است. این احساسی است که از فرایند دگرگونی نشئت می‌گیرد. این بدان معناست که، به تعبیر اسپینوزا، موقعیتی را که در آن قرار داریم درک می‌کنیم و مطابق با آنچه در آن لحظه از ما خواسته می‌شود حرکت می‌کنیم. بنابراین احساس می‌کنیم از قدرت تغییردادن و تغییریافتن، به همراه دیگران، برخورداریم. این امر به‌تمامی در تقابل با تن دادن به وضع موجود قرار می‌گیرد.

اسپینوزا از شادمانی در مقام امری سخن می‌گوید که از عقل و فهم نشئت می‌گیرد. یک گام مهم در اینجا درک این نکته است که ما با زخم‌های بسیاری که با خود به همراه داریم پا به درون جنبش می‌گذاریم. همه‌ی ما علامت زندگی در جامعه‌ای کاپیتالیستی را بر تن داریم. در واقع به همین دلیل می‌خواهیم به مبارزه و تغییر جهان دست بزنیم. هیچ نیازی به چنین چیزی نمی‌بود اگر پیشاپیش در این جامعه انسان‌هایی کامل — به هر معنای قابل‌تصوری — بودیم. ولی ما اغلب دلسرد می‌شویم زیرا تصور

می‌کنیم که در جریان جنبش باید فقط با روابط مسالمت‌آمیز روبرو شویم، و در عوض اغلب با حسادت‌ها، بدگویی از همدیگر، و روابط نابرابر قدرت مواجه می‌شویم. در جنبش زنان نیز امکان تجربه‌ی روابط دردناک و ناامیدکننده وجود دارد. در واقع، در گروه‌ها و سازمان‌های زنان است که به احتمال زیاد عمیق‌ترین ناامیدی‌ها و دردها را تجربه می‌کنیم. زیرا چه‌بسا چندان دور از انتظارمان نباشد که مردان پشت‌مان را خالی و به ما خیانت کنند. اما از زنان چنین انتظاری نداریم و تصور نمی‌کنیم در مقام زن می‌توانیم به یکدیگر آسیب بزنیم، می‌توانیم مسبب ایجاد احساس بی‌ارزشی، نادیده‌گرفته‌شدن و احساس‌هایی از این دست در دیگر زنان شویم. بدیهی است گاهی در پس‌درگیری‌های شخصی، اختلافات سیاسی اقرار نشده‌ای وجود دارد که چه‌بسا غلبه بر آنها ممکن نباشد. اما این امکان نیز وجود دارد که احساس خیانت کنیم و دل‌شکسته شویم، زیرا تصور می‌کنیم که حضور در جنبشی رادیکال و بالاتر از همه در جنبشی فمینیستی ضامن‌رهایی از همه‌ی زخم‌هایی است که بر جسم و روح‌مان نقش بسته؛ و بنابراین از دفاع از خود برخلاف رویه‌ی رایج‌مان روابط شخصی با مردان یا در سازمان‌های مختلط، دست برداریم. گاهی اندوه چنان ریشه می‌دواند که تصمیم می‌گیریم کنار بکشیم. اما با گذشت زمان درمی‌یابیم که فرومایگی‌ها، حسادت‌ها، آسیب‌پذیری‌های زیاده از حدی که در جنبش‌های زنان با آنها مواجه می‌شویم، اغلب بخشی از خود همان کژدیسی‌هایی است که زندگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. بخشی از رشد سیاسی ما یادگیری شناسایی این دست مسائل و ایستادگی در برابر نابودی به دست آنهاست.

مشخصات مأخذ:

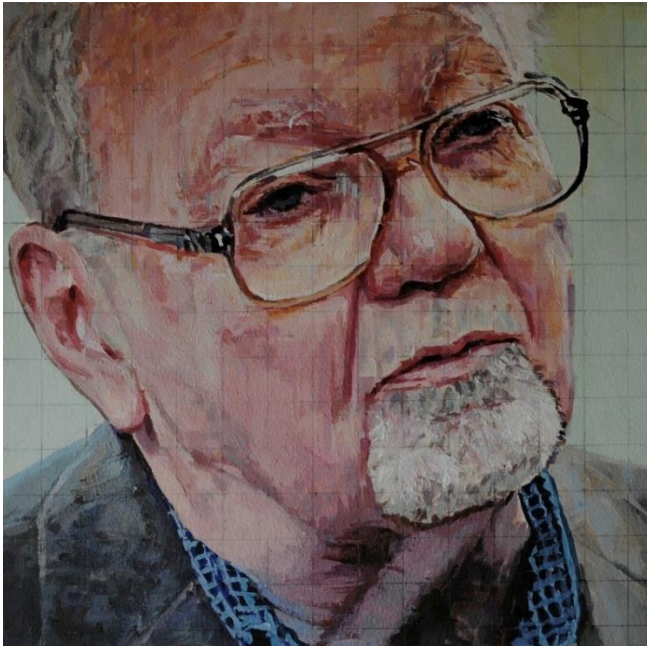
-Silvia Federici, 'On Joyful Militancy', in *Beyond the Periphery of the Skin*, 2020, pp, 125-128.

۱. Stakhanovite: استاخانویت، جنبشی در اتحاد جماهیر شوروی که به کارگرانی اشاره دارد که از کارگری سخت‌کوش به نام الکسی استاخانوف الگو می‌گرفتند. طبق تبلیغات رایج، این کارگران غرور و افتخار خودشان را در توانایی‌در تولید بی‌وقفه، سخت‌کوشانه و بیش از حد نیاز می‌دانستند.

«باید مطلقاً مدرن بود»

یادداشتی به مناسبت درگذشت فردریک جیمسون

فرهاد محرابی



«... این فرهنگ پست‌مدرن جهانی (و آمریکایی) تبیین درونی و فراساختاری موج تازه‌ای از سلطه‌ی نظامی و اقتصادی آمریکا بر جهان است: از این نظر نیمه‌ی پنهان فرهنگ، همانند سراسر تاریخ طبقاتی، خون‌ریزی، شکنجه، مرگ و وحشت است.»

فردریک جیمسون (۱۹۳۴-۲۰۲۴) فیلسوف، نظریه‌پرداز فرهنگی و روشنفکر مارکسیست آمریکایی که یکشنبه در سن نود سالگی درگذشت یکی از برجسته‌ترین صداها در فضای علوم اجتماعی، فلسفه و زیبایی‌شناسی انتقادی بود که آثار چندگانه و درخشانش الهام‌بخش چندین نسل از پژوهشگران حوزه‌ی مطالعات انتقادی به شمار می‌رود. برای ما در ایران (و البته در بسیاری نقاط دیگر جهان) شاید نخستین آشنایی جدی با جیمسون و اندیشه‌اش از مجرای خوانش مقاله‌ی بلند و روشنگرانه‌ی او یعنی «پست‌مدرنیسم یا منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر» میسر شد که نقل‌قول ابتدای این یادداشت برگرفته از صفحات آغازین همان نوشتار است. مقاله‌ای که جیمسون در آن پسامدرنیسم را یک «سیستم فرهنگی» در مرحله‌ای از سیر تاریخ جامعه‌ی سرمایه‌داری تعریف می‌کند که جهانی‌شدن و سلطه‌ی فراگیر سازوکارهای مالی کلان، مشخصه‌ی آن است. او در پی آن بود تا عنصر فرهنگی غالب این عصر را دریابد تا به زعم خود، تاریخ آن را در ملغمه‌ای از آثارش مطلق که هیچ «منطق» مشخصی برای واکاوی سازوکار آن ترسیم نمی‌شود، وانهد.

هسته‌های فکری-تئوریک که به شکلی موجز در آن مقاله آمده بود بعدها به شکلی جامع‌تر در کتاب درخشان او یعنی «مدرنیته‌ی تکین: گفتاری در باب هستی‌شناسی زمان حال» (Verso: 2002) پرورده شد؛ کتابی که در کنار اثر مهم دیگر او یعنی «دیرینه‌شناسی‌های آینده» (Verso: 2005) تصویری بدیع از ماهیت تحولات سرمایه‌داری متأخر از دهه‌های ۸۰ و ۹۰ (سال‌های ظهور نقدهای پسامدرنیستی) تا سال‌های آغازین قرن بیست‌ویکم را نشان می‌داد. آثاری که جیمسون در آنها پروژه‌ی کلان خود در تحلیل «بوطیقای صور اجتماعی» (Poetics of

«باید مطلقاً مدرن بود»

Social Forms) را شرح می‌داد که از مجرای آن به دنبال آن بود تا تاریخی جامع از فرم‌های زیبایی‌شناسانه را ترسیم کند و به شکلی توأمان نشان دهد چگونه این تاریخ باید در نسبتی وثیق با صورت‌بندی‌های اجتماعی و اقتصادی فهمیده شود. او در سرتاسر کتاب «مدرنیته‌ی تکین» این هشدار را تکرار می‌کند که در فهم نسبت میان فرم‌های اجتماعی و فرم‌های زیبایی‌شناسانه نباید جایگاه محوری پیوند میان مدرنیته و سرمایه‌داری را به هیچ قیمت دست کم گرفت. کتاب از این منظر تذکاری روش‌شناختی در فهم نقاط افتراق و تشابه میان دوره‌های تاریخی و اشارات زیبایی‌شناسانه است؛ تذکاری که دائماً در آن به تمایزات میان مفاهیم و اصطلاحاتی که برای درک سازوکار فرهنگی سرمایه‌داری متأخر به کار می‌روند، ارجاع داده می‌شود. اهتمام پیگیرانه‌ی جیمسون در پرداخت نظری‌اش از تمایزات میان امر مدرن و امر پسامدرن و نیز ماهیت فرآیند مدرنیزاسیون و نیز تعینات فکری و اهمیت تدقیق دوره‌بندی‌های تاریخی، پروژه‌ی او را از بسیاری جهات به پروژه‌ی مارشال برمن و یا شاید تا حدی پری اندرسون نزدیک می‌کند.

جیمسون کار فکری‌اش را در جوانی از پژوهش در اگزستانسیالیسم سارتر آغاز کرد؛ فیلسوفی که اندیشه‌اش موضوع پایان‌نامه‌ی دکتری جیمسون هم بود. او بعدها در جایی گفت که «خود را عمیقاً یک "سارتری" می‌دانم اما دیگر آن زبان و گفتمان را چندان به کار نمی‌برم.» نقد او اما بر مدرنیته‌ی متأخر آن روح سارتری تعهد و اهتمام برای تغییر را همواره در خود داشت.

جیمسون بدبین بود. بدبینی‌ای واقع‌بینانه در او بود. (که البته روایت‌های ژورنالیستی از او و کارنامه‌ی فکری‌اش اغلب با استناد به این نقل‌قول که «این‌گونه به نظر می‌رسد که امروزه برای ما تصور نابودی کامل این کره‌ی خاکی و طبیعت آسان‌تر از تصور پایان سرمایه‌داری متأخر باشد»، وجهی سطحی و آخرالزمانی به آن می‌دهند؛ جمله‌ای که او در میانه‌های دهه‌ی نود در سلسله درس‌گفتارهایش در دانشگاه کالیفرنیا گفته بود.) اما در عین حال او به دنبال آن بود تا با ارائه‌ی درکی تاریخی از پسامدرنیسم، از به استعماردرآمدن تمامی ساحت‌های فرهنگی - فکری معاصر ذیل عنوان کلی پسامدرنیسم و نیز در قالب منطق نسبی‌سازی که تمامی ابزارهای مبارزه‌ی تئوریک و

تغییر اجتماعی را تحت عنوان کلی «کلان-روایت» به محاق برده، اجتناب کند؛ او این بحران تئوریک را بحرانی ناشی از نوعی قصور در ساحت تحلیل دیالکتیکی در اندیشه‌ی معاصر می‌داند که می‌توان با رجعتی به میراث تفکر دیالکتیکی در گفتمان مدرن بر آن فائق آمد.

او به دنبال آن بود تا روح انتقادی مدرنیته را در عصر سرمایه‌داری متأخر احیا کند و از این‌رو در کتاب «مدرنیته‌ی تکین» به‌صراحت و البته با همان آبرونی همیشگی نوشته‌هایش، گفته بود: «آنچه ما حقیقاً بدان نیازمندیم این است که مضامین مدرنیته را با میلی (desire) به نام اتوپیا به شکلی تام و تمام جایگزین کنیم... [از آن‌رو که] هستی‌شناسی زمان حال، نیازمند دیرینه‌شناسی آینده است، نه پیشگویی آنچه در گذشته رخ داده...» از این‌رو کار او در دو جبهه از بسیاری از همقطارانش پیشی می‌گیرد. از یک سو از نظریه‌پردازان ادبی-فرهنگی نولیبرالی که آثارشان علی‌رغم رنگی انتقادی هرگز از توصیف تأییدگونه‌ی وضعیت انضمامی فراتر نمی‌روند، (که در نسل جدید ژان میشل راباته یکی از مهم‌ترین چهره‌هایش است)؛ و هم در طرح‌اش از یک «مدرنیسم انتقادی و آلترناتیو» از اندیشه‌ی کسانی چون هابرماس («مدرنیته در مقام پروژه‌ای ناتمام») که نظام فکری‌شان نتوانسته از چارچوب‌های تنگ و بسته‌ی پروژه‌ی روشنگری فراتر رود.

جیمسون مدرنیست است. در معنایی بسیار رهایی‌بخش‌تر از مدرنیست‌های کلاسیک چراکه به دنبال کشف و پروراسازی امکاناتی در بطن تجربه‌ی مدرنیته است که سوپژکتیویته را در انتقادی‌ترین شکل خود و در مقام پتانسیلی سیاسی برای تغییر انضمامی بازتعریف می‌کند؛ او تکانه‌های فکری-تئوریک بحران امر سوپژکتیو (که در گفتمان‌های پسامدرنیستی حول چالش بازنمایی پیکربندی شده بود) را کنار می‌زند تا اشارت‌های سیاسی-انقلابی آن‌را آشکار سازد و سوپژکتیویته‌ی انتقادی را به جای آن به‌ما معرفی کند. از این رو برای جیمسون «مدرن بودن» بیش از آن‌که همچون گفتمان رمبویی-آدورنویی پروژه‌ای زیبایی‌شناسانه باشد، «الزامی قطعی در فلسفه» است.

پروژه‌ی رهایی‌بخشی جیمسون که مبتنی بر تعینی معطوف به کنش بود در عین حال از انگاره‌های اروپامحورانه و جانبدارانه‌ی نظریه‌پردازان غربی نیز خالی بود. هر کس

«باید مطلقاً مدرن بود»

که با کار و اندیشه‌ی جیسمون آشنایی داشت هرچند ادبیات و هنر غرب را به‌مثابه کارمایه‌ی اساسی تفکر او می‌دید با این حال می‌توانست به‌روشنی دریابد که پرداخت‌های نظری ژرف‌نگرانه‌ی او از «دیگری فرهنگی» در سرتاسر آثارش موج می‌زند. این التفات نظری در عین حال با التفاتی کنشگرانه نیز همراه بود. دیدارش با یاسر عرفات و اقبال احمد در بیروت در ۱۹۸۱ و نیز مصاحبه‌ی معروفش با توماس بورخه مارتینز از رهبران جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی ساندینیستا در نیکاراگوئه برای نشریه‌ی نیو لغت ریویو که او سال‌ها با آن همکاری داشت، و نیز توجه ویژه‌اش به تحولات در چین، روسیه، کوبا و آمریکای جنوبی همه و همه از او روشنفکر و نظریه‌پرداز می‌ساخته بود که روح انترناسیونالیستی چپ را نه فقط در اندیشه که در عمل نیز پی می‌گرفت.

درک و دریافت و خوانش جیسمون یکی از آن بدیع‌ترین راه‌ها برای بازگشت به سنتی غیردگماتیک در ساحت مدرنیته‌ی سیاسی‌ست؛ برای تعهد به مدرنیسمی مطلق و در عین حال دموکراتیک و متکثر. امر مدرنی که خواست و اهتمامش برای تغییر و جهانی دیگر نه با اتکا به انگاره‌ای صلب و محصورکننده که با التفات بر زایشی تماماً دیالکتیکی و هر دم تجدیدشونده طرح می‌شود. یک سیاست حقیقتاً دموکراتیک برای او سیاستی بود که روح انتقادی مدرنیته را به‌مثابه امری ذاتاً ناتمام و اتوپیایی در فراسوی مرزهای اکنون امر انضمامی ترسیم می‌کرد؛ اشارتی بر این که «باید مطلقاً مدرن بود» بی‌هیچ الزامی برای پذیرش بی‌قیدوشرط سوژکتیویته‌ای متصلب.

از آموزش عمومی طبقاتی تا دانشگاه طبقاتی

محمد دارکش



دانش آموزان روستای کوچو در استان سیستان و بلوچستان اکبر توکلی - ایرنا

طی چند سال اخیر، با اعلام نتایج رتبه‌های برتر کنکور و سهم ناچیز مدارس دولتی عادی از آن، تحلیل‌های مختلفی در این زمینه ارائه شده است. این تحلیل‌ها عمدتاً تنها بر رتبه‌ی ۳۰ نفر برتر در هر گروه آزمایشی متمرکز می‌شود و بر همین مبنا اغلب به مواردی همچون نبود عدالت آموزشی و کیفیت پایین آموزش در مدارس دولتی عادی محدود می‌ماند. آنچه در این تحلیل‌ها غایب است یا چنان‌که بایست مورد توجه قرار نگرفته، نگاه طبقاتی به آموزش عمومی و آموزش عالی است. این نوشته تلاشی است مقدماتی برای بررسی نظام آموزش عمومی و آموزش عالی در ایران از منظر طبقاتی.

لایحه‌ی تأسیس مدارس غیرانتفاعی در سال ۱۳۶۷ به تصویب رسید و بدین ترتیب آموزش به‌عنوان نخستین حوزه‌ای بود که در سال‌های پس از انقلاب دولت پای بخش خصوصی را به آن باز کرد. تصویب این قانون، مقدمه‌ای بر تغییرات عمده در سیاست‌های آموزش و پرورش بود. تحولات اساسی و مهمی که پس از دوران جنگ و با استیلای برنامه‌های تعدیل ساختاری به وقوع پیوست، نشان‌دهنده‌ی آغاز این دگرگونی‌ها بود. از آن زمان به بعد، تحت تأثیر سیاست‌های نولیبرالی، آموزش عمومی به‌طور چشمگیری دستخوش تغییرات شد. لویح، مصوبات و قوانینی متعددی که هدفشان پیشبرد تحولات نولیبرالی در آموزش عمومی بود، به اجرا درآمدند. مهم‌ترین این موارد در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول یک - مصوبات و قوانین پیش‌برنده‌ی نولیبرالیسم در آموزش عمومی

محتوا	مرجع تصویب
تصویب قانون تأسیس مدارس غیرانتفاعی در سال ۱۳۶۷	مجلس شورای اسلامی
لایحه اصلاح قانون تأسیس مدارس غیرانتفاعی و الحاق موادی به آن (۱۳۸۳):	مجلس شورای اسلامی

مرجع تصویب	محتوا
	<p>◀ تأسیس سازمان مدارس غیردولتی و توسعه مشارکت‌های مردمی</p> <p>◀ ماده ۱۰، بانک‌های کشور را موظف می‌کند طبق قانون عملیات بانکی بدون ربا با معرفی وزارت آموزش و پرورش پنجاه درصد (۵۰٪) از نیاز مالی مؤسسان مدارس و مراکز پرورشی غیردولتی را - که از کارکنان آموزش و پرورش هستند - جهت تهیه فضای آموزشی و پرورشی و تأمین تجهیزات و امکانات موردنیاز به صورت وام قرض‌الحسنه و برای سایر اشخاص از دیگر منابع اعتبارات بانکی تأمین نمایند.</p> <p>◀ ماده ۱۱ نیز دولت را موظف می‌کند که همه‌ساله یارانه‌ی مربوط به تسهیلات بانکی را برای خرید زمین، ساختمان و تعمیرات مدارس غیردولتی در حدود امکانات خود در لایحه‌ی بودجه‌ی سالانه‌ی کل کشور پیش‌بینی نماید.</p> <p>◀ ماده ۱۲ به وزارت آموزش و پرورش اجازه داده می‌شود مطابق قوانین و مقررات، زمین و ساختمان‌های مازاد بر نیاز خود را به صورت اجاره یا فروش به مؤسسان مدارس غیردولتی واگذار نماید.</p> <p>◀ تأسیس صندوق حمایت از توسعه‌ی مدارس غیردولتی</p> <p>◀ ماده ۱۹: «مدارس غیردولتی در برخورداری از تخفیفات، ترجیحات و کلیه‌ی معافیت‌های مالیاتی و عوارض در حکم مدارس دولتی هستند.»</p>
<p>هیئت وزیران، جلسه مورخ ۱۳۸۸/۵/۲۵</p>	<p>هیئت وزیران اساسنامه سازمان مدارس غیردولتی و توسعه مشارکت‌های مردمی را به شرح زیر تصویب نمود:</p>

مرجع تصویب	محتوا
	تصویب این اساسنامه با استناد به تبصره‌ی ماده (۱) قانون تأسیس و اداره‌ی مدارس، مراکز آموزشی و مراکز پرورشی غیردولتی - مصوب ۱۳۸۷ صورت گرفت. این سازمان به‌منظور توسعه‌ی مشارکت مردم در آموزش و پرورش، حمایت از سرمایه‌گذاری اشخاص حقیقی و حقوقی و ایجاد زمینه‌های لازم جهت توسعه‌ی کمی و ارتقای کیفی مدارس و مراکز، سازمان از انتقال کلیه‌ی وظایف، امکانات و اعتبارات معاونت توسعه‌ی مشارکت‌های مردمی وزارت تشکیل می‌شود.
هیئت وزیران، جلسه مورخ ۱۳۹۶/۹/۱۹	هیئت وزیران به استناد تبصره ماده (۱۳) قانون تأسیس و اداره‌ی مدارس و مراکز آموزشی و پرورشی غیردولتی - مصوب ۱۳۹۵ اساسنامه‌ی صندوق حمایت از توسعه‌ی مدارس غیردولتی را تصویب کرد.
برنامه‌ی اول توسعه؛ بخش بودجه و وضع مالی دولت، ماده ۳، تبصره ۶-۱-۳.	کاهش بار مالی هزینه‌های دولتی از طریق انتقال پاره‌ای از وظایف موجود به بخش غیردولتی
برنامه‌ی اول توسعه؛ خطمشی‌ها	کاهش سطح پوشش خدمات دولتی آموزش (عمومی، فنی و حرفه‌ای و عالی) از طریق انتقال قسمتی از آن به بخش غیردولتی و استفاده از منابع صرفه‌جویی شده جهت ارتقای کیفیت خدمات ارائه‌شده به دانش آموزان و دانشجویان تحت پوشش
برنامه‌ی دوم توسعه، بخش سیاست‌های هزینه‌ای ذیل عنوان سیاست‌های جاری در بخش «د»	انتقال قسمتی از فعالیت‌های خدماتی بخش دولتی در زمینه‌های خدمات اجتماعی به بخش غیردولتی و آزادسازی منابع دولت جهت ایجاد امکان بهبود کیفیت خدمات دولتی با رعایت اصل ۴۴ قانون اساسی

مرجع تصویب	محتوا
برنامه‌ی سوم، ماده‌ی ۱۴۹	به وزارت آموزش و پرورش اجازه داده شد که با اجاره‌ی اماکن و فضاهای آموزشی در فرصت‌هایی که از آن‌ها استفاده نمی‌کند از طریق انعقاد قرارداد، درآمد کسب کند.
برنامه‌ی چهارم توسعه، ماده ۱۳۶	<p>ب) وظایف امور تصدی‌های اجتماعی، فرهنگی و خدماتی دولت با رعایت اصول بیست‌ونهم (۲۹) و سی‌ام (۳۰) قانون اساسی با استفاده از شیوه‌های ذیل انجام می‌گردد:</p> <ul style="list-style-type: none"> ◀ اعمال حمایت‌های لازم برای توسعه‌ی بخش غیردولتی مجری این وظایف. ◀ خرید خدمات از بخش غیردولتی. ◀ مشارکت با بخش غیردولتی از طریق اجاره و واگذاری امکانات و تجهیزات و منابع فیزیکی.
برنامه‌ی ششم توسعه، بخش ۴ ماده‌ی ۲۵	به‌منظور مردمی‌شدن و گسترش سهم بخش خصوصی و تعاونی در اقتصاد و به‌منظور افزایش بهره‌وری و ارتقای سطح کیفی خدمات و مدیریت بهینه‌ی هزینه به‌تمامی دستگاه‌های اجرایی که عهده‌دار وظایف اجتماعی، فرهنگی و خدماتی هستند از قبیل واحدهای بهداشتی و درمانی، مراکز بهزیستی و توان‌بخشی، مراکز آموزشی، فرهنگی، هنری و ورزشی و مراکز ارائه‌دهنده‌ی خدمات و نهادهای کشاورزی و دام‌پروری اجازه داده می‌شود در چهارچوب استانداردهای کیفی خدمات که توسط دستگاه ذی‌ربط تعیین می‌گردد، نسبت به خرید خدمات از بخش خصوصی و تعاونی (به‌جای تولید خدمات) اقدام نمایند. در اجرای این بند واگذاری مدارس دولتی ممنوع است
سند تحول بنیادین آموزش و پرورش	وزارت آموزش و پرورش مهم‌ترین نهاد تعلیم و تربیت رسمی عمومی، متولی فرآیند تعلیم و تربیت در همه‌ی ساحت‌های تعلیم و تربیت، قوام‌بخش فرهنگ عمومی و تعالی‌بخش جامعه

مرجع تصویب	محتوا
	اسلامی بر اساس نظام معیار اسلامی، با مشارکت خانواده، نهادها و سازمان‌های دولتی و غیردولتی معرفی کرده است.
سند تحول بنیادین آموزش و پرورش	جلب مشارکت ارکان سهیم و مؤثر و بخش عمومی و غیردولتی در تعلیم و تربیت رسمی و عمومی
سند تحول بنیادین آموزش و پرورش	توسعه‌ی مشارکت‌های بخش دولتی و غیردولتی در انجام امور مربوط به تولید، چاپ و توزیع مواد و منابع آموزشی در چارچوب سیاست‌های آموزش و پرورش با تأکید بر سیاست تولید بسته‌های آموزشی و سیاست چند تألیفی در کتاب‌های درسی
سند تحول بنیادین آموزش و پرورش	ماده‌ی هفتم بخش بیستم هدف‌های عملیاتی و کاربردی بر تقویت مشارکت عمومی در آموزش و پرورش با حفظ کارکردهای سیاست‌گذاری و نظارتی نظام از طریق تسهیل تأسیس مدارس غیردولتی و حمایت از فعالیت‌های آموزشی آنان
مجلس شورای اسلامی	در تاریخ ۱۳۹۵/۱۰/۱۵ طرح مدارس غیرانتفاعی از حالت آزمایشی چندساله خارج شده و به قانون تبدیل شده است.
شورای عالی آموزش و پرورش	مجوز فعالیت مدارس هیئت‌امنائی
شورای عالی آموزش و پرورش	آیین‌نامه‌ی اجرایی مدارس در جلسه‌ی شورای عالی آموزش و پرورش در تاریخ ۱۳۷۹/۵/۲۰: در ماده ۶ این آیین‌نامه به مدیر مدرسه اجازه داده شده است تا از کمک‌های مردمی البته به شکل اختیاری برای اداره‌ی مدرسه استفاده بکند.
شورای عالی آموزش و پرورش	مصوبه‌ی برنامه‌ریزی نظام تأمین و تخصیص مالی نظام تعلیم و تربیت رسمی:

محتوا	مرجع تصویب
◀ یکی از چشم‌اندازهای اصلی آموزش‌وپرورش افزایش سهم مدارس غیردولتی به حداقل ۲۵ درصد از کل مدارس کشور عنوان شد.	
◀ طراحی سازوکار بهینه‌سازی منابع با برون‌سپاری، خرید خدمات آموزشی	
◀ تبدیل به احسن کردن و فروش املاک مازاد و هزینه‌کرد آن در توسعه و تأمین فضا و تجهیزات آموزشی، تربیتی و ورزشی	

(منبع: دارکش و فیروزآبادی، ۱۴۰۲)

دارکش، محمد، فیروزآبادی، سید احمد (۱۴۰۲). مطالعه انتقادی تحولات نفولیرالی آموزش عمومی در ایران پس از انقلاب. مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۱۱۲(۱)، ۱-۲۴.

https://jisr.ut.ac.ir/article_90731.html

جدول بالا نشان می‌دهد که رویکرد کلی در این سه دهه، شانه خالی کردن دولت در تأمین آموزش و سپردن بار مالی آموزش بر دوش خانواده‌ها و کالایی‌سازی هرچه بیشتر آموزش عمومی بوده است. یکی از سیاست‌های مهم در این راستا، ایجاد مدارس متعدد با اسامی مختلف در کنار مدارس دولتی عادی بوده است. مدرسی که هدف اصلی آن جداسازی دانش‌آموزان، سوق دادن دانش‌آموزان به این مدارس و واگذاری هرچه بیشتر هزینه‌ی آموزش بر دوش خانواده‌ها است.

بر اساس یکی از گزارش‌ها درباره‌ی گونه‌های مختلف مدارس، بیش از بیست نوع مدرسه در چارچوب نظام آموزش‌وپرورش کشور شکل گرفته است (مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۳۹۵). در میان این مدارس، به‌جز مدارس دولتی عادی، باید به چند مدرسه‌ی مهم به دلیل جمعیت دانش‌آموزی قابل توجه‌شان اشاره کرد: مدارس غیردولتی، مدارس تیزهوشان (سمپاد)، مدارس نمونه، مدارس هیئت‌امنایی و مدارس شاهد که از آن‌ها به‌عنوان مدارس خاص یاد می‌شود. به‌غیراز مدارس غیردولتی این چهار مدرسه‌ی خاص، علی‌رغم مالکیت دولتی از دانش‌آموزان شهریه می‌گیرند. در شرایط کنونی، تنها مدارس

دولتی عادی شهریه دریافت نمی‌کنند. البته، حتی در این مدارس نیز تحت عنوان «کمک به مدرسه» از دانش‌آموزان مبالغی دریافت می‌شود. مدیران مدارس از روش‌های مختلفی برای دریافت این مبالغ استفاده می‌کنند، از جمله ندادن کارنامه‌ی دانش‌آموز. در نتیجه، «کمک به مدرسه» نیز به پرداختی اجباری تبدیل شده است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که در ایران عملاً آموزش رایگان وجود ندارد.

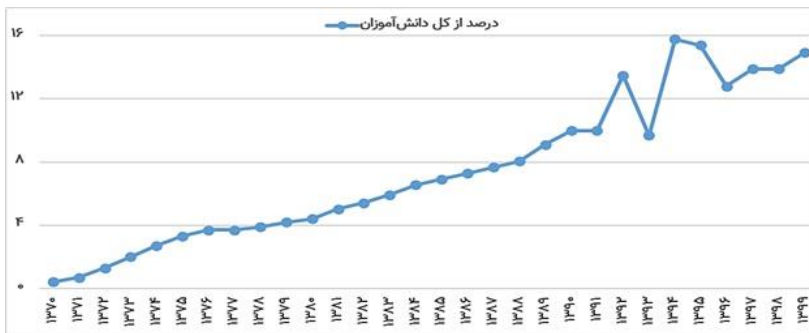
طبق سالنامه‌ی آماری آموزش و پرورش در سال تحصیلی ۱۴۰۰-۱۳۹۹، حدود ۳۳ درصد از جمعیت دانش‌آموزی متعلق به همین مدارس شهریه‌ای (مدارس غیردولتی و مدارس خاص) هستند. در نمودارهای زیر روند جمعیت دانش‌آموزی این مدارس نشان داده شده است.

مدارس غیردولتی

جمعیت مدارس غیردولتی در طول سه دهه (به جز معدود سال‌ها)، پیوسته رشد مثبتی داشته است، چنان‌که نسبت جمعیت مدارس غیردولتی به کل جمعیت در طول این سه دهه از ۰/۴ درصد در سال ۱۳۷۰ به ۱۴/۹ درصد در سال ۱۳۹۹ افزایش داشته است. دلیل ۳۷ برابر شدن جمعیت مدارس غیردولتی در طول این سه دهه، این است که همواره یکی از اهداف آموزش و پرورش افزایش «نسبت دانش‌آموزان غیرانتفاعی به کل دانش‌آموزان» بوده است.^۲

از آموزش عمومی طبقاتی تا دانشگاه طبقاتی

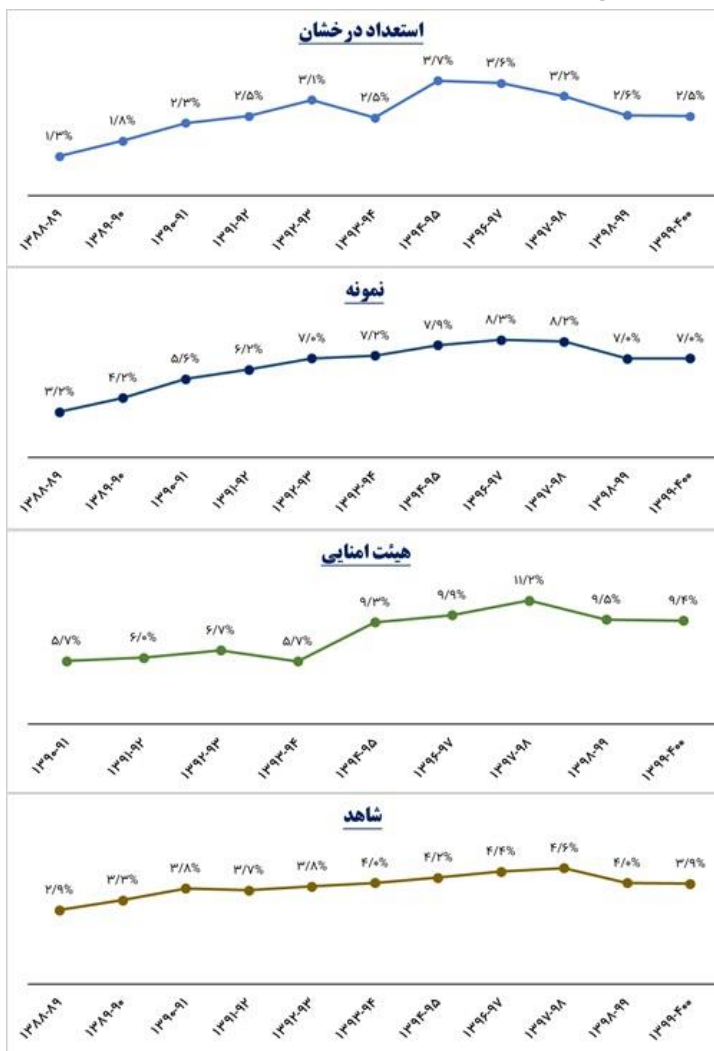
نمودار یک - روند تغییرات نسبت دانش آموزان مدارس غیردولتی از کل دانش آموزان



منبع: محاسبات محقق بر اساس سالنامه‌های آماری وزارت آموزش و پرورش

روند رشد مدارس خاص به علت نبود آمار تفکیکی این مدارس پیش از سال تحصیلی ۸۹-۱۳۸۸، از این سال مورد بررسی قرار گرفته است. گفتنی است با توجه به هدف این پژوهش فقط جمعیت دانش‌آموزی مربوط به مقطع متوسطه‌ی دوم (دبیرستان)، این مدارس مورد بررسی قرار گرفته و آمار جمعیت دانش‌آموزی این مدارس در مقطع دبستان و متوسطه‌ی اول (راهنمایی) مورد بررسی قرار نگرفته است.

نمودار دو - نسبت جمعیت دانش‌آموزی مقطع متوسطه دوم به کل دانش‌آموزان در هر سال تحصیلی (درصد)



منبع: محاسبات محقق بر اساس سالنامه‌های آماری وزارت آموزش و پرورش

آنچه به وضوح مشخص است روند رشد جمعیت دانش‌آموزی این مدارس در طی یک دهه‌ی اخیر است. یعنی در کنار رشد مدارس غیردولتی، در درون نظام دولتی نیز این مدارس شهریه‌ای رشد کردند. این مدارس خاص از نظر ترکیب جمعیتی عمدتاً متعلق به دانش‌آموزان ثروتمند هستند به چند دلیل:

(۱) برای قبولی در آزمون ورودی مدارس تیزهوشان و نمونه حتماً باید از منابع کمک‌آموزشی، معلم خصوصی، کلاس تست و... استفاده کرد که نیاز به صرف مبالغی است که عمدتاً دانش‌آموزان طبقه‌ی کارگر و فرودستان از پس چنین مبالغی بر نخواهند آمد.

(۲) از طرفی این مدارس علی‌رغم دولتی بودن شهریه دریافت می‌کنند، شهریه‌های مدارس تیزهوشان بین ۲۰ تا ۳۰ میلیون تومان و شهریه‌ی مدارس نمونه بین ۱۰ الی ۲۰ میلیون تومان در سال است. علاوه بر این شهریه‌های ثابت که در همان زمان ثبت‌نام از دانش‌آموزان دریافت می‌شود، در طول سال تحصیلی نیز به عناوین مختلفی از جمله کلاس‌های فوق‌برنامه مبالغی دریافت می‌شود. به این دلایل این مدارس عمدتاً متعلق به ثروتمندان یا گروه‌های مرفه‌تر هستند.

(۳) دانش‌آموزانی که آن‌چنان ثروتمند نیستند که بتوانند به مدارس غیردولتی بروند و از طرفی در آزمون مدارس تیزهوشان و نمونه نیز قبول نشوند روی به مدارس هیئت‌امنایی و شاهد می‌آورند. از این‌رو دانش‌آموزان این مدارس نیز عمدتاً از اقشار ثروتمند جامعه هستند.

مابقی دانش‌آموزان در مدارس دولتی عادی با کلاس‌های شلوغ، امکانات کم و کیفیت آموزشی پایین مشغول به تحصیل هستند. دانش‌آموزانی که عمدتاً متعلق به طبقه‌ی کارگر و سایر فرودستان جامعه هستند. بنابراین مشخص است که نظام آموزش عمومی در ایران کاملاً طبقاتی است. مدارس غیردولتی و مدارس خاص محل تحصیل طبقات بالا و مدارس دولتی عادی محل تحصیل طبقه‌ی کارگر و فرودستان جامعه است.

در چنین وضعیتی و به هنگام مواجهه با نتایج کنکور طبقاتی بودن آموزش بیشتر به چشم می‌خورد. در جدول دو سهم رتبه‌های زیر ۳ هزار کنکور بر اساس نوع مدرسه مشخص شده است.

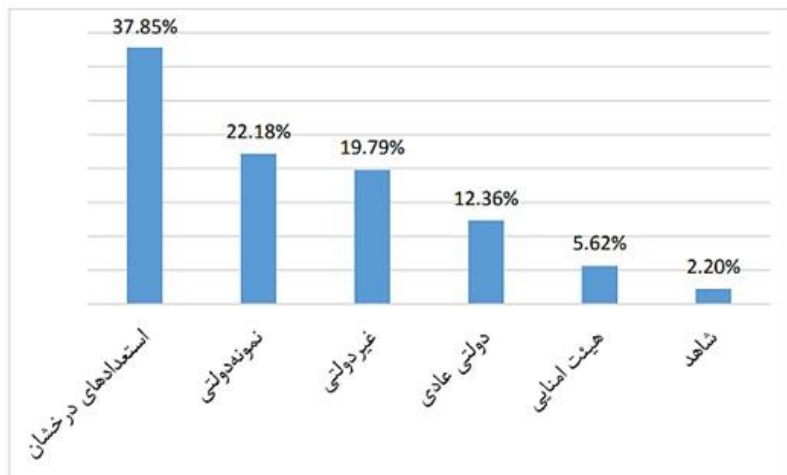
جدول دو - تعداد رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ کنکور از مدارس مختلف

ردیف	نوع مدرسه	انسانی	تجربی	ریاضی	زبان خارجی	هنر	تعداد از کل	درصد از کل
۱	استعدادهای درخشان	۴۲۲	۱۴۳۰	۱۲۶۳	۱۱۷۹	۳۸۴	۴۶۷۸	۳۷٫۸۵ %
۲	نمونه‌دولتی	۱۰۲۳	۳۴۰	۶۰۲	۴۸۴	۲۹۲	۲۷۴۱	۲۲٫۱۸ %
۳	غیردولتی	۳۹۵	۲۷۸	۸۴۱	۴۷۴	۴۵۸	۲۴۴۶	۱۹٫۷۹ %
۴	دولتی عادی	۶۳۹	۶۹	۷۲	۱۲۸	۶۲۰	۱۵۲۸	۱۲٫۳۶ %
۵	هیئت امنایی	۳۲۵	۲۶	۱۲۶	۱۰۷	۱۱۰	۶۹۴	۵٫۶۳ %
۶	شاهد	۱۱۵	۲۴	۳۳	۴۶	۵۴	۲۷۲	۲٫۲۰ %

منبع: گزارش بررسی و تحلیل آماری رتبه‌های برتر کنکور ۱۳۹۹ با رویکرد برابری و عدالت آموزشی

از آموزش عمومی طبقاتی تا دانشگاه طبقاتی

نمودار ۳. سهم انواع مدرسه از رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ کنکور در ۵ گروه آزمایشی



منبع: گزارش بررسی و تحلیل آماری رتبه‌های برتر کنکور ۱۳۹۹ با رویکرد برابری و عدالت آموزشی

همان‌طور که مشاهده می‌شود بیشترین تعداد حائزین رتبه‌های برتر متعلق به مدارس استعدادهای درخشان (سمپاد) است و دانش‌آموزان مدارس نمونه و غیردولتی در جایگاه‌های دوم و سوم قرار دارند. به عبارتی رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ و رشته‌های پرتعداد در تسخیر بچه‌پولدارهای این مدارس است. در ادامه به تناسب میان سهم انواع مدارس از رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ کنکور در گروه‌های آزمایشی و با جمعیت دانش‌آموزی تحت پوشش آن‌ها در پایه‌ی دوازدهم می‌پردازیم.

جدول ۳. میزان تناسب میان سهم انواع مدارس از رتبه‌های برتر با جمعیت دانش‌آموزی (پایه دوازدهم) آن‌ها در ۳ گروه آزمایشی اصلی

ردیف	نوع مدرسه	سهم از رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ کشور	سهم از جمعیت پایه دوازدهم	تناسب میان تعداد رتبه‌های برتر دانش‌آموزی و جمعیت دانش‌آموزی تحت پوشش		
				انسانی	تجربی	ریاضی
۱	استعدادهای درخشان	۳۸,۸۳	۳,۴۵	۳۰,۲۵	۱۱,۲۹	۸,۱۸
۲	نمونه دولتی	۲۴,۴۹	۸,۷۷	۶,۲۵	۱,۶۱	۱,۳۶
۳	غیردولتی	۱۸,۸۷	۱۹,۴۱	۱,۰۷	۰,۵۳	۱,۱۳
۴	هیئت‌امانی	۵,۹۵	۹,۸۴	۱,۳۰	۰,۱۲	۰,۳۳
۵	شاهد	۲,۱۴	۴,۹۵	۱,۲۹	۰,۱۸	۰,۱۵
۶	دولتی عادی	۹,۷۲	۵۳,۵۸٪	۰,۳۱	۰,۰۷	۰,۰۷

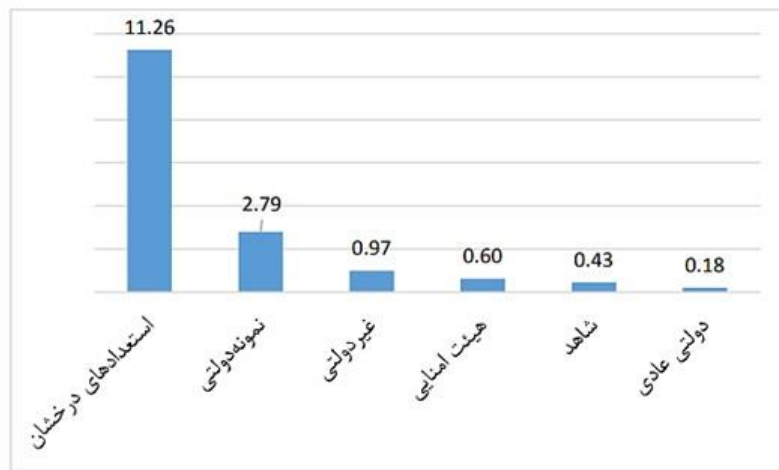
منبع: گزارش بررسی و تحلیل آماری رتبه‌های برتر کنکور ۱۳۹۹ با رویکرد برابری و عدالت آموزشی

همچنان که در جدول فوق آمده است، مدارس استعدادهای درخشان ۱۱ برابر سهم جمعیت دانش‌آموزی خود، رتبه‌ی برتر به دست آورده‌اند (حائز ۳۹٪ رتبه‌ها در قبال ۳,۵٪ جمعیت پایه‌ی دوازدهم کشور). مدارس نمونه‌ی دولتی (با داشتن ۲۴,۵٪ از رتبه‌ها در قبال ۹٪ جمعیت) در حدود ۳ برابر و مدارس غیردولتی (با داشتن ۱۹٪ از رتبه‌ها در قبال ۱۹٪ جمعیت) تقریباً مساوی با سهم جمعیت دانش‌آموزی‌شان، رتبه‌ی برتر داشته‌اند. برای مابقی انواع مدارس، میزان این تناسب زیر ۱ است. مدارس هیئت‌امانی (با داشتن ۶٪ از رتبه‌ها در قبال ۱۰٪ جمعیت) و شاهد (با داشتن ۲٪ از رتبه‌ها در قبال ۵٪ جمعیت) تقریباً به‌اندازه‌ی نصف سهم جمعیت دانش‌آموزی‌شان رتبه‌ی برتر به دست آورده‌اند. این تناسب برای مدارس دولتی عادی کم‌تر از ۰/۲ است؛ یعنی دانش‌آموزان مدارس دولتی عادی به‌اندازه‌ی سهم ۰/۲ جمعیت دانش‌آموزی‌شان رتبه‌ی برتر به دست آورده‌اند. این در حالی است که مدارس دولتی بیشترین

از آموزش عمومی طبقاتی تا دانشگاه طبقاتی

حجم جمعیت پایه‌ی دوازدهم (۵۴ درصد) را پوشش می‌دهند اما کمتر از دودهم رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ کشور را به خود اختصاص داده‌اند.

نمودار ۴. میزان تناسب رتبه‌ها به جمعیت دانش‌آموزی مدارس



منبع: گزارش بررسی و تحلیل آماری رتبه‌های برتر کنکور ۱۳۹۹ با رویکرد برابری و عدالت آموزشی

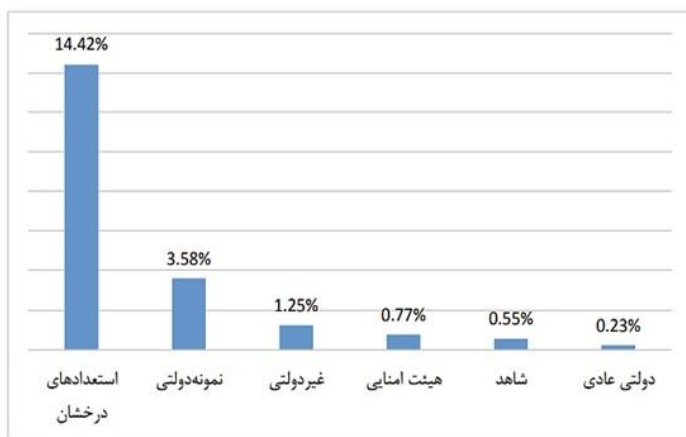
با بررسی از منظری دیگر می‌توان شانس دانش‌آموزان انواع مدارس را در کسب رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ کنکور (البته صرفاً بر اساس نتایج به‌دست‌آمده در کنکور ۱۳۹۹) محاسبه کرد؛ یعنی احتمال این را محاسبه کرد که یک دانش‌آموز در یکی از انواع مدارس (مثلاً مدرسه عادی دولتی) بتواند رتبه‌ی زیر ۳۰۰۰ کشور را کسب کند، چقدر است. این محاسبه از تقسیم تعداد رتبه‌های زیر ۳۰۰۰ هر یک از انواع مدارس به جمعیت دانش‌آموزی تحت پوشش آن‌ها به دست می‌آید. جدول چهار احتمال کسب رتبه‌ی زیر ۳۰۰۰ را توسط هر دانش‌آموز در انواع مدارس نشان می‌دهد.

جدول ۴. احتمال کسب رتبه‌ی زیر ۳۰۰۰ توسط یک دانش‌آموز در هریک از انواع مدارس

ردیف	نوع مدرسه	احتمال کسب رتبه زیر ۳۰۰۰ توسط یک دانش‌آموز		
		انسانی	تجربی	ریاضی
۱	استعدادهای درخشان	۳۲٫۷۹٪	۹٫۳۳٪	۲۵٫۳۸٪
۲	نمونه‌دولتی	۶٫۷۷٪	۱٫۳۳٪	۴٫۲۲٪
۳	غیردولتی	۱٫۱۶٪	۰٫۴۴٪	۳٫۵۰٪
۴	هیئت امنایی	۱٫۴۱٪	۰٫۱۰٪	۱٫۰۳٪
۵	شاهد	۱٫۴۰٪	۰٫۱۵٪	۰٫۴۸٪
۶	دولتی عادی	۰٫۳۴٪	۰٫۰۶٪	۰٫۲۲٪
به طور کلی		۱٫۰۸٪	۰٫۸۳٪	۳٫۱۰٪

منبع: گزارش بررسی و تحلیل آماری رتبه‌های برتر کنکور ۱۳۹۹ با رویکرد برابری و عدالت آموزشی

نمودار ۵. احتمال کسب رتبه‌ی زیر ۳۰۰۰ کشوری برای یک دانش‌آموز در انواع مدارس



منبع: گزارش بررسی و تحلیل آماری رتبه‌های برتر کنکور ۱۳۹۹ با رویکرد برابری و عدالت آموزشی

علاوه بر بررسی نتایج کنکور در گزارش فوق، دبیر شورای عالی انقلاب فرهنگی در گفت‌وگویی با خبرگزاری ایسنا اذعان داشت: «در حال حاضر با نگاهی به ورودی‌های سال تحصیلی ۹۸-۹۹، ۸۷ درصد معدل‌های پایین اختصاص به دهک‌های ۸ و ۹ و ۱۰ دارد. این در حالی است که ۸۴ درصد قبولی‌ها با رتبه‌ی زیر ۳۰۰۰ اختصاص به سه دهک بالای درآمدی دارد؛ بنابراین وضعیت فعلی نشان‌دهنده‌ی نبود عدالت آموزشی است. حدود ۸۶ درصد قبولی‌های رشته‌های پزشکی، دندانپزشکی و داروسازی متعلق به سه دهک بالای اقتصادی بوده و سهم هفت دهک دیگر ۱۴ درصد بوده است.» (ایسنا، ۱۴۰۱/۳/۱۸، کد خبر: ۱۴۰۱۰۳۱۸۱۲۶۵۶).

همچنین سیدجلال موسوی، مدیرکل دفتر تدوین و راهبری اسناد و سیاست‌های آموزش و پژوهش ستاد علم و فناوری دبیرخانه‌ی شورای عالی انقلاب فرهنگی در گفت‌وگو با خبرگزاری فرهیختگان عنوان کرد: «در کنکور سال ۱۳۹۸ در ورودی گروه فنی و مهندسی دانشگاه صنعتی شریف ۵۵.۱ درصد فقط از یک دهک یعنی دهک دهم هستند. بعد آن طرف دهک یک صفر درصد، دهک دوم سه نفر! اگر بخواهیم به نسبت رشته در موضوع وضعیت قبولی در رتبه‌های زیر سه هزار نفر نگاه کنیم، باز هم دست برتر برای سه دهک آخر است. به طوری که در رشته‌های پزشکی، داروسازی و دندانپزشکی حدود ۵۶ درصد تنها دهک دهم قبول شدند. به عبارت دقیق‌تر از مجموع سه هزار و ۲۱۱ نفر که در این رشته‌ها قبول شدند، هزار و ۸۰۶ نفر تنها دهک دهم بوده‌اند، درحالی که از دهک اول تنها سه نفر و این میزان در دهک دوم به ۱۱ نفر می‌رسد؛ این نشان از اختلاف بسیار زیاد بین دهک‌ها برای ورود به دانشگاه است. در رشته‌ی کامپیوتر نیز از میان ۶۶۲ نفری که توانستند در این رشته رتبه‌ی زیر سه هزار نفر را به دست بیاورند، ۴۱۱ نفرشان دهک دهم بوده‌اند و از دهک اول و دوم حتی یک نفر قبول نشده‌اند و تنها هفت نفر از دهک سوم توانسته‌اند در این رشته قبول شوند. شاید عنوان شود که در رشته‌هایی مانند پزشکی یا کامپیوتر رقابت بسیار سنگین است، اما در علوم انسانی هم همین مسئله را شاهد هستیم. به طوری که از میان ۲۸۱ داوطلب زیر سه هزار که رشته‌ی روان‌شناسی را انتخاب کرده‌اند، ۱۳۵ نفرشان در دهک دهم

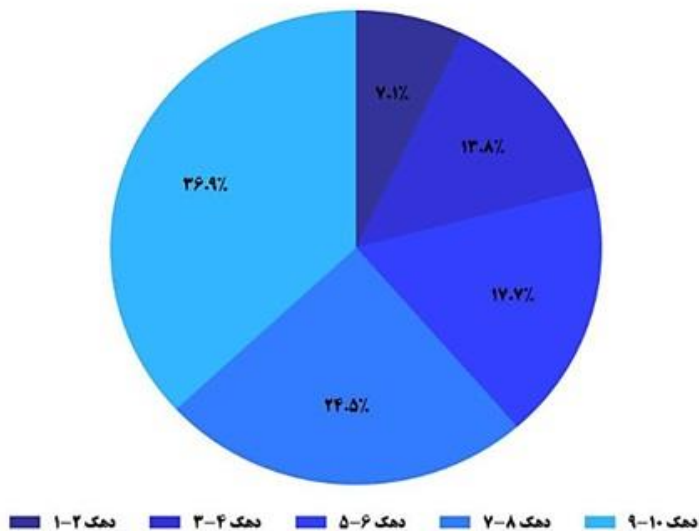
قرار می‌گیرند و از دهک اول هیچ داوطلبی نداشتیم. از دهک دوم نیز سه نفر و از دهک سوم نیز پنج نفر را داشتیم» (فرهیختگان، ۱۴۰۲/۵/۵، <http://fdn.ir/73245>).

مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی به‌تازگی گزارشی منتشر کرده که داده‌های آن بسیار حائز اهمیت است. یافته‌های گزارش «بررسی وضعیت عدالت آموزش عالی در ایران فصل اول: داده‌ها و شواهد آماری» این مرکز که ۲۶ شهریورماه منتشر شد، نشان می‌دهد که حداقل ۳۰ درصد از دانشجویان در همه‌ی انواع دانشگاه‌ها و همه‌ی رشته‌های در مقطع کاردانی و کارشناسی، از دو دهک بالای درآمدی هستند. سهم دو دهک پایین درآمدی کم‌تر از ۱۰ درصد و در مواردی حتی نزدیک به ۵ درصد است.

در بخش دیگری از این گزارش سهم فرزندان ۱۸ تا ۲۴ ساله در حال تحصیل در دانشگاه به تفکیک دهک بررسی شده است که نشان می‌دهد تنها هفت درصد دانشجویان از دهک‌های اول و دوم هستند در مقابل سهم ۳۷ درصدی دهک‌های نهم و دهم؛ یعنی ثروتمندان پنج برابر فقیران صندلی‌های آموزش عالی را اشغال کرده‌اند. ۲۴.۵ درصد، معادل یک چهارم جمعیت دانشجویان ۱۸ تا ۲۴ ساله نیز از دهک‌های هشتم و نهم هستند. دهک‌های پنجم و ششم ۱۷.۷ و سوم و چهارم ۱۳.۷ درصد جمعیت دانشجویان را تشکیل می‌دهد.

از آموزش عمومی طبقاتی تا دانشگاه طبقاتی

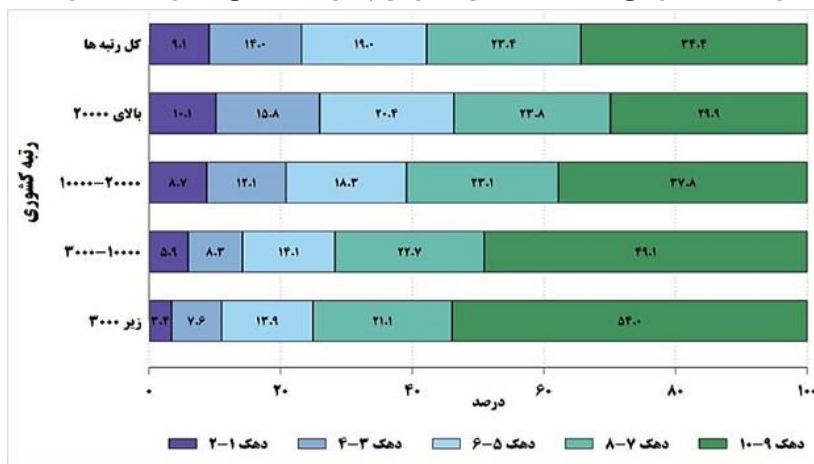
نمودار ۶. سهم گروه‌های درآمدی از جمعیت دانشجویان (فرزندان ۱۸ تا ۲۴ ساله)



منبع: گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

این داده‌ها فاش می‌کنند که ۶۱ درصد جمعیت دانشجویان ۱۸ تا ۲۴ ساله از چهار دهک پردرآمد هستند و سهم شش دهک دیگر ۳۹ درصد است. علاوه بر جمعیت کلی دانشجویی، رتبه‌های برتر نیز در تسخیر بچه‌پولدارها است. بر اساس یافته‌های مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی ۵۴ درصد پذیرفته‌شدگان با رتبه‌ی زیر ۳۰۰۰ از دو دهک ۹ و ۱۰ هستند، ۲۱.۱ درصد از دهک هفتم و هشتم، ۱۳.۹ درصد از دهک‌های پنجم و ششم، ۷.۶ درصد از دهک سوم و چهارم و ۳.۴ درصد از دهک اول و دوم. نمودار هفت سهم دهک‌های مختلف در میان پذیرفته‌شدگان دانشگاه‌ها را نشان می‌دهد.

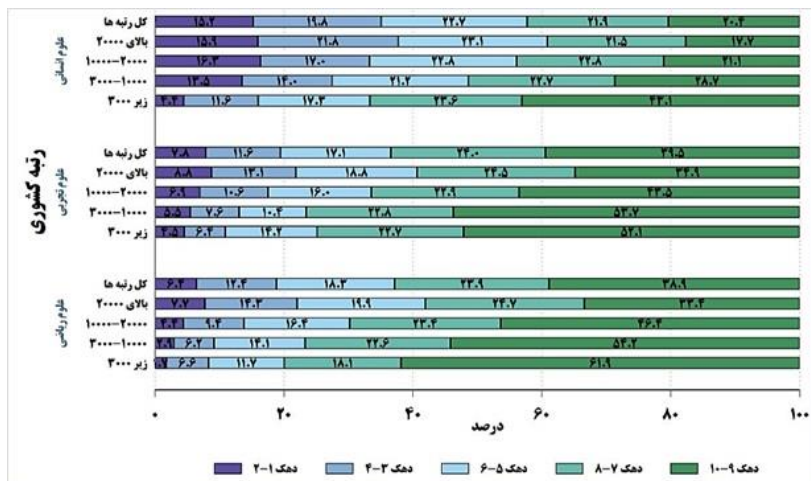
نمودار هفت. توزیع درآمد رتبه‌های کشوری پذیرفته‌شدگان کنکور - همه گروه‌ها



منبع: گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

بررسی پذیرفته‌شدگان رتبه‌های برتر به تفکیک رشته‌های ریاضی، تجربی و انسانی هم نشان می‌دهد بیشتر پذیرفته‌شدگان با رتبه‌ی زیر سه‌هزار در علوم ریاضی ۶۱.۸ درصد و علوم تجربی ۵۲.۱ درصد از دو دهک ثروتمند هستند. درحالی‌که سهم دو دهک اول در علوم ریاضی هفت‌دهم درصد و علوم تجربی ۴.۵ درصد است.

نمودار ۸. سهم دهک‌های درآمدی از رتبه‌های کنکور



منبع: گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

جمع‌بندی

با مسلط شدن سیاست‌های نولیبرالی بر آموزش عمومی و روند پرشتاب کالایی‌سازی آموزش، شاهد طبقاتی شدن هر چه بیشتر آموزش عمومی در ایران بوده‌ایم. دانش‌آموزان طبقات ثروتمند به مدارس با امکانات بهتر و کیفیت آموزشی بهتر دسترسی دارند. در حالی که کودکان طبقات کارگر و سایر فرودستان، اغلب در مدارس دولتی عادی که کیفیت آموزشی پایینی دارند مشغول به تحصیل هستند. همچنین دهک‌های طبقاتی ثروتمند توانایی تأمین هزینه‌های کلاس کنکور، منابع کمک آموزشی و... را دارند به همین دلیل آن‌ها در کنکور عملکرد بهتری نسبت به دهک‌های فقیر جامعه دارند. در نتیجه، طبقاتی بودن آموزش عمومی منجر به بازتولید نابرابری طبقاتی در دانشگاه و آموزش عالی نیز می‌شود و همانطور که دیدیم، رتبه‌های برتر کنکور و آموزش عالی نیز در تسخیر طبقات ثروتمند هستند.

البته این بدان معنی نیست که آموزش عمومی و عالی را حوزه‌ای جدا از ساختار اقتصادی و سیاسی در نظر بگیریم بلکه آموزش حوزه‌ای است که وضعیت نابرابر و

طبقاتی جامعه در آن عیان می‌شود. از این رو، نابرابری آموزشی نه تنها نشان‌دهنده‌ی نابرابری اجتماعی است، بلکه به‌عنوان یکی از ابزارهای بازتولید این نابرابری‌ها نیز عمل می‌کند. همان‌طور که جامعه‌ی نابرابر و طبقاتی به ایجاد نابرابری آموزشی منجر می‌شود، این تفاوت‌ها نیز به بازتولید همان نابرابری‌ها در نسل‌های بعدی کمک می‌کنند، و این چرخه‌ی نابرابری استمرار می‌یابد.

یادداشت‌ها

^۲ - برای مثال در سند نشانگرهای ارزشیابی نظام آموزش و پرورش و استانداردهای آن که در جلسه‌ی ۸۸۶ شورای عالی آموزش و پرورش مورخ ۱۳۹۲/۷/۱۵ تصویب شد، اشاره شده است: «بالا بودن این شاخص (نسبت دانش‌آموزان مدارس غیردولتی به کل دانش‌آموزان) مطلوب است، زیرا امکان استفاده‌ی بیشتر از ظرفیت و مشارکت علمی بخش غیردولتی در آموزش و پرورش را به وجود می‌آورد».

سرمایه‌داری و مبارزه‌ی طبقاتی در دانشگاه

راجو جی. داس



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی

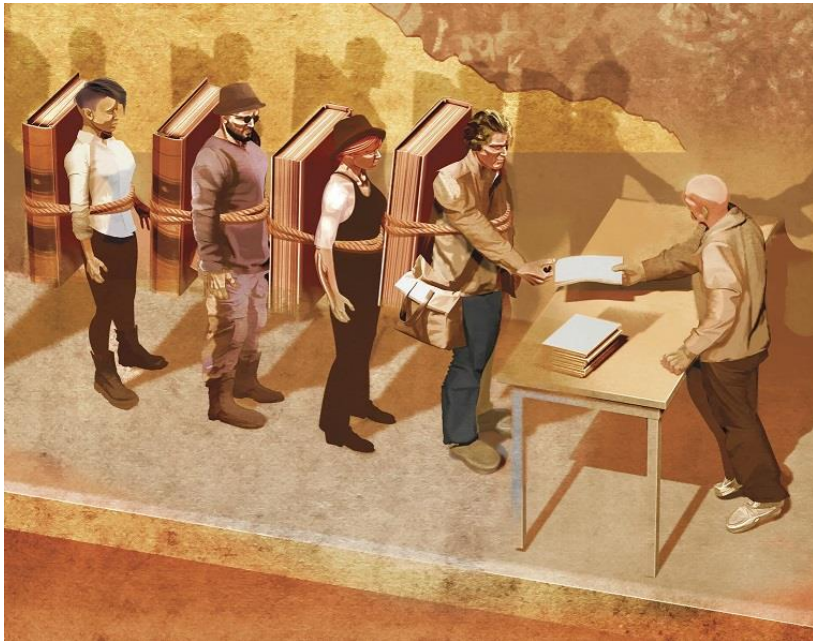


Illustration by Pierre Fortin

اشاره‌ی مترجم

با شروع مهرماه یعنی ماه بازگشایی دانشگاه در ایران این پرسش پیش‌روی ما قرار می‌گیرد که دانشگاه و آموزشی که در آن ارائه می‌شود دارای چه کارکردی است و دانشگاه چه آموزه‌هایی را با چه هدفی تولید و بازتولید می‌کند؟ متن حاضر به موقعیت دانشگاه در جامعه‌ی طبقاتی موجود یعنی نظام سرمایه‌داری می‌پردازد. ما در ایران به جز ساختار اقتصاد سیاسی که بخش جدایی‌ناپذیری (هرچند پیرامونی) از نظام سرمایه است با ایدئولوژی مذهبی نیز روبرو هستیم. اگر کارکرد دانشگاه در دیگر کشورها تولید کارکنان و کارگران ماهر و متخصص برای ارزش‌افزایی بیشتر و همچنین بدیهی و جاودانه جلوه‌دادن نابرابری‌های جامعه‌ی طبقاتی است، در جغرافیای ایران، دانشگاه کارکرد تقویت ایدئولوژی حکومتی را نیز ایفا می‌کند. این که کارکرد مذکور تا چه حد توانسته به اهداف خود برسد بحثی جداگانه است اما بررسی محتوای دروس تدریس‌شده در دانشگاه، ساختار آموزشی، روابط دانشجو و استاد، میزان آزادی بیان و عمل دانشجویان در پرسشگری و نقد بنیان‌های ایدئولوژی حاکم و ... نشان می‌دهد اگر هنوز اندک‌جانی به کالبد دانشگاه مانده بیش از آن که محصول آموزش رسمی باشد ماترک حضور فعال خود دانشجویان در میدان‌های غیررسمی‌تر مانند حلقه‌های مطالعاتی یا مؤسسه‌های خصوصی است؛ مؤسساتی که هرچند تا حد زیادی از مدهای فکری جهانی تبعیت می‌کنند اما هنوز به‌مانند فضای رسمی راه پرسشگری و نقد بنیادین را کاملاً سد نکرده‌اند.

پرفسور راجو جی. داس استاد جامعه‌شناسی دانشگاه یورک در مطلب پیش‌رو به مفاهیمی می‌پردازد که امروزه دیگر بسیاری از آن‌ها برای دانشجوی ایرانی نیز ملموس است؛ مفاهیمی چون کالایی‌شدن آموزش، پرولتریزه‌شدن اساتید دانشگاه، نقش ایدئولوژیک دانشگاه در طبیعی‌سازی آموزه‌های سرمایه‌داری، دستورکار نولیبرال و پسامدرنیستی برای جایگزینی سیاست طبقاتی با سیاست هویت و جایگاه حاشیه‌ای آموزه‌های انتقادی و رادیکال که فرهنگ پرسشگری و دنیای بهتری فراسوی نظام طبقاتی را پیش می‌برند.

مقدمه‌ی نویسنده بر ترجمه‌ی فارسی

مبارزه‌ی طبقاتی جنبه‌ی ضروری همه‌ی جوامع طبقاتی چه در ایالات‌متحده آمریکا یا ایران و چه در انگلستان یا هند است. اشتباه است که فکر کنیم مبارزه‌ی طبقاتی فقط زمانی اتفاق می‌افتد که توسط مردم عادی صورت پذیرد. چنین دیدگاهی مردان و زنان معمولی را دردرساز و نخبگان را صلح‌طلب معرفی می‌کند. نه! مبارزه‌ی طبقاتی همیشه از بالا و از پایین در جریان است.

از بالا، قدرقدرتان اقتصادی با کمک دولتی که در اساس متعلق به آنهاست برای دفاع از امتیازات‌شان (ثروت آنها) که اساساً محصول کار، خون و عرق مردم عادی است، درگیر مبارزه می‌شوند.^۱ و از پایین، مردم عادی (کارگران و تولیدکنندگان خرد و ملیت‌ها/گروه‌های تحت‌ستم) هستند که برای بهبود شرایط و دفاع از حقوق سیاسی-فرهنگی خود به مبارزه می‌پردازند. آنها برای حفظ اندکی از شرایط انسانی‌شان تلاش می‌کنند.

مبارزه‌ی طبقاتی، چه از بالا و چه از پایین، در سه حوزه‌ی اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک رخ می‌دهد. برای بازتولید یک جامعه‌ی طبقاتی مانند سرمایه‌داری، کافی نیست که ثروت یا منابع در دست طبقه‌ی مرفه باشد، واقعیتی که از نظر اقتصادی اکثریت بزرگی را مجبور می‌کند به کار مزدی تکیه کنند یا به تولید خرد متزلزل و ناپایدار مبتنی بر خوداستثماری وصف‌ناپذیر بپردازند یا هنگامی که مردم به بی‌عدالتی در محل کار یا بیرون اعتراض می‌کنند، از پلیس علیه آن‌ها استفاده شود. علاوه بر این ضروری است که شمار زیادی از مردم عادی دارای ایده‌هایی باشند که آنها را وادارد ترتیبات اجتماعی موجود را به‌سان نظراتی طبیعی و ذاتاً برای همه خوب بپذیرند یا آنها را مجبور کند برای امتیازاتی ناچیز به روش‌های ناکافی برای مبارزه روی آورند. اما، این ایده‌ها، یعنی ایده‌های طبقه‌ی حاکم نیز به چالش کشیده می‌شود. مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین این‌گونه اتفاق می‌افتد.

^۱ بن‌گرید به: «سرمایه‌ی مارکس، سرمایه‌داری و محدودیت‌های دولت: ملاحظات نظری».

دانشگاه محل اصلی مبارزه‌ی ایدئولوژیک است، رسانه‌ها نیز مکان دیگری برای این کار هستند. به‌طور کلی، اساتید نظراتی را تبلیغ می‌کنند که بازتولید سرمایه‌داری را آن‌گونه که هست یا در اشکال کمی تعدیل‌یافته توجیه می‌کنند. این ایده‌ها می‌تواند و باید توسط دانشجویان (و جوانان) به چالش کشیده شود. پرسش اصلی این است که چگونه؟ این سؤال است که من در مقاله‌ی «سرمایه‌داری و مبارزه‌ی طبقاتی در دانشگاه» به آن می‌پردازم. این مقاله بخشی از کتابی در مورد ویژگی اجتماعی تولید دانش است که در حال تکمیل آن هستم. خوشحالم که این مقاله به فارسی ترجمه می‌شود و در اختیار دانشجویان و جوانان فارسی‌زبانی قرار می‌گیرد که تحصیلات خود را به تازگی به پایان رسانده‌اند یا قصد ورود به کالج/دانشگاه را دارند یا در واقع کسانی که از فرصت انجام این کار محروم شده‌اند. اساتید معمولاً به‌عنوان آموزگار دیده می‌شوند. آنها آموزگارند. اما خودشان هم نیاز به آموزش دارند. و دانش‌آموزان می‌توانند آموزش‌هایی را ارائه دهند که تا حدی از تفکرات خلاقانه و انتقادی خودشان در مورد زندگی خودشان ناشی می‌شود.

نقش آموزش واقعی باید این باشد که ما را وادار کند نگرش علمی نسبت به جامعه و طبیعت را توسعه دهیم و دارای آگاهی طبقاتی باشیم، یعنی آگاه باشیم که چرا در دنیایی زندگی می‌کنیم که در آن ثروت زیادی وجود دارد در حالی که بیشتر مردم نمی‌توانند نیازهای اولیه‌ی خود را برای غذا، آب، انرژی، مسکن، مراقبت‌های بهداشتی و غیره برآورده کنند و در فقر طاقت‌فرسایی به‌سر می‌برند، چرا این چشم‌انداز واقعی وجود دارد که بشریت به دلیل گرمایش جهانی تا سرحد مرگ می‌سوزد یا در جنگ‌های هسته‌ای کشته می‌شود، یا چرا جهان قادر به توقف نسل‌کشی‌های وحشتناک و مهیب نیست یا این‌که چرا برخی کشورها دائماً اکثریتی از کشورهای دیگر را از نظر اقتصادی (از طریق به‌اصطلاح تحریم) یا نظامی یا هردو روش تهدید می‌کنند و شرایطی را به آنها تحمیل می‌کنند. این باید بخشی از آموزش باشد که بدانیم چرا چنین آموزشی که باید ارائه شود در دسترس نیست. این‌که سرمایه‌داری چگونه در اساس با نیازهای مردم عادی و پایداری کره‌ی زمین ناسازگار است و امپریالیسم چه چیزی است که سرمایه‌داری پیشرفته باید به آن تبدیل شود و کشورهای فقیرتر را تهدید کند، باید

بخشی از آموزش باشد که هم‌اکنون به دانشجویان عرضه نمی‌شود. چنین آموزشی اگر ارائه نمی‌شود باید مطالبه شود.

چکیده

مبارزه‌ی طبقاتی یک جنبه‌ی ضروری جامعه است. هم‌زمان که مردم عادی برای بهبود شرایط خود مبارزه می‌کنند، توانگران اقتصادی برای دفاع از امتیازاتشان درگیر مبارزه می‌شوند. بنابراین، مبارزه‌ی طبقاتی از پایین و از بالا و بر سر منافع و ایده‌ها رخ می‌دهد. برای بازتولید سرمایه‌داری، کافی نیست که منابع در دست یک تا ده درصد بالا باشد و بدین ترتیب اکثریت جامعه را از نظر اقتصادی مجبور به کار مزدی کنند یا این‌که پلیس علیه اعتصاب کارگران وارد عمل شود. همچنین لازم است شمار کثیری از مردم عادی صاحب نظرانی باشند که سازوکارهای موجود جامعه را به‌عنوان اموری طبیعی یا ذاتاً خوب برای همه بپذیرند. اما، این نظرات نیز به چالش کشیده می‌شوند و به این ترتیب مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین رخ می‌دهد. دانشگاه مکان اصلی مبارزه‌ی ایدئولوژیک است. به‌طور کلی، اساتید ایده‌هایی را تبلیغ می‌کنند که بازتولید سرمایه‌داری را آن‌گونه که هست یا در اشکال کمی تعدیل‌یافته توجیه می‌کند. این نظرات می‌تواند توسط دانش‌جویان به چالش کشیده شود. هدف اصلی این مقاله بحث مختصر در مورد ماهیت مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک در دانشگاه و ارائه‌ی یک سری پرسش‌ها از دیدگاه دانشجویانی است که می‌توانند با بسیاری از ایده‌های رایج در دانشگاه مخالفت کنند.

مقدمه

حل مشکلات عمده‌ی بشری مستلزم درک نظری کافی از چرایی مشکلات و چیزی است که می‌توان در قبال این مشکلات انجام داد. به‌گفته‌ی روزنگارتن (۲۰۱۴)، نویسنده‌ی کتاب «مارکسیسم انقلابی آنتونیو گرامشی»، روشنفکران «دیدگاه‌های مرتبط با حوزه‌های مورد علاقه‌ی عمومی را بررسی، شفاف‌سازی، استدلال، دفاع و

نظریه‌پردازی می‌کنند» (ص ۱۳۵). متأسفانه، نویسندگان از طرح پرسش یا نقد گسترده‌تر صرف‌نظر می‌کنند [۱] درک نظری که موجب نقد (یا پرسشگری) می‌شود، دلایل عینی مشکلات نظم اجتماعی کنونی و ناکافی بودن ایده‌های تبلیغی در مورد آن و آینده‌اش را آشکار می‌کند.

مبارزه با جهان مستلزم پرسش‌گری است: زیر سؤال بردن جهان و ایده‌های مربوط به آن، در کار فکری نقش اساسی دارد. پرسشگری روشن‌گر است زیرا به واسطه‌ی آن تفکر خود و دیگران را تقویت می‌کنیم. پرسشگری کاربردی است چون ما از طریق آن مخالفت می‌کنیم: نه تنها با فرآیندهای عینی که مشکلات عمده‌ی ما را ایجاد می‌کنند، بلکه با نظراتی مخالفیم که نظام در ما تلقین می‌کند تا توانایی ما را برای مبارزه با آن تضعیف کند. زمانی که با محدود کردن دانشگاه و دیگر اشکال آزادی و استیلای سیاست‌های پس‌حقیقت که معمولاً واقعیات و دروغ به‌منظور سلطه‌ی ایدئولوژیک و سیاسی درآمیخته است (Das, 2023a; 2023b) سروکله‌ی گرایش‌های فاشیستی پیدا می‌شود، بسیار مهم است که فرهنگ پرسش‌گری به‌طور گسترده به‌عنوان بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک مردم عادی علیه نظام اعمال شود.

دانشگاه فضایی مهم برای پرسش‌گری است. ثانیاً بخشی حیاتی از عرصه‌ی فکری است که، همانطور که گرامشی (۱۹۷۱) می‌گوید، مانند یک ماشین تولیدکننده‌ی ماشین است (ص ۱۵). از این گذشته، اساتید دانشگاه (یعنی افرادی که فکر می‌کنند) در حالی که دانشجویان خود را آموزش می‌دهند، به تولید افراد متفکر کمک می‌کنند. سؤال پرسیدن دانشجویان از مربیان شکلی از مشارکت فعال آنها در فرآیند یادگیری است که فرآیند متابولیک (سوخت‌وسازی) همکاری بین آنها و بخشی ضروری از خودآموزی آنهاست. وانگهی، اکثریت عمده‌ی دانشجویان نیز کارگران آینده هستند. بسیاری از آنها در حال حاضر کارگردانان هستند زیرا برای تأمین هزینه‌ی تحصیل خود نیاز به کسب درآمد دارند. بنابراین، ایجاد دیدگاه انتقادی در جامعه برای زندگی کاری آنها نیز مهم است. وقتی دانشجویان از مربیان‌شان مؤذبان‌ه سوال می‌پرسند، ممکن است به آموزش مجدد آنها نیز کمک کنند. به هر حال، مربیان ممکن است از (دوباره) آموزش دیدن سود ببرند.

این مقاله در ادامه به هفت بخش تقسیم شده است. در این مقاله توضیح مختصری درباره‌ی ماهیت جامعه‌ی طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک ارائه می‌کنم. در بخش دوم، دو شکل از مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک در دانشگاه را مورد بحث قرار می‌دهم. در بخش بعدی، نقدهای گسترده‌ای را به دانشگاه ارائه می‌کنم. بخش چهارم مجموعه‌ای از پرسش‌ها از دیدگاه دانشجویانی را ارائه می‌دهد که می‌توانند با ایده‌های رایج در دانشگاه مخالفت کنند. این پرسش‌ها به جهان‌بینی فلسفی اساتید و نیز دیدگاه‌های آنان در مورد ماهیت جامعه‌ی مدرن، از جمله نقش آموزش علوم اجتماعی و علوم انسانی در آن و پیشنهادهای (تلویحی) آنها برای تغییر مربوط می‌شود. پرسش صرف کافی نیست. بخش ماقبل آخر به این موضوع می‌پردازد که چگونه دانشجویان می‌توانند برای بهبود کیفیت آموزش و زندگی کاری خود یک سری مطالبات را از سیستم دانشگاهی و جامعه به‌طور کلی مطرح کنند. بخش پایانی، خلاصه‌ی مقاله است.

روابط طبقاتی، سرمایه‌داری و اشکال مبارزه‌ی طبقاتی

دانشگاه، مانند هر چیز دیگری، فقط زمانی قابل درک است که در ارتباط با سایر بخش‌های جامعه و در کل جامعه دیده شود. جامعه‌ی طبقاتی مهم‌ترین ویژگی جامعه‌ی کنونی است. بنابراین، باید با نظریه‌ی طبقاتی شروع کرد [۲]. طبقات زمانی وجود دارند که یک گروه (که اقلیت کوچکی هستند) منابع تولیدی جامعه را به‌طور مؤثر کنترل کند و به‌وسیله‌ی آن، کار اضافی (یا محصول اضافی) را از اکثریتی که کنترل مؤثری بر این منابع ندارند، تصاحب کند. در نتیجه روابط بین طبقات روابط آنتاگونیستی (آشتی‌ناپذیر) است که به موجب آن طبقه‌ی حاکم از کار طبقات استثمارشده، و بنابراین، به بهای رفاه و آسایش آنها سود می‌برد. با توجه به این تضاد عینی، مبارزه‌ی طبقاتی همیشه امکان‌پذیر است و مشخصاً گهگاه پنهانی یا به‌صورت دیگر بیان می‌شود، و در یک زمان معین در برخی مکان‌ها بیشتر از مکان‌های دیگر رخ می‌دهد. جامعه از بیش از ده‌هزار سال پیش تاکنون به طبقات تقسیم شده است. جامعه‌ی مدرن - سرمایه‌داری - توسعه‌یافته‌ترین شکل جامعه‌ی طبقاتی است. سرمایه‌داری جامعه‌ای است که در آن: وسایل امرار معاش (مانند غذا، سرپناه) و ابزار تولید (مانند

زمین، معادن، کارخانه‌ها، ماشین‌آلات، نرم‌افزارها و غیره) خرید و فروش می‌شوند؛ کارگران مزدبگیر هیچ کنترلی بر مالکیت سرمایه‌داری و ارزش اضافی که تولید می‌کنند، ندارند و از خود فرایند تولید بیگانه شده‌اند. آنها همچنین کنترلی بر قدرت دولتی ندارند. روابط طبقاتی برای تداوم و تقویت خود مستلزم سرکوب مردم بر اساس جنسیت، نژاد، مذهب و سایر هویت‌ها و روابط متفاوت است. با توجه به تضاد طبقاتی درونی سرمایه‌داری، مبارزه‌ی طبقاتی همیشه در آن جریان دارد (Das, 2022b).

مبارزه‌ی طبقاتی اشکال مادی و ایدئولوژیک دارد. یعنی مبارزه‌ی طبقاتی به ترتیب بر سر منافع و عقاید رخ می‌دهد. مبارزه‌ی طبقاتی زمانی شکل اقتصادی-سیاسی به خود می‌گیرد که بر سر منافع طبقاتی متضاد که سیاسی و اقتصادی است، در می‌گیرد. شکل مادی مبارزه در محل کار (مثلاً مبارزه بر سر مدت زمان یا شرایط کار) و در بازارها (مانند مبارزه بر سر دستمزد و تورم) رخ می‌دهد. شکل مادی مبارزه در حوزه‌ی سیاسی نیز گسترده‌تر رخ می‌دهد (مانند مبارزه برای دفاع از حقوق دموکراتیک یا بر سر تخصیص منابع برای خدمات عمومی؛ مبارزه برای قانون حداقل دستمزد). مبارزه‌ی طبقاتی زمانی شکل ایدئولوژیک به خود می‌گیرد که در قلمرو ایده‌هایی اتفاق بیفتد که در نهایت به منافع طبقاتی متضاد مربوط می‌شود. مطابق با هر موردی از مبارزه‌ی طبقاتی بر سر منافع عینی، مبارزه‌ی طبقاتی بر سر مجموعه‌ای از نظرات مرتبط با آن منافع وجود دارد. ایده‌ها مخالف نظام و حامی نظام هستند.

اصطلاح مبارزه‌ی طبقاتی اغلب به معنای مبارزه‌ی استثمارشدگان یا توده‌ها (کارگران و تولیدکنندگان خرد) به کار می‌رود. این دیدگاهی غیردیالکتیکی و اشتباه است. (یک دیدگاه اشتباه دیگر این است که اگر طبقات استثمارشده درگیر یک مبارزه‌ی آشکار نشوند، ساختار طبقاتی و طبقات وجود ندارند). مبارزه‌ی طبقاتی، مادی و ایدئولوژیک، هم از پایین و هم از بالا است. (جدول ۱) [۳]

جدول یک. اشکال مبارزه‌ی طبقاتی		
مبارزه‌ی طبقات مختلف		
مبارزه در عرصه‌های مختلف	از پایین (توسط طبقه‌ی استثمارشده)	از بالا (توسط طبقه‌ی استثمارگر)
ایدئولوژیک (برسر ایده‌ها)	مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین	مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از بالا
اقتصادی- سیاسی (برسر منافع)	مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی-سیاسی از پایین: ۱- برسر منافع آنی، ۲- برسر روابط مزدی/ مالکیت	مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی از بالا: ۱- برسر منافع آنی، ۲- برسر روابط مزدی/ مالکیت

مبارزه‌ی طبقاتی از پایین زمانی است که طبقه‌ی استثمارشده برای منافع مادی و ایدئولوژیک خود مبارزه می‌کند. در شکل مادی خود، مبارزه‌ی طبقاتی از پایین زمانی رخ می‌دهد که مردم عادی برای دفاع از منافع اقتصادی و سیاسی خود درگیر مبارزه می‌شوند. با توجه به قشربندی هستی‌شناختی جامعه‌ی سرمایه‌داری، که به موجب آن ظواهر سطحی (یا منافع آنی) وجود دارد که در پس آن روابط ساختاری اجتماعی (روابط دستمزد/مالکیت) قرار دارد، مبارزه‌ی طبقاتی از پایین بر سر منافع دو شکل اصلی به خود می‌گیرد: مبارزه با نشانه‌های نظام برای اصلاحات اقتصادی و سیاسی موقت (مبارزه‌ی اتحادیه‌ی کارگری، یا مرحله‌ی پایین‌تری از مبارزه‌ی طبقاتی بر سر منافع آنی)، و مبارزه علیه وجود بردگی مزدی و قدرت دولت سرمایه‌داری (مرحله‌ی بالاتر مبارزه‌ی طبقاتی، که شامل مرحله‌ی پایین‌تر مبارزه بر سر وجود روابط دستمزد/مالکیت است). به عبارت دیگر، مخالفت طبقه‌ی پایین با سرمایه‌داری اشکال مخالفت با مناسبات سرمایه‌داری بازار، مالکیت خصوصی، استثمار نیروی کار و سلب مالکیت تولیدکنندگان خرد و انقیاد امپریالیستی جنوب جهانی و همچنین مخالفت با اثرات عینی همه‌ی این روابط سرمایه‌داری (شامل فقر، نابرابری، دستمزدهای پایین و حمله به حقوق اتحادیه‌های کارگری) را به خود می‌گیرد. طبقات استثمارشده و/یا

نمایندگان ایدئولوژیک آنها نیز درگیر مبارزه با نظرات طبقه حاکم/استثمارگر می‌شوند؛ ایده‌هایی که به مناسبات سرمایه‌داری و آثار این روابط مربوط می‌شود. مبارزه‌ی طبقاتی از بالا زمانی است که طبقه‌ی حاکم برای مقابله با تمام اشکال مختلف مبارزه‌ی توده‌های استثمارشده و دفاع و گسترش قدرت طبقاتی‌اش برای ادامه‌ی انحصار منابع تولیدی جامعه و استفاده از آنها برای کسب سود به هزینه‌ی توده‌ی مردم درگیر مبارزات خود شود و با استفاده از قدرت دولتی که اساساً به طبقه‌ی حاکم تعلق دارد آنها را از نظر سیاسی تحت سلطه‌ی خود درآورد (Das, 2022a). در واقع، اقدامات دولت طبقاتی به نمایندگی از طبقه‌ی حاکم، نوعی مبارزه‌ی طبقاتی از بالاست.

جلد اول «سرمایه»ی مارکس نظریه‌ای از روابط عینی طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی فکری ارائه می‌کند (Das, 2017). مبارزه‌ی ایدئولوژیک شرط لازم برای مبارزه‌ی موفقیت‌آمیز بر سر منافع اقتصادی است. اگر درست باشد که «بدون [نظریه‌ی] انقلابی ... هیچ جنبش انقلابی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (Lenin, 1902: 12)، همچنین درست است که بدون ایده‌هایی در حمایت از جامعه‌ی بورژوازی، طبقه‌ی حاکم و دولت‌ش نمی‌تواند آن را بازتولید کنند. جای تعجب نیست که نظریه‌ی اجتماعی مارکس (۱۸۵۹) نه تنها بر منافع اقتصادی طبقات مختلف و بخش‌های طبقاتی تمرکز دارد بلکه به «شکال/ایدئولوژیک»ی می‌پردازد «که در آن» مردم عادی «از تعارض» بر سر منافع اقتصادی خود «آگاه می‌شوند» و «با آن مبارزه می‌کنند» (کلمات مورب اضافه شده است). اقتصاد سیاسی مارکس این اصل ماتریالیستی تاریخی را نشان می‌دهد.

در سرمایه‌داری، منابع مولد (ابزار تولید) توسط یک تا ده درصد جامعه اداره می‌شود، به‌طوری که اکثریت عمده از نظر اقتصادی مجبور به تکیه بر کار مزدی هستند و بنابراین «جبر اقتصادی ملال آور» را تجربه می‌کنند (Marx, 1887: 523). با این حال، کنترل/انحصار منابع (یا سرمایه‌ی پولی) برای طبقه‌ی اقلیت کافی نیست. برای این‌که پول به‌عنوان سرمایه عمل کند، باید بخشی از جریان پول- کالا- پول شود. سرمایه‌داران برای کسب درآمد بیشتر، از طریق خرید نیروی کار و منابع مولد و تصاحب ارزش اضافی از کارگران، پول سرمایه‌گذاری می‌کنند. این جنبه‌ی اقتصادی گردش

سرمایه است. مورد آخر جنبه‌ی سیاسی هم دارد. برای بازتولید سرمایه‌داری، کافی نیست که سرمایه‌داران سرمایه را کنترل کنند و آن را برای سرمایه‌گذاری مجدد ارزش اضافی مناسب در چرخه‌های متوالی انباشت به کار بگیرند. همچنین باید از مخالفت بالقوه‌ی طبقه‌ی پایین، از جمله مخالفت با تولید ارزش اضافی و مالکیت خصوصی جلوگیری شود. انجام این کار مستلزم استفاده‌ی بالقوه و/یا واقعی از قدرت قهریه‌ی دولت (مانند قدرت پلیس علیه کارگران در صفوف اعتصاب) و همچنین ارائه‌ی برخی امتیازات نسبتاً ناچیز و عموماً فسخ‌شدنی است. اما نه جبر (کسل‌کننده) اقتصادی، نه جبر (بی‌رحمانه) فراقضایی و نه امتیازات (ناچیز) کافی نیست: علاوه بر این، طبقه‌ی سرمایه‌دار و دولت آن باید مطمئن شوند که مردم عادی دارای نظراتی هستند که موجب می‌شود آنها آزادانه و داوطلبانه روابط موجود و سازوکارهای جامعه را به‌مثابه امری طبیعی یا کم‌وبیش ذاتاً برای همه خوب بپذیرند. خلع سلاح مردم عادی از کنترل منابع و قدرت سیاسی جامعه (یعنی دولت) و «مسلح کردن» آنها به ایده‌های پشتیبان سیستم دو روی یک سکه است. مردم باید باور کنند که حتی اگر دنیای کنونی مشکلاتی دارد، دنیایی فراتر از تولید و مبادله سرمایه‌داری ممکن نیست چرا که مقصد نهایی تاریخ بشر است. [نظام کنونی] به طبیعی‌کردن سرمایه‌داری و خنثی‌سازی پتانسیل مبارزه‌ی طبقاتی از پایین علیه سرمایه‌داری نیاز دارد. به‌طور خلاصه، برای بازتولید سرمایه‌داری، لازم است که «طبقه‌ی کارگری وجود داشته باشد که بر اساس آموزش، سنت و عادت به شرایط آن شیوه‌ی تولید به‌عنوان قوانین بدیهی طبیعت نگاه کند» (مارکس، ۱۸۸۷: ۵۲۳؛ کلمه‌ی مورب از ماست). سرمایه‌نه‌تنها کالاها را برای سود تولید می‌کند همچنین با استفاده از نهادهای مختلف (مثلاً دستگاه دولتی) رضایت مردم عادی را برای پذیرش داوطلبانه نظام تولید کالایی سرمایه‌داری ایجاد می‌کند.

مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک در دانشگاه

مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین در دانشگاه

مارکس فراموش کرد که بگوید بیشتر این آموزش و شکل‌گیری عادت در حوزه‌ی دانشگاهی اتفاق می‌افتد. در واقع، «ساختار روابط اجتماعی در آموزش، انواع رفتار شخصی، شیوه‌های بازنمایی خود، خودانگاره و هویت‌های طبقه‌ی اجتماعی را توسعه می‌دهد که اجزاء اولیه و اساسی شایستگی شغلی هستند» (Hill, 2017: 44). بنابراین، دانشگاه به‌عنوان فضایی برای انتشار ایده‌هایی عمل می‌کند که برای بازتولید طبقه‌ی کارگری که کم‌وبیش سرمایه‌داری را می‌پذیرد، ضروری است.

مبارزه‌ی ایدئولوژیک از بالا از طریق مجموعه‌ای از «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» اعمال می‌شود (Althusser, 2001). نظام آموزشی «دستگاه ایدئولوژیک دولت غالب در صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری است» (Althusser, 2001: 104). این‌جاست که دانشجویان دانش‌هایی را می‌آموزند که نه تنها به آنها کمک می‌کند تا کارگرانی شوند که در مبادلات کالایی سرمایه‌داری و در تولید (و توزیع) ارزش اضافی درگیر شوند، بلکه با کمال میل تولید و مبادله سرمایه‌داری را به‌عنوان وضعیت عادی می‌پذیرند.

به گفته‌ی (Lewontin (1979) «دانشگاه کارخانه‌ای است که سلاح‌هایی-سلاح‌های ایدئولوژیک- را برای جنگ و مبارزه‌ی طبقاتی می‌سازد و مردم را برای استفاده از آنها آموزش می‌دهد» (ص ۲۵). او می‌افزاید: «دانشگاه منبع ایجاد ایدئولوژی، مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی و تبلیغ ایدئولوژی است. ایجاد، مشروعیت‌بخشی، و تبلیغ سه کارکرد دانشگاه‌های بورژوازی هستند» (Lewontin, 1979).

اساتید معمولاً این ایدئولوژی-ترکیبی از حقایق، نیمه‌حقیقت و دروغ- را تبلیغ می‌کنند که کم‌وبیش بازتولید سرمایه‌داری را آن‌گونه که هست یا آن‌طور که اندکی اصلاح شده توجیه می‌کند (Eagleton, 2007). تقریباً واضح است که اساتید این‌گونه عمل می‌کنند و اقدام‌شان به‌عنوان پیوند بسیار قوی بین دانشگاه از یک سو و طبقه و دولت سرمایه‌دار از سوی دیگر بیان می‌شود. این پیوند، تحولات نظری و روش‌شناختی

علوم اجتماعی و انسانی و تا حدی علوم طبیعی را نیز شکل داده است (Heller, 2016). برای مثال، دانشکده‌های اقتصاد، سرمایه‌داری را طبیعی‌سازی کرده‌اند، تصویر آرمانی از به‌اصطلاح بازار آزاد آن ارائه داده‌اند و تحقیقات خود را به تحلیل‌های کمی از نظامی تقلیل داده‌اند که تصور می‌کنند بهترین چیزی است که بشر می‌تواند به آن دست یابد (Heller, 2016). به همین ترتیب، رشته‌ی جغرافیا در تأکید بر نقش فاصله (اشکال فضایی/جغرافیایی فعالیت‌های انسانی) و محیط طبیعی، کم‌تر بر نقش فرآیندهای استثمارگرانه و ظالمانه در جوامع تأکید دارد. جغرافیا اغلب بر چگونگی اهمیت فضا و مکان تمرکز دارد، گویی روابط طبقاتی فقط یک دغدغه‌ی ثانویه و تصادفی است.

جامعه‌شناسی از لحاظ نظری احتمالاً هوشمندانه‌ترین رشته‌ی علوم اجتماعی است که به‌درستی بر روابط اجتماعی تأکید دارد، اما روابط طبقاتی و غیرطبقاتی نژاد، جنسیت، گرایش جنسی و غیره را طوری در نظر می‌گیرد که گویی روابط طبقاتی هیچ اولویت علی ندارد. همانطور که اولمن (۲۰۱۵) می‌گوید، علوم سیاسی این توهمات کاذب را ایجاد می‌کند که علمی است، سیاست را مطالعه می‌کند، می‌توان سیاست را جدا از سایر علوم اجتماعی و تاریخ مطالعه کرد، دولت بی‌طرف است و این که بخش عمده‌ای از علوم سیاسی به‌عنوان یک رشته، باعث پیشرفت دموکراسی می‌شود. زیست‌شناسی را به‌عنوان یک رشته در میان علوم، فناوری، مهندسی و ریاضی در نظر بگیرید. لوونتین (Lewontin) (۲۶: ۱۹۷۹) زیست‌شناس مارکسیست، می‌گوید: «[زیست‌شناسی] بیش از دیگر علوم طبیعی، منبع بسیار مهمی از سازوبرگ ایدئولوژیک برای مبارزه‌ی طبقاتی است». در زیست‌شناسی به‌عنوان یک رشته از مجموعه‌ی علوم، فناوری، مهندسی و ریاضی (STEM)، جبرگرایی زیست‌شناختی رایج است. این ایده که «همه‌چیز در ژن ماست، تفاوت در موقعیت، ثروت و قدرت اجتناب‌ناپذیر است، انقلاب‌های بورژوازی قرن هجدهم هر کاری که ممکن بود برای از بین بردن نابرابری‌های غیرطبیعی (انسان ساخت) انجام دادند و فقط نابرابری‌های ذاتی و طبیعی باقی می‌ماند» (Lewontin, 1979: 26). به گفته‌ی زیست‌شناس دانشگاه هاروارد، لوونتین (۱۹۷۹) می‌نویسد: «در قرن هجدهم هیچ تفاوت زیست‌شناختی بین طبقات وجود

نداشت، بنابراین انقلاب‌ها می‌توانستند موفق شوند. اما امروزه طبقه‌ی حاکم از نظر زیست‌شناختی برتر از طبقه‌ی کارگر است، بنابراین موفقیت انقلابی غیرممکن است» (ص ۲۷). جبرگرایی زیست‌شناختی دلیلی ارائه می‌دهد که چرا ساختن جامعه‌ای کمونیستی غیرممکن است، جامعه‌ای «که در آن، به رغم تفاوت‌های [زیست‌شناختی]، همه از منافع روانی و مادی یکسانی از جامعه برخوردار شوند» (Lewontin, 1979). همه‌ی این‌ها حاکی از آن است که پیشرفت بشریت به سمت برابری طلبی قبلاً به بالاترین مرحله‌ی خود رسیده است. تفسیر جبرگرایی زیست‌شناختی که در بالا ذکر شد، مشابه دیدگاه پایان تاریخ فوکویاما (۱۹۸۹) است.

نیاز ساختاری جامعه‌ی سرمایه‌داری، یا نیاز توانگران اقتصادی و حامیان سیاسی‌شان، برای انقیاد ایدئولوژیک مردم عادی خودبه‌خودی فراهم نمی‌شود. راهبردهای خاصی اعمال می‌شود. در واقع، طبقه‌ی حاکم، همراه با دولت خود، از چندین راهبرد مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک در دانشگاه استفاده می‌کند. اولین راهبرد کلی‌تر است: به طور مستقیم یا غیرمستقیم، تا حد زیادی، پایه‌ی مادی دانشگاه (یعنی بودجه‌ی دانشگاه) را کنترل می‌کند. این امر به طبقه‌ی حاکم این امکان را می‌دهد که تولید و انتشار عقاید در مورد جهان طبیعی و اجتماعی را کم‌وبیش کنترل کند. گذشته از همه‌ی اینها،

طبقه‌ای که ابزار تولید مادی را در اختیار دارد، در عین حال بر وسایل تولید فکر نیز کنترل دارد، به طوری که در نتیجه عموماً گفته می‌شود عقاید کسانی که فاقد ابزار تولید فکری هستند، تابع کسانی است که چنین ابزاری را در اختیار دارند (مارکس و انگلس، ۱۸۴۵)

اولویت به آموزش فنی و مرتبط با کسب‌وکار با هدف بهبود نیروهای مولد، از طریق تغییرات فنی و سازمانی، در نتیجه افزایش نرخ ارزش اضافی نسبت به آنچه نیروی کار برای هر ساعت کار برای بازتولید خود دریافت می‌کند، داده می‌شود. همچنین اولویت به آموزشی (مانند علوم اجتماعی و انسانی) داده می‌شود که از ارزش‌ها/عملکردهای سرمایه‌داری حمایت ایدئولوژیک می‌کند. (۴) گرایش دانشگاه برای پاسخگویی مستقیم به نیازهای سرمایه‌داران و دولت از زمان روی آوردن به شکل نولیبرالی سرمایه‌داری در

جهان پس از دهه ۱۹۷۰ قوی‌تر شده است. «امروزه دانشگاه آشکارا خود را بر اساس الگوی شرکتی (corporation) و منطق بازار که هدایتگر همه‌ی تصمیمات است طراحی می‌کند» (Clawson and Leiblum, 2008: 16).

ثانیاً، طبقه‌ی حاکم بهترین مغزهای طبقات استثمرشده (و نه فقط از صفوف طبقه‌ی خود) را تصاحب می‌کند. همان‌طور که مارکس می‌گوید: «هرچه طبقه‌ی مسلط بتواند بهترین افراد را از طبقات تحت‌سلطه جذب کند، حکومت آن مستحکم‌تر و خطرناک‌تر است» (به نقل از اثر Moufawad-Paul, 2018). مشوق‌های مادی مختلف (مانند بورسیه‌های تحصیلی بر اساس نیاز و شایستگی) تا حدی برای لزوم استخدام مردان و زنان با استعداد با پیشینه‌های فقیرتر و تحت‌ستم اجتماعی به کار گرفته می‌شود. در واقع، «دانشگاه برای جذب روشنفکران بالقوه و هدایت انرژی آنها به گونه‌ای عمل می‌کند که یا مستقیماً به نفع طبقات حاکم تمام شود یا آنها را به سمت بحث‌های دانشگاهی بی‌اثر و فردگرایانه‌ی عمدتاً جدا از توده‌های وسیع هدایت کند» (Moufawad-Paul, 2018).

با توجه به این‌که تربیت مدرس در دانشگاه سال‌ها طول می‌کشد و تحصیل امری پرهزینه است، اساتید عموماً از خاستگاه نسبتاً مرفه‌ی برخوردارند (تجارت، مالکیت مستغلات و خانواده‌های خرده‌بورژوا یا خرده سرمایه‌دار که اتفاقاً از نظر فرهنگی نیز دارای موقعیت مسلط هستند). آنچه که استادان، اعم از زن و مرد، تدریس و تحقیق می‌کنند، تا حد زیادی بازتاب‌دهنده‌ی طبقه و موقعیت محدود طبقاتی‌شان است. «هستی اجتماعی» محدودیت‌هایی را برای «آگاهی» فرد (از جمله تصور فرد از خود و دیگران) ایجاد می‌کند (Marx, 1859). درس‌هایی که در مورد جامعه تدریس می‌کنند، عموماً به زندگی مردان و زنان عادی نمی‌پردازند- یعنی کسانی که به فروش نیروی کارشان یا مقادیر کمی از کالاها/خدمات تولیدی خود وابسته هستند. این‌ها افرادی هستند که نیازهای اولیه‌شان تقریباً برآورده نشده است و اغلب مورد خشونت پلیس و ستم نژادی و جنسیتی و سایر اشکال سرکوب قرار می‌گیرند و به دلیل آسیب‌های زیست‌محیطی ناشی از جامعه‌ی سودمحور بیشترین زیان را متحمل می‌شوند. زمانی که دانشگاهیان به زنان و اقلیت‌ها می‌پردازند، به جای آن دسته از

غیرسفیدپوستان و زنانی که باید هر روز با دستمزد ناچیز در مشاغل بی‌ثبات کار کنند یا خرده‌فروشان کالا و کسانی که برای رفع نیازهای اولیه‌ی خود تلاش می‌کنند، اغلب در مورد غیرسفیدپوستان و زنان نسبتاً مرفه صحبت می‌کنند (مثلاً دانشگاهیان تقریباً مرفه و سایر افراد طبقه‌ی متوسط، شهرداران شهرها، رهبران ارشد سیاسی یا مقامات دولتی). (Das, 2022d).

ثالثاً، اساتید و مدیران محافظه‌کار با خدمت به دانشگاه به نمایندگی از طبقه‌ی حاکم، و آگاهی از امکان مبارزه‌ی طبقاتی در دانشگاه «به زبان غیرطبقاتی و تکنوکراتیک حرفه‌ای صحبت می‌کنند»، در حالی که آن‌ها «برای قضاوت درباره‌ی مارکسیسم و مارکسیست‌ها از نظر طبقاتی مشکل خاصی ندارند»: Horton, 1977: (79). به عبارت دیگر، آنها به راحتی می‌توانند بفهمند که برخی از ایده‌ها جهان را از دیدگاه توده‌ها تبیین می‌کنند، دارای ویژگی طبقاتی هستند و می‌توانند خطرناک باشند (ibid.:79). در واقع، مارکسیسم جدی‌ترین هدف مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از بالا است. هرچند اکثر دانشگاهیان، دانشگاه را از نظر ایدئولوژیک تقریباً بی‌طرف می‌دانند اما دانشگاه، مانند نظام مدارس و کالج‌ها، در اساس ضدمارکسیستی است. دانشگاه محل دائمی مک‌کارتیسم برای متهم کردن مارکسیست‌ها به خرابکاری و خیانت و اخراج‌شان از دانشگاه از طریق راهبردهای پنهان و/یا آشکار است. این اقدام گاهی آشکارتر از زمان‌های دیگر است. «ضرب‌المثل معروفی می‌گوید اگر اصول بدیهی هندسه^۲ بر منافع انسان تأثیر بگذارد مطمئناً تلاش‌هایی برای رد آن‌ها انجام می‌شود» (Lenin, 1908). این در مورد مارکسیسم هم صدق می‌کند، که قوی‌ترین مجموعه‌ی نظرات علمی است که سرمایه‌داری را توضیح می‌دهد، آن را نقد می‌کند و نظریه‌ای طبقه‌محور در مورد لزوم مبارزه و موانع آن برای جامعه‌ای بدون طبقه است. مارکسیسم «مستقیماً در خدمت روشنگری و سازماندهی طبقه‌ی پیشرو [یعنی طبقه کارگر] در جامعه‌ی

^۲ Geometrical axioms قواعد کلی یا بدیهیات هندسی اشاره به قواعد پذیرفته‌شده‌ای دارد که همه بر سر آن توافق دارند. مثلاً این که کل از جزء بزرگتر است یا اگر A با B برابر باشد و B با C پس آن‌گاه A با C هم برابر است (م).

مدرن است»، و «وظایف پیش روی این طبقه و [نیاز به] جایگزینی اجتناب‌ناپذیر نظام کنونی با نظامی جدید، یعنی کمونیسم را نشان می‌دهد، به همین دلیل است که «این مکتب باید برای هر گام رو به جلو در طول زندگی خود مبارزه کند» (Lenin, 1908) [۵]. نتیجه‌ی همه‌ی مبارزات طبقات حاکم در دانشگاه علیه کمونیسم این واقعیت است که دانشجویان به گونه‌ای آموزش می‌بینند که به درک عینی و انتقادی آن‌ها از جهان به طوری که ریشه‌های اجتماعی-بوم‌شناسانه‌ی مشکلات بشریت را بفهمند، کمک نمی‌کند.

اهمیت تهدیدات افکار مارکسیستی برای دانشگاه‌ها را می‌توان در این واقعیت مشاهده کرد که آژانس اطلاعات مرکزی (سیا)، به عنوان نهاد دولتی دوحزبی در دفاع از منافع بلندمدت طبقه‌ی حاکم در سطح جهان، مجبور شده برای اعمال فشار پسامدرنیسم بر مارکسیسم در دانشگاه سخت تلاش کند چرا که پسامدرنیسم مبهم‌سازی ایده‌آلیستی واقعیت را ترویج می‌دهد (Moufawad-Paul, 2018) و بر اقدامات فردی مسالمت‌آمیز و از نظر سیاسی مبارزه‌ی زبانی مناسب علیه تبعیض برضد اقلیت‌ها متمرکز است. واضح است که ایده‌های رادیکال یا مخالف نظام در دانشگاه ناپسند شمرده می‌شوند و اگر در برخی بخش‌ها وجود دارند، در بهترین حالت تحمل می‌شوند، در حالی که نظرات طرفدار نظام فعالانه ترویج می‌شوند. در عین حال، برخی اساتید رادیکال و مارکسیست به‌عنوان نشانه‌ای از مشارکت صوری و اقدام نمادین برای ایجاد ظاهری از تعادل و این‌که معرفت دانشگاهی نتیجه‌ی بحث و مناظره آزاد و عاری از تعصب است به کار گرفته می‌شوند.

دانشگاه فقط محل ایدئولوژی طرفدار سرمایه‌داری و ضدکمونیستی نیست، بلکه محل کار، تولید و تبادل دانش (و سایر کالاها مانند کالاهای مورد نیاز دانشگاه از جمله ماشین‌آلات و محیط مصنوعی که سرمایه‌ی زیادی را جذب می‌کنند) است. بنابراین به تعبیری که در ادامه می‌آید در معرض یک مبارزه‌ی طبقاتی غیرایدئولوژیک از بالا هم قرار گرفته است. طبقه‌ی حاکم «دانشگاه سرمایه‌داری را تغییر شکل داده و ویژگی‌های نولیبرالی را تحمیل کرده است» که شامل: «کاهش شدید بودجه‌ی دولتی و دولت‌های متورم با دستمزدهای بیش از حد بالا؛ وابستگی بیشتر به قراردادهای کوتاه‌مدت و

اساتید قراردادی؛ شهریه‌ی بالای دانشجویان که از طریق وام‌های هنگفت پرداخت می‌کنند؛ [و] تضمین سود با ثبت اختراع مالکیت معنوی» است (Sexton, 2016) (2017). اکثر کارگران در دانشگاه- اساتید و دانشجویان- به‌عنوان کارگران پاره‌وقت تحت شرایطی کار می‌کنند که از نظر اقتصادی بیگانه‌کننده و از لحاظ احساسی استرس‌زا است. بنابراین، مبارزه‌ی طبقاتی از بالا در دانشگاه صرفاً ایدئولوژیک نیست بلکه خصلت اقتصادی-سیاسی هم دارد که در قالب شرایط کاری نامطلوب کارگران دانشگاهی بیان می‌شود و همان‌طور که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد مبارزه‌ی اقتصادی-سیاسی از پایین در دانشگاه را برمی‌انگیزد.

مبارزه‌ی ایدئولوژیک از پایین در دانشگاه

مکان‌های تولید ایدئولوژی همچنان که مقرهای تولید مادی‌اند، جایگاه‌های مبارزه‌ی طبقاتی از پایین هم هستند. دانشگاه یکی از این مکان‌هاست. ایده‌هایی که در حمایت از طبقه‌ی سرمایه‌دار و/یا دولت آن در نظام آموزشی تبلیغ می‌شوند، می‌توانند توسط دانشجویان به چالش کشیده شوند و می‌شوند. کلاسون و لیبوم (2008: 26) می‌گویند دانشگاه آمریکایی در پاسخ به فشارهای عمومی و ترس‌های سیاسی از زمینه‌های نخبه‌گرایانه‌اش، به‌عنوان یک مکان مبارزه توسعه یافته است. پس سؤالی که برای دانشگاهیان مترقی و مارکسیست مطرح می‌شود این است: همان‌طور که لوونتین (1979: 25) می‌پرسد: «نقش محل کار ما در مبارزه‌ی طبقاتی چیست و چگونه می‌توانیم از طریق مکانی که در آن کار می‌کنیم وارد مبارزه‌ی طبقاتی شویم؟». پاسخ او این است که: به‌عنوان کارگران در دانشگاه، که «یک کارخانه‌ی اسلحه‌سازی» است، کارخانه‌ای که «به ساخت ابزار سلطه‌ی طبقاتی مشغول است»، اختلال در این تولید باید «وظیفه‌ی اصلی ما» باشد. یعنی ما باید «سلاح‌هایش را از کار بیندازیم، از استفاده‌شان در میدان نبرد جنگ طبقاتی جلوگیری کنیم، و درعین حال، بکوشیم تا سلاح‌های دیگری-سلاح‌های متقابل- بسازیم که که می‌تواند به دست مردم در سمت دیگر مبارزه‌ی طبقاتی سپرده شود» (ص. 26).

هدف سیاسی یک کارگر دانشگاهی، مثلاً به‌عنوان یک عالم زیست‌شناسی یا علوم‌اجتماعی در دانشگاه، که تمایل دارد در مبارزه‌ی طبقاتی از پایین شرکت کند، این است که به دانشجویان و کسانی که خارج از دانشگاه هستند «سلاح‌هایی ارائه دهند که می‌دانند آن‌ها می‌خواهند اما هنوز در اختیار ندارند یا نمی‌دانند چگونه از آن استفاده کنند» (ص. 27). همان‌طور که طبقه‌ی حاکم و روشنفکرانش راهبردهای متفاوتی برای مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک خود دارند، اساتید ترقیخواه/مارکسیست نیز می‌توانند راهبردهای خاصی را دنبال کنند و گاهی این کار را انجام می‌دهند.

اولاً، ترقی‌خواهان و مارکسیست‌ها «باید ابهام‌زدایی کنند و ابهام را که بخشی از سلاح ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم است از بین ببرند». ابهام‌زدایی باید جهان طبیعی و اجتماعی را «آن‌گونه که واقعاً هست» آشکار کند (ص 27). به‌عنوان یک مارکسیست باید از طریق فعالیت‌های آموزشی بخش زیادی از کاری را که در دانشگاه انجام می‌دهیم و بخش عمده‌ای از زمان و انرژی‌مان را صرف عملیات حقیقت‌گویی (truth-telling operation) (Lewontin, 1979: 27). این امر به‌ویژه با توجه به چرخش به سیاست فاشیستی پساحقیقت مهم است. این سیاست توسط پسامدرنیسم، ایدئولوژی اساساً ضدمارکسیستی رایج در بین اساتید، ارائه شده است.

ثانیاً، با توجه به این که «مطالعه‌ی مارکسیستی نمی‌تواند وضعیت علوم بورژوازی را به‌طور اساسی اصلاح و بهبود بخشد، زیرا در بیشتر موارد آنچه در این علوم از قلم افتاده یا مخدوش است، از یک پایه‌ی ایدئولوژیک آن‌قدر عمیق ناشی می‌شود که فقط یک تغییر انقلابی می‌تواند آنها را منزه و تکمیل کند». (ص. 28)، نیاز به ایجاد «جایگزین‌هایی است که سلاح‌سازان دانشگاه از آن استفاده نکنند» و در نتیجه «جنگ‌افزارهای [فکری] ایجاد شود که بتوانیم همدوش‌مان در مبارزه طبقاتی از آن استفاده کنیم» (p. 27). انجام این کار وظیفه‌ی اصلی یک مارکسیست دانشگاهی است (یعنی کسی که اول مارکسیست و بعد دانشگاهی است).

ثالثاً، با توجه به این که سرمایه از مشروعیت نهادهای دانشگاهی برای توجیه نظام کنونی استثمار و سرکوب استفاده می‌کند، مارکسیست‌ها و همه‌ی کسانی که از پایین به مبارزه‌ی طبقاتی می‌پردازند باید در عمل مشروعیت‌زدایی از ایده‌های برآمده از

دانشگاه شرکت کنند. نیاز است که شرح داده شود دانش دانشگاهی چگونه تمایل دارد واقعیت را از مردم پنهان کند.

«مشروعیت‌زدایی» نه فقط «شامل تبیین» این است که «حقایق واقعی جهان چیست»، بلکه به این می‌پردازد که «چرا دانشگاهیان محترم در آنچه به مردم درباره‌ی جهان می‌گویند فریبکار و گاهی بسیار متقلب‌اند» (Lewontin, 1979: 28). «مشروعیت‌زدایی از اقتدار ایدئولوگ‌های بورژوازی و ایدئولوژی آنها» مستلزم نوشتن و همچنین استفاده از رسانه‌ها است - «سخنرانی در رادیو، تلویزیون، مدارس، روزنامه‌ها و مجلات» (Lewontin, 1979). فراتر از «افشای ساده‌ی فریبکاری دانشگاهی»، ترقی‌خواهان و مارکسیست‌ها باید «آشکارا نشان دهند که چگونه چنین فریبکاری‌هایی توسط نظام تولید و تبلیغ دانش تحت‌عنوان دانشگاه بورژوازی انجام می‌شود» (p. 29). چهارم، نیاز است که ترقی‌خواهان و مارکسیست‌ها در دانشگاه‌ها به «عمل سیاسی در روابط کاری روزمره‌مان» روی آورند، یعنی «در محل کارمان وضعیتی ایجاد کنیم که تضاد را تشدید کند (و دانشگاه به‌مثابه‌ی محل کار مملو از تضاد شود) (Lewontin, 1979: 29) این رویه‌ی سیاسی با کاری که خود طبقه‌ی سرمایه‌دار با دانشگاه انجام می‌دهد تسهیل می‌شود: طبقه‌ی حاکم به‌عنوان بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی خود در بالا، آموزش را کالایی و دانشگاه را پراز کارگران آموزشی پرولتاریزه‌شده می‌کند. مارکسیست‌هایی که احیاناً «در دانشگاه قدرت دارند»، نباید «در مورد تطبیق با دانشگاه آگاهی کاذب داشته باشند» و «وضعیت مطلوب و حقیقی مؤسسه‌ی علمی نباید با واقعیت دانشگاه به‌عنوان یک نهاد سیاسی و تولیدکننده‌ی سلاح در جنگ طبقاتی اشتباه گرفته شود» (Lewontin, 1979).

مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک می‌تواند هم در داخل سپهر دانشگاهی و هم در رابطه‌ی متقابل بین آن و جامعه‌ی گسترده‌تر صورت پذیرد. رابطه‌ی متقابل به این امکان اشاره می‌کند که راه‌هایی وجود دارد که دانشجویان می‌توانند و باید مسئولیت آموزش خود را بر عهده بگیرند. برای مثال آنها می‌توانند گروه‌های مطالعاتی تشکیل دهند و کتاب‌ها، مقالات و وبلاگ‌های خاصی را بخوانند و بیرون از کلاس درس، خودشان در مورد موضوعات مشخصی بحث کنند (Das, 2011) چون چنین مطالب

و موضوعاتی در دانشگاه یا حذف می‌شوند یا در موردشان فقط لفاظی صورت می‌گیرد. برای دانشجویان این امکان وجود دارد و در واقع ضروری است که بیرون از کلاس‌های معمولی، کنفرانس‌ها و جلسات مشاوره با سرپرستان، خود را تا حدی آموزش دهند و محیط متعارف دانشگاه را به مجامع فکری خارج از دانشگاه، از جمله آن‌هایی که فعالان-پژوهشگران در آن مشارکت دارند، مرتبط کنند. همانطور که قدرت ایده‌های مارکسیستی، که بنیان‌گذاران آن فعال-پژوهشگر بودند نشان می‌دهد بهترین نظرات دانشگاهی اکثر اوقات در اصل متعلق به پژوهشگران غیردانشگاهی است که آن‌ها را به‌عنوان بخشی از تلاش‌شان برای تغییر ریشه‌ای جهان تولید می‌کنند [۶].

در بخش بعدی به این پرسش می‌پردازم که این راهبردها را چگونه پیاده‌سازی کنیم. من همزمان که در مورد جنبه‌ی عملی یا اقتصادی مبارزه‌ی طبقاتی (یعنی آخرین استراتژی که در مورد روابط کاری در دانشگاه به‌عنوان یک محل کار است) نظرات کوتاهی ارائه می‌کنم، عمدتاً بر روی اولی و تا حدی بر دومی تمرکز خواهم کرد (که بیشتر از آنچه لوونتین فکر می‌کند به هم مرتبط هستند). از نظر معنای واقعی این راهبردها، در بخش بعدی به نقد هویت طبقاتی و سرمایه‌دارانه‌ی دانشگاه خواهم پرداخت. در ادامه به این موضوع می‌پردازم که دانشجویان (و تلویحاً روشنفکران ارگانیک توده‌ها، از جمله اساتید مارکسیست و رادیکال) چگونه می‌توانند با زیرسؤال‌بردن دیدگاه‌های فلسفی و علمی اساتید جریان اصلی، درگیر مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین شوند.

مشکلات دانشگاهی از منظر مبارزه‌ی طبقاتی از پایین

مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین باید نشان دهد که دانشگاه چگونه محل مبارزه‌ی طبقاتی از بالا بوده است و مشکلات اساسی دانشگاه را آشکار کند. این مشکلات موجب آموزش نامناسب به دانشجویان می‌شود (Das, 2021).

نارسایی‌های فلسفی در دانشگاه

برای توصیف و تبیین درست جهان آن‌گونه که هست باید بر سر اصول فلسفی خاصی درباره‌ی جهان (واقعیت) و ایده‌هایی درباره‌ی آن توافق کرد. یک اصل مهم معرفت‌شناختی، نظریه برپایه‌ی واقعیات یا مشاهدات تجربی است. برای درک درست هر چیزی، باید نظریه‌ای داشت، نظریه‌ای که از جمله می‌گوید یک شیء (موضوع)، مثلاً «الف»، به دلیل ساختار درونی‌اش و به واسطه‌ی روابطش با سایر اجزاء (موضوعات) درون نظام کلی که «الف» بخشی از آن است «ب» را نتیجه می‌دهد (یا شرط لازم برای «ب» است) و چیزهای دیگر ثابت است. این نظریه است که به فرد کمک می‌کند بخش‌های مختلف جامعه را به یکدیگر ارتباط دهد. نظریه - که تولید آن نه تنها مستلزم تسلط گسترده بر نظرات موجود، بلکه نیازمند نقد این ایده‌ها با واقعیت‌های تجربی در گذشته است - به ما کمک می‌کند تا از تجربه‌های تاریخی (خوب و بد) آموزه‌های کلی را استنتاج و سیمای منسجمی از جامعه ایجاد کنیم. باید به این نظر متعهد بود که دانش تولیدشده، علمی برتر از ادعاهای مبتنی بر خرافات، باور شخصی، احساس، شهود، هویت شخصی/گروهی و غیره است [۷].

با این حال، شمار زیادی از اساتید به لزوم کار نظری اعتقاد ندارند. مریبان زیادی در گروه علم، فناوری، مهندسی، ریاضیات و خارج از این حوزه هستند که آشکارا تمایل دارند دانشجویان‌شان جهان را یا در آزمایشگاه و یا در میدان (مثلاً یک شهر، یک جنگل و ...) بررسی کنند. دریغا که بدون نظریه، انسان چیزهای زیادی را خواهد دید بدون اینکه واقعاً چیزی (خیلی چیزها) را ببیند. تحقیق و آموزش، بدون نظریه، نمی‌تواند

ماهیت روابط اجتماعی، سازوکارهای مربوط و پیامدهای تجربی ناشی از آن را شرح دهد. تعهد به خصلت علمی دانش، با چرخش پسامدرنیسم بسیار ضعیف شده است. نظریه- یا به طور کلی، اندیشه‌ی روشنفکری، از جمله روشِ تفکر- با کنش سیاسی مرتبط است (Das, 2022c). با این حال، اساتید به‌ندرت در مورد موضع سیاسی خود صریح هستند (یعنی دیدگاه آنها در مورد آنچه که باید در مورد چیزهایی که مطالعه می‌کنیم، انجام شود؛ اموری مانند مشکلات اجتماعی-بوم‌شناسانه بشریت). آنها تا جایی که در مورد نظریه صحبت می‌کنند، اغلب در مورد پیامدهای عملی موضع نظری خود چیزی نمی‌گویند. اما همان‌طور که گفته شد، بین موضع نظری و سیاسی فرد ارتباط وجود دارد. گذشته از همه‌ی این‌ها،

اگر بتوان الگوی کلی اندیشه‌ی یک نفر را بر اساس ارتباط او با مشکلات عملی مشخص ارزیابی کرد، با دانستن الگوی کلی افکار او، می‌توان کم‌وبیش پیش‌بینی کرد که این فرد معین چگونه به آن مشکل و دیگر مسائل عملی خواهد پرداخت. این همان ارزش آموزشی بی‌همتای روش تفکر دیالکتیکی است (Trotsky, 1942: 49).

برای تبیین بسنده‌ی جهان، باید بر روی برخی اصول دیگر نیز توافق کرد. این اصول شامل این ایده است که: الف) ساختارهای عینی روابط و فرایندهایی وجود دارد که بازتولید احتمالی آنها تحت‌تأثیر نحوه‌ی تفکر و عمل افراد است و ب) امور زندگی‌مان محصول اندیشه‌ی ما نیست، اگرچه ایده‌ها می‌توانند نقش مهمی در تغییرات اجتماعی ایفا کنند. در واقع، برای توضیح هر چیزی در جهان، باید با شرایط مادی و عینی که مردم در آن زندگی می‌کنند شروع کرد که غالباً جنبه‌ی اجتماعی دارد [۸]: روابط اجتماعی متضاد مستقل و ارجح بر کنش/فکر فردی است که به نوبه‌ی خود بر روابط اجتماعی تأثیر می‌گذارد. بر اساس چنین دیدگاهی که بر مادیت و عینیت زندگی و خصلت متضاد آن تأکید می‌کند، ناگزیر می‌شویم خصلت طبقاتی جامعه و دولت یعنی مسائل مربوط به کنترل مالکیت، ماهیت دولت و عاملیت جمعی مردم که ریشه در روابط تولید و مبادله دارد و ... را بررسی کنیم (Das, 2017, 2022a). فرد مجهز به چنین دیدگاهی، همچنین مجبور خواهد شد بررسی کند که روابط تولید و مبادله‌ی

سرمایه‌داری چگونه نه‌تنها به امپریالیسم و جنگ، بلکه به مجموعه‌ای از مشکلات عمده‌ی دیگر که قبلاً اشاره شد منجر می‌شود. بنابراین در دروس دانشگاهی غالباً باید بر هویت طبقاتی و به‌طور مشخص‌تر سرمایه‌دارانه‌ی جامعه تأکید شود.

اما این اتفاق عموماً در دانشگاه رخ نمی‌دهد: دانشگاه به‌عنوان محل مبارزه‌ی طبقاتی از بالا، غالباً مکانی بوده است برای آنچه گرامشی «روشنفکران سنتی» می‌خواند که به دروغ مشغله‌ی فکری خود را مستقل از هر طبقه‌ی اجتماعی می‌دانند و در عین حال ایده‌هایی را تولید می‌کنند که به بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری کمک کند [۹]. «کار علمی «عینی»، «مستقل» و «بی‌طرف» بوده و هنوز هم شناخته می‌شود» (Hosseini, 2021). در حالی‌که جنگ طبقاتی به شکل انکارناپذیری در فضای دانشگاه جریان دارد، نخبگان مدیریتی دانشگاه لیبرال و همچنین دانشگاهیان همدست با آنها، همچنان در پشت نمای لیبرال-اومانستی پنهان می‌شوند (Hosseini, 2021).

دانشگاهیان و صاحب‌نظران خارج از دانشگاه در واقع اکثر اوقات دانشگاه را مکانی در نظر می‌گیرند که از نظر طبقاتی بی‌طرف است. نقد چنین نظری در مورد دانشگاه، به عنوان بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی از پایین مهم است. انکار این واقعیت که دانشگاه فضای تولید ایده‌های طرفدار سرمایه‌داری است، «پذیرش پندارِ روشنگری لیبرال است که دانشگاه را به‌عنوان فضایی آزاد فراتر از عملکرد قدرت» می‌داند و این که «مؤسسات آموزشی هیچ نقشی در استثمار اقتصادی و سلطه‌ی دولت ندارند» (Mills, 2014). چنین دیدگاهی «کاملاً غیرمارکسیستی و غیردیالکتیکی است که معتقد است استثمار فقط در کارخانه اتفاق می‌افتد و دولت فقط از طریق نیروهای پلیس خود عمل می‌کند» (Mills, 2014) مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین، که دانشجویان در آن نقشی حیاتی دارند، باید خصلت طبقاتی دانشگاه را افشا سازد و از آن به‌عنوان محل تولید نظرات طرفدار سرمایه‌داری یا ایده‌های طرفدار همه‌ی طبقات، مشروعیت‌زدایی کند. تحقیق و تدریس (حقیقت‌گویی) از فقدان عمومی تعهد به درک نظری و عدم تأکید بر ماهیت ماتریالیستی، متضاد و اجتماعی واقعیت رنج می‌برد. دروس دانشگاهی در واقع اغلب فقط به مسائل محیطی یا زیستی جدا از مسائل طبقات اجتماعی می‌پردازند

یا بر روی انسان منفرد (یا از لحاظ فرهنگی گروه‌های مشخصی از افراد) تمرکز می‌کنند که از روابط متضاد اجتماعی - مادی‌شان (یعنی روابط طبقاتی) جدا می‌شوند. این دروس اغلب بر پیچیدگی تجربی و تودرتوی یک مکان (به‌عنوان مثال یک شهر معین) یا بخشی از جامعه (مانند یک فعالیت اقتصادی خاص) یا منطقه‌ی جهان تمرکز می‌کنند، بدون این که چیزی (یا چیز زیادی) در مورد جامعه به‌عنوان یک کل بیان کنند. بنابراین دروس دانشگاهی نمی‌توانند به دانشجویان یاری رسانند تا کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری را از نظر ابعاد عمده و اساسی‌اش (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و زیست‌محیطی) در سطح کلی و از نظر چگونگی تفاوت تاریخی و جغرافیایی‌شان و مطالعه‌ی تجربی آن کلیت هم از منظر الف) توصیف و تبیین کلیت و در نتیجه یافتن نظمی در جامعه که ناشی از شرایط عینی مادی-اجتماعی است و ب) فراروی رادیکال از جامعه‌ی کنونی، طور انتقادی نظریه‌پردازی کنند.

دانشگاه مملو از رویکردهای انتقادی است که در اصطلاحاتی مانند جامعه‌شناسی انتقادی، جغرافیای انسانی انتقادی، مطالعات مدیریت انتقادی و غیره مشهود است، اما انتقادی بودن به چه معناست و دلایل فلسفی اجتماعی نظری برای نقد چیست (Das, 2014)؟ تحصیلات دانشگاهی باید باعث شود مردم نسبت به جهان و ایده‌های آن انتقاد کنند، اما هر نقدی که در دانشگاه ارائه می‌شود اغلب به نقد جنبه‌های ذهنی یک ستم خاص محدود می‌شود تا کل جامعه یا کلیت اجتماعی. سرمایه‌داری، جامعه‌ای است که با ستم ویژه‌ی گروه‌های خاص رشد می‌کند، ستمی که هم گفتمانی/ذهنی و هم مادی/عینی است. وقتی نقدی از سرمایه‌داری وجود دارد، اغلب محدود به نقد (نسبتاً ملایم) شکل ویژه‌ای از سرمایه‌داری (مثلاً نولیبرالیسم) یا زیاده‌روی‌های خاص آن (مثلاً دستمزدهای بسیار پایین در جایی و تخریب شدید محیط‌زیست در جایی دیگر) است تا خود سرمایه‌داری. جای شگفتی است که چرا دامنه‌ی نقد اساتید عمداً محدود به نقد آن جنبه‌هایی از جامعه است که تا اندازه‌ای قابل تنظیم و تغییر هستند. همانطور که قبلاً اشاره شد، دیدگاه طبقاتی عموماً در اکثر برنامه‌های درسی دانشگاه در مورد جامعه وجود ندارد. طبقه همیشه از منظر توزیع نابرابر که ایده‌ی برابری را پیش فرض می‌گیرد مورد بحث قرار می‌گیرد. اما در مفهومی بنیادی، «برابری طبقاتی»

یک تناقض است: روابط بین سرمایه‌داران و کارگران در سرمایه‌داری چگونه می‌تواند برابرتر شود (به‌جز در یک مفهوم سطحی که چه کسی چقدر درآمد دارد؟) و تا زمانی که جامعه‌ی طبقاتی یا سرمایه‌داری به‌مثابه شکلی از جامعه‌ی طبقاتی وجود دارد، نظراتی درباره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری که در دانشگاه (و خارج از آن) مورد بحث قرار می‌گیرد، چگونه می‌تواند از نظر طبقاتی بی‌طرف باقی بماند؟ لنین در این مورد به دو نکته‌ی مرتبط با هم اشاره می‌کند. «در یک جامعه‌ی گسیخته با تضادهای طبقاتی، ایدئولوژی غیرطبقاتی یا فراطبقاتی هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد». بنابراین، در جامعه‌ی مدرن ایده‌ها در نهایت، سوسیالیستی یا بورژوازی هستند (Lenin, 1902: 23) علاوه بر این،

بی‌تفاوتی [در قبال مبارزات طبقاتی] معادل بی‌طرفی نیست ... [در] عمل، بی‌تفاوتی نسبت به مبارزه به‌هیچ‌وجه به‌معنای کناره‌گیری از مبارزه، پرهیز از آن، یا بی‌طرف بودن نیست. بی‌تفاوتی، پیش‌تیبانی ضمنی از اقویا و از کسانی است که حکومت می‌کنند (Lenin, 1905).

دانشگاه ایده‌هایی را تولید و منتشر می‌کند که آشکارا طرفدار سرمایه‌داری‌اند، یا وقتی که تظاهر به بی‌طرفی می‌کنند، در بازتولید سرمایه‌داری شریک هستند.

تفکر «گروه کوچک» / «تجزیه‌شده» یا منطقه‌ای/بخشی

جامعه اغلب توسط اساتید به گروه‌های متعددی تقسیم می‌شود (زنان، پناهندگان، بیماران روانی، مردم بومی، زندانیان، دگرجنس‌گرایان). این تقسیم‌بندی‌ها از آنجایی مهم هستند که به ستم و انقیاد بخش بزرگی از بشریت اشاره می‌کنند. با این حال، چنین رویکردی به جامعه، از جمله در شکل بین‌بخشی آن، مشکل‌ساز است، زیرا تا حد زیادی تشخیص نمی‌دهد که موقعیت گروه‌های حاشیه‌ای به‌هم مرتبط است و هر یک از این گروه‌ها به سرشت کلی اجتماعی - ماتریالیستی (طبقاتی) جامعه‌ای ارتباط دارند که بخشی از آن هستند. به عبارت دیگر، شناخت کمی از این واقعیت وجود دارد که با مطالعه‌ی یک گروه معین (یا در واقع یک مکان یا یک مسئله‌ی معین)، می‌توان در مورد کلیتی گفت که آن گروه (یا مکان یا مشکل) بخشی از آن است. شاید زیربنای

رویکرد آموزشی/ فکری بخشی و محلی که بسیاری از دانشگاهیان اتخاذ می‌کنند و به دانشجویان خود انتقال می‌دهند، این اصل سیاسی است که کل جامعه را نمی‌توان تغییر داد و تنها بخش‌های کوچکی از آن (مثلاً برخی از شرایط زنان یا بیماران روانی یا افرادی که در زندان هستند) را می‌توان تغییر داد و این نیز فقط به روش‌های نسبتاً کوچک و اصلاحی انجام می‌شود.

در زمینه‌ی تفکر دانشگاهی بخشی به مثال زیر توجه کنید. اساتید در کانادا یک رویداد دانشگاهی را غالباً با ادای احترام و به رسمیت شناختن اراضی بومی آغاز می‌کنند چرا که مؤسسه‌ی دانشگاهی در زمینی قرار دارد که توسط مهاجران اروپایی از مردم بومی گرفته شده است. به رسمیت شناختن این اراضی از آن جایی که قدردانی و طلب بخشش برای خطاها و بدرفتاری‌های گذشته را نشان می‌دهد از اهمیت زیادی برخوردار است. اما چنین اقدام گفتمانی، اگر از عمل سیاسی واقعی و ضروری برای بهبود زندگی مادی مردان، زنان و کودکان بومی جدا شود، و اگر قرار باشد جایگزین این اعمال شود، چندان معنایی برای ستم‌دیدگان ندارد. چنین رویه‌ی گفتمانی، کنش سیاسی را با اظهارات گفتمانی/زبانی تلفیق می‌کند و به جدایی از دنیای کار و تولید و زندگی کارگران بها می‌دهد و آن را ترغیب می‌کند؛ این انتراع، نمونه‌ای از جهان دانشگاهی است (Das, 2021, 2022d).

در نظر بگیرید اگرچه ساختمان‌های آموزشی درست مانند عبادتگاه‌ها، ساختمان‌های مجلس، کارخانه‌ها و غیره در زمین‌های گرفته‌شده از ساکنان اصلی ایجاد شده [۱۰]، بار همه‌ی این‌ها بر دوش مردان و زنان کارگر نیز بوده است. اگر ضروری است یک رویداد دانشگاهی را با سپاسگزاری شروع کنیم، باید قدردانی خود را نسبت به مردان و زنانی نشان دهیم که نیروی کارشان استثمار شده و زمین‌شان را هم گرفته‌اند. به بیان دیگر، اگر «قدردان زمین» هستیم، چرا «قدردان کار» نباشیم؟ در واقع، این موضوع اهمیت دارد که پیوسته ادعان کنیم کار دانشگاهی خودش اساساً مبتنی بر کار و مازاد اجتماعی تولیدشده توسط مردان و زنان عادی و معمولی است. این‌ها افرادی هستند که در محیط‌های کاری مانند معادن، مزارع، کارخانجات، مراکز تماس، آزمایشگاه‌ها، انبارها و فروشگاه‌های بزرگ کار می‌کنند، آسیب می‌بینند و گاهی

حتی می‌میرند. مهم است که در مورد مفاهیم آموزش و یادگیریِ قدردانی از نیروی کار تأمل کنیم، و در نظر داشته باشیم که چنین قدردانی باید با لزوم اقدامات سیاسی گسترده‌تر (مثلاً قانون دستمزد معیشتی متناسب با تورم، مسکن رایگان، آموزش و مراقبت‌های بهداشتی برای همه) مرتبط شود که برای بهبود پایدار و قابل توجه شرایط مردان و زنان شاغل، از جمله مردم بومی، ضروری است. اما درگیر شدن در قدردانی و به‌رسمیت‌شناختن کار، دانشگاه را به سمت شکلی از سیاست سوق می‌دهد که از واقعیت روابط طبقاتی (که بر اساس سرکوب اقلیت‌ها رشد می‌کند و آن را قوت می‌بخشد) آگاه می‌شود و نه تنها از سیاست‌های مادی اصلاحی بسیار بهبودبخش، بلکه از سیاست هویت نیز فاصله می‌گیرد [۱۱].

دیدگاه تنگ‌نظرانه‌ی نظام آموزشی

مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین در دانشگاه نمی‌تواند این نظر را بپذیرد که نقش اصلی یا تنها نقش نظام آموزشی عبارت است از: الف) ارائه‌ی مهارت‌های فنی و سازمانی به دانشجویان به‌طوری که آنها بتوانند تولید و مازاد (سود، بهره، رانت و غیره) را برای طبقه‌ی استثمارگر دارای مالکیت افزایش دهند و ب) ایده‌هایی ارائه می‌کند که اکثریت را از مطالبه‌ی کنترل بر تولید و مازاد و نیز اداره‌ی امور عمومی جامعه (که این روزها توسط سیاستمداران و مسئولان متعهد به منافع مالی اداره می‌شود) باز می‌دارد. آموزش در مورد محتوای آموزشی باید بخش مهمی از نظام آموزشی شود.

«اهمیت علم دقیقاً در این است: دانستن برای پیش‌بینی» (Trotsky, 1973: 219). به بیان دقیق‌تر، هدف اصلی دانستن این است که بدانیم چه اتفاقی می‌افتد و چرا، و چه چیزی انسان را از تبدیل شدن به آنچه می‌تواند باز می‌دارد، تا بتواند برای ایجاد آینده‌ای متفاوت‌تر از آن‌چه اکنون وجود دارد، اقدام کند. مهارت‌های فنی و سایر مهارت‌های این چنینی مهم هستند. به هر حال، همه‌ی اشکال جامعه نیاز به گسترش تولید و بهره‌وری دارد. اما تولید اتفاق می‌افتد، و فقط می‌تواند در چارچوب برخی روابط خاص تاریخی اتفاق بیفتد. این روابط در حال حاضر استثمارگرانه، ظالمانه و از نظر جسمی و زیست‌محیطی مضر است. بنابراین، نیاز به واری‌انتقادی ماهیت این روابط

و بررسی نوآرانه‌ی امکان راه‌های ایجاد جایگزینی دموکراتیک، سالم (از لحاظ فیزیکی و ذهنی) و از نظر محیط‌زیستی پایدار وجود دارد. نظام آموزشی باید این امر را محقق کند. اما این‌طور نیست.

چه پرسش‌هایی برای چه جامعه و چه آموزشی؟

همان‌طور که دیدیم، یک راهبرد مهم مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از پایین در دانشگاه، عمل ابهام‌زدایی است که باید جهان طبیعی و اجتماعی را «آن‌گونه که واقعاً هست» آشکار کند و به عبارت دیگر به حقیقت‌گویی بپردازد (Lewontin, 1979: 27). بیان حقیقت در مورد جهان شامل نظرات مناسب در مورد وجود (هستی‌شناسی) و ماهیت حقیقت و ایده‌ها (معرفت‌شناسی) است.

حقیقت‌گویی مستلزم گفتن خود حقیقت است: راست گفتن. توضیح این‌که چه چیزی را بگوییم، مثلاً از نظر عینی بگوییم تقسیمات اصلی در جامعه چیست؟ از آن‌جایی که در دانشگاه دائماً دروغ‌ها و نیمه‌حقایق (half-truths) زیادی گفته می‌شود، دانشجویان باید در این مورد سؤال کنند.

با توجه به بحث قبلی در مورد مشکلات دانشگاهی، هم‌اکنون نمونه‌هایی از سؤالاتی را که خود دانشجویان ممکن است از استادان‌شان بپرسند، ارائه خواهیم کرد. پرسیدن این سؤالات بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک خود دانشجویان است. با دلایلی موجه می‌توان گفت: گروه اساتید (و به‌ویژه اعضای هیئت علمی) هم باید (دوباره) آموزش ببینند. همان‌طور که در واقع مارکس (۱۸۴۵) گفت: «آموزش خودِ آموزگار ضروری است». اساتید باید به قدر کافی متواضع باشند تا به سؤالات دانشجویان گوش دهند و آماده شوند تا توسط آنها آموزش ببینند. دانشجویان - به‌عنوان یادگیرندگان و به‌سان کارگران آینده - باید به اندازه‌ی کافی جسور باشند تا نقش معلمان را برعهده بگیرند. برای پرسیدن انواع سؤالاتی که به دانشجویان پیشنهاد می‌کنم، از آنان دعوت می‌کنم که نقشی را در نظر بگیرند که گرامشی روشنفکران اندام وار (ارگانیک) مردان، زنان و کودکان کارگر، یعنی توده‌ها می‌نامد.

پرسش‌های فلسفی

با توجه به این‌که دیدگاه‌های فلسفی ما تا حدی بر تفکر و دانش ما در مورد آنچه در جهان اتفاق می‌افتد تأثیر می‌گذارد، شما چه دیدگاه فلسفی را اتخاذ می‌کنید؟ به طور مشخص‌تر: آیا فکر می‌کنید اموری در جهان اجتماعی وجود دارد (مانند بازار سهام، محیط مصنوع، جنگل‌ها، کارخانه‌ها، لزوم کار مزدی، و غیره) که تقریباً مستقل از شیوه‌ی تفکر کنونی ما در مورد آن‌هاست یا آن‌ها تاحدودی همچون ساختارهای اجتماعی-ذهنی وجود دارند؟ آیا می‌توان یک جامعه را صرفاً بر اساس نحوه‌ی تفکر مردم در مورد خودشان و جامعه به‌عنوان یک کل ارزیابی کرد؟ به بیان دیگر، آیا مقابله با «دنایای موجود واقعی وقتی که یک نفر صرفاً با تعبیر "این جهان" با آن مبارزه می‌کند» (Marx and Engels, 1845) امکان دارد؟

نظر شما این است که مردان و زنان قبل از اینکه بتوانند در سیاست، علم، هنر، مذهب، تماشای فیلم در نتفلیکس (Netflix) و ایراد سخنرانی در زوم (Zoom) درگیر شوند اول از همه باید بخورند، بنوشند و سرپناه، لباس، مراقبت‌های بهداشتی و غیره داشته باشند؟ به عبارت دیگر، آیا هستی و شرایط مادی که تحت روابط اجتماعی عینی وجود دارد، تبیین اولیه‌ی اتفاقات زندگی ما حتی در زمانی است که شرایط مادی تحت تأثیر جنبه‌های گفتمانی جامعه قرار می‌گیرد؟ آیا شما به مکتب اعتبار یکسان اعتقاد دارید که باور دارد همه‌ی نظرات در مورد یک شیء یا فرآیند معین به یک اندازه معتبر هستند؟ [۱۲] دانش بر اساس عقل و شواهد در مقابل شهود، احساسات و باورهای صرف تا چه حد بسنده است؟ آیا دانش علمی بر سایر روش‌های شناخت برتری دارد؟ آیا فکر می‌کنید ماهیت یک چیز/فرآیند به روابط آن با چیزها/فرآیندهای دیگر بستگی دارد و بازتاب دهنده‌ی روابطی در جهان است که کلیت‌هایی را تشکیل می‌دهند که در طول زمان تغییر می‌کنند و تغییرات عمده‌ی اجتماعی ناشی از تضادهای درونی آنها در جامعه است؟

هنگامی که که ما در مورد تغییر می‌شنویم، آیا می‌دانید که تغییر هم تغییر تدریجی است و هم تغییر جهشی، و اینکه دومی زمانی اتفاق می‌افتد که تغییر کمی به تغییر

کیفی تبدیل شود؟ آیا نظر شما این است که در مرحله‌ی کنونی جامعه‌ی بشری، تغییر بخش‌های جامعه مستلزم تغییر کل است و محدودیت‌های شدیدی برای تغییر کمی، یعنی تدریجی وجود دارد؟

آیا درست است که فرض کنیم فرایندهای اجتماعی همه جا یکسان است؟ [۱۳] چرا دستورالعمل‌های آموزشی دانشگاه در واقع اغلب از لحاظ جغرافیایی محدوداند؟ چرا این فرایندها در اروپای غربی و آمریکای شمالی معمولاً به‌عنوان هنجار در نظر گرفته می‌شوند، و تمرکز اصلی دانشگاه، ایده‌هایی است که اتفاقات این مناطق را در سطح نسبتاً مشخصی توضیح می‌دهند. چرا ارتباط عمیق و متقابل اتفاقات «جوامع غربی» با آنچه در جهان پیرامونی (جایی که اکثر مردم جهان زندگی می‌کنند) رخ می‌دهد آن‌طور که باید به رسمیت شناخته نشده است؟ برعکس، چرا ایده‌ای که در اروپا توسعه یافته است باید لزوماً ارتباط محدودی با جهان کم‌تر توسعه‌یافته داشته باشد؟ آیا بین الف) نظرات نسبتاً انتزاعی گسترش‌یافته در انگلستان یا هند، که کاربرد اجتماعی-جغرافیایی وسیع‌تری دارند و ب) مفاهیم نسبتاً مشخصی که چنین نیستند، تفاوتی وجود ندارد؟

سؤالاتی در مورد علم جامعه

تقسیم‌بندی- شکاف- اصلی (عمده) اجتماعی در جامعه‌ی کنونی چیست؟ [۱۴] آیا تضاد عمده در جامعه بین دو طبقه‌ی اصلی یعنی بین اکثریت عظیم مردان و زنانی که یا هیچ کنترلی بر ابزار تولید (مانند زمین، معادن، کارخانه‌ها، فروشگاه‌های بزرگ و آزمایشگاه‌های تحقیقاتی) ندارد یا کنترل کمی دارند و اقلیت کوچکی است که از این کنترل برخوردارند؟ یا بین: مردان و زنان، غیرسفیدپوستان و سفیدپوستان، متولدین خارج و متولدین داخل، جوامع بومی و استعمارگران شهرک‌نشین‌شان و غیره است؟ اگر یکی از این تقسیمات اخیر، تقسیم‌بندی اولیه است، منشأ اجتماعی عینی آن تقسیم چیست؟ ظلم و ستم بر برخی گروه‌ها تأثیر نامطلوبی بر زندگی آنها می‌گذارد و بدین سبب ارزش دارد با آن مبارزه‌ی سیاسی کرد، اما طبقه و تقدم آن بر سایر روابط چطور؟

آیا ثروت کسانی که منابع مولد جامعه را اداره می‌کنند (مثلاً یک درصد یا ده درصدِ بالایی ثروتمندان) در اساس از ثمره‌ی کار مردم عادی ناشی می‌شود، یعنی از این واقعیت که مردان و زنان کارگر فقط بخشی از ارزشی را که تولید می‌کنند به شکل دستمزد/حقوق می‌گیرند، و همچنین، ثانیاً، این واقعیت که تولیدکنندگان کوچک بهایِ سودآوری برای ثمره‌ی کارشان دریافت نمی‌کنند؟ آیا فقر و نابرابری و آسیب‌های شدید محیط‌زیستی فقط آثار جانبی و ناگوار سرمایه‌داری هستند؟ یا آنها در ذات سرمایه‌داری وجود دارند؟ آیا هنوز چیزی به نام امپریالیسم وجود دارد؟ یا امپریالیسم مفهومی منسوخ شده است زیرا جریان‌های جغرافیایی فزاینده‌ای از کالا و سرمایه بین شرق و غرب و در سراسر بازار جهانی وجود دارد؟ آیا سرمایه‌داری انحصاری کشورهای سرمایه‌داری از نظر فنی و اقتصادی پیشرفته به امپریالیسمی تبدیل می‌شود که مازاد را از کشورهای کم‌تر توسعه‌یافته تصاحب می‌کند؟ اگر با این دیدگاه موافق هستید، آیا فکر می‌کنید روسیه و چین کشورهای امپریالیستی هستند؟ و اگر نیستند، در هر جنگ واقعی یا نیابتی ایالات متحده در حال حاضر (علیه روسیه) یا در آینده (مثلاً علیه چین)، شما طرف چه کسی خواهید بود و چرا؟ آیا قدرتهای غربی در حمایت از حقوق بشر، حاکمیت ملی و دموکراسی جنگ می‌کنند؟ اگر نه، چرا این قدرتها جنگ‌های بی‌پایان راه می‌اندازند؟

نقش اساسی دولت در جامعه چیست؟ آیا نقش اصلی دولت حفظ روابط مالکیت موجود بر اساس استفاده‌ی واقعی و/یا تهدیدِ توسل به زور است و با امتیازات مادی ناچیز و محدود و مداخلات ایدئولوژیک، مردم عادی را مجبور می‌کند ترتیبات اجتماعی را فعالانه یا منفعلانه بپذیرند؟ یا دولت نهادی بی‌طرف برفراز تعارضات بین طبقات استثمارشده و استثمارگر است؟

آیا اگر مردم عادی بیشتر کار کنند و ارزش‌های اخلاقی بهتری داشته باشند و بر اساس هنجارهای اعتماد و عمل متقابل به یکدیگر کمک کنند، مشکلات عمده‌ی جامعه حل خواهد شد؟ آیا تفاوت‌های ژنتیکی یا عصبی، نابرابری در موفقیت‌های افراد را توضیح می‌دهد؟ آیا مشکلات عمده‌ی بشریت با سازوکارهای لجام‌گسیخته‌ی بازار که به مالکان خصوصی اجازه می‌دهد هر طور که می‌خواهند به کسب‌وکار بپردازند، حل

خواهد شد؟ یا آیا شما معتقدید در حالی که شرایط اجتماعی-اقتصادی زندگی مردم، کم‌وبیش باید به بازار واگذار شود، اما دولت باید فقط زمانی مداخله کند که شکست بازار رخ دهد؟ آیا دولت باید مراقب فقرا و حاشیه‌نشینانی باشد که از مزایای بازار محروم شده‌اند؟ و اگر دولت باید در حوزه‌ی اقتصادی مداخله کند، حد و مرز بیرونی چنین مداخله‌ای چیست که نمی‌تواند از آن فراتر رود؟ آیا سطحی از مقررات از بالا، یعنی تنظیم توسط دولت، همراه با برخی اقدامات از پایین توسط مردم عادی، مانند راه‌اندازی تعاونی‌ها، فعالیت اتحادیه‌های صنفی و غیره، در اساس ما را فراتر از جامعه‌ی کنونی به جامعه‌ای می‌برد که در آن نیازهای همه به طور پایدار و عادلانه برآورده شود؟ به طور مشخص‌تر، آیا دولت، از جمله در اشکال لیبرال-دمکراتیک، اتحادیه‌های کارگری، سازمان‌های غیردولتی (NGO) و سازمان‌های جوامع محلی می‌تواند مشکلات عمده‌ی جامعه را به‌طور قابل توجهی حل کند؟ چرا نقد جامعه توسط اکثر اساتید تقریباً همیشه به جای نقد تولید و مبادله‌ی سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی سرمایه‌داری، یا نقد این است که چگونه گروه‌های خاص به رسمیت شناخته نمی‌شوند، یا نقد زیاده‌روی سرمایه‌داری (مثلاً فقر شدید) یا نولیبرالیسم است؟

تصور شما از یک جامعه‌ی خوب که بر نوشته‌ها و سخنرانی‌های کلاسی شما تأثیر می‌گذارد چیست؟ آیا جامعه‌ی آینده‌ای را تصور می‌کنید که شکل کمی بهتری از سرمایه‌داری، یعنی یک سرمایه‌داری با نابرابری اقتصادی اندکی کم‌تر، آسیب‌های محیط زیستی کم‌تر، ستم کم‌تر بر زنان و اقلیت‌های نژادی، و ناموزونی کم‌تر در توسعه‌ی بین شهرها و روستاها و میان آنهاست؟ یا جامعه‌ی آینده‌ای را تصور می‌کنید که در اساس با جامعه‌ی موجود متفاوت است، یعنی جامعه‌ای فراتر از الزامات سودآوری (از طرف شرکت‌ها و بانک‌های بزرگ)، که در آن دموکراسی اقتصادی و سیاسی وجود دارد، و منابع مولد عمده به‌طور دموکراتیک و جمعی توسط مردان و زنان از نژادها و ملیت‌های مختلف اداره می‌شوند تا نیازهای انسان را به شیوه‌ای برابری‌طلبانه، مسالمت‌آمیز، از نظر بوم‌شناختی منطقی و از لحاظ جغرافیایی عادلانه، بی‌درنگ برآورده کنند و تمایز بین کار یدی و فکری و بین مناطق روستایی و شهری به‌مرور لغو شود؟ به بیان دیگر، آیا شما آینده‌ی نوع بشر را کمونیسم یعنی یک جامعه‌ی پرولتری-

دمکراتیک از همکاری جهانی می‌دانید؟ و اگر جامعه باید به روش‌های اساسی تغییر کند، کدام گروه از مردم- دانشجویان، زنان، سرمایه‌داران مترقی، مقامات دولتی، دهقانان، مردم جنوب جهانی، گروه‌های تحت ستم نژادی یا مردان/زنان طبقه‌ی کارگر (چند نژادی)- مهم‌ترین عامل در چنین پروژه‌ای است و چرا و دقیقاً چگونه می‌توانند جایگزین نظم اجتماعی فعلی شوند؟

اگر جامعه باید به شیوه‌های اساسی تغییر کند، آیا این یک روش تدریجی انتخاباتی با کمک فشار غیرانتخاباتی است، یا سرنگونی انقلابی نظم اجتماعی که توسط توده‌های متعهد به دموکراسی از پایین در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجرا می‌شود؟ یا فکر می‌کنید سرمایه‌داری واقعاً بزرگ‌تر از آن است که شکست بخورد و اگر بخواهیم آن را با جامعه‌ای جدید جایگزین کنیم، آنقدر مرج پیش خواهد آمد که حتی ممکن است از گرسنگی بمیریم؟ آیا ایجاد یک جامعه‌ی جدید در محدوده‌ی یک کشور جدا از بقیه- یا اکثر بخش‌های- جهان ممکن است؟ یا این فرآیند باید یک روند جهانی، هرچند از نظر جغرافیایی ناموزون، شود؟ چگونه مبارزه‌ی توده‌ها علیه خصلت ضد دمکراتیک جامعه و ستم ملی با مبارزه‌ی آنها علیه نظام تولید برای سود مبتنی بر بردگی مزدی و مالکیت منابع در دست بنگاه‌های خصوصی بزرگ مرتبط شود؟

مطالبه‌ی دانشجویان برای آموزش جایگزین و جامعه‌ی بدیل

من بر اهمیت نظریه در آموزش تاکید کرده‌ام و گفته‌ام که برای گسترش فهم نظری، باید فرهنگ پرسشگری را توسعه داد. اما صرف نقد اساتید- پرسشگری از آنها- کافی نیست. بحث فوق در واقع بیانگر آن است که دانشجویان برای بهبود آموزش و زندگی خود باید یک سری مطالبات را از دانشگاه و جامعه نیز مطرح کنند. همان‌طور که آلتوسر (1970) گفت: «یادگیری به وسیله‌ی نظریه ضروری است- اما در عین حال یادگیری با توده‌ها بسیار مهم و اساسی است» (p. 9) دانشجویان، به‌سان کارگران آینده (بسیاری از آنها همین الان کارگر هستند)، وجوه اشتراک زیادی با شاغلان خارج از دانشگاه دارند. این افراد- رنج و مبارزات‌شان- منبع عظیمی برای یادگیری هستند. وقتی دانشجویان و کارگران با هم برای حقوق خود مبارزه می‌کنند، این مبارزه به نفع

هر دو آن‌هاست، و زمانی که این مبارزه بر اساس نظریه‌ای جامع و دقیق تحلیل شود، می‌تواند به منبع آموزش دانشجویان برپایه‌ی شواهد و مشارکت اجتماعی تبدیل شود. در واقع، قصد دانشجویان (دانشجویان به‌مثابه روشنفکران جوان و کارگران آینده) برای تغییر جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند و آموزش می‌بینند، و در صورت امکان، مشارکت واقعی آنها در فرآیند تغییر (در فضای دانشگاه و خارج از آن) می‌تواند منبع اصلی آموزش آنها شود.

دانشجویان باید آموزش فلسفه و نظریه‌ی علمی به خودشان را مطالبه کنند. آنها باید برنامه‌ی درسی را مطالبه کنند که شامل دروس الف) نظریه‌ی علمی دقیق و جامع برای کل جامعه و بخش‌های مشخص آن (مانند فقر کودکان، ستم بر زنان، آسیب‌های محیط‌زیستی و غیره) و ب) نظریه‌ی نظریه‌پردازی جامعه و رابطه‌ی آن با طبیعت باشد [۱۵]. چنین برنامه‌ی درسی دانشجویان را مجهز به ابزارهای فلسفی و علمی-نظری مناسب می‌کند تا آنها را قادر سازد پرسش‌های جالب و گیرایی در مورد جامعه و نظرات مربوط به آن بپرسند. دانشجویان باید آموزشی را مطالبه کنند که آنها را در چارچوب‌های فلسفی ماتریالیسم و دیالکتیک، ماهیت دانش علمی و غیره پرورش دهد. اساتید دانشگاه باید از زمینه‌های اجتماعی مختلف از نظر نژاد، جنسیت و گرایش جنسی باشند. دانشگاهی که برای مثال تحت سلطه‌ی اساتید سفیدپوست (مرد) است چیز خوبی از آب در نمی‌آید. اگر جامعه‌ی آینده باید جامعه‌ای باشد که در آن مردان و زنان و افراد با رنگ‌ها و ملیت‌های مختلف با هم کار می‌کنند، بهتر است بکوشیم تا جای امکان این دیدگاه را در حال حاضر عملی کنیم. بنابراین، دانشجویان (و مربیان آنها) باید در مبارزه با تعصبات سازمانی علیه گروه‌های حاشیه‌ای در دانشگاه شرکت کنند. اما این مسئله یک پرسش عمومی را برای آنها ایجاد می‌کند: آیا جامعه‌ای که در آن سرمایه‌داران و افسران ارتش/پلیس به‌طور فزاینده‌ای زن و اقلیت‌های نژادی هستند جامعه‌ای لزوماً بهتر است؟ یا این امر بیشتر مربوط به وظیفه‌ی همین الان ماست: تا جایی که یک استاد غیرسفیدپوست یا یک استاد زن به‌ترتیب بر نابرابری نژادی یا جنسیتی به‌عنوان شکل غالب نابرابری تأکید می‌کند، آیا از نظر عینی (بدون توجه به مقاصد ذهنی آنها) این مسئله درست نیست که مشارکت ایدئولوژیک حیاتی و

اساسی‌شان در جهت تداوم وجود نظم طبقاتی فعلی است که به‌هرحال علت اصلی نابرابری نژادی و جنسیتی به‌شمار می‌رود؟

دانش‌آموزان باید خواستار تنوع باشند. اما، آنها باید گستره‌ای از تنوع آموزشی/دانشگاهی را طلب کنند که فراتر از سیاست‌های هویتی که در برخی جاها (مثلاً بریتانیا) شامل استعمارزدایی از برنامه درسی است، گسترش یابد (Arshad, 2021; Magnolol, 2017; Mintz, 2021). برنامه‌ی درسی باید فرصتی برای درک (الف) رنج عظیم ناشی از ستم خاص بر اساس نژاد، جنسیت، طبقه، ملیت، مذهب و غیره و (ب) مبارزات مردم علیه ظلم فراهم کند. دامنه‌ی دروس و مطالعات، سخنرانی‌ها و بحث‌های کلاسی باید گسترده شود، تا بتوان به پرسش‌های مطرح شده در بخش آخر در فضایی دانشگاهی، محترمانه و مشارکتی پرداخت. دانشجویان باید فرصتی برای خواندن مطالب تولیدشده توسط محققان سراسر جهان را داشته باشند و از تجربه‌ی اساتید آن‌ها در زمینه‌های مختلف اجتماعی-فرهنگی و جغرافیایی بیاموزند. تأمل در تجربه‌ی شخصی فرد از فرآیندهای اجتماعی، اگر مورد توجه یک نظریه‌ی مناسب قرار گیرد، می‌تواند به‌طرز ثمربخشی به تفکر فرد کمک کند. از این نظر، جنبش استعمارزدایی احتمالاً حاوی عنصری مترقی است. هرچند بدان معنا نیست که دانشجویان نباید آثار استادان سفیدپوست در مورد مثلاً جنوب جهانی یا نژادپرستی را مطالعه کنند. همچنین کسی نباید فکر کند که چون یک پروفیسور سفیدپوست در یک کشور توسعه‌یافته زندگی می‌کند، حتی اگر تجربه شخصی‌اش از فرآیندهای اجتماعی بتواند کمکی به فهم او بکند، لزوماً نژادپرست است یا الزاماً قادر به درک جنوب جهانی یا نژادپرستی و امپریالیسم نیست. انسان‌ها قادرند با زندگی دیگران که احتمالاً نمی‌توانند آن را تجربه کنند ارتباط برقرار کنند و این توانایی را می‌توان با آگاهی نظری افزایش داد.

بنابراین مهم‌ترین خواسته‌ی دانشجویان باید بورژوازی‌زدایی از برنامه‌ی درسی باشد. برنامه‌ی درسی موجود در همه‌جا، جامعه‌ی فعلی را جاودانه و طبیعی می‌داند. این امر باید به چالش کشیده شود. اگر برنامه‌ی درسی تقسیمات مبتنی بر سرمایه‌داری و طبقه را ابدی تلقی کند، فضای ساختاری برای اساتید طبقه‌ی متوسط با اندیشه‌های بورژوازی

و خرده‌بورژوازی ایجاد می‌شود تا همیشه برای «مخاطبان اجباری» خود (دانشجویان) از جمله تحت‌عناوین مترقی و انتقادی بر این شکاف‌ها تأکید کنند. ایده‌ها و منافع ارتباط نزدیکی با هم دارند. برنامه‌ی درسی باید منعکس‌کننده‌ی منافع اکثریت (توده‌ها) باشد، یعنی مردان و زنان از نژادها و ملیت‌های مختلف که یا باید برای مزد کار کنند یا برای سیر شدن‌شان مقادیر ناچیزی کالا/خدمات را بفروشند و مورد خشونت پلیس قرار می‌گیرند و در معرض انواع تبعیض‌های اجتماعی-فرهنگی هستند. دانشجویان باید زیرساخت‌های نظری انتقادی مردم‌محور را مطالبه کنند. آنها باید خواهان آموزش رادیکال، یا «ساخت فضاهای آموزشی مشخص- در مدارس، اتاق‌های همایش دانشگاه، مراکز فرهنگی، اتحادیه‌ها، جنبش‌های اجتماعی، مجامع مردمی برای فعالیت‌های سیاسی و غیره» برای پرورش و دامن زدن به پراکسیس انقلابی شوند» (McLaren, 2005: 15).

آموزش به‌عنوان یک نیاز انسانی باید بدون میانجی‌دستی‌های نامرئی بازار تحت سلطه‌ی شرکت‌ها یا دست‌های بسیار مرئی دخالت‌های بی‌مورد دولت و نفوذ ناروای بوروکراسی دانشگاهی برآورده شود. دانشجویان باید خواستار توقف فوری کالایی‌سازی و کنترل نامحسوس شرکتی بر آموزش و بوروکراتیزه کردن آن و همچنین اختلاط دین و آموزش شوند که به نام آموزش، ایده‌های شبه‌علمی و دینی آموزش داده می‌شود (فرآیند اخیر در مقیاس بزرگ در کشورهایی مانند هند در حال وقوع است). موانعی که دانشجویان هنگام طرح این مطالبه با آن مواجه می‌شوند، منبع عظیمی برای آموزش آنها خواهد بود: آنها سازوکارها و روابط اجتماعی پس‌پشت آموزش را که اکنون دریافت می‌کنند، درک خواهند کرد.

دانشجویان پس از سال‌ها تحصیل مقدار زیادی بدهی انباشت می‌کنند [۱۶]. همچنین اکثر دانشجویان بیکار یا نیمه‌بیکار یا بدون دستمزد معیشتی یا امنیت شغلی باقی خواهند ماند. این واقعیت‌های عینی تأثیر نامطلوبی بر آموزش آنها می‌گذارد. اگر دانشجویی و/یا اعضای خانواده‌اش روز گذشته ناهار یا شام نخوردند چون توانایی خرید غذای کافی را ندارند، چقدر می‌تواند در حین سخنرانی در مورد فقر هشیار باشد؟ از این گذشته، قبل از این که بتواند به طور مؤثری در فرآیند یادگیری شرکت کند، باید

غذا بخورد و سرپناه، لباس، دارو و دسترسی به وسایل نقلیه و غیره داشته باشد. بنابراین، بخش مهمی از سیاست دانشجویی (از جمله اتحادیه‌های دانشجویی) باید صرف این شود که همه‌ی مردان و زنان توانمند به شغلی مطمئن با مزد مناسب و تعدیل‌شده بر اساس تورم برای کارشان و بدون هیچ‌گونه تبعیض جنسیتی یا نژادی یا هرگونه تبعیض دیگری دست یابند. مطالبه‌ی تحصیلات و درخواست شرایط مادی رضایت‌بخش زندگی عمیقاً به هم مرتبطاند. دانشجویان نمی‌توانند آموزش خوبی از زنان و مردانی دریافت کنند که با نامنی شغلی و دستمزدهای ناچیز استخدام شده‌اند و به آن‌ها اجازه‌ی تأمین نیازهای اساسی و جبران ارزش آموزش چندین دهه‌ای‌شان را نمی‌دهد. بنابراین، دانشجویان نیز باید بخواهند اساتیدشان شغل مطمئن و مزد مناسب داشته باشند و به‌عنوان متحدان سیاسی استادان خود عمل کنند. تظاهرات دانشجویی علیه کاهش بودجه در آموزش نولیبرالی (و افزایش شهریه‌ها) در بسیاری از نقاط جهان نشانه‌ی دلگرم‌کننده‌ای از ظهور خشم طبقاتی مشروع در میان دانشجویان است. آنچه لازم است این است که سیاست دانشجویی باید بخشی از اتحاد گسترده‌تری از نیروها، از جمله کارگران، کشاورزان، معلمان و همه کسانی باشد که تحت رهبری دموکراتیک آگاهی طبقاتی کارگران با تهاجم به حقوق دموکراتیک مبارزه می‌کنند.

نتیجه‌گیری

مبارزه‌ی طبقاتی جنبه‌ی ضروری جامعه‌ی طبقاتی از جمله سرمایه‌داری است. در حالی که مردم عادی برای بهبود شرایط خود درگیر مبارزه می‌شوند، طبقه‌ی حاکمی که منابع مولد جامعه و همچنین قدرت دولتی را اداره می‌کند برای دفاع از امتیازات طبقه‌ی حاکم درگیر مبارزه می‌شود. بنابراین، مبارزه‌ی طبقاتی از پایین و از بالا و بر سر منافع طبقاتی متضاد و در حوزه‌ی ایده‌های مربوط به منافع طبقات متضاد رخ می‌دهد.

لزوم مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک از بالا از این واقعیت ناشی می‌شود که مادامی که منابع در دست یک تا ده درصد بالای جامعه است بازتولید سرمایه‌داری تضمین نمی‌شود، بنابراین از نظر اقتصادی اکثریت عمده‌ای از جامعه را وادار می‌کند به کار

مزدی وابسته شوند یا زمانی که برای حقوق‌شان مبارزه می‌کنند، پلیس علیه آن‌ها وارد عمل می‌شود. همچنین لازم است که مردم عادی تقریباً داوطلبانه تحت تأثیر نظراتی قرار بگیرند که آن‌ها را وامی‌دارد شرایط موجود را به‌سان موقعیتی طبیعی یا ذاتاً برای همه خوب بپذیرند. اما، این ایده‌ها نیز به چالش کشیده می‌شوند و به این ترتیب مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک رخ می‌دهد. دانشگاه محل اصلی مبارزه‌ی ایدئولوژیک از بالا و پایین است. اساتید عموماً ایده‌هایی را تبلیغ می‌کنند که کم‌وبیش بازتولید سرمایه‌داری را آن‌گونه که هست یا در اشکال کمی اصلاح‌شده توجیه می‌کنند. آنها این تصور را به وجود می‌آورند که دانشگاه از نظر طبقاتی بی‌طرف است. برخی از ایده‌هایی که اساتید تدریس می‌کنند (مانند پسامدرنیسم و همچنین اقتصاد بازار آزاد) نیز پیش‌درآمد سیاست‌های فاشیستی پساحقیقت بوده است که هجوم به دانشگاه‌ها و کارشناسان را سازمان داده است (Das, 2023a; 2023b). نظراتی که استادان دانشگاهی تولید و منتشر می‌کنند، می‌توانند از دیدگاهی مترقی، که مغایر با دیدگاه راست افراطی است، توسط دانشجویانی به چالش کشیده شود که نه‌تنها دانشجویان هستند، بلکه «کارگران آینده» اند (و در واقع توسط آن معدود اساتیدی که روشنفکران ارگانیک مردم عادی هستند). با توجه به تهدید فاشیستی و نابرابری گسترده، اساتید و دانشجویان نمی‌توانند نقش ناظران بی‌طرف تضاد بین طبقات اصلی و بین قوای دموکراسی و قوای اقتدارگرا را بر عهده بگیرند. بدون مبارزه‌ی طبقاتی از پایین، هر مشروعیت ناچیز دانشگاهی نزد توده‌ها، به خطر می‌افتد. به‌عنوان بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی از پایین، مهم است که ایده‌ی دانشگاه به‌سان مکانی از نظر طبقاتی بی‌طرف را نقد کنیم.

فضای تولید و مبادله‌ی سرمایه‌داری فضای استثمار و همچنین عرصه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است. به همین ترتیب، دولت در محدوده‌ی خود صحنه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی است. ایدئولوژی‌ها و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت، مانند دانشگاه‌ها، «سوژه‌هایی را تولید می‌کنند که می‌توانند علیه ایدئولوژی طبقه حاکم عمل کنند، و بدون ظهور آنها "نه شورش، نه کسب آگاهی انقلابی و نه انقلاب امکان‌پذیر نخواهد بود"» (آلتوسر به نقل از میلز، 2014). تا جایی که «مبارزات در درون ایدئولوژی‌ها و دستگاه‌های

ایدئولوژیک دولت "پیش‌درآمدهای" هر انقلاب اجتماعی هستند و ایدئولوژی دولت را بی‌ثبات می‌کنند تا راه را برای تسخیر دولت توسط پرولتاریا با هدف ایجاد یک جامعه‌ی کمونیستی آماده کنند. (آلتوسر به نقل از میلز، 2014)

مبارزه‌ی اقتصادی-سیاسی در دانشگاه از بالا شامل نولیبرال‌سازی دانشگاه است که منجر به تجربه‌ی آموزشی نامطلوب دانشجویان می‌شود و شرایط کار/زندگی نامناسبی را برای کارکنان دانشگاهی از جمله اساتید و همچنین دانشجویان به‌عنوان کارگران پاره‌وقت ایجاد می‌کند. به همین دلیل، «دانشکده‌ها قرار است حتی به میدان‌های نبرد مهم‌تری بین چپ و راست و همچنین بین کارگران و رؤسای دانشگاه‌های نولیبرال آنها بر سر ماهیت و عملکرد آموزش عالی تبدیل شوند» (Sexton, 2016-2017). «همانطور که به لطف یورش سرمایه‌داری نولیبرال به آموزش، اکثریت اعضای هیئت علمی در حال تبدیل شدن به طبقه‌ی کارگر دانشگاهی هستند،

دانشگاه . . . می‌تواند برای اولین بار توسط «روشنفکران ارگانیک» طبقه‌ی

کارگر فتح شود. اگر این اتفاق بیفتد، دانشگاه می‌تواند نقشی کلیدی در جنبش

اجتماعی بزرگ‌تر بعدی برای عدالت اقتصادی و اجتماعی ایفا کند- اما نه

به‌عنوان یک رهبر، بلکه با پیوستن به بقیه‌ی طبقه کارگر. (Mills, 2014)

من بر لزوم آموزش نظری، شامل نقد نظری جامعه تأکید کرده‌ام. اما نظریه و نقدها برای تغییر جامعه کافی نیست [۱۷]. پرسشگری از نظرات اساتید دانشگاه کافی نیست. همچنین تغییر آموزشی صرف شامل معرفی برنامه‌ی درسی مترقی‌تر نیز کافی نیست: «تغییر آموزشی نمی‌تواند سرمایه‌داری را سرنگون کند (Hill, 2017: 47). اما تغییر نیز بدون حضور ایده‌های تغییردهنده که در مورد جهان و منتقد آن هستند، و بدون این‌که این نظرات به طور گسترده با/توسط توده‌ها به اشتراک گذاشته شوند، ممکن نیست. به تعبیر مارکس (1843)، «سلاح نقد که دانشجویان/اساتید مترقی (و دیگران) ممکن است از آن استفاده کنند، «نمی‌تواند جایگزین نقد سلاح در دست توده‌ی مردم شود» زیرا نیروی مادی ساختار سرمایه‌داری باید با نیروی مادی قدرت سیاسی آگاهی طبقاتی توده‌های سازمان‌یافته سرنگون شود. برای مثال، دانشجویان و اساتید مترقی آنها باید در دفاع پیکارجویانه از آزادی دانشگاهی علیه «فرهنگ طرد» (cancel

(culture) متعلق به اقتدارگرایی راست‌افراطی شرکت کنند، و به‌ویژه باید از آزادی خود برای بیان حقیقت در مورد تعرض طبقه‌ی حاکم به معیشت مردم عادی و حقوق سیاسی آنها دفاع کنند. اما بدان معنا نیست که سلاح نظریه‌ی انقلابی، که عناصر مرفعی در دانشگاه می‌توانند به‌عنوان بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک خود از پایین به آن کمک کنند، ناتوان است: در واقع، «نظریه» ... به محض این‌که [ذهن] توده‌ها را درگیر کرد، به نیروی مادی تبدیل می‌شود و زمانی توده‌ها را درک می‌کند که «ریشه‌ی موضوع»، یعنی ریشه‌ی مشکلات آن‌ها را بفهمد که در نهایت از روابط طبقاتی جامعه و موانع سیاسی برای مبارزه و ساختن جامعه‌ای بسیار بهتر سرچشمه می‌گیرد که واقعاً دموکراتیک است و از نظر محیط‌زیستی جامعه‌ی جهانی پایدار فراسوی حاکمیت سرمایه است. دانشگاه عموماً ایده‌هایی را آموزش نمی‌دهد که ریشه‌ی موضوع را درک کنند، بنابراین برای آموزش این ایده‌ها، مطالبه‌ی تغییر ایدئولوژی [۱۸] باید توسط دانشجویان و استادان مرفعی مطرح شود.

زمانی دانشجویان در مطالبه‌ی خود موفق می‌شوند که استادان ایده‌هایی را به آنها آموزش دهند که به آنها کمک کند تا ریشه‌های جهان را درک کنند- یعنی بفهمند که چگونه ریشه‌ی مشکلات جامعه، از جمله فقر، خشونت پلیس، نژادپرستی و نابرابری، در نهایت در روابط طبقاتی و موانع سیاسی مبارزه برای جامعه‌ای بدون شکاف طبقاتی است- و وقتی ایده‌های کلاس درس به آرامی مرزهای کلاس را در می‌نوردد تا ذهن‌ها را درگیر کند، آنگاه آن ایده‌های کلاس می‌تواند به یک «نیروی مادی» تبدیل شود. همچنین دانشجویان باید از طریق گروه‌های مطالعاتی مستقل از اساتید بورژوازی و در صورت امکان از طریق همکاری با فعالان سوسیالیست و رادیکال، در داخل و خارج از دانشگاه، تلاش‌هایی را برای خودآموزی آن نظرات انجام دهند. اگر درست است که «رهایی طبقه‌ی کارگر باید توسط خود طبقه‌ی کارگر انجام شود» (International Workingmen's Association, 1864) در این صورت این نیز درست است که رهایی دانشجویان و جوانان («کارگران آینده») از شکل سرمایه‌دارانه‌ی آموزش، از جمله ایدئولوژی سرمایه‌داری ارائه‌شده در دانشگاه باید اقدامی برای خودآموزی آنها باشد.

چنین خودآموزی باید بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی ایدئولوژیک و سیاسی از پایین در دانشگاه و خارج از آن شود.

«[راجو جی داس](#)» استاد دانشگاه یورک در تورنتو است. جدیدترین کتاب او که در سال ۲۰۱۷ منتشر شد، «تئوری طبقاتی مارکسیستی برای جهان شک‌اندیش» است. او در حال نوشتن کتابی درباره‌ی جلد اول سرمایه مارکس با عنوان «مارکس، سرمایه و سرمایه‌داری معاصر: چشم‌انداز جهانی» است. داس عضو هیئت تحریریه‌ی «علم و جامعه: مجله تحلیل و تفکر مارکسیستی» است.

منبع اصلی:

Raju J. Das (2023), [Capitalism, Class Struggle and/in Academia](#), Critical Sociology, Volume 49 Issue 6, September.

یادداشت‌ها

- [1] در مورد بحث انتقادی پیرامون مفهوم نقد بنگرید به (Das 2014)
- [2] در مورد نظریه‌ی طبقاتی بنگرید به (Das 2014)؛ همچنین (O'Neill and Wayne 2017) و (Wright 2005).
- [3] این نظر از این واقعیت نشأت می‌گیرد که طبقات بر اساس منافع بخش‌های مختلف، وفاداری‌های سیاسی‌شان و بر اساس هویت اجتماعی-فرهنگی و جغرافیایی تقسیم می‌شوند.
- [4] حتی اگر دولت بودجه‌ای را فراهم کند که سطح آن در حال کاهش است و منجر به افزایش کالایی‌شدن آموزش شود، این بودجه‌ی محدود به‌طور فزاینده‌ای شامل رشته‌های آموزش فنی، مهندسی اجتماعی، سیاست هویت و غیره می‌شود و این‌ها در اولویت قرار می‌گیرند.
- [5] این سطور که بیش از ۱۰۰ سال پیش نوشته شده است، می‌توانست امروز برای توصیف جهان دانشگاهی (و نه فقط آن جهان) در قرن بیست‌ویکم نوشته شود. درباره‌ی قدرت مارکسیسم و طرد سیاسی آن در دانشگاه بنگرید به: (Das 2013, 2019, 2020).
- [6] من و دانشجویان فارغ‌التحصیل کنونی و گذشته‌ام در حدود ۱۰ سال گذشته تا زمانی که همه‌گیری کرونا رخ داد با تشکیل یک گروه کتابخوانی که جلسات روشنفکری را برای همه برگزار می‌کند، خودمان را آموزش داده‌ایم. اخیراً، برخی از ما یک گروه مطالعاتی تشکیل داده‌ایم که شامل اساتید، دانشجویان و

پژوهشگران سوسیالیست و فعال دانشگاه می‌شود تا در خارج از محدوده‌ی دانشگاه به بحث درباره مارکسیسم و سیاست سوسیالیستی بپردازند.

[7] در توضیح هر چیزی - مهاجرت، گرمایش جهانی، شرایط مردم بومی، بیماری‌های همه‌گیر، بیکاری و غیره - باید آنها را به کلیت گسترده‌تری که آنها بخشی از آن هستند مرتبط کرد، که وقتی کاملاً گسترش یافت، می‌تواند به‌طور بالقوه ماهیت کل را منعکس کند. اما آیا اساتید به ایده‌ی کلیت اعتقاد دارند؟

[8] البته شرایط عینی مادی شامل شرایط محیطی است که توسط فعالیت‌های انسانی تحت روابط اجتماعی معین تولید دائماً دگرگون می‌شود.

[9] متمایز از دسته‌ی «روشنفکران ارگانیک» طبقه‌ی کارگر نزد گرامشی هستند که کار خود را ذاتاً با مبارزه‌ی طبقاتی مرتبط می‌دانند.

[10] در واقع انباشت اولیه‌ی مدرنی حکمفرماست که مارکس در سرمایه (۱۸۸۷) تحلیل می‌کند.

[11] این سیاست فرهنگی شناخت گفتمانی به‌سان ابزاری برای رفع نیاز به سیاست طبقاتی است که برای مثال، مطابق با اصل نهفته در هیئت دولت متنوع جو بایدن است، جایی که بسیاری از مردان و زنان رنگین‌پوست صاحبان مشاغل فعلی/سابق هستند که زندگی آنها بستگی به استثمار مردم عادی در ایالات متحده و خارج از آن دارد.

[12] به بیان دقیق‌تر، این مکتب بازگوکننده‌ی این ایده است که بسیاری از روش‌های کاملاً متفاوت، «و در عین حال به یک اندازه معتبر» برای شناخت جهان وجود دارد، و علم فقط یکی از آنهاست. (Boghossian, 2006: 2).

[13] [نویسنده از اصطلاح (happen on the head of a pin) استفاده کرده و در پانویس در توضیح آن نوشته است:] بیان اینکه یک فرآیند اجتماعی happen on the head of a pin به این معناست که همه‌جا یکسان است. [در ترجمه متن اصلی از معادل قابل فهم تر این عبارت استفاده کردم. (م)]

[14] تقسیم‌بندی اصلی جامعه شرط تقسیمات دیگر است و بیش از این که توسط آن‌ها شکل بگیرد، به آن‌ها شکل می‌دهد.

[15] چنین نظریه‌ای شامل نظریه‌ی وجود و نظریه‌ی معرفت علمی معتبر درباره‌ی وجود می‌شود. یک نظریه‌ی صحیح از هستی و معرفت باید از اتمیسم و ایده‌آلیسم بدون انکار نقش افراد و ایده‌ها اجتناب کند (Das, 2017: 175-211).

[16] با توجه به: Friedman (2020)

۴۵ میلیون وام‌گیرنده وجود دارد که مجموعاً دارای حدود ۱.۶ تریلیون دلار بدهی وام دانشجویی در ایالات متحده هستند. بدهی وام دانشجویی در حال حاضر دومین رده‌ی بدهی مصرف‌کننده پس از بدهی وام مسکن و بالاتر از کارت ای اعتباری و وام‌های خودرو است.

- [17] نظریه یا به طور گسترده‌تر ایده‌های روشنفکری، تنها یکی از مؤلفه‌های متعدد مورد نیاز برای تغییرات اجتماعی اساسی است. مؤلفه‌های دیگر عبارتند از: ایده‌های نشأت‌گرفته از نظریه (یا از تجزیه و تحلیل آگاهانه نظری از واقعیت مشخص) که توده‌ها می‌توانند با آنها ارتباط برقرار کنند، برانگیخته شوند و سازماندهی کنند (Das, 2019, 2020; Lenin, 1902).
- [18] همانطور که تروتسکی می‌گوید، این مطالبات شرایط کنونی و سطح آگاهی کنونی کارگران را به پروژه‌ی تصرف قدرت دولتی مرتبط می‌کند.

منابع

- Althusser L (1970) Philosophy as a revolutionary weapon. New Left Review 64.
Available at: <https://newleftreview.org/issues/i64/articles/louis-althusser-philosophy-as-a-revolutionary-weapon.pdf>
- Althusser L (2001) Lenin and Philosophy and Other Essays. New York: Monthly Review Press.
- Arshad R (2021) Decolonising the curriculum: how do I get started.
Available at: <https://www.timeshighereducation.com/campus/decolonising-curriculum-how-do-i-get-started>
- Boghossian P (2006) Fear of Knowledge. Oxford: Clarendon press.
- Brass T (2021) Marxism missing, Missing Marxism. Leiden: Brill.
- Clawson D, Leiblum M (2008) Class struggle in higher education. Equity & Excellence in Education 41(1): 12–30.
- Das R (2011) Significance of counter-hegemonic culture. Radical Notes, 27 November. Available at: <https://radicalnotes.org/2011/11/27/significance-of-a-counter-hegemonic-culture-an-urgent-need-for-marxist-reading-groups/>
- Das R (2013) The relevance of Marxist academics. Class, Race and Corporate Power 1(1): 1–10. <https://www.jstor.org/stable/48644365>
- Das R (2014) A Contribution to the Critique of Contemporary Capitalism: Theoretical and International Perspectives. New York: Nova Science Publishers.
- Das R (2017) Marxist Class Theory for a Sceptical World. Leiden; Boston, MA: Brill.
- Das R (2019) Revolutionary theory, academia and Marxist political parties. Links: International Journal of Socialist Renewal, 20 October.
Available at: <http://links.org.au/revolutionary-theory-academia-and-marxist-political-parties>

- Das R (2020) The marginalization of Marxism in academia. Monthly Review Online, 6 February. Available at: <https://mronline.org/2020/02/06/the-marginalization-of-marxism-in-academia/#:~:text=And%20the%20marginalization%20of%20Marxism,to%20be%20marginalized%20and%20excluded.>
- Das R (2021) Educators need to be educated: or, 'class struggle' in academia. *Capital & Class* 45(3): 339–346.
- Das R (2022a) *Marx's Capital, Capitalism and Limits to the State: Theoretical Considerations*. London: Routledge.
- Das R (2022b) On the communist manifesto: ideas for the newly-radicalizing public. *World Review of Political Economy* 13: 209–244. Available at: <https://www.jstor.org/stable/pdf/48687800.pdf>
- Das R (2022c) Theory and class struggle: a dialectical approach. *Links: International Journal of Socialist Renewal*. Available at: <http://links.org.au/theory-and-class-struggle-dialectical-approach>
- Das R (2022d) Why is identity politics not conducive to achieving sustained social justice? *Dialectical Anthropology*. Epub ahead of print 14 October.
- Das R (2023a) The post-truth condition in capitalist society: a critical enquiry. *International Critical Thought* 13(1): (forthcoming).
- Das R (2023b) *Contradictions of capitalist society and culture: Dialectics of love and lying*. Leiden: Brill (forthcoming).
- Eagleton T (2007) *Ideology*. London: Verso Books.
- Friedman Z (2020) Student loan debt statistics in 2020: a record \$1.6 trillion. *Forbes*, 3 February. Available at: <https://www.forbes.com/sites/zackfriedman/2020/02/03/student-loan-debt-statistics/?sh=74cd2f1b281f>
- Fukuyama F (1989) The end of history? *The National Interest* 16: 3–18.
- Gramsci A (1971) *Selections from Prison Notebooks* (eds Hoare Q, Smit G). New York: International Publishers.
- Heller H (2016) *The Transformations of Higher Education in the United States since 1945*. Chicago, IL: University of Chicago press.
- Hill D (2017) Social class and education. In: O'Neill D, Wayne M (eds) *Considering Class*. Leiden: Brill, 31–50.
- Horton J (1977) A contribution to the critique of academic Marxism: or how the intellectuals liquidate class struggle. *Synthesis* 2(12): 78–104.

- Hosseini M (2021) What is Left in the Neoliberal University? New Politics, 15 October.
Available at: <https://newpol.org/what-is-left-in-the-neoliberal-university/>
- International Workingmen's Association (1864) General rules.
Available at:
<https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1864/rules.htm>
- Lenin V (1902) What is to be done?
Available at:
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/download/what-itd.pdf>
- Lenin V (1905) The socialist party and non-party revolutionism.
Available at:
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/dec/02.htm>
- Lenin V (1908) Marxism and revisionism.
Available at:
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/apr/03.htm>
- Lewontin R (1979) Marxists and the university. New Political Science 1(2-3): 25-30.
- McLaren P (2005) Critical pedagogy and class struggle in the age of neoliberal globalization: notes from history's underside. The International Journal of Inclusive Democracy 9(1): 65-90.
- Magnolol W (2017) Coloniality is far from over, and so must be decoloniality. Aftercall: A Journal of Art, Context and Enquiry 2017(43): 38-45.
- Marx K (1843) The introduction to contribution to the critique of Hegel's philosophy of right. Available at:
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm>
- Marx K (1845) Theses on Feuerbach.
Available at:
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.htm>
- Marx K (1859) A contribution to the critique of political economy.
Available at:
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm>
- Marx K (1887) Capital volume 1.
Available at:
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf>
- Marx K, Engels F (1845) German ideology.

Available at:

https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_German_Ideology.pdf

- Mills N (2014) Louis Althusser & academic Marxism: against the current.

Available at: <https://againsththecurrent.org/atc173/p4298/>

- Mintz S (2021) Decolonizing the academy. Inside Highered, 22 June.

Available at: <https://www.insidehighered.com/blogs/higher-ed-gamma/decolonizing-academy>

- Moufawad-Paul J (2018) Academic training and class struggle.

Available at: <https://moufawad-paul.blogspot.com/2018/12/academic-training-and-class-struggle.html>

- Ollman B (2015) What is political science? What should it be? International Critical Thought 53: 362–370.

- O'Neill D, Wayne M (2017) Considering Class. Leiden: Brill.

- Rosengarten F (2014) The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci. Leiden: Brill.

- Sexton S (2016–2017) Knowledge factories for capitalism.

<https://isreview.org/issue/110/knowledge-factories-capitalism/index.html>

- Trotsky L (1942) In defense of Marxism. Marxists.org.

<https://www.marxists.org/archive/trotsky/idom/dm/dom.pdf>

- Trotsky L (1973) Problems of Everyday Life. New York: Monad Press.

- Wright C (2005) Approaches to Class Analysis. Cambridge: Cambridge University Press.

لبنان

پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

سعید رهنما



(Ali Alloush/Reuters)

دور جدید درگیری و جنگ بین اسرائیل و حزب‌الله در جنوب لبنان بار دیگر لبنان را به ورطه‌ی بسیار خطرناکی کشانده است. برای روشن کردن شرایطی که لبنان را به عرصه‌ی جنگ بین فلسطین و اسرائیل کشاند و زمینه‌ی جنگ نیابتی ایران و اسرائیل را نیز فراهم آورد، نگاهی کوتاه به تاریخ بسیار پیچیده‌ی لبنان ضروری است.

سابقه‌ی تاریخی

سابقه‌ی تاریخی لبنان، کشوری کوچک و کثیرالمله با جمعیت پنج‌ونیم میلیون نفر به دوران تمدن باستانی فنیقی بازمی‌گردد و از زمان ایجاد دولت-ملت هرگز از استقلال واقعی بهره‌ای نبرده است. لبنان زمانی پیشرفته‌ترین کشور خاورمیانه بود. تاریخ پرماجر و جنگ‌ها و درگیری‌های پی‌درپی بخش کثیری از مردم آن را وادار به مهاجرت کرد و به همین سبب لبنانی‌ها در سراسر جهان پراکنده اند. امروز جمعیت دیاسپورای لبنانی به مراتب از جمعیت بومی کشور بیشتر است.

کوه‌های لبنان در طول تاریخ پناهگاه مهمی برای مردمانی بوده که از بر اثر باورهای مذهبی متفاوت و ارتداد ناچار به ترک سرزمین‌های خود شده بودند. مارونی‌ها، یک فرقه‌ی کاتولیک مسیحی شرقی با منشاء عربی، از قرن هفتم میلادی به کوه‌های لبنان آمدند. دروزها، فرقه‌ی دیگری با منشاء اسلامی شیعی اسمعیلی که از قرن ۱۱ باور خود را تغییر داده بودند، نیز از ترس سرکوب به این منطقه مهاجرت کردند. شیعه‌های دوازده امامی نیز از قرن‌ها پیش در این منطقه پناه گرفته بودند. اقلیت‌های مذهبی دیگری نیز در این منطقه سکنی گزیدند. امروزه مجموعاً ۱۸ فرقه‌ی مذهبی رسمی در لبنان حضور دارند.

در سال ۱۸۴۳ در دوران سلطه‌ی عثمانی، بر اساس طرح «نظام ملت» عثمانی یک نظام دو ایالتی، مارونی‌ها در شمال و دروزها در جنوب، پدید آمد، که سرآغاز نظام سیاسی مذهب-محور (کانفشنالیسم) در این کشور بود.

قدرت‌های امپریالیستی با استفاده از تنوع‌های قومی و مذهبی در این منطقه، سیاست‌های سلطه‌جویانه و توسعه‌طلبانه‌ی خود را به پیش بردند. در ۱۸۶۰، ناپلئون سوم، با استفاده از شورش‌های دهقانی و درگیری بین دروزها و مارونی‌ها، در حمایت

لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

از مسیحیان به منطقه‌ی تحت نفوذ عثمانی حمله کرد و توافقی مذهب-محور را به امپریالیسم ضعیف‌تر عثمانی تحمیل نمود. براساس توافق، شورایی مرکب از شش مذهب عمده - مارونی، دروز، سنی، شیعی، ارتدکس یونانی، و کاتولیک یونانی - به وجود آمد، و منطقه به هفت حوزه تقسیم شد، که چهار حوزه به مارونی‌ها، و یک حوزه به هر یک از مذاهب دیگر واگذار شد. این توزیع تحمیلی و ناعادلانه‌ی قدرت سیاسی که به روشنی به نفع مسیحیان مارونی بود، زمینه‌ی درگیری‌های بعدی را فراهم آورد. قدرت‌های اروپایی هر کدام یکی از این اقلیت‌ها را مبنای نفوذ خود در این منطقه قرار دادند؛ فرانسه با مارونی‌ها، انگلیس با دروزها، و روسیه با ارتدکس‌های یونانی.

پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی براساس قرارداد مخفیانه‌ی سایکس-پیکو در ۱۹۱۶ که بلشویک‌ها آن را افشا کردند، این بخش از مناطق تحت کنترل عثمانی بین انگلیس و فرانسه تقسیم شد، و فرانسه منطقه‌ی امروزی سوریه و لبنان را در اختیار گرفت. در ۱۹۲۰، فرانسه مرزهای کنونی لبنان را از سوریه مجزا کرد.

در ۱۹۲۶، هر یک از گروه‌های مذهبی بر اساس قانون اساسی به نمایندگی و استقلال در امور داخلی دست یافتند. در مقطع بعدی بر اساس همان سیاست مذهب-محور، مشاغل عمده‌ی سیاسی بین مذاهب مختلف تقسیم شد: رئیس‌جمهور مارونی، نخست‌وزیر سنی، و رئیس مجلس شیعی. در توافق طائف در 1989 و توافق دوحه در ۲۰۰۸ هم همین رویه تأیید شد که هر گروه مذهبی با توجه به اندازه‌ی جمعیت خود کرسی‌های مجلس را اشغال کنند. از جمله مسیحی‌ها و مسلمان‌ها به‌طور مساوی در مجلس نماینده داشته باشند. طنز قضیه اما در این است که لبنان تنها کشوری در جهان است که سرشماری ندارد. زیرا هر یک از گروه‌های مذهبی ادعای اکثریت دارند و سرشماری می‌تواند ادعای آن‌ها نفی کند. تنها سرشماری در دهه‌ی سی میلادی یعنی ۹۰ سال پیش انجام شد. البته نهادهای مختلف ملی و جهانی تخمین‌هایی در مورد نسبت جمعیت این اقلیت‌ها ارائه داده‌اند.

هژمونی تحمیلی مارونی‌ها دوام چندانی نداشت. با ظهور فاشیسم، رژیم ویشی فرانسه اجازه داد که فاشیست‌ها از منطقه‌ی سوریه و لبنان به‌عنوان پایگاه استفاده

کنند، اما در ۱۹۴۱، بریتانیا با کمک نیروهای مقاومتِ فرانسوی موفق به تسخیر هر دو کشور شد. در ۱۹۴۳ لبنان به‌رغم مخالفت فرانسه اعلام استقلال کرد و یک پیمان ملی بین مارونی‌ها و سنی‌ها به امضا رسید که طی آن توافق شد که مارونی‌ها از حمایت فرانسه صرف‌نظر کنند، و سنی‌ها از اتحاد عربی متأثر از ناسیونالیسم عربی روبه‌رشد پرهیز کنند. اما این پیمان ملی دوام چندانی نیافت.

کشانده شدن به درگیری‌های اسرائیل-فلسطین و نفوذ اسرائیل

در جنگ اول اسرائیل-فلسطین (۴۹-۱۹۴۷) و آواره شدن بیش از ۷۰۰ هزار فلسطینی، حدود ۱۰۰ هزار نفر به لبنان پناهنده شدند، و در ۱۲ اردوگاه اسکان داده شدند.

با به قدرت رسیدن ناصر در مصر و ایجاد جمهوری متحده عربی با سوریه در ۱۹۵۸، ناصر سعی در کشاندن لبنان به این اتحاد و نفوذ در این کشور را داشت. کامیل شمعون، رئیس‌جمهور لبنان با سیاست‌های ضد غربی ناصر مخالف بود و لبنان از کشورهایی بود که دکترین ایزنهاور (هر کشوری که در مقابل شوروی قرار گیرد از کمک‌های مالی و اقتصادی امریکا بهره‌مند خواهد شد) را پذیرفته بود، و از امریکا کمک خواست. ایزنهاور برای حفظ دولت شمعون تفنگداران دریایی خود را به لبنان فرستاد و کنترل اوضاع را در دست گرفت. اقتصاد لبنان نیز با کمک‌های مالی امریکا رونق گرفت.

در جنگ شش‌روزه اسرائیل-فلسطین در ۱۹۶۷ پناهندگان فلسطینی بیشتری به لبنان وارد شدند. از آن مهم‌تر با از دست رفتن کرانه‌ی غربی و کنترل آن توسط اسرائیل، فرماندهی مقاومت فلسطین و سازمان آزادی‌بخش فلسطین (ساف) ابتدا به اردن و پس از آن به لبنان منتقل شد. درگیری‌های نظامی پراکنده بین ارتش لبنان و چریک‌های فلسطینی که حال در هم‌هی اردوگاه‌ها مسلحانه حضور داشتند، اوضاع را آشفته‌تر کرد.

لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

در ۱۹۷۰، به دنبال سرکوب شدید فلسطینی‌ها در اردن (سپتامبر سیاه)، پناهندگان فلسطینی بیشتری به لبنان وارد شدند و لبنان به پایگاه اصلی جنبش فلسطین تبدیل شد. سیاست اعلام شده‌ی اسرائیل در مورد کشورهای همسایه‌ی خود این بود که هر کشوری که اجازه‌ی فعالیت به مبارزین فلسطینی را بدهد، تنبیه خواهد شد، و این سیاست در لبنان با پیچیدگی‌های بسیاری در پیش گرفته شد.

اسرائیل به دنبال یافتن متحدانی در میان گروه‌های لبنانی و مداخله در سیاست‌های لبنان بود. مارونی‌ها متحدانی بالقوه به حساب می‌آمدند، اما آن‌ها نیز یک پارچه نبودند. در جنوب و مرکز لبنان، مارونی‌ها بعضاً از طبقه‌ی زمین‌دار و فئودال و طبقه‌ی متوسط سنتی و اکثراً دست راستی بودند، هرچند که با متوسط سطح بالاتری از تحصیلات گرایش‌های ترقی‌خواهانه و چپ هم در میان پاره‌ای از آن‌ها وجود داشت. بخشی از مارونی‌های دست راستی تحت رهبری پی‌یر جمایل، حزب فالانژ (کتاب) متأثر از فاشیست‌های ایتالیایی را ایجاد کرده بودند. این حزب از جمله از لایه‌های میانی و پایینی طبقه‌ی متوسط سنتی تشکیل می‌شد و شدیداً مخالف اتحاد عربی و ضد سازمان آزادی بخش فلسطین بود. اسرائیل این حزب را متحد بالقوه‌ی خود تشخیص داد و کمک‌های مالی و نظامی به آن را آغاز کرد. بشیر جمایل، فرزند پی‌یر جمایل، یک جنگ‌سالار بسیار خشن و بی‌رحم، تشکل نظامی «نیروهای لبنانی» (اِل‌اِف) را با هدف متحده‌سازی مسیحیان دست‌راستی در ۱۹۷۶ به وجود آورد که نقش بسیار مهمی در گسترش نفوذ اسرائیل در لبنان داشت. این جریان با کمک اسرائیل وارد درگیری‌های نظامی با مقاومت فلسطین و سوری‌ها شد.

در ۱۹۸۲ همزمان با جنگ لبنان، بشیر جمایل با کمک اسرائیل و امریکا رئیس‌جمهور لبنان شد، اما بلافاصله از سوی یک عضو حزب سوسیال ناسیونال سوری به قتل رسید و برادرش امین رهبری حزب فالانژ و اِل‌اِف را بر عهده گرفت. نیروهای فالانژ تحت مراقبت اشغالگران اسرائیلی به دو اردوگاه صبرا و شتیلا حمله کردند و هزاران فلسطینی را قتل‌عام کردند. با مرگ پی‌یر جمایل اختلافات درونی مارونی‌های جنوب و مرکز لبنان شدت گرفت و برای مدتی توافق آنها با اسرائیل لغو شد. درگیری‌های پی‌درپی زمینه‌ی جنگ داخلی را فراهم کرد.

مارونی‌های شمال لبنان، از آغاز سیاست متفاوتی را در پیش گرفته بودند. رهبری آن‌ها با سلیمان فرنجه از خانواده‌های مهم فتودال منطقه بود که با رهبر بعث سوریه، حافظ اسد رابطه‌ی نزدیکی داشت، و برخلاف مارونی‌های جنوب و مرکز بر ریشه‌ی عربی مارونی‌ها تأکید داشت و مدتی هم رییس‌جمهور لبنان بود. او شدیداً مخالف اسرائیل و متکی به کمک‌های مستقیم سوریه بود. سعی او بر این بود که جنبش فلسطینی و ساف را تحت کنترل خود درآورد، اما به‌خاطر حملات پی‌درپی اسرائیل و کشته شدن رهبران فلسطینی، موفقیت چندانی نداشت. در ۱۹۷۸ فرنجه، به همراه پسر، عروس و نوه‌اش توسط کماندوهای فالانژ کشته شد.

جنگ داخلی لبنان

جنگ داخلی وحشتناک لبنان که در عمل ۱۵ سال ادامه یافت به دلایل مختلفی آغاز شد. بخشی از آن مربوط به بحران اقتصادی و اجتماعی و نارضایی از نحوه‌ی توزیع نابرابر قدرت در ساخت سیاسی مبتنی بر نظام مذهب-محور و سلطه‌ی جریانات مارونی بود. بخش دیگر آن به افزایش قدرت ساف در اردوگاه‌ها و در میان پناهندگان خارج از اردوگاه‌ها، و سرانجام کشنده شدن لبنان به درگیری‌های اسرائیل-فلسطین بود. در ۱۹۷۵ فالانژهای مسیحی به یک اتوبوس حامل فلسطینی‌ها حمله کرده و آن‌ها را قتل‌عام کردند. فلسطینی‌ها هم دست به اقدامات تلافی‌جویانه زدند. این درگیری زمینه‌ی جنگ داخلی شد. بلافاصله دو ائتلاف ناهمگون شکل گرفت: در سمت راست «جبهه‌ی لبنانی» (ال. اف) متشکل از سه فراکسیون مارونی (فرنجه‌ی، شمعون، و جمایل) با هدف حفظ سلطه‌ی مارونی‌ها، و اخراج فلسطینی‌ها، و در سمت چپ «جنبش ملی لبنان» (ال.ان.ام) متشکل از چندین حزب چپ، میانه و مذهبی از جمله حزب سوسیالیست مترقی کمال جنبلات رهبر دروز، حزب کمونیست لبنان، حزب سوسیال‌ناسیونال سوری، بعضی‌های لبنان، ناصری‌های لبنان، و بخشی از ارتدکس‌های یونانی، با هدف حمایت و ائتلاف با فلسطینی‌ها و ایجاد یک نظام سکولار. جریانات متعددی بین این دو قطب متضاد قرار گرفتند؛ از جمله سنی‌ها که آنها هم از توزیع ناعادلانه‌ی قدرت بسیار ناراضی بودند، پاره‌ای رهبران مارونی میانه، و دیگر گروه‌های

لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

مسیحی از جمله ارامنه با تشکلهای متعدد با مواضع سیاسی متعدد از جمله دانشناک‌های راست و هشناک‌های سوسیال‌دموکرات، و بخشی از ارتدکس‌های یونانی. جمعیت شیعی که در آن زمان تازه سازمان‌یافته بودند و هنوز شاخه‌ی نظامی تشکیل نداده بودند در آغاز جنگ از جبهه‌ی ال.ان.ام حمایت کردند. وجود دو جبهه به معنی وحدت درونی هر یک از جبهه‌ها نبود، و بسیاری از نیروهای درون جبهه‌ی چپ خود با یکدیگر می‌جنگیدند!

در مرحله‌ی اول جنگ نیروی دو طرف کمابیش برابر بود. فلسطینی‌ها آگاهانه از ورود به جنگ خودداری کردند، اما مارونی‌ها به نیت تشویق اسرائیل به مداخله، مرتب به اردوگاه‌ها حمله می‌کردند تا بالاخره کماندوهای فلسطینی برای حفظ اعتبار خود به نفع جبهه‌ی چپ وارد کارزار شدند، و بلافاصله توازن به نفع این جبهه به هم ریخت. اما حادثه‌ی عجیب ورود ارتش سوریه به جنگ در سال ۱۹۷۶ بود. حافظ اسد با آرزوی ایجاد «سوریه‌ی بزرگ» خواستار سلطه بر لبنان بود، اما نگران به قدرت رسیدن جناح چپ بود و به‌رغم ادعای ترقی خواهی، در جنگ داخلی لبنان به نفع مارونی‌ها و سرکوب شدید جبهه‌ی چپ و فلسطینی‌ها وارد درگیری‌ها شد. جالب آن‌که اسد از ترس عکس‌العمل اسرائیل با امریکایی‌ها تماس گرفت که در حمله به لبنان، اسرائیل هدف نیست و قصد اصلی ضربه زدن به فلسطینی‌های لبنان است. (سوریه امیدوار به کمک امریکا برای بازپس گرفتن بلندی‌های جولان بود که در ۱۹۶۷ به تصرف اسرائیل درآمده بود.) سوریه با نیروی نظامی بزرگی که وارد جنگ کرده بود می‌توانست فلسطینی‌ها و جبهه‌ی چپ را کاملاً نابود کند، اما مایل نبود که مارونی‌های راست که مخالف نفوذ سوریه بودند، به‌تنهایی در قدرت بمانند. ساف و جبهه‌ی چپ با شوروی‌ها که حامی اسد بودند تماس گرفتند، اما اعتنایی به آن‌ها نشد. در این مقطع ۳۰ هزار نفر کشته، ۱۰۰ هزار نفر زخمی، ۶۰۰ هزار نفر آواره، و بسیاری از شهرها ویران شدند. سرانجام اجلاس سران عرب آتش‌بس موقتی را به دو طرف تحمیل کرد. اما جنگ ادامه یافت و در فازهای بعدی با مداخله‌های پی‌درپی نیروهای خارج از لبنان توازن قوا دست‌به‌دست می‌شد، تا سرانجام در ۱۹۹۰ با وساطت کشورهای عربی آتش‌بس برقرار شد.

در ۱۹۷۷ انتخابات اسرائیل برای اولین بار حزب دست‌راستی لیکود را به قدرت رساند، و مواضع مارونی‌های دست‌راستی را نیز تقویت کرد. در عکس‌العمل به حمله‌ی فلسطینی‌ها به یک اتوبوس در شمال اسرائیل و کشتار سرنشینان آن، اسرائیل بهانه‌ی لازم را برای حمله به جنوب لبنان به دست آورد. در ماه مارس ۱۹۷۸ طی «عملیات لیتانی» اسرائیل پس از بمباران‌های فراوان جنوب لبنان، حمله‌ی زمینی خود را آغاز کرد و تمامی جنوب کشور را تا مرز رودخانه‌ی لیتانی به اشغال خود درآورد. پاره‌ای تحلیل‌گران بر این باورند که یکی از اهداف اسرائیل دسترسی به این رودخانه و کنترل آن بود (و هست). در این عملیات نزدیک به دو هزار فلسطینی و لبنانی کشته و حدود ۲۰۰ هزار نفر آواره شدند. قطعنامه‌های متعدد سازمان ملل خواستار خروج بلافاصله نیروهای اسرائیلی از جنوب لبنان شد، و نیروی حافظ صلح جدیدی بنام «یونیفیل» را به وجود آورد که کل منطقه‌ی جنوب لبنان تا رودخانه‌ی لیتانی را حایل بین دو کشور قرار می‌داد. اسرائیل سرانجام ناچار به عقب‌نشینی شد، اما مواضع خود را در اختیار یک گروه میلیشای بسیار خشن مارونی تحت عنوان «ارتش جنوب لبنان» (اس.ال.ان) قرار داد و آن‌ها را نیز به اسلحه‌های آمریکائی که در اختیار مارونی‌ها قرار گرفته بود، مجهز کردند. این میلیشا حال رسماً نقش عامل نیابتی اسرائیل را ایفا می‌کند.

در ۱۹۸۲، آریل شارون نخست‌وزیر تندرو اسرائیل تصمیم به اخراج رهبری سازمان آزادی‌بخش فلسطین از لبنان گرفت و منتظر بهانه‌ای بود که به لبنان حمله کند. زمانی که گروه ابونضال، یک جریان مشکوک فلسطینی منشعب از سازمان فتح، سعی به ترور سفیر اسرائیل در بریتانیا نمود، ارتش اسرائیل با حمایت فالانژیست‌های مارونی یکی از بزرگ‌ترین حملات خود بر علیه لبنان را آغاز کرد. ارتش اسرائیل همراه با بمباران‌های وسیع، به پیشروی‌های خود ادامه داد و غرب بیروت را محاصره کرد و این منطقه را با خاک یکسان ساخت. شدت بمباران به حدی بود که سفیر وقت کانادا در مصاحبه با نشریه *ساندی تایمز* گفت که ویرانی به حدی بود که بمباران‌های برلین در ۱۹۴۵ در مقایسه با آن یک مهمانی چای بیش نبود! اسرائیل سرانجام موفق شد که سازمان آزادی‌بخش را از لبنان اخراج کند، و به این ترتیب رهبری فلسطین برای چهارمین بار جابه‌جا شد و به تونس منتقل شد. امین جمایل طرفدار سرسخت امریکا به

لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

ریاست‌جمهوری رسید، و امریکا نیز برای حمایت از منافع خود تفنگداران دریایی‌اش را به لبنان اعزام کرد.

سازمان‌بانی شیعیان

شیعه‌ها از نظر تاریخی حتی در مقایسه با دیگر مسلمانان لبنانی در زمره‌ی فقیرترین و محروم‌ترین گروه‌های قومی-مذهبی لبنان بودند. اغلب مسلمانان و گروه‌های با منشاء اسلامی در لبنان قبل از شیعیان تشکل‌های سیاسی و نظامی خود را ایجاد کرده بودند.

دروزها، به رهبری کمال جنبلات در سال ۱۹۴۹ حزب پرنفوذ «سوسیالیست پیشرو» (پی.اس.پی) را ایجاد کرده و در صحنه‌ی سیاسی و نظامی لبنان از جمله در جنگ داخلی که به آن اشاره شد، حضور بسیار مؤثر و پرنفوذی داشتند. پس از کشته شدن کمال جنبلات در ۱۹۷۷، ولید جنبلات جانشین او شد و در دوران رفیق حریری به عضویت کابینه او هم در آمد. با آن‌که او در آغاز از حامیان سوریه بود، پس از مرگ حافظ اسد و در جریان جنگ داخلی سوریه سیاست ضد-سوری به پیش گرفت و تا ۲۰۲۳ در راس حزب باقی ماند، و پس از استعفا، قدرت را به پسرش تیموراگذار کرد.

سنی‌ها، اولین تشکل خود را در ۱۹۴۶ تحت عنوان «جماعت اسلامی» که در واقع شعبه‌ی اخوان المسلمین در لبنان بود، ایجاد کردند. این جریان به دنبال ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر شریعت اسلامی در لبنان بود و عمدتاً در شمال لبنان در طرابلس فعال بوده. شاخه‌ی نظامی آن هم به نام «الفجر» در پاره‌ای درگیری‌ها شرکت داشت. در ۱۹۸۲، انشعابی از این جماعت تحت عنوان جنبش وحدت اسلامی یا «جنبش توحید» به وجود آمد، جریانی بسیار ارتجاعی که از جمله در ۱۹۸۳ پنجاه عضو حزب کمونیست لبنان را اعدام کرد. جریان سنی دیگری نیز تحت عنوان «جنبش مردمی طرابلس» فعال بوده است.

علوی‌ها نیز که جمعیتی نسبتاً کوچک در شمال لبنان از فرقه‌های مذهبی رسمی هستند تشکل خود را تحت عنوان «حزب دموکراتیک عرب» به وجود آوردند و از حمایت علوی‌های سوریه و دولت این کشور برخوردارند.

شیعیان لبنان دوازده‌امامی‌اند و قدمت تاریخی طولانی در لبنان دارند. همان‌طور که اشاره شد، آنها نیز نظیر دروزها و مارونی‌ها برای فرار از سرکوب به کوه‌های لبنان پناهنده شده و عمدتاً در جبل‌عامل در جنوب لبنان سکنی گزیده و رونق نیز یافته بودند. در دوران صفویان با حمایتی که از آنها گرفتند، رونق بیشتری یافتند. اما طی گذر قرن‌ها به‌ویژه پس از سلطه‌ی مارونی‌ها و دروزها در مناطق خودشان در دوران عثمانی ضعیف و ضعیف‌تر شده و به حاشیه رانده شدند. قدرت‌های استعماری هریک از گروه‌های مذهبی خاصی حمایت می‌کردند؛ سنی‌ها از جانب عثمانی‌ها، مارونی‌ها از میسیون‌های فرانسوی، روسی و امریکایی، و دروزها از جانب بریتانیا حمایت می‌شدند. و در این میان اقلیت مهم شیعی در حاشیه مانده بود. در مقاطع بعدی از جمله در دوران حاکمیت فرانسه، در درگیری‌های نظامی برعلیه فرانسویان هم شرکت داشتند. شیعیان با نسبت جمعیتی حدود ۳۰ درصد در توافق‌های پس از تدوین قانون اساسی سهم مهمی به‌عنوان رئیس مجلس یافتند.

در ۱۹۷۴، امام موسی صدر، روحانی کاریزماتیک و تحصیل‌کرده‌ی ایرانی با ریشه‌ی خانوادگی لبنانی پس از تحصیل در قم، تهران و نجف به لبنان رفت و نقش بسیار مهمی در سازماندهی شیعیان لبنان و تقویت موقعیت آن‌ها ایفا کرد. وی در همین سال با کمک حسین الحسینی سازمان «حرکت محرومین لبنان» را به وجود آورد. با شروع جنگ داخلی تنها جریان مذهبی بود که شاخه‌ی نظامی نداشت و از این رو سازمان «اَمَل» (افواج مقاومت لبنانی) را به وجود آورد و در جبهه‌ی چپ وارد درگیری‌ها شد، اما با ورود سوریه به جنگ از آن جبهه خارج شد. موسی صدر در سال ۱۹۷۸ در سفری به دعوت قذافی به طرز مرموزی در لیبی ناپدید شد و هنوز از آنچه بر او گذشت اطلاعی در دست نیست. پس از او حسین الحسینی به رهبری سازمان رسید. او حاضر نشد که به نفع فلسطینی‌ها وارد جنگ شود، و برای کنترل اردوگاه‌های فلسطینی با آن‌ها وارد رقابت شد. فلسطینی‌ها قصد کشتن او را داشتند، و در ببحوحه‌ی جنگ داخلی، امل با

لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

فلسطینی‌ها وارد جنگ شد و بسیاری از آن‌ها را کشت. پس از الحسینی، در سال ۱۹۸۰ نبیه بری به رهبری امل رسید و به نفع فلسطینی‌ها در جنوب لبنان و دره‌ی بقاع وارد جنگ شد. با به قدرت رسیدن بری، پاره‌ای از رهبران اصلی امل کناره‌گیری کردند. بری در ۱۹۹۲ به ریاست پارلمان لبنان رسید و کماکان در آن نقش فعال است.

در ۱۹۸۲، تشکل شیعی حزب‌الله لبنان با کمک‌های نظامی و مالی جمهوری اسلامی ایران و رهبران جدا شده از امل به‌وجود آمد، و به تدریج نفوذ زیادی در میان شیعیان یافت. با کشته شدن تفنگداران امریکایی و کماندوهای فرانسوی بر اثر بمب گذاری در ۱۹۸۳ گروه‌های شیعی توجه بیشتری را به خود جلب کردند. حزب‌الله از اواسط دهه‌ی هشتاد وارد جنگ با نیروی نیابتی اسرائیل، مارونی‌های «ارتش جنوب لبنان» (اس.ال.ان) شد و ضربه‌های زیادی به آن‌ها وارد آورد. پس از کناره‌گیری صبحی الطفیلی که از مخالفین ایران بود، و کشته شدن عباس الموسوی دبیر کل حزب‌الله در ۱۹۹۲، سید حسن نصرالله که رابطه نزدیک‌تری با جمهوری اسلامی داشت به دبیر کلی رسید و تحت رهبری او و کمک‌های فراوان جمهوری اسلامی بود که حزب‌الله به قوی‌ترین نیرو در مقابل اسرائیل تبدیل شد.

جنگ‌وگریزهای پیاپی، نفوذ به مرزهای اسرائیل، گروگان‌گیری، و موشک‌پرانی‌ها، زمینه‌ی حمله‌ی مجدد اسرائیل به جنوب لبنان را در سال ۲۰۰۶ به وجود آورد. اسرائیل با بمباران‌های وسیع نه‌تنها جنوب، بلکه زیرساخت‌های مهم از جمله فرودگاه بیروت را ویران ساخت، و با محاصره‌ی کامل دریایی و هوایی لبنان، حمله‌ی زمینی خود را آغاز کرد. در این جنگ بود که اسرائیل «دکترین ضاحیه» -- سیاست جنگی بی‌رحمانه و ضد قوانین جنگی ویران کردن عامدانه‌ی زیرساخت‌های غیرنظامی، مسکونی و اقتصادی با نیت ناامید کردن مردم از مقاومت در مقابل اشغال‌گری - را به کار گرفت (ضاحیه محله‌ی وسیع شیعه‌نشین جنوب بیروت است). در این جنگ بیش از ۱۲۰۰ لبنانی کشته و نزدیک به یک میلیون نفر بی‌خانمان و آواره شدند. در سمت اسرائیل هم چند صد نفر کشته و بیش از ۱۰۰ هزار نفر جابه‌جا شدند. سازمان ملل با قطعنامه‌ی ۱۷۰۱ خواستار خروج نیروهای اسرائیل از جنوب لبنان، خلع سلاح تمام گروه‌های میلیشا از جمله حزب‌الله و عقب نشینی آن به شمال رود لیتانی، استقرار ارتش لبنان، و گسترش

فعالیت‌های سازمان حافظ صلح یونیفیل شد. اسرائیل از منطقه‌ی اشغالی خارج شد، اما چند نقطه در مرز اسرائیل از جمله مزارع شِعبا و دِه عجر را در اشغال خود نگه داشت، و تا امروز هم آن نقاط را پس نداده است. حزب‌الله به‌رغم آن که ضربات بسیار زیادی را متحمل شده و کشته‌های بسیاری داده بود، حاضر به خلع سلاح نشد. این کار را می‌بایست یونیفیل به دستور ارتش لبنان انجام دهد، اما نه در آن زمان و نه پس از آن هیچ دولتی در لبنان جرأت انجام این کار را نداشت.

در این مسیر بود که حزب‌الله به قدرتمندترین جریان سیاسی لبنان تبدیل شد، و دولت‌های پی‌درپی لبنان بدون جلب حمایت این جریان قادر به انجام وظیفه نبودند. حزب‌الله تشکلی بسیار سازمان‌یافته با سلسله‌مراتب مشخص است که در رأس آن «مجلس شورا» متشکل از روحانیون ارشد شیعه که دبیرکل را تعیین می‌کند، کمیته‌های تخصصی متعدد، و شورای تصمیم، و از همه مهم‌تر شاخه نظامی «شورای جهاد» با ده‌ها هزار جنگجو و پایه‌ی مردمی وسیع در میان شیعیان قرار دارد.

علاوه بر جریان‌ات مذهبی، سطح پیشرفت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی لبنان در گذشته، باعث حضور جریان‌ات و جنبش‌های سکولار نیز بوده است. از جمله جنبش فمینیستی که از دهه‌ی ۱۹۲۰ فعال بوده. حزب کمونیست لبنان که در جنگ داخلی پنج هزار نیروی مسلح داشت و در جناح چپ می‌جنگید، با سقوط شوروی، نظیر دیگر احزاب کمونیست وابسته به شوروی موقعیت‌اش بسیار تضعیف شد، اما کماکان در صحنه‌ی سیاسی لبنان حضور دارد.

خطرهای لحظه‌ی کنونی

با وقوع جنگ اخیر این چهارمین باری است که اسرائیل برای حفظ امنیت مرزهای شمالی خود، با نیت تخلیه و تحت کنترل در آوردن جنوب لبنان تا مرز رودخانه‌ی لیتانی دست به تهاجم علیه لبنان می‌زند. در هریک از حمله‌های نظامی در ۱۹۷۸، ۱۹۸۲، و ۲۰۰۶ اسرائیل موفق شد منطقه را ویران کند، بسیاری از فلسطینی‌ها و لبنانی‌ها را بکشد و امکانات حمله‌ی آنها را محدود کند اما سرانجام به‌جز در چند نقطه

لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

در مرز لبنان ناچار به عقب‌نشینی شد. این بار نیز این روال تکرار خواهد شد. در جنوب لبنان دو ایالتِ النبطیه و الجنوب با اسرائیل هم مرز هستند و بیش از یک میلیون نفر در بیش از صد ده و چندین شهر زندگی می‌کنند، که بیشتر از ۶۰ درصد آن‌ها شیعه هستند و حزب‌الله پایه‌ی مردمی وسیعی در میان آن‌ها دارد. در الجنوب هم چند اردوگاه فلسطینی وجود دارد. تخلیه یا کشتن این جمعیت که اکثراً به‌خاطر حملات پی‌درپی اسرائیل، ضد اسرائیلی اند، عملی نیست. حتی مسیحیان منطقه‌ی جنوب که حدود ۲۰ درصد جمعیت منطقه را تشکیل می‌دهند به‌خاطر صدماتی که می‌بینند نمی‌توانند متحد یا طرفدار اسرائیل به حساب آیند. اسرائیل می‌تواند با بمباران‌های وسیع آنها را آواره کند و بسیاری را به کشتن دهد، چنانکه هم‌اکنون نیز در سراسر لبنان بسیاری را کشته و آواره کرده، اما نمی‌تواند منطقه را تخلیه کند. برون‌رفت از وضعیت فعلی راه‌حل نظامی ندارد.

ادامه‌ی جنگ کنونی ابعاد فاجعه‌باری برای لبنان خواهد داشت. اقتصاد لبنان دچار سخت‌ترین بحران است و نظام سیاسی آن در حال فروپاشی است؛ رئیس‌جمهور ندارد، و دولت هم موقتی است و اعتبار و امکانات چندانی ندارد. ارتش لبنان نیز از نظر مالی، تسلیحاتی و نظامی کاملاً ناتوان است. تقریباً تمامی جریانات سیاسی و مذهبی که در بالا به آن‌ها اشاره شد با تفاوت‌هایی از نظر ترکیب رهبری‌شان در صحنه حضور دارند، و با ادامه‌ی درگیری‌ها قابل پیش‌بینی نیست که عکس‌العمل هریک از آنها و ائتلاف‌ها و جبهه‌گیری‌ها به چه ترتیب خواهد بود. تفاوت با دوره‌های قبل ناشی از قدرت فزاینده‌ی حزب‌الله و حضور مستقیم و غیر مستقیم ایران در صحنه است.

حزب‌الله در میان جریانات سیاسی-مذهبی لبنان دوستان و دشمنان زیادی داشته و دارد. ورود حزب‌الله به جنگ داخلی سوریه هم‌جهت با سیاست جمهوری اسلامی، برای حفظ بشار اسد در قدرت، در ۲۰۱۲، موقعیت حزب‌الله را به‌عنوان یک نیروی ملی لبنانی مورد تردید قرار داد. سیاستِ مقابله با اسرائیل این جریان نیز نه لزوماً کمک به فلسطینی‌ها، که در رابطه با سیاست رسمی خود برای نابودی اسرائیل بوده است. یک نمونه‌ی بی‌توجهی به وضع فلسطینی‌ها از سوی حزب‌الله، وضعیت اردوگاه‌های فلسطینی در لبنان است که در بدترین شرایط ممکن هستند، که در جای دیگری به

آن پرداخته‌ام. حزب‌الله که بیشترین نفوذ را در لبنان داشته به بهبود وضعیت فلسطینی‌ها توجهی نکرده است. درگیری‌های موشکی با اسرائیل پس از حمله‌ی حماس در ۷ اکتبر نیز عمدتاً با امید تحمیل جنگی فرسایشی بر علیه اسرائیل صورت گرفته است. گمان غالب این است که به‌طور کل نزدیکی و وابستگی شدید حزب‌الله با جمهوری اسلامی، لبنان را به جنگ نیابتی ایران و اسرائیل کشانده، و مخالفان بیشتری را در لبنان به وجود آورده است. با این حال بسیاری از لبنانی‌های مخالف اسرائیل، از حزب‌الله به‌عنوان مهم‌ترین سازمان سیاسی-نظامی حمایت می‌کنند. حتی پاره‌ای مارونی‌ها نیز از حزب‌الله حمایت کرده و می‌کنند و من خود در لبنان در چند مورد شاهد چنین موضع‌گیری‌هایی از این دست بوده‌ام.

ضربه‌های پی‌درپی اخیر به‌ویژه کشته‌شدن حسن نصرالله و بسیاری از ارشدترین کادرهای رهبری، بی‌تردید حزب‌الله را بسیار تضعیف کرده، اما سبب نابودی آن نشده و این حزب خود را بازسازی خواهد کرد. به عبارت دیگر، مادام که مسائل اصلی درگیری‌های بین اسرائیل و کشورهای همسایه برطرف نشود، جنگ و درگیری‌ها به اشکال مختلف تکرار خواهد شد و ادامه خواهد داشت.

هجده سال پیش در دوران جنگ ۲۰۰۶، در مقاله‌ای به انگلیسی تحت عنوان «[آیا این آخرین جنگ عرب-اسرائیل است؟](#)» در مجله ری‌لی (که نسخه‌ی پی‌دی‌اف آن در زیر آمده) نوشتم که «از میان تمامی عکس‌های دلخراش و غم‌انگیز حمله‌ی اسرائیل به لبنان، یک تصویر بیش از همه در ذهن من باقی مانده؛ پسر بچه‌ای زخمی که بر ویرانه‌ای که خانه اش بوده نشسته و انگشتان خود را با علامت پیروزی بالا برده. این پسر بچه شاید معنی 'پیروزی' را نداند، اما در حالت چهره‌ی او می‌توان دید که وقتی بزرگ شد تبدیل به یک دشمن اسرائیل، و شاید یک جنگجوی حزب‌الله شود.» در همان‌جا اشاره کردم که اسرائیل و حامی‌اش امریکا به‌خطا بر این تصور بودند که با این حمله‌ی خشونت‌بار حزب‌الله و فلسطینی‌های لبنان شکست خواهند خورد. اما خود اسرائیل به‌زودی و پس از ۳۴ روز جنگ و تلفات سنگین با واقعیت دیگری روبرو شد و ناچار شد با آتش‌بس و قطعنامه‌ی ۱۷۰۱ شورای امنیت سازمان ملل موافقت

کند. راه‌حلهایی که در آن مقاله به آنها اشاره کردم کماکان با تغییراتی چند تنها راه برون‌رفت از وضعیت فاجعه‌بار کنونی است.

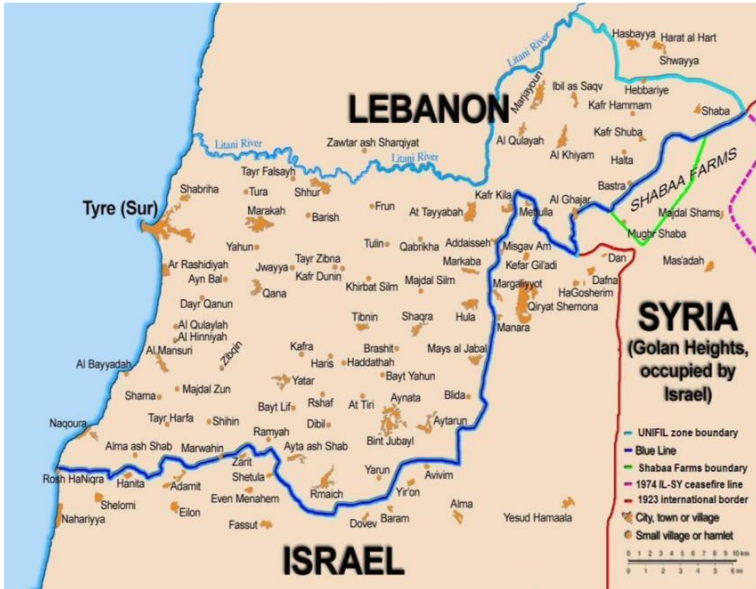
راه برون‌رفت

قطعنامه‌ی ۱۷۰۱ شورای امنیت به‌طور قطع مبنای مناسبی برای پیشگیری از تکرار جنگ‌های اسرائیل-لبنان است، اما اساس مسئله را حل نخواهد کرد، و به تغییرهای مهمی نیاز دارد. از پیش‌شرط‌های مهم پایان درگیری‌ها اول، باز پس دادن مزارع شبا و منطقه‌ی ده‌عجر است که کماکان تحت اشغال اسرائیل قرار دارد و دوم عقب‌نشینی حزب‌الله به شمال رودخانه‌ی لیتانی است. اما راه‌حل بلندمدت ادغام حزب‌الله در ارتش لبنان و قرار گرفتن تحت کنترل آن است. مسئله‌ی مهم دیگر تعیین مرزهای عملکرد نیروهای حافظ صلح یونیفیل است. طنز تلخ این است که تمامی نیروهای حافظ صلح سازمان ملل در مرز کشورهای همجوار اسرائیل و نه در اسرائیل استقرار داده شده‌اند، (نگاه کنید به نقشه‌ها) و تلوياً این نکته را القا می‌کنند که تعرض همیشه از جانب همسایگان به اسرائیل صورت می‌گیرد و باید مرزهای اسرائیل را امن نگه داشت. هم‌اکنون یونیفیل با ده هزار نیرو از ۴۷ کشور جهان در جنوب لبنان مستقر است. در مورد سوریه نیز نیروی حافظ صلح «یوان.دی.اواف» که از سال ۱۹۷۴ ایجاد شد، به شکل مضحک‌تری، نه در مرز اسرائیل و بلندی‌های جولان بلکه در آن‌سوی جولان -- که اسرائیل به‌طور غیرقانونی تصرف و به‌رغم محکومیت شورای امنیت آن را به خاک خود الحاق کرده -- مستقر هستند. در مصر هم تا زمانی که نیروی صلح «یونف» برقرار بود، مقر آن در مرز بین مصر و سینا قرار داشت. به‌هرحال اگر قرار باشد نیروی صلح یونیفیل برای مدت دیگری باقی بماند، لازم است که بخشی از آن در جنوب لبنان و بخش دیگرش در شمال اسرائیل مستقر شود.

نهایتاً پایان‌یافتن درگیری‌ها میان اسرائیل و همسایگان‌اش و حل مسئله‌ی فلسطین، بازگشت اسرائیل به مرزهای پیش از ۱۹۶۷، ایجاد دولت واقعی فلسطین در قالب سیاست دو-دولتی، و برقراری صلح بین اسرائیل و دولت‌های منطقه و شناسایی اسرائیل از سوی تمامی دولت‌های این منطقه است. اما مادام که در اسرائیل حکومت

در اختیار دست‌راستی‌ترین جریان‌ها و بنیادگرایان مذهبی قرار دارد و از سوی امریکا، کشورهای غربی و لابی قدرتمند اسرائیل اداره می‌شود، و مادام که جنبش فلسطین از یک‌سو در دست دولت خودگردان فاسد و ناکارآمد، و از سوی دیگر تحت رهبری جریانات دست‌راستی بنیادگرای مذهبی قرار دارد، و مادام که قدرت‌های منطقه از جمله ایران از درگیری‌ها و جنگ‌های نیابتی حمایت می‌کنند، هیچ شانس برای حل مسئله‌ی مورد بحث در کار نخواهد بود، و ما کماکان شاهد جنگ‌ها و کشتارها و نابودی زیرساخت‌ها در منطقه خواهیم بود.

نقشه‌ی یک - نیروی صلح‌سازمان ملل یونیفیل UNIFIL در مرز لبنان-اسرائیل



لبنان، پیچیده‌ترین صحنه‌ی درگیری‌های خاورمیانه

نقشه‌ی دو - نیروی صلح سازمان ملل UNDOF در جولان



حافظه‌ی هولوکاست و جنگ غزه

گفت‌وگو با انزو تراورسو



ترجمه‌ی امین بزرگیان



انزو تراورسو، مورخ ایتالیایی، متخصص در توتالیتاریسم و سیاست حافظه، تاریخ اندیشه را در دانشگاه کرنل ایالات متحده تدریس می‌کند. او که اکنون در پاریس اقامت دارد، نویسنده‌ی کتاب‌هایی همچون «خاستگاه‌های خشونت نازی‌ها»، «پایان مدرنیته‌ی یهودی»، «مالیخولیای چپ»، و «انقلاب: تاریخ اندیشه» است. او در این مصاحبه به تحلیل اثرات مخرب احتمالی استفاده از حافظه‌ی هولوکاست برای توجیه نسل‌کشی ارتش اسرائیل در غزه می‌پردازد.

میدیاپارت: در کتاب «پایان مدرنیته‌ی یهودی»، شما استدلال کردید که پس از آن که یهودیان به‌عنوان مرکز اندیشه‌ی انتقادی در جهان غرب شناخته شدند، در نوعی وارونگی پارادوکسیکال، به سوی سلطه‌طلبی کشیده شدند. آیا وقایع امروز این دیدگاه را تأیید می‌کنند؟

انزو تراورسو: متأسفانه، آنچه امروز رخ می‌دهد به نظر من تأییدگر روندهای زیربنایی است که من تحلیل کرده‌ام و این تأیید برایم خوشایند نیست. در آن کتاب، نشان دادم که ورود یهودیان به مدرنیته در اواخر قرن هجدهم بر پایه‌ی یک انسان‌شناسی سیاسی خاص قرار داشت. این اقلیت دیاسپورایی با مدرنیته‌ی سیاسی‌ای روبرو شد که ناسیونالیسم به آن شکل داده بود و آنان را به‌عنوان بدنی خارجی و غیر قابل‌تلفیق با ملت‌هایی که به‌عنوان جوامع قومی و سرزمینی تعریف می‌شدند، می‌دید. در آغاز قرن بیستم، در پی رهایی و درگیر شدن در سکولاریزاسیون جهان مدرن، یهودیان خود را در وضعیتی پارادوکسیکال یافتند: از یک سو به‌تدریج از مذهب فاصله می‌گرفتند و با شور و اشتیاق با ایده‌های به ارث رسیده از روشنگری درگیر می‌شدند؛ از سوی دیگر، با خصومتی مواجه بودند که محیط ضدیهودی با آنان داشت. در نتیجه، آنها به کانونی برای جهان-میهنی، جهانی‌گرایی و انترناسیونالیسم تبدیل شدند. آنها تمام جریان‌های پیشرو را پذیرفتند و اندیشه‌ی انتقادی را تجسم بخشیدند. در کتابم، «تروتسکی» که بیشتر عمر خود را در تبعید گذراند به‌عنوان چهره‌ی نمادین این یهودیت دیاسپورایی و مخالف قدرت معرفی می‌کنم.

این چشم‌انداز پس از جنگ جهانی دوم، هولوکاست و تأسیس اسرائیل تغییر کرد. البته جهان-میهنی و تفکر انتقادی ناپدید نشد؛ و همچنان از جمله ویژگی‌های یهودیت باقی ماند. اما در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، یک الگوی یهودی دیگر پدیدار شد که چهره‌ی نمادین آن «هنری کیسینجر» بود؛ یک یهودی آلمانی که به ایالات متحده تبعید شده و استراتژیست اصلی امپریالیسم آمریکایی شد.

با ظهور اسرائیل، مردمی که بنا به تعریف، جهان-میهن، دیاسپورایی و جهانی‌گرا بودند، به منبع یکی از قومی‌ترین و سرزمین‌گراترین دولت‌های ممکن تبدیل شدند؛ دولتی که از طریق جنگ‌های متعدد علیه همسایگانش ساخته شد و خود را به‌عنوان یک دولت یهودی انحصاری تعریف کرد - امری که از سال ۲۰۱۸ در قانون اساسی‌اش تثبیت شده - و قصد دارد قلمروی خود را به هزینه‌ی فلسطینیان گسترش دهد. من این را به‌عنوان یک تغییر تاریخی بزرگ می‌بینم که به دو قطب متضاد یهودیت مدرن اشاره می‌کند. جنگ در غزه تأیید می‌کند که دولت اسرائیل اکنون تحت رهبری ناسیونالیسمی متصلب، بیگانه‌هراس و نژادپرستانه قرار دارد.

از سوی دیگر، حمله‌ی حماس در ۷ اکتبر به عنوان یک عامل قوی برای بازفعال‌سازی حافظه در اسرائیل عمل کرد، تا جایی که اکنون از حافظه‌ی هولوکاست برای توجیه کشتارها در غزه استفاده می‌شود. چگونه می‌توان حافظه‌ی یهودی را به گونه‌ای حفظ کرد که از این طریق بهره‌برداری نشود؟ آیا امکان احیای یهودیت پیشین که شما از آن صحبت می‌کردید وجود دارد؟

اتفاقات کنونی خطر محو کردن چشم‌انداز فرهنگی، فکری و تاریخی ما را به شدت افزایش می‌دهد. من واکنش‌های عاطفی شدید به حادثه‌ی ۷ اکتبر را درک می‌کنم، اما این واکنش‌ها نباید مانع از تلاش ضروری برای قرار دادن این واقعه در بستر وضعیت خود و فهم عقلانی آن شود. ما امروز در موقعیتی نیستیم که بتوانیم با فاصله‌ی انتقادی لازم این وضعیت را تحلیل کنیم؛ تاریخ همواره پس از وقوع حوادث نوشته می‌شود، اما برخی امور کاملاً واضح هستند.

از یک سو، حمله‌ی حماس در ۷ اکتبر یک کشتار وحشتناک بود که هیچ چیز نمی‌تواند آن را توجیه کند. از سوی دیگر، آنچه امروز در غزه رخ می‌دهد ویژگی‌های یک نسل‌کشی را دارد که باید متوقف شود: جمعیتی ۲.۵ میلیون نفری در منطقه‌ای محبوس شده‌اند که به‌شدت بمباران می‌شود و از برق، گاز، غذا، آب و دارو محروم هستند. زیرساخت‌های این منطقه به‌طور سیستماتیک تخریب می‌شود. یک میلیون غیرنظامی مجبور به جابه‌جایی به جنوب غزه شده‌اند، جایی که همچنان زیر بمباران است. بیمارستان‌ها فلج شده‌اند و ناامیدی در سراسر این منطقه حکم فرماست.

می‌دانم که نباید به سادگی از مفهوم نسل‌کشی استفاده کرد، چرا که این مفهوم به حوزه‌ی حقوقی تعلق دارد و برای علوم اجتماعی مناسب نیست. [درست است که] این مفهوم همواره برای تخریب دشمنان یا دفاع از خاطراتی خاص مورد استفاده قرار گرفته است، اما این مفهوم وجود دارد و تنها تعریف هنجاری ما، یعنی تعریف موجود در کنوانسیون سازمان ملل ۱۹۴۸، با وضعیت کنونی غزه هم‌خوانی دارد.

در چنین زمینه‌ای، احضار هولوکاست به یک منبع دائمی سوءتفاهم تبدیل می‌شود. بهره‌برداری از حافظه‌ی هولوکاست پدیده‌ی جدیدی نیست. امروز از آن برای مشروعیت بخشیدن به جنگ در غزه استفاده می‌شود. وقتی هولوکاست مطرح می‌شود، به‌منظور معرفی یهودستیزی به‌عنوان کلید فهم واقعه‌ی ۷ اکتبر است و برای نشان دادن تعجب یا حتی خشم از موج همبستگی با فلسطینیان که به‌طور گسترده در جنوب جهانی شاهد آن بوده‌ایم.

هفتم اکتبر قطعاً یک کشتار وحشتناک بود، اما توصیف آن به‌عنوان بزرگ‌ترین قتل عام پس از هولوکاست هدفی ندارد جز ایجاد پیوستگی میان این دو. این شبیه‌سازی به یک تفسیر ساده منجر می‌شود: آنچه در هفت اکتبر رخ داد، بیانگر نفرتی ناشی از دهه‌ها خشونت سیستماتیک و نادیده گرفتن حقوق فلسطینی‌ها نبود؛ بلکه این واقعه قسمت تازه‌ای از سریال تاریخ یهودستیزی، از یهودستیزی قرون وسطی تا هولوکاست، [اما این بار] از طریق امپراتوری تزاری است. در نتیجه، حماس به‌عنوان تجسم جدیدی از یهودستیزی ابدی تلقی می‌شود. این نوع خوانش، وضعیت را غیر قابل فهم می‌سازد و این تضادها را تثبیت کرده و به مشروعیت بخشیدن به واکنش

اسرائیل کمک می‌کند. چند سال پیش، نتانیاهو حتی ادعا کرد که اگرچه هیتلر هولوکاست را ساخت، اما الهام‌بخش آن مفتی اعظم [مسلمانان] اورشلیم بوده است.

عواقب احتمالی چنین تفسیری حول وحوش حافظه هولوکاست چه می‌تواند باشد؟ آیا خطر احیای دوباره‌ی یهودستیزی وجود ندارد؟

بله، این خطر وجود دارد. چنین تفسیری از واقعه می‌تواند پیامدهای جدی برای حافظه‌ی هولوکاست داشته باشد. نسل‌کشی‌ای که به نام یادآوری هولوکاست صورت می‌گیرد، نه تنها باعث بی‌احترامی به این حافظه می‌شود، بلکه ممکن است مشروعیت یهودستیزی را نیز تقویت کند. اگر این جنگ متوقف نشود، در نهایت هیچ‌کس نمی‌تواند بدون شک و تردید از هولوکاست صحبت کند. بسیاری ممکن است به این باور برسند که هولوکاست افسانه‌ای است که برای دفاع از منافع اسرائیل و غرب ساخته شده است. در این وضعیت است که حافظه‌ی هولوکاست که به‌عنوان نوعی «دین مدنی» برای حقوق انبای بشر، ضدنژادپرستی و دموکراسی عمل می‌کرده، به مرور زمان بی‌ارزش خواهد شد.

حافظه‌ی هولوکاست، الگوی مهمی برای شکل‌گیری حافظه‌های دیگر در مواجهه با اشکال خشونت جمعی بوده است، از دیکتاتوری‌های نظامی در آمریکای لاتین تا هولودومور در اوکراین و نسل‌کشی توتسی‌ها در رواندا. اما اگر این حافظه با ستاره‌ی داوود ارتشی که در غزه نسل‌کشی انجام می‌دهد یکی دانسته شود، پیامدهای آن ویرانگر خواهد بود. در چنین وضعیتی، تمامی معیارهای ما، هم از نظر شناختی و هم سیاسی، محو می‌شود.

در این حالت، وارد جهانی می‌شویم که در آن همه چیز هم‌ارز تلقی شده و کلمات ارزش خود را از دست می‌دهند. مجموعه‌ای از معیارهای مرجع که وجدان اخلاقی و سیاسی ما را تشکیل می‌دهند – مانند تمایز میان درست و نادرست، دفاع و حمله، ستمگر و ستم‌دیده، عامل خشونت و قربانی – به‌شدت آسیب خواهد دید. حتی مفهوم دموکراسی که تنها شامل قوانین و نهادها نیست بلکه پدیداری فرهنگی، تاریخی و

مجموعه‌ای از تجربیات است، تضعیف می‌شود. در نتیجه، یهودستیزی که در طول تاریخ رو به کاهش بوده، شاهد اوج‌گیری جدیدی خواهد بود.

درباره‌ی واکنش‌های دولت‌های غربی [باید گفت] در ایالات متحده، فضای کنونی بیشتر یادآور جنگ ویتنام است تا هولوکاست، زیرا آمریکا مستقیماً در جنگ غزه دخیل است. در این مورد، تنها نمی‌توان غرب را به همدستی با جنایت از طریق بی‌عملی آن‌گونه که در زمان کشتار یهودیان یا نسل‌کشی توتسی‌ها در رواندا شاهد بودیم، متهم کرد؛ امروز وضعیت فرق کرده است: نسل‌کشی در غزه با چراغ سبز قدرت‌های غربی و حمایت آشکار آنها انجام می‌شود، و همه‌ی رهبران این کشورها به تل‌آویو سفر کرده‌اند تا حمایت خود را از اسرائیل نشان دهند.

آمریکا دو ناو هواپیمابر در دریای مدیترانه‌ی شرقی مستقر کرده تا به ارتش اسرائیل اطمینان ببخشد. همه تکرار می‌کنند که اسرائیل حق دفاع از خود را مطابق با قوانین بین‌المللی دارد — در حالی که اسرائیل دهه‌هاست که این قوانین را نقض می‌کند و در غزه به‌وضوح به این قوانین پایبند نیست. اسرائیل با پشتیبانی نظامی و مالی ایالات متحده فعالیت می‌کند. مانند دوران جنگ ویتنام، مردم در آمریکا تظاهرات می‌کنند زیرا می‌دانند که ایالات متحده توانایی متوقف کردن این جنگ را دارد. مقیاس اعتراضات در آمریکا همچنین به آگاهی روزافزون نسبت به نابرابری و تبعیض نژادی، به‌ویژه پس از جنبش «جان سیاهان مهم است»، مرتبط است.

در فرانسه، با وجود ممنوعیت برخی تظاهرات، مخالفت با جنگ همچنان گسترده است. در حالی که انتظار می‌رفت فرانسه موضع مستقل‌تر و باوقارتری اتخاذ کند، مانند موضع ژاک شیراک در جنگ عراق در سال ۲۰۰۳، اما بسیاری از مردم از عملکرد فعلی دولت ناامید شده‌اند.

در فرانسه، تقریباً همه‌ی نیروهای سیاسی جبهه‌ی «فرانسه‌ی نافرمان» (**La France Insoumise**) را به یهودستیزی متهم کرده‌اند. صدای این حزب پس از آنکه از توصیف حماس به عنوان یک سازمان تروریستی

خودداری کرد، به حاشیه رانده شده است. شما این مکانیسم را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

این فضایی مه‌آلود است، یک عملیات رسانه‌ای. بسیار تأسف آور است که از این تراژدی برای تصفیه حساب‌های سیاسی استفاده می‌شود. می‌توان یکی از مواضع نمایندگان جبهه‌ی فرانسه‌ی نافرمان را مورد انتقاد قرار داد، که تنها نیروی سیاسی حاضر در مجلس ملی (Assemblée nationale) است که به‌وضوح با این جنگ مخالف است، اما متهم کردن آنها به یهودستیزی کاملاً مضحک است. اتهام یهودستیزی علیه حزب «فرانسه‌ی نافرمان» بخشی از یک تلاش گسترده‌تر سیاسی برای بی‌اعتبار کردن مخالفت این حزب با جنگ غزه به نظر می‌رسد. رسانه‌ها و مخالفان سیاسی از تراژدی هفت اکتبر استفاده می‌کنند تا تصفیه حساب‌های سیاسی انجام دهند. شما می‌توانید با مواضع مختلف نمایندگان این حزب، که تنها نیروی سیاسی حاضر در مجلس ملی است که به‌طور صریح با این جنگ مخالفت کرده، موافق یا مخالف باشید، اما متهم کردن آن‌ها به یهودستیزی کاملاً مضحک است.

با این حال، وقتی صحبت از تروریسم می‌شود، چند نکته‌ی ساده و روشن وجود دارد. نخست، دورویی شگفت‌آوری است که از سوی کشورهای غربی دیده می‌شود: از مذاکره با حماس خودداری می‌کنند، زیرا آن را یک سازمان تروریستی می‌دانند، اما در عین حال خواستار آزادی گروگان‌ها هستند. اگر نه با حماس، با چه کسی در حال مذاکره برای آزادی گروگان‌ها هستند؟

از سوی دیگر، حماس در هفتم اکتبر ۱۴۰۰ نفر را کشت که بیش از هزار نفر از آن‌ها غیرنظامی بودند. این یک کشتار برنامه‌ریزی شده در مقابل غیرنظامیان بود، بنابراین به‌وضوح یک اقدام تروریستی به شمار می‌آید. اما صرفاً توصیف حماس به‌عنوان یک سازمان تروریستی مشکل را حل نمی‌کند، زیرا حماس را نمی‌توان تنها به فعالیت‌های تروریستی‌اش تقلیل داد. «تروریسم» حماس قابل مقایسه با تروریسم سازمان آزادی‌بخش فلسطین قبل از توافقات اسلو، گروه ایرگون قبل از تأسیس دولت اسرائیل، و جبهه آزادی‌بخش ملی در جنگ الجزایر است. توسل به روش‌هایی که ممکن

است به‌عنوان عملی تروریستی توصیف شوند، با اهداف سیاسی یک جنبش ملی آزادی‌بخش ناسازگار نیست.

به لحاظ تاریخی، تروریسم و جنگ‌های نامتقارن سلاح افراد فقیر بوده است. حماس به‌خوبی با تعریف کلاسیک «چریک» مطابقت دارد: مبارزان نامنظم با انگیزه‌ی ایدئولوژیک قوی که در میان جمعیتی مستقر هستند که از آن‌ها حمایت می‌کنند. حماس گروگان می‌گیرد؛ ارتش اسرائیل زندانی می‌کند و در طول عملیات نظامی خود، تلفات جانبی به‌بار می‌آورد. تروریسم حماس فقط بازتابی از تروریسم دولتی اسرائیل است. حماس می‌خواهد اسرائیل را نابود کند، اما ابزار انجام این کار را ندارد؛ اسرائیل می‌خواهد حماس را نابود کند، پس از آن که سال‌ها آن را در برابر سازمان آزادی‌بخش فلسطین تقویت کرد، ولی حالا در حال نابود کردن کل غزه است. در حالی که تروریسم همواره پدیده‌ای غیرقابل قبول است، تروریسم ستمگر بسیار بدتر از تروریسم ستم‌دیده است.

امروز فلسطینی‌ها حماس را به‌عنوان نیروی مسلحی که در برابر اشغالگری مقاومت می‌کند، می‌شناسند. این به ما مربوط نیست که بر اساس همدلی‌ها یا جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک خود تعیین کنیم که چه کسی بخشی از مقاومت فلسطین است. من هیچ همدلی با حماس ندارم، اما این حقیقت انکارناپذیر است که حماس بخشی از مقاومت فلسطین است. تنها با پذیرش این واقعیت است که می‌توان به یک راه‌حل احتمالی دست یافت.

پیش از هفت اکتبر، شما گفته بودید که چپ بدون نقد صهیونیسم، چپ اصیلی نیست. منظورتان از این گفته چیست؟

اگر بخواهید تاریخ صهیونیسم را بررسی کنید، باید به ناهمگونی و تنوع جریان‌های آن توجه کنید، زیرا صهیونیسم به **تئودور هرتسل** و صهیونیسم سیاسی محدود نمی‌شود. برای مثال، در اروپای مرکزی، صهیونیسم فرهنگی به دنبال ایجاد یک دولت نبود، بلکه هدف آن ایجاد یک خانه‌ی ملی برای یهودیانی بود که با اعراب فلسطین در یک بستر فراملّیتی همزیستی می‌کردند. برخی دیگر نیز خواهان ایجاد یک دولت دو

ملیتی بودند. صهیونیسم موضع **یهودا مگنس**، بنیان‌گذار دانشگاه عبری اورشلیم و پیش از آن، **گرشوم شولم** و دیگران بود. همچنین صهیونیسم مارکسیستی به نمایندگی **بر بوروخوف** و صهیونیسم فاشیستی که موسولینی را تحسین می‌کرد نیز وجود داشت.

با این حال، صهیونیسمی که در اسرائیل غالب شد و به ستون فقرات دولت تبدیل شد، صهیونیسم سیاسی بود. از بدو تأسیس، این دولتی که خود را صهیونیستی می‌نامد، در تمامی دولت‌هایش سیاست توسعه‌ی سرزمینی و استعمار را به ضرر فلسطینیان، که یا اخراج شده‌اند یا از هم جدا افتاده‌اند، دنبال کرده است. من معتقدم که یک چپ واقعی باید با این سیاست مخالفت کند. این همان چیزی است که من از ضدصهیونیسم منظور دارم.

بسیاری از یهودیان ضدصهیونیست هستند. این به‌هیچ‌وجه به یهودستیزی، نابودی دولت اسرائیل یا اخراج یهودیان از فلسطین ربطی ندارد. یک ملت اسرائیلی وجود دارد که بسیار زنده و پویا است و حق حیات دارد، اما من معتقدم که این ملت با نهاد سیاسی که امروز نماینده‌اش است، آینده‌ای ندارد. در دنیای جهانی‌شده‌ی قرن بیست‌ویکم، دولتی که بر اساس انحصار قومی و مذهبی تأسیس شده باشد، در فلسطین یا هر جای دیگری، یک انحراف است. علاوه بر این، ادعاهایی مبنی بر این که ضدصهیونیسم نوعی یهودستیزی است و این که حماس می‌خواهد اسرائیل را نابود کند، نه زمانی مطرح می‌شود که موجودیت اسرائیل در خطر باشد، بلکه زمانی مطرح می‌شود که اسرائیل در حال نابودی فلسطینیان است.

[پیوند با متن اصلی:](#)

<https://www.mediapart.fr/journal/international/051123/enzo-traverso-la-guerre-gaza-brouille-la-memoire-de-l-holocauste>

صهیونیسم و تراژدی خلق فلسطین

دومنیکو لوسوردو



ترجمہی آریا سلگی



کارت پستال به مناسبت بیانیهی بالفور (Wikimedia Commons)

«بردگان خشمگین» و موعظه‌ی پیچیدگی

در «کنفرانس جهانی علیه نژادپرستی»، که در دوران آفریقای جنوبی برگزار شد، سه‌هزار سازمان غیردولتی از سرتاسر جهان، اسرائیل را به خاطر ستم ملی و تبعیض نژادی در قبال فلسطینیان (شامل سرکوبگری نظامی وحشیانه که دست‌کمی از «اقدام برای نسل‌کشی» نداشت) محکوم کردند. مع‌هذا، قرائن نشان دادند که آن هیأت‌های نمایندگی رسمی، فاقد جسارت لازم بودند؛ و افزون بر آن، همدستی مصرانه‌ی اتحادیه‌ی اروپا با اسرائیل، سند نهایی را از قدرت انداخت. با این همه، شاید برای اولین بار در تاریخ، غرب کاپیتالیستی و امپریالیستی مجبور شد که در دادگاهی حاضر شود؛ و به‌اجبار وادار شد که با صفحاتی از تاریخ خود مواجه گردد که پیوسته تلاش داشت آنها را حذف کند، از تجارت بردگان سیاه تا جان‌باختن خلق فلسطین. انصراف ناشایست هیأت‌های نمایندگی آمریکایی و اسرائیلی نیز انزوای آنان را که اینک مرتکب جرائم دهشت‌انگیز علیه انسانیت شده و بدترین دشمنان حقوق بشر بودند، عمیق‌تر کرد. گرچه [برگزاری چنین کنفرانسی]، دست‌آوردی با اهمیت فوق‌العاده است؛ با تمام این اوصاف، حتی در میان چپ‌گرایان نیز کم نبودند کسانی که با ناخشنودی به آن بی‌اعتنایی کردند.

این معلمان خودخوانده، با ایراد خطابه‌های طولانی برای فلسطینیان، می‌خواستند به آنان بقبولانند که لحن خود را تعدیل کنند: «آری، نقد اسرائیل منصفانه است؛ اما چرا موضوع صهیونیسم را پیش می‌کشید، و چرا تا حد ایراد اتهام نژادپرستی پیش می‌روید؟» فیشته، در زمان خود، نگرش سهل‌انگارانه‌ی کسانی را ریشخند کرد که «افراط‌کاری‌های» انقلاب فرانسه را تقبیح می‌کردند؛ و حس تحقیر خود را نسبت به کسانی ابراز کرد که در ساحل امن ایستاده و همچنان از تمام تسهیلات زندگی برخوردار بودند؛ اما، به «بردگان خشمگینی» که مُصمم بودند تا خود را از ستم رها کنند، اخلاقیات موعظه می‌کردند. معلمان امروز خلق فلسطین نیز، که صرفاً به تعلیم درسی در اخلاقیات، قانع نبوده‌اند، قصد دارند که آموزه‌ای در باب معرفت‌شناسی نیز موعظه کنند؛ لذا، ادعا می‌کنند که، مورد تردید قرار دادن صهیونیسم بدین نحو، به‌معنی در نظر نگرفتن «پیچیدگی» این جنبش سیاسی است که مشخصه‌ی آن، تشکیل شدن از

گرایش‌های مختلف، راست، چپ، حتی سوسیالیست چپ‌گرا و دارای گرایش‌های انقلابی، در درون خویش است.

در واقعیت، چنانچه روش‌شناسی توصیه‌شده در این‌جا را به نحوی منسجم دنبال کنیم، این تنها صهیونیسم نیست که باید درباره‌ی آن سکوت کنیم. مثلاً مداخله‌ی ایتالیا، به سال ۱۹۱۵، در جنگ جهانی اول را بعضی‌ها به‌عنوان [مداخله‌ای] آشکارا توسعه‌طلب و امپریالیستی توصیف کردند؛ اما از نظر برخی دیگر، این مداخله مشارکت در آرمان پیروزی دموکراسی و صلح جهانی تلقی می‌شد. مع‌الوصف، تا جایی که به کمونیست‌ها مربوط می‌شود، نیت خیر و صداقت دموکراتیک (و حتی انقلابی) بعضی هواداران «مداخله‌گرایی دموکراتیک»، نباید این واقعیت را مورد تردید قرار دهد که جنگ مذکور، جنگی امپریالیستی بود.

بیا بید مثال دیگری را بررسی کنیم. تردیدی نیست که استعمار در بعضی نمونه‌ها، منشی آشکارا نابودگرا را به خود گرفت (در این‌باره، بالاخص نازیسم، و حتی قبل‌تر از آن، معدوم‌سازی بومیان استرالیایی و دیگر گروه‌های قومیتی، را در نظر بگیرید)؛ اما در مواقع دیگر، در آستانه‌ی نسل‌کشی متوقف شد. در اواخر قرن نوزدهم، تاخت‌وتازهای استعماری غرب در آفریقا، توجیه خود را در پیگیری آزادی‌بخشی بردگان سیاه پیدا کرد؛ در حالی که چند دهه بعد، هیتلر، استعمار اروپای شرقی را با هدف صریح تدارک انبوهی از بردگان مورد نیاز «نژاد اریاب» آریایی ترویج کرد. گرچه رایش سوم، در روند پیش‌روی توسعه‌طلبانه‌ی خود، تزکیه و فضایل‌سازنده‌ی جنگ را ستود؛ اما در مواقع دیگر، استعمار تردیدی نکرد که از خود به‌عنوان یاری‌گر سرنوشت‌ساز آرمان‌صلحی دائمی تجلیل کند (مثلاً نمونه‌ی اردوکشی مشترک قدرت‌های بزرگ، برای سرکوب شورش بوکسورها در چین را در نظر بگیرید). [۳] نادیده گرفتن «پیچیدگی» این پدیده‌ی تاریخی، که در اینجا بررسی می‌شود، و تفاوت‌های درونی آن، اشتباه خواهد بود؛ اما این اشتباه نمی‌تواند ما را از قضاوت کردن استعمار به این نحو بازدارد: استعمار، حتی در منش چندگانه و گوناگون نموده‌های آن، مترادف چپاول و استثمار است. زیرا استعمار، درگیر جنگ، تجاوز و تحمیل صور کار اجباری، به زیان مردمان مستعمراتی شده؛ در حالی که همین استعمار مدعی شد که متأثر از نیت بشردوستانه ترویج تحقق

صلح دائمی و الغای بردگی، دست به عمل زده است. ولو آن‌که برخی شخصیت‌های سیاسی یا ایدئولوگ‌های ابرقدرت‌های غربی، صمیمانه باور داشته باشند که استعمار با نیت خیر بوده است، این امر کماکان صادق خواهد بود!

صهیونیسم و استعمار

اتفاقی نیست که مثال استعمار را انتخاب کردم. این مثال، بی‌درنگ این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که «آیا رابطه‌ای میان صهیونیسم و استعمار وجود دارد؟» تردیدی نیست که، حتی در پرتو کثرت اجزای تشکیل‌دهنده‌ی صهیونیسم، آنچه آن را توصیف می‌کند، این کلیدواژه‌ی صریح است: «سرزمینی بدون مردم، برای مردمی بدون سرزمین». [۴] ما، شاهد حضور ایدئولوژی کلاسیک سنت استعماری هستیم که همیشه، سرزمین‌هایی را که تسخیر یا اشغال کرده که سرزمینی از آن هیچ‌کس (*res nullius*) در نظر گرفته است؛ و همواره تلاش کرده شمار مردمان بومی را ناچیز بشمارد. علاوه بر ایدئولوژی، صهیونیسم، شیوه‌های تبعیض و ظلم را از سنت استعماری وام گرفته است. صهیونیست‌ها، مدت‌ها پیش از تشکیل کشور اسرائیل، هنگام سکنی گزیدن در فلسطین، و از همان اوایل جنگ جهانی دوم، برنامه داشتند که عرب‌ها را از فلسطین اخراج کنند. ادوارد سعید، توجهات را به برنامه‌ی صریحی جلب کرد که اواخر سال ۱۹۴۰، به‌قلم رهبر جنبش صهیونیستی، موسوم به یوسف ویتز، مطرح شد: «باید آشکار باشد که هیچ‌جایی برای دو قوم در این کشور نیست»؛ «هیچ‌جایی برای مصالحه در این‌باره نیست»؛ «هیچ‌راهی جز انتقال عرب‌ها از اینجا به کشورهای همسایه، و انتقال همگی آن‌ها، وجود ندارد». [۵] و اگر کسی درباره‌ی [اظهارات] این روشنفکر برجسته فلسطینی تردید دارد، پس بهتر است به خاطر آورد که در اکتبر ۱۹۴۵، به‌عبارتی، پس از پایان جنگ جهانی دوم، این برنامه‌ها، عینیت واقعی یافته بودند؛ و هانا آرنت، «انتقال عرب‌های فلسطینی به عراق» را قویاً محکوم کرد. [۶]

او، در اینجا، با بهره‌گیری از تعبیری خوشایند، این برنامه را با عنوان «انتقال» توصیف می‌کند، نه اخراج. مع‌هذا سه سال بعد، آرنت، خشونت تروریستی افسارگسیخته

علیه جمعیت عربی را به درستی توصیف می‌کند. این سرنوشتی است که به دیر یاسین اختصاص دارد:

«این دهکده‌ی خارج از جاده اصلی، که در احاطه‌ی سرزمین‌های یهودی است، در جنگ شرکت نکرده بود، و حتی با گروه‌های عربی، که می‌خواستند از این دهکده به‌عنوان پایگاه خود استفاده کنند، جنگید. اما در ۹ آوریل [۱۹۴۸]، نیویورک تایمز گزارش داد که گروه‌های تروریستی به این دهکده‌ی صلح‌جو، که هدف نظامی در جنگ نبود، حمله کردند، و اکثر ساکنان آن، یعنی: ۲۴۰ مرد، زن و کودک را کشتند، و تعداد معدودی از آنها را زنده نگه داشتند تا به‌عنوان اسیر در خیابان‌های اورشلیم بگردانند.»

علی‌رغم برآشفستگی اکثریت گسترده جمعیت یهودی،

«تروریست‌ها، که ابداً از عمل خود شرمگین نبودند، مغرور به کُشت‌و‌کشتارهای خود، این اقدام را در معرض توجه گسترده همگان قرار دادند، و از تمام گزارشگران خارجی حاضر در این کشور دعوت کردند که اجساد تلنبار شده و ویرانی عمومی در دیر یاسین را ملاحظه کنند».[۷]

تردید نیست که برخی اجزای تشکیل‌دهنده و اعضای منفرد جنبش صهیونیستی، به این نحو رفتار نمی‌کنند؛ و این‌که در هر صورت، بعضی از آنان که تأسیس کشور اسرائیل را ترویج می‌کنند، صهیونیست‌هایی با سابقه‌ی طولانی چپ‌گرایی هستند؛ با این حال، هیچ کمونیست یا دموکراتی، در فکر آن نیست که رفتار سوسیال‌دموکراسی آلمانی، در هنگام بروز جنگ جهانی اول و در خلال آن را با توسل به مبارزات مردمی عظیمی که آن حزب در گذشته داشت و شهرتی بین‌المللی را به‌خاطر آن به دست آورد، توجیه کند.

خب، بیایید نگاهی دقیق‌تر به چپ‌گرایان صهیونیست داشته باشیم؛ و برای این منظور، به تحلیل و گواهی آرنت اتکا کنیم. او نیز به «جنبش ملی یهودی سوسیال-انقلابی» اشاره می‌کند؛ لیکن وی، این جنبش را چنین توصیف کرده است: محفل‌هایی وجود دارند که مطمئناً متعهد به پیگیری تجربیات جمع‌گرا و «تحقق سختگیرانه‌ی

عدالت اجتماعی در درون محفل کوچک خود هستند؛ اما آنان از جهات دیگر، آماده‌ی پشتیبانی از «ادعاهای شوونیستی» هستند. به‌طور کلی، ما در حضور «پارادوکسی‌ترین اختلاط رویکرد رادیکال و اصلاحات انقلابی اجتماعی [سوسیال] داخلی، با خط‌مشی‌های سیاسی منسوخ و آشکارا ارتجاعی در میدان سیاست خارجی هستیم، که عبارت از رابطه‌ی یهودیان با دیگر کشورها و مردمان است.» [۸] جنبش کمونیستی، در سرتاسر تاریخ خود، همواره از در نظر گرفتن این «اختلاط» به‌عنوان چپ‌گرا سرباز زده است؛ به‌واقع، این جنبش، همواره بر اختلاط مذکور نشان شوونیسم اجتماعی زده است. چندان سزاوار نیست که به این آمیزه‌ی توسعه‌طلبی (به زبان مردم مستعمرات) و روح اشتراکی (به منظور فراخواندن جمعی برای به‌راه انداختن جنگ) عنوان چپ اطلاق کنیم، به‌طوری‌که حتی یک شخصیت مهم یهودی نیز دقیقاً آن را یکی از علل شباهت میان صهیونیسم و نازیسم تلقی می‌کند. [۹]

صهیونیسم و نژادپرستی

به این ترتیب، به اصل موضوع می‌رسیم. برای کودکان‌هایی که از شنیدن اتهام نژادپرستی برآشفته می‌شوند، می‌توان مقایسه‌ی مثال سکولاریسم و ویکتور کلمپر و شجاعت روشنفکرانه پیش‌تر یادشده را مطرح کرد. کلمپر، که برای فرار از اذیت و آزارها و «راه‌حل‌نهایی» رایش سوم برای یهودیان، ناگزیر به اختفا شده بود، بدون تردید از «قربان بسیار زیاد» ایدئولوژی و نوشتار هرتسل، «با هیتلریسم» و گاهی دقیقاً «کلمات و تعصب [هیتلر]» سخن می‌گوید. [۱۰] اینجا، نتیجه‌گیری حتی رادیکال‌تری در نظر گرفته می‌شود: مبنی بر آنکه «برخلاف آن‌چه گفته می‌شود، نظریه‌ی نژادی هرتسل، منشأ نازی دارد.» [۱۱] به‌هرحال، آنچه نازیسم و صهیونیسم را متصل می‌کند، «آمریکابرابری قاطع» است. [۱۲] به‌عبارت دیگر، اسطوره‌ی استعمار غرب دور که باید مستعمره شود، قلمرویی بکر است که رایش سوم در اروپای شرقی جست‌وجو می‌کند و صهیونیسم در فلسطین. آیا خود هرتسل، آشکارا به مدل «غرب دور» اشاره نمی‌کند؟ [۱۳] تنها وضوح، در این باره، آن است که صهیونیست‌ها قصد دارند که «هدف بزرگ تصاحب این سرزمین را به نحوی دنبال کنند که هیچ بداهتی ندارد.» [۱۴]

هانا آرنٹ، در این باره، به نتیجه‌ای می‌رسد که چندان متفاوت از نتیجه‌ی ویکتور کلمپرر نیست. آنچه کشتار دیرپاسین را شتاب بخشید، «درهم‌آمیزی» انفجاری «ملی‌گرایی افراطی، عرفان مذهبی و برتری‌پنداری نژادی» بود. [۱۵] صهیونیسم، با اتخاذ «زبان تمام ملی‌گرایان افراطی»، آشکارا به‌عنوان «پان‌یهودی‌گری» پیکره‌بندی می‌شود. [۱۶] اما چرا باید پان‌یهودی‌گری، بهتر از پان‌ژرمنیسم باشد؟ هر تسل، و سواس حفظ راسخ فرهنگ یهودی و هویت قومی یهود را داشت؛ و آیا خود او نبود که اعلام کرد که با صهیونیسم، «قابل‌اعتمادترین دوستان‌مان» را در یهودستیزان و «هم‌پیمانان‌مان را در کشورهای یهودستیز» خواهیم یافت؛ زیرا تعهد مشترک‌شان، در احتراز از آرایش روحی و ذاتی میان مردمان مختلف است؟ [۱۷] نظر به چنین گفته‌ای، آرنٹ به این نتیجه‌ی رادیکال می‌رسد: که صهیونیسم، «چیزی نیست مگر قبول نسنجیده ملی‌گرایی الهام‌گرفته از آلمان». هر تسل، ملل را به «شخصیت‌های ابرسانی بیولوژیکی» تشبیه می‌کند؛ و صهیونیسم اعتقاد دارد که ملت باید «کالبد اندام‌وار جاودانه‌ای» باشد که «محصول رشد طبیعی اجتناب‌ناپذیر کیفیات ذاتی» است. [۱۸] بنابراین، یکبار دیگر، اشاره به «ملی‌گرایی الهام‌گرفته از آلمان»، سرشار از درون‌مایه‌های «بیولوژیکی»، ما را به نازیسم، یا حداقل، به ایدئولوژی بنیادی که رایش سوم می‌توانست به ارث برده و رادیکال‌سازی کند، ارجاع می‌دهد.

تا این بخش از مطالب مطرح، از مقالات و سخنرانی‌های مکتوب هانا آرنٹ استفاده کرده‌ام که مربوط به دوران پیش از چرخش وی به ضدیت با کمونیسم و مارکسیسم، در زمان بروز جنگ سرد بوده‌اند. با این حال، جالب است که این فیلسوف، حتی تا سال ۱۹۶۳، قدرت تقدس‌زدایانه‌ی خویش را از دست نداده است. در دادگاه آیشمن، «دادستان، قوانین شرم‌آور مصوب ۱۹۳۵ نورنبرگ را محکوم کرد که ازدواج بین نژادها و آمیزش جنسی میان یهودیان و آلمانی‌ها را ممنوع می‌کرد». با این حال، در همان موقع که این کیفرخواست مطرح می‌شود، قانونی مشابه در اسرائیل در جای خود مطرح بود که بنا بر آن، «هیچ یهودی نمی‌تواند با غیریهودیان ازدواج کند». و بعد از همه‌ی این حرف‌ها، این تمام داستان نبود. «قانون خاخامی»، مجموعه‌ی کاملی از تبعیض را

بر اساس پیشینه‌ی قومیتی در پی داشت؛ مثلاً «فرزندان حاصل از ازدواج آمیخته،ⁱ قانوناً حرام‌زاده هستند (در حالی که فرزندان از تبار یهودی که خارج از ازدواج به دنیا می‌آیند، مشروع هستند)؛ لذا اگر کسی، اتفاقاً مادری غیریهودی داشته باشد، نباید با او ازدواج کرد یا وی را تدفین کرد». سوی همه‌ی اینها، آرت، توجهات را به شور و اشتیاقی جلب می‌کند که اثر هرتسل، با عنوان «[دولت یهودی] (*Der Judenstaat*)، کتاب کلاسیک صهیونیستی» در جنایات جنگی آن دوران برانگیخت. وقتی آیشن این اثر تئودور هرتسل را خواند «بی‌درنگ و برای همیشه طرفدار ایده‌های صهیونیستی شد». [۱۹]

شاید نظرات کلمپر و همچنین خود آرت را بتوان به خشم جدلی و ساده‌انگاری بیش از حد متهم کرد؛ زیرا هر چه نباشد، انتساب آمال تسلط بر جهان و بازگشت بنیادی روند تاریخ (در مفهومی ارتجاعی)، که هر دو، نقشی مرکزی در ایدئولوژی و برنامه‌ی سیاسی هیتلر ایفا کردند، به صهیونیسم، دشوار است؛ و علاوه بر آن، هم‌ارزی میان نژادپرستی و «ضدنژادپرستی» (یا به عبارتی، نژادپرستی وارونه) وجود ندارد؛ و در صهیونیسم، این یکی و آن دیگری، درهم‌تنیدگی جدایی‌ناپذیری با یکدیگر دارند. دیگر شخصیت یهودی برجسته، جرج ال. موس، تاریخ‌نگار، که به نظر می‌رسد که متعادل‌تر است، توجهات را به این واقعیت جلب می‌کند که تفکر صهیونیسم درباره‌ی «ملت یهود»، برمبنای طبیعت‌گرایی تیره‌وتاری زاده شد که از اواخر قرن نوزدهم به بعد، نقشی چشمگیر در فرآیند آماده‌سازی ایدئولوژیکی رایش سوم ایفا کردند. [۲۰]

برهان‌آوری و بحث درباره‌ی این موضوع باید ادامه داشته باشد؛ اما فریادهای رسوایی، که در کنفرانس دوربان بلند شد، دقیقاً با قصد پیشگیری از همین برهان‌آوری و بحث بودند.

با این حال، حداقل یک نکته به‌قدر کافی روشن است. درباره‌ی صورت عینی که صهیونیسم به خود گرفت، روابط اجتماعی و «رادیکال»، که در امروز اسرائیل غالب هستند، باید به یهودیانی گوش دهیم که جهت‌گیری دموکراتیک دارند (و تأکید می‌شود

ⁱ Mixed marriage

که خود ایشان، افراط‌گرا نیستند؛ و گواه آن نیز سخنرانی‌های منتشر شده از ایشان در *اینترنشنال هرالد تریبون* است [۲۱].
خب در این جا، گرچه می‌خوانیم که [دموکراسی] در اسرائیل وجود دارد؛ اما این دموکراسی، «از نوع کاستی است که در مدل آتن باستان» (که شالوده آن در بردگی بربرها بود) «و در تمام طول دهه‌ی ۱۹۶۰، در جنوب آمریکا» (عصر مخالفان حقوق مدنی) وجود داشت. تصویری که اسرائیل ارائه می‌کند، روشن است: «اقلیت‌های عرب اسرائیلی می‌توانند رأی بدهند؛ اما ایشان، از بسیاری جهات دیگر، طبقه‌ی دوم محسوب می‌شوند. عرب‌هایی که اسرائیل بر آنها حکومت می‌کند، در کرانه‌ی غربی اشغال‌شده، حق رأی، و تقریباً هیچ حقی، ندارند.» [۲۲] روال اعمال تبعیض علیه فلسطینیان، همراه با «غیرانسان‌تلقی کردن آنان» است. [۲۳]

واقعیت این است که در سرزمین‌هایی، که به نحوی به وسیله‌ی اسرائیل اداره می‌شوند، دسترسی به زمین، تحصیلات، آب، آزادی تحرک و بهره‌مندی از ابتدایی‌ترین حقوق مدنی، تماماً منوط به قومیت هستند. و تنها فلسطینیان با ریسک تخریب اموال‌شان، اخراج از موطن‌شان، شکنجه (حتی اگر صغیر باشند)، و سپرده شدن به جوخه‌های اعدام مواجه هستند. و همه‌ی این‌ها، بر اساس قضاوت دادگاهی وابسته به قوه‌ی قضائیه نیستند؛ بلکه بر مبنای دلخواه مقامات پلیس و نظامی، به‌عبارتی، تصمیم حاکمیتی نخست‌وزیر، صورت می‌گیرند. آریل شارون، [۲۴] «همچنان، با افتخار درباره‌ی کمپین خشونت‌بار خود علیه مبارزین فلسطینی، در غزه‌ی سی سال قبل سخن می‌گوید که خانه‌ها را با بولدوزر خراب کردند، و والدین نوجوانان دخیل در اعتراض را از موطن خود اخراج کردند.» [۲۵] از این‌رو، چنان‌که جریده‌ی آمریکایی خبر داده، اخراج فرد از موطن وی، صرفاً بر اساس سوءظن یا داشتن رابطه‌ای با پسری جوان، و مشکوک به سنگ‌پرانی به سربازی اسرائیلی، است. و این خطر صرفاً برای فلسطینیان وجود دارد. پس، آیا همین گواهی از نژادپرستی نیست؟

از سوی دیگر، در شرایطی که تقاضای پناهیجویان فلسطینی، برای برگشت به سرزمینی را که با خشونت از آن رانده شده بودند، رد می‌کند، از یهودیان سرتاسر دنیا دعوت کرد تا در کشور یهودی ساکن شوند، و ایجاد مستعمره‌نشینی در سرزمین‌های

اشغالی، که همچنان فلسطینیان از آن اخراج می‌شدند، را ترغیب کرد. اگر این اقدام، پاکسازی قومی نیست، پس چیست؟

درختان و جنگل

در مواجهه با شواهد وحشتناک متکی به واقعیت، درخواست‌های برخی چپ‌گرایان از خلق فلسطین و عرب، مبنی بر احتراز از اظهارنظر درباره‌ی مسائل آشکارا «پیچیده‌ای» نظیر صهیونیسم یا نژادپرستی اسرائیل، و در عوض، محدود کردن خود به انتقاد از شارون یا محکوم کردن وی، چقدر جبهه‌نانه به نظر می‌رسد! اما چنانکه از چپ‌گرایی غربی برمی‌آید، آیا این محکوم‌سازی می‌تواند موقعیتی خلق کند؟ آرت، در پایان سال ۱۹۴۸، به مناسبت دیدار مناخم بگین از ایالات متحده، بسیج علیه مرتکب کشتار دیر یاسین را خواستار شد؛ و خاطر نشان کرد که حزبی که ریاست آن بر عهده‌ی بگین بود [حزب «آزادی» یا *Herut*]، «خویشاوندی نزدیک در سازمان و شیوه‌ها و فلسفه‌ی سیاسی و جاذبه‌ی اجتماعی با احزاب نازی و فاشیست داشت». [۲۶] اما چرا چپ غرب، جرأت نکرد که آشکارا درباره شخص مسئول کشتار صبرا و شتیلا سخن بگوید؟

با این حال، ولو آن‌که محکوم کردن شارون با توجه به جرایم وی باشد، همچنان نمی‌توان بحث را خاتمه‌یافته تلقی کرد. با استفاده از همین منطق، که بخشی از چپ، از ما دعوت می‌کند تا از مسئله‌ی نژادپرستی اسرائیل و نقش صهیونیسم چشم‌پوشی کنیم، می‌توان پرسید که «چرا، کلاً به جای پيله کردن به کاپیتالیسم، خودمان را به محکوم‌سازی حکومت برلوسکونی (یا حکومت‌های قبلی آما تو و دالما) محدود نکنیم؟ چرا، کلاً به جای طرح مطالبی درباره‌ی امپریالیسم و به بحث گذاشتن آن - تمرکز بحث را به بوش پسر (یا کلینتون یا پوش پدر) معطوف نکنیم؟ ولی چنین منطقی، به بی‌خاصیت‌ترین و ناخن‌خشک‌ترین اصلاح‌طلبان تعلق دارد که مایلند این یا آن درخت را سفت‌وسخت معاینه کنند؛ اما وای به حال کسی که به وجود جنگل اشاره می‌کند! با این همه، اگر جنگل را مورد ملاحظه قرار ندهیم، قادر نخواهیم بود که تراژدی خلق فلسطین را به درستی تحلیل کنیم، چه رسد به آنکه این تراژدی را به نحوی

اثباتی، راه‌حلیابی کنیم. این تراژدی، با شارون، یا باراک یا حتی با حکومت‌های پیش از آن‌ها، شروع نشد. آرنت، از «بی‌عدالتی» ای سخن می‌گوید که از همان سال ۱۹۴۶ «در حق عرب‌ها انجام شد»؛ و [او] در همین باب، بیان می‌کند که بنیانگذاری اسرائیل، «چندان به واکنش به یهودستیزی، مربوط نمی‌شود». [۲۷] فی‌الواقع، تنها کافی است جست‌وجویی ولو سریع، در [آثار] هرتسل داشته باشید تا دریابید که از نظر وی، تضاد عمده در این است که به کدام گروه، یهودیان «متعلق به نژاد ایشان» یا در مقابل یهودیان «ادغام‌شده»، تعلق دارند؛ و دومی متهم می‌شود که بازیچه‌ی دست کسانی بوده است که مایلند «شاهد محو یهودیان، از رهگذر اختلاط» و شیوه‌ی «ازدواج آمیخته» باشند (منظور از ازدواج آمیخته، ازدواج کسانی که به کیش یهودیت درآمده‌اند با یهودیان «وفادار به تبار و مذهب یهودی» است). [۲۸]

سبعیت یهودستیزی (که اوج آن، دهشت آشویتس بود)، بدون تردید، جنبش صهیونیسم را به نحوی قدرتمند تحریک کرد؛ اما بنیانگذاران این جنبش، همواره آشکارا بیان کردند که پروژه‌ی صهیونیستی مستقل از یهودستیزی است؛ و حتی اگر «یهودستیزی در این جهان، کاملاً محو شود» صهیونیسم کماکان معتبر خواهد بود. [۲۹] در بیان آرنت، صهیونیسم متعهد به بهره‌برداری از یهودستیزی به‌عنوان «مفیدترین عامل در زندگی یهودی»، و «به‌عنوان نیروی پیش‌ران»، اولاً در تکوین و سپس در توسعه‌ی دولت یهودی است. [۳۰]

نکته‌ی علی‌الخصوص عبرت‌آموز در این باب، دیدار شارون از مسکو است. او، تحول در زندگی فرهنگی و مذهبی اجتماع یهودی در روسیه را ملاحظه کرد؛ و آن را نوعی «عصر طلایی» دانست. به نظر خوب می‌رسد، اما نخست‌وزیر اسرائیل، در مقابل، چنین گفت: «این اوضاع مرا نگران می‌کند؛ به دلیل این واقعیت که ما به یک میلیون یهودی روسی دیگر نیاز داریم». [۳۱] آنچه در اینجا، شارون را دلواپس کرد، خطر یهودستیزی نبود؛ بلکه برعکس، خطر همگون‌سازی بود. نتایج فاجعه‌آمیز گرایش به دقت در تک‌تک درختان در انزوا، و نادیده‌انگاری جنگل به‌طور کلی، اینک بدیهی شده است. بعضی، سیاست استعمارگری قلمروهای اشغال‌شده را مورد انتقاد قرار می‌دهند؛ اما در مورد دعوت آشکار یهودیان روسی (آمریکایی، و آلمانی و غیره) به مهاجرت دسته‌جمعی به

اسرائیل، سکوت اختیار می‌کنند. گویی که هیچ رابطه‌ای میان این دو نبوده است! در حالی که اگر ما خواهان فهمیدن این رابطه باشیم، باید جرأت کرده و به جنگل نگاه کنیم. این جنگل، صهیونیسم است. به عبارتی، استعمارگری صهیونیستی و همه‌ی شیوه‌های نژادپرستانه‌ی آن، زیرا هر صورتی از استعمار، [آن شیوه‌ها را] در پی دارد. پناه‌بردن به «پیچیدگی»، به منظور شانه خالی کردن از تعهد روشنفکرانه و اخلاقی قضاوت صهیونیسم، اتخاذ نگرشی شبیه به نگرش تجدیدنظرطلبی تاریخی است که از تأکید بر «پیچیدگی»، که در مورد آنها، درباره‌ی فاشیسم است، خسته نمی‌شود.

اما دلایلی هم برای آن وجود دارد. قبلاً خود پالمیرو تولیانی [۳۲]، که علیه ساده‌سازی‌های شتابزده هشدار داد، توجهات را به این واقعیت جلب کرد که اگرچه فاشیسم، جنبشی ارتجاعی بود؛ اما جنبشی ارتجاعی بود که حداقل برای یک دوره‌ی زمانی، تا حدودی به برکت عوام‌فریبی اجتماعی، موفق شد که از پایگاهی مردمی بهره‌مند گردد، و حتی روشنفکران را به خود جذب کرد؛ و سرانجام، جنبشی بود که به بدیلی صریح برای چپ بلوغ یافت. و این درسی در روش برای فراتر رفتن در تحلیل فاشیسم است.

توسل به پیچیدگی، وقتی مشروع و ثمربخش است که بتواند بیان غنی‌تر و انضمامی‌تری از قضاوت تاریخی را موجب شود که فراخوانی برای در نظر گرفتن عناصر تمایزگذاری و تضادی است که همیشه در سیر فرآیند تکامل یک پدیده‌ی تاریخی پیچیده بروز می‌کنند. مع‌هذا در موارد دیگر، تسلیم شدن به پیچیدگی، گریز از قضاوت تاریخی است؛ سپردن امور به جادوی توصیف‌ناپذیری است؛ و بالاخره نشانه‌ی سردرگمی اراده، یا به‌عبارت دیگر، زبونی است.

آرمان ضدصهیونیستی فلسطینیان و آرمان یهودیان ترقی خواه

آیا رد این تز که صهیونیسم و بنیانگذاری کشور اسرائیل، اصولاً پاسخی به یهودستیزی هستند؛ یا تصریح این که صهیونیسم از همان ابتدای موجودیت خود، بی‌عدالتی علیه فلسطینیان را پی‌ریزی کرد؛ یکسان‌پنداری خودبه‌خود با این مقوله است که ما باید برای از میان بردن کشور اسرائیل تلاش کنیم؟ بنیان‌گذاری ایالات متحده، جُرم اولیه‌ای است که علیه آمریکائیان بومی و مردم سیاه مرتکب شدند. و با این حال، هیچ نقشه‌ای برای برگرداندن سفیدان به اروپا و سیاهان به آفریقا یا بیدار کردن آمریکائیان بومی از خواب ابدی وجود ندارد. اسرائیل نیز از همان آغاز پیدایش، رفتاری با فلسطینیان داشت که تا حدودی شبیه به رفتار با آمریکائیان بومی بود (به‌عبارت دیگر، آنان را از زمین‌شان راند، و گاه آنان را در معرض کشت‌و‌کشتار قرار داد) و تا حدودی شبیه به رفتار با سیاهان (به‌عبارتی، اعمال تبعیض علیه آنان، شکنجه و تحقیر؛ یا در بهترین حالت، اجبار ایشان به اشغال بخش‌های پایین‌تر بازار کار). لذا اگر قرار است روزی عدالت و مصالحه برقرار شود؛ به‌رسمیت‌شناسی چنین جرم اولیه‌ای، نخستین پیش‌نیاز است.

اما آیا چنین نقد رادیکالی از اسرائیل و خود صهیونیسم، ریسک احیای یهودستیزی را در پی نخواهد داشت؟ هانا آرنت، اسطوره‌ی یهودستیزی ابدی را به‌عنوان اسطوره‌ای که ریشه در صهیونیسم دارد، به‌سخره گرفت. زیرا دست‌کم رادیکال‌ترین مروجین آن، با دیدگاه‌های طبیعت‌گرای خود از یک ملت، به طرح «روابط یهودیان و غیریهودیان i i» که تحت سیطره‌ی مخالفت طبیعی و ابدی هستند، گرایش دارند. و این اسطوره‌ی یهودستیزی ابدی، در خیالی ریشه دارد که خودش نیز آکنده از تصورات نژادپرستانه است. در همه‌ی موارد، آنچه بدیهی است، جزء شووینیستی این دیدگاه است. آیا هرتسل نمی‌گوید که «یک ملت، گروهی از مردم است... که به وسیله‌ی دشمنی مشترک، در کنار هم نگه داشته می‌شوند؟» آرنت، متفکر جسور یهودی، چنین بیان می‌کند که در نتیجه‌ی چنین «آموزه‌ی احمقانه‌ای» است که صهیونیست‌ها،

اسطوره‌ی یهودستیزی ابدی را پرورش می‌دهند. [۳۳] این‌ها، نگرش‌هایی هستند که قدمت آنها به ۱۹۴۵ برمی‌گردد؛ اما امروز، حتی بیش از گذشته، وارد هستند. آرنت، حتی پس از چرخش به جانبی ضدکمونیستی و ضدمارکسیستی، در سال ۱۹۶۳، اعلام کرد که «یهودستیزی، به خاطر هیتلر، بی‌اعتبار شده است؛ اما شاید این بی‌اعتبار شدن، برای همیشه نباشد؛ ولی فعلاً که اینطور است». [۳۴] در این چرخش، یک دانشور شهیر معاصر آمریکایی در عرصه‌ی علوم سیاسی، چنین نوشته است: «در اروپای غربی، سامی‌ستیزی، که علیه عرب‌ها هدف‌گیری شده است، تا اندازه‌ی زیادی، جایگزین سامی‌ستیزی معطوف به یهودیان شده بود». [۳۵] در واقع، آنچه او می‌گوید، نه تنها در مادرشهرهای اروپای غربی صادق است؛ بلکه همچنین و علی‌الخصوص به خاورمیانه نیز تعمیم‌پذیر است.

تعهد اصیل به ضدیت با نژادپرستی، با ادای احترام به قربانیان گذشته‌ی آن، هر اندازه نیز که وظیفه‌شناسانه باشد، سنجیده نمی‌شود؛ بلکه اولین و مهم‌ترین نکته در این زمینه، حمایت امروز ما از آن قربانیان است. اگر ما امروز نتوانیم آرمان خلق فلسطین را به آرمان خودمان تبدیل کنیم؛ مبارزه علیه نژادپرستی، صرفاً عبارتی توخالی است. به همین خاطر است که فراخوان برای احاله‌ی «یهودستیزی، یا صهیونیسم‌ستیزی اصولی، به نژادپرستان» را در «روزنامه‌ای کمونیستی» با شور و اشتیاق می‌خوانند. [۳۶] مؤلف یا ترکیب‌کننده‌ی چنین ادعایی، در عین رد صریح اتهام استعمار و نژادپرستی وارده به صهیونیسم، در اطلاق عنوان ننگین نژادپرست به ویکتور کلمپرر و هانا آرنت (و سایرین) تردید نمی‌کند. وقتی آرنت در «آی‌شمن در اورشلیم» را به سال ۱۹۶۳ منتشر کرد، و صهیونیسم و تلاش اسرائیل برای استفاده‌ی ابزار از آن دادگاه برای تجدید سازمان علیه احساسات ضدعربی را به باد انتقاد تندوتیز گرفت؛ او را هدف کمپین بین‌المللی منجرکننده‌ای قرار دادند که تلاش داشت آرنت را به‌عنوان فردی یهودستیز، زیر سؤال برد. در فرانسه، هفته‌نامه‌ی نوول اوبزرواتور، گزیده‌هایی را که با بدخواهی از این کتاب دستچین شده بود منتشر کرد، و درباره‌ی مؤلف چنین پرسید:

Est-elle nazie? [آیا او نازی است؟] [۳۷]

این کمپین، هرگز متوقف نشد؛ اما امروزه، به سراغ هدف‌های آسان‌تر می‌رود. چنان‌که از ستون‌های *اینترنشنال هرالد تریبون* [می‌توان دریافت که] مروجین ترقی‌خواه اجتماع یهودی آمریکایی، این فریاد هشدار را بلند کرده‌اند که «تنها فلسطینیان نیستند که به نحوی غیرانسانی با ایشان رفتار می‌شود؛ بلکه هر یهودی، که ارزیابی کلی وی از اسرائیل، انتقادی است، یا هر کسی که صهیونیسم را مورد پرسش قرار می‌دهد [نیز در معرض چنین رفتارهای غیرانسانی است]». این نگرشی است که می‌تواند بهای سنگینی را بر ایشان تحمیل کند؛ و افزون بر اهانت‌ها، تهدیدهای مکرر به مرگ را نیز دریافت کنند. [۳۸] یک چپ‌گرا، با پذیرش بدون قید و شرط معادله‌ی صهیونیسم‌ستیزی و یهودستیزی پرورده‌ی رهبران اسرائیل، نه تنها به مبارزه‌ی فلسطینیان، بلکه به مبارزه‌ی یهودیان ترقی‌خواه در اسرائیل و سرتاسر جهان، که از برخی جهات، دشواری آن و داشتن شجاعت برای آن، کم‌تر از مبارزه‌ی فلسطینیان نیست، نیز خیانت می‌کند.

ترجمه‌ی ایتالیایی به انگلیسی: رودریک دی

پیوند با متن اصلی:

<https://www.marx21.it/archivio/rivista-archivio/il-sionismo-e-la-tragedia-del-popolo-palestinese/>

یادداشت‌ها

[۱] در تاریخ ۳ سپتامبر ۲۰۰۱، ۵ روز قبل از پایان کنفرانس، هیأت نمایندگی اعزامی ایالات متحده آمریکا و اسرائیل، با اعلام مخالفت‌های خود نسبت به شرح مذاکرات، از ادامه‌ی شرکت در کنفرانس کناره‌گیری کردند. ر. د.

[۲] یوهان گوتلیب فیشته (۱۸۱۴-۱۷۶۵)، شخصیتی برجسته در عرصه‌ی فلسفه‌ی آلمانی ر. د.

[۳] و. ای. لنین، «نقد امپریالیسم» (۱۹۱۶)، فصل یازدهم، *امپریالیسم: بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری*. [و.پ]

[۴] شعار معروف صهیونیستی. [و.پ] ر. د.

[۵] ادوارد و. سعید، *مسئله‌ی فلسطین* (۱۹۹۵)، صص. ۹۹-۱۰۰.

[۶] هانا آرنت، «صهیونیسم تجدیدنظر شده» (۱۹۴۴)، *مجله منورا*. [و.پ]

- [۷] هانا آرت، آلبرت انیشتین، و دیگران، «حزب فلسطین نوین: مناخم بگین و هدف‌های جنبش سیاسی مورد بحث» (نامه‌ی سرگشاده به نیویورک تایمز، ۲ دسامبر ۱۹۴۸). [وب]
- [۸] هانا آرت، «صهیونیسم تجدیدنظر شده» (۱۹۴۴)، *مجله منورا*. [وب]
- [۹] ویکتور کلمپر، من شهادت خواهم داد، ج ۲: *خاطرات سال‌های [حاکمیت] نازی*، ۱۹۴۵-۱۹۴۲. [وب]
- [۱۰] ویکتور کلمپر، من شهادت خواهم داد، ج ۲: *خاطرات سال‌های [حاکمیت] نازی*، ۱۹۴۵-۱۹۴۲. [وب]
- [۱۱] ویکتور کلمپر، من شهادت خواهم داد، ج ۱: *خاطرات سال‌های [حاکمیت] نازی*، ۱۹۴۱-۱۹۳۳. [وب]
- [۱۲] این بخش، به طرز اسرارآمیزی از ترجمه‌ی انگلیسی خاطرات کلمپر، که برنده جایزه نیز هست، حذف شده است. رجوع به نسخه‌ی اصلی آلمانی (تأکید از من): «نوشته‌های صهیونیستی» هر تسل. من، عمیقاً تحت تأثیر ارتباط با هیتلریسم هستیم. همین سه‌گانه: سنت بیش از حد تأکید شده، آمریکاگرایی بیش از حد تأکید شده، وابستگی بیش از حد تأکید شده به تهیدست» ویکتور کلمپر، من شهادت خواهم داد، ج ۱: *خاطرات سال‌های [حاکمیت] نازی*، ۱۹۴۵-۱۹۴۲. ص. ۱۴۶. [وب] ر. د.
- [۱۳] «حدود نیم ساعت فاصله تا قصبه کوچک وادی‌الشنین [نس زبونا]. [...] من مجبور شدم که تقریباً به خانه‌ی هر مهاجر سر بزنم. [...] کاروان‌سوارانی، از سمت کوچ‌نشین رخووت، چهار نعل به سمت ما آمدند. حدود بیست مرد جوان بودند که نوعی *فی‌البداهه* را به صحنه آوردند که ترکیبی از خواندن پرجوش‌و‌خروش آوازهای عبری بود. آنان، پیرامون کالسکه‌ی ما ازدحام کردند. [...] و [خاطره‌ای از] کابوی‌های غرب دور دشت‌های آمریکایی را - که زمانی در پاریس دیده بودم - را به یادم آوردند». تئودور هر تسل، *خاطرات تئودور هر تسل* (۱۹۷۸)، اورشلیم، ۲۸ اکتبر ۱۹۸۹. [وب] ر. د.
- [۱۴] تئودور هر تسل، کشور (یا دولت) یهودی (۱۸۹۶)، [وب]
- [۱۵] هانا آرت، آلبرت انیشتین، و دیگران، «حزب فلسطین نوین: مناخم بگین و هدف‌های جنبش سیاسی مورد بحث» (نامه سرگشاده به نیویورک تایمز، ۲ دسامبر ۱۹۴۸). [وب]
- [۱۶] هانا آرت، «صهیونیسم تجدیدنظر شده» (۱۹۴۴)، *مجله منورا*. [وب]
- [۱۷] هانا آرت، «صهیونیسم تجدیدنظر شده» (۱۹۴۴)، *مجله منورا*. [وب]
- [۱۸] هانا آرت، «صهیونیسم تجدیدنظر شده» (۱۹۴۴)، *مجله منورا*. [وب]
- [۱۹] هانا آرت، *آیتمن در اورشلیم: گزارشی درباره ایده‌ی ابتذال شر* (۱۹۶۳).
- [۲۰] جرج ال. موس، *بحران اینتولوژی آلمانی* (۱۹۶۴)، صص. ۳-۱۸۲. [وب]
- [۲۱] *اینترنشنال هرالد تریبون*، روزنامه انگلیسی - زبان که در خلال سال‌های ۱۹۶۷ الی ۲۰۱۳، در فرانسه منتشر می‌شد. لوسوردو، نقل قول‌های بسیاری از این روزنامه دارد که پروژه‌های جالب به نوبه‌ی خود است. [وب] ر. د.

صهیونیسم و تراژدی خلق فلسطین

- [۲۲] رابرت ا. لوین، «یهودیان سرتاسر دنیا، شارون را انتخاب نکردند» (۵ ژوئیه ۲۰۰۱)، *اینترنشنال هرالد تریبون*. [وب]
- [۲۳] مایکل لرنز، «یهودی که اسرائیل را زیر سؤال می‌برد، به مرگ تهدید می‌شود» (۲۳ مه ۲۰۰۱)، *اینترنشنال هرالد تریبون*.
- [۲۴] نخست‌وزیر اسرائیل ۲۰۰۶-۲۰۰۱، در اسرائیل به‌عنوان قهرمانی جنگی مورد تکریم است، و در سایر نقاط به‌عنوان جنایتکاری جنگی. او، هرگز به خاطر جرایمش، مسئول شناخته نشد. ر. د.
- [۲۵] لی هاکستادر، «مسئول فلسطینی، بعنوان تروریست توصیف می‌شود» (۲۰۰۱)، *اینترنشنال هرالد تریبون*.
- [۲۶] هانا آرنت، آلبرت انیشتین، و دیگران، «حزب فلسطین نوین: مناخم بگین و هدف‌های جنبش سیاسی مورد بحث» (نامه سرگشاده به نیویورک تایمز، ۲ دسامبر ۱۹۴۸). [وب]
- [۲۷] هانا آرنت، «کشور یهودی: پنجاه سال بعد» (۱۹۴۶). [وب]
- [۲۸] تئودور هرتسل، کشور (یا دولت) یهودی (۱۸۹۶)، [وب]
- [۲۹] ماکس نوردو، «متون مربوط به صهیونیسم: پیمایش صهیونیسم» (۱۹۰۵) [وب]
- [۳۰] هانا آرنت، «کشور یهودی: پنجاه سال بعد» (۱۹۴۶). [وب]
- [۳۱] در ویلیام سافیر، «شارون در مسکو، شمشیر به دست» (۲۰۰۱)، *اینترنشنال هرالد تریبون*.
- [۳۲] رهبر حزب کمونیست در ایتالیا ۱۹۶۴-۱۹۳۸. ر. د.
- [۳۳] هانا آرنت، «صهیونیسم تجدیدنظر شده» (۱۹۴۴)، *مجله منورا*. [وب]
- [۳۴] هانا آرنت، آیشمن در اورشلیم: گزارشی درباره ایده ابتدالی شُر (۱۹۶۳).
- [۳۵] ساموئل پ. هانینگتون، رویارویی تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی (۱۹۹۶).
- [۳۶] رینا گالگلیاردی، «بحث درباره‌ی صهیونیسم و چپ‌گرایان» (۲۹ اوت ۲۰۰۱)، *لیبراسیون*.
- [۳۷] آموس الون، «مورد هانا آرنت» (۱۹۹۷)، *نقد کتب نیویورک*. [وب]
- [۳۸] مایکل لرنز، «یهودی که اسرائیل را زیر سؤال می‌برد، به مرگ تهدید می‌شود» (۲۳ مه ۲۰۰۱)، *اینترنشنال هرالد تریبون*.

هزینه‌ی زیست‌محیطی

نسل‌کشی اسرائیل در غزه

به‌سوی یک سیاست جمعی علیه بی‌ثباتی

شودا چودری (ائتلاف پایان‌دادن جنگ)

ترجمه‌ی محسن صفاری



Credit MAHMUD HAMSONIT HAMSONIT-Flickr

پشتیبانی غرب از جنگ به معنای پشتیبانی از ویرانی بی‌سابقه‌ی زیست‌محیطی است.

یکی از زنده‌ترین تصویرهای هزینه‌های زیست‌محیطی جنگ زمانی بود که در جریان جنگ اول خلیج فارس، ۷۰۰ میدان نفتی کویت به‌آتش کشیده شد. در نتیجه، مقدار حیرت‌انگیز ۱۱ میلیون بشکه نفت خام به خلیج فارس سرازیر شد و ستون دود ناشی از آتش تا ۸۰۰ کیلومتر گسترش یافت.^۴ در زمین و در سطح بیابان نیز نزدیک به ۳۰۰ دریاچه‌ی نفتی تشکیل شد و خاک منطقه را برای سالیان دراز آلوده کرد.^۴ دو دهه بعد و پس از فاجعه‌های فراوانی از این دست در مناطق جنگی سراسر جهان و مناظره‌های بی‌پایان در مورد رابطه‌ی بین جنگ‌ها و تغییر اقلیم، نسل‌کشی اسرائیل در غزه یکبار دیگر از انتشار گازهای مرگبار ناشی از جنگ، گازهای گرم‌کننده‌ی کره‌ی زمین، پرده برمی‌دارد. با این همه دولت‌ها در سراسر جهان چشم بر پیامدهای سیاست‌های خارجی و دفاعی خود در این زمینه می‌پوشند.

بنابر برآورد آغازین برنامه‌ی محیط زیستی سازمان ملل، اثر زیست‌محیطی جنگ غزه بی‌سابقه است. این جنگ فلسطینیان را در برابر آلودگی فزاینده‌ی خاک، آب، هوا، و خطرات آسیب‌های بازگشت‌ناپذیر به زیست‌سامان‌های طبیعی آنها قرار داده است.^۵ پژوهش دیگری در این زمینه آشکار می‌سازد که برون‌دادهای کربنی در دو ماهه‌ی آغازین جنگ در غزه از رد پای کربنی سالیانه‌ی بیش از بیست کشور از آسیب‌پذیرترین کشورها در برابر تغییرات اقلیمی فراتر رفته است.^۶

حمایت غرب از نسل‌کشی اسرائیل و ناتوانی جامعه‌ی بین‌المللی در پایان بخشیدن به این جنگ فاجعه‌آمیز بار دیگر دورویی شوم آنها را در مورد بحران زیست‌بومی نشان داده است. آنها از یک‌سو درباره‌ی خطرات فروپاشی اقلیمی یاوه‌گویی می‌کنند، از سوی دیگر بر انباشت نگرانی‌ها از اثرات بلندمدت جنگ و اشغال‌گری اسرائیل چشم می‌پوشند. اما تنها رد پای کربنی جنگ ما را سراسیمه نمی‌کند. بازسازی غزه با هزینه‌ی زیست‌محیطی بسیار بزرگ‌تری همراه خواهد بود. برآورد شده است که بازسازی غزه موجب تولید نزدیک به ۶۰ میلیون تن دی‌اکسید کربن خواهد بود. هم‌چنین، برآورد

شده است که برون‌داد گازهای ناشی از بازسازی غزه بیشتر از برون‌داد سالانه‌ی بیش از ۱۳۵ کشور و برابر با برون‌داد سالانه‌ی کشورهای سوئد و پرتغال خواهد بود.^۷ زمان درازی است که مردم فلسطین قربانیان جنگ و اشغال‌گری بوده‌اند اما آنان هم‌چنین در منطقه‌ای زندگی می‌کنند که آسیب‌پذیرترین منطقه در برابر تغییر اقلیم است. نوار غزه، ساحل غربی و مناطق پیرامون آنها به‌طور عمده گرم و بخش بزرگی از این سرزمین خشک و نیمه‌خشک است.^۸ همراه با تغییر اقلیم، افزایش دما و بی‌آبی شدت بیشتری خواهد یافت.^۹ اثرات تغییر اقلیم، مانند کم‌آبی، ناامنی غذایی، و رویدادهای ناشی از هوای نامعمول، بحران انسانی را در غزه شدیدتر خواهد کرد و به‌زیستی باقی‌مانده‌ی جمعیت را به‌خطر خواهد انداخت.

جنگ در غزه تنها چشم‌انداز کوچکی از رد بزرگ‌تر پوتین نظامی جنگ‌ها و مجتمع‌های صنعتی - نظامی است. برون‌داد گازهای ناشی از فعالیت نظامی بالاتر از همیشه است و داده‌های تازه نشان می‌دهند که در سال ۲۰۲۲، برون‌داد جهانی دی‌اکسید کربن ۱۸۲ بار بیشتر از برون‌دادهای سال ۱۸۵۰ بوده است.

جنگ اوکراین هم از رد پای کربنی جنگ درس‌های هم‌سانی دارد. پژوهش فراگیری از سوی اکواکشن^{۱۰} آشکار کرد که از زمان حمله‌ی شوروی به اوکراین ۱۷۵ میلیون تن دی‌اکسید کربن و دیگر گازهای گلخانه‌ای ناشی از این جنگ در جوّ رها شده است. در یمن، سومالی و سودان جنگ و تغییر اقلیم با افزایش بیماری‌های بوم‌گیر و همه‌گیر، خشک‌سالی شدید، سیل، و کمبود غذا در حال تشدید بحران انسانی هستند. کشورهای جنگ‌زده‌ی آسیب‌پذیر مانند سوریه، افغانستان، و عراق با تغییر شدید آب‌وهوای ناشی از تغییر اقلیم دست‌وپنجه نرم می‌کنند و بدون پشتیبانی و حمایت مالی مناسب برای رویارویی با این رویدادهای بی‌رحمانه به حال خود رها شده‌اند.

کنفرانس‌های کشورهای سازمان ملل برای تغییر اقلیم بارها ناتوانی خود برای مسئول شناختن مجتمع‌های صنعتی - نظامی در ایجاد سرسام‌آور گازهای سمی نشان داده‌اند. آنها نه تنها برای گازهای ناشی از سوخت فسیلی بل هم‌چنین برای آلودگی‌های رادیواکتیو ناشی از سوخت اتمی باید مسئول شناخته شوند. راست آن‌که سال گذشته،

در جریان کنفرانس اقلیمی ۲۸، هیچ «سندی که کمک فعالیت‌های نظامی یا جنگ‌ها به بحران اقلیمی در آن آمده باشد»^{۱۱} صادر نشد.

سال ۲۰۲۳، آمریکا با اختصاص بودجه‌ای ۹۱۶ میلیارد دلاری به ارتش، بزرگ‌ترین هزینه‌ی نظامی را داشت. آنها تنها ۱۷۰.۵ میلیارد دلار به صندوق خسارت‌های کنفرانس اقلیمی ۲۸ اختصاص دادند اما در همان حال اسرائیل، روسیه، و اوکراین، که در حال ایجاد ویرانی‌های کلان زیست‌محیطی در جریان جنگ و افزایش گازهای سمی ناشی از فعالیت نظامی هستند، هیچ تعهدی ندادند. اگر چه ممکن است گازهای ناشی از فعالیت‌های نظامی در مذاکرات و در اسناد بیرون آمده نیامده باشند اما بی‌تردید ارتش‌ها در جریان کنفرانس غایب نبودند. دبیر کل ناتو، ژنرال استونتنبرگ، بیانیه‌هایی ریاکارانه در باره‌ی اثر تغییر اقلیم بر دفاع، میراث سمی جنگ‌ها، و نیاز به ارتش‌هایی با ایجاد کربن صفر صادر کرد.^{۱۲}

کشگران اقلیمی مدت‌ها است از ملت‌های ثروتمند خواسته‌اند تا ۵ درصد از بودجه‌ی نظامی خود را به تغییر اقلیم اختصاص دهند.^{۱۳} در حالی که هزینه‌های نظامی افزایشی تصاعدی داشته و از ۲۰۲ تریلیون دلار در سال ۲۰۲۲ فراتر رفته است، در سال ۲۰۲۱ تنها ۹۰ میلیارد دلار صرف بودجه‌ی تغییر اقلیم شد، مبلغی که بسیار از بودجه‌ی مورد نیاز برای مهار این بحران کم‌تر است. بدون کاهش هزینه‌های ناضروری نظامی، به‌ویژه هزینه‌های نظامی ۳۱ کشور عضو ناتو که به بیش از نیمی از هزینه‌های نظامی جهان سرمی‌زند، یعنی هزینه‌های عملیات نظامی‌ای که گازهای گلخانه‌ای ناشی از آنها برابر با ۲۳۳ میلیون تن دی‌اکسید کربن است، نمی‌توان به اهداف اقلیمی تعیین‌شده دست یافت.

شواهد در دسترس‌اند. جنگ‌ها، ناتو، و مجتمع صنعتی - نظامی سه عامل بزرگ سوخت‌رسان بحران اقلیمی هستند. بی‌میلی دولت‌ها و سیاست‌سازان برای اتخاذ سیاست‌های خارجی و دفاعی کاهش‌دهنده‌ی برون‌داد گازهای آلاینده‌ی ناشی از فعالیت‌های نظامی باید مورد چالش قرار گیرد. تنها با برپایی یک جنبش قوی پادجنگ که بر پیامدهای فاجعه‌بار نظامی‌گری متمرکز شود و کارزارهایی مؤثر برای پایان‌بخشی به نظامی‌گری می‌توانیم به‌راستی مهار ویرانگری اقلیمی را آغاز کنیم.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://climateandcapitalism.com/2024/09/17/the-environmental-cost-of-israels-genocide-in-gaza/>

^۳ ویرانی زیست‌بوم یا بوم‌کشی هم‌واره از پیامدهای عمده‌ی جنگ‌ها بوده است: جنگ ایران و عراق نیز خسارت‌های زیست‌بومی فراوانی ایجاد کرد که بنا بر گزارش ۳۰ شهریور ۱۳۹۹ «رئیس کارگروه محیط زیست همایش بین‌المللی مطالبات حقوقی - بین‌المللی دفاع مقدس» هنوز «پس از ۴۰ سال آثار سوء آن پابرجاست». آقای محمد یزدی گفت: «در جریان جنگ تحمیلی انواع سلاح‌های متعارف و غیر متعارف نظیر سلاح‌های شیمیایی و میکروبی علیه ملت ایران استفاده گردید و در تاکتیک‌های جنگی نیروهای عراقی، ایجاد موانع جنگی، احداث خاکریزها و سنگرهای بزرگ، باتلاقی کردن مناطق جنگی به‌ویژه در منطقه‌ی شلمچه مورد استفاده قرار گرفت که باعث تخریب محیط زیست و منابع آبی آن مناطق شده است. ... اثرات محیط زیستی این تجاوز چنان عمیق و مخرب است که پس از ۴۰ سال آثار سوء آن پابرجاست و خسارات آن هنوز جبران نشده است. وی با اشاره به بمباران ذخیره‌گاه‌های سوخت، پایانه‌های نفتی، کشتی‌های نفتکش ... گفت این حملات منجر به ریزش هزارها تن نفت خام سنگین به خلیج فارس شد و باعث گردید خطوط ساحلی استان‌های خوزستان، بوشهر و هرمزگان با مواد نفتی آلوده شود. ... یزدی آلوده شدن زمین‌های کشاورزی و از بین رفتن دام و طیور در اثر استفاده از بمب‌های خوشه‌ای در استان‌های شمال غربی، غربی و جنوب غربی را از دیگر خسارت‌های جنگ تحمیلی دانست و خاطر نشان کرد یکی از دغدغه‌های مهم در جنگ‌ها انتشار آلاینده‌های شیمیایی خطرناک و سمی و پخش عناصر سنگین است ... که قابلیت تجمعی و سرطان‌زایی دارند و تا سال‌ها محیط زیست و منطقه را تحت تأثیر قرار می‌دهند.» (مترجم، به نقل از [ایرنا](#))

آمریکا، در جریان جنگ ویتنام برای از بین بردن پوشش‌های جنگلی و گیاهی نیروهای ویت گنگ با استفاده از «عامل نارنجی» یا برگ‌سوز در سم‌پاشی‌های گسترده‌ی هوایی، در یک بازه‌ی زمانی ۹ ساله ۲۰ درصد از جنگل‌های ویتنام جنوبی و ۳۶ درصد از جنگل‌های منگرو را سم‌پاشی کرد و سوزانید: «هرگ میلیون‌ها درخت که علف‌های هرز، اغلب برای همیشه، جایگزین آنها شدند، علف‌هایی که به‌نوبه‌ی خود تا به‌امروز دچار آتش‌سوزی‌های ادواری می‌شوند؛ هجوم‌های طولانی‌مدت به اعماق زیستگاه‌های درخت منگرو؛ نابرابری زمین با فرسودن خاک و از دست رفتن مواد مغذی آن؛ تلفات زیاد به حیات وحش آن سرزمین با نابودی زیستگاه‌های آنان؛ ...»

هم‌چنین آلودگی زیست‌بومی جنگ خلیج فارس تنها آلودگی نفتی نبود. بمباران ۱۸ کارخانه‌ی شیمیایی، ۱۰ کارخانه‌ی بیولوژیک، و سه نیروگاه اتمی در حال کار از سوی آمریکا در جریان جنگ عراق، بیشتر خاک عراق را آلوده به مواد سمی کرد:

«نیروهای زمینی آمریکا بین ۵ هزار تا ۶ هزار دور گلوله‌ی سلاح‌های زرهی دارای اورانیوم ضعیف شده را در این کشور شلیک کردند. برابر با گزارش سازمان انرژی اتمی بریتانیا، مقدار ۴۰ تن خرده ترکش‌های مانده در صحرا (به‌شکل اورانیوم ۲۳۸ که در ساخت سلاح‌هایی از اورانیوم ضعیف شده به کار می‌رود) به‌صورت بالقوه می‌تواند ۵۰۰ هزار نفر را به هلاکت برساند. از آنجا که اورانیوم ۲۳۸ به‌مدت یک میلیون سال دارای قدرت تشعشع رادیواکتیویته است، ممکن است مناطق وسیعی از عراق و کویت برای همیشه غیرقابل سکونت شده باشد.» مترجم، به‌نقل از کتاب زیر:

«زمین سیاره‌ی آسیب‌پذیر»، نوشته‌ی جان بلامی فاستر، ترجمه‌ی محسن صفاری، انتشارات جهان ادیب، سال ۱۳۹۵.

⁴ <https://unfccc.int/news/conflict-and-climate>

⁵ <https://www.unep.org/news-and-stories/press-release/damage-gaza-causing-new-risks-human-health-and-long-term-recovery>

⁶ <https://www.theguardian.com/world/2024/jan/09/emissions-gaza-israel-hamas-war-climate-change> .

⁷ <https://www.qmul.ac.uk/media/news/2024/hss/new-study-reveals-substantial-carbon-emissions-from-the-ongoing-israel-gaza-conflict.html>

⁸ <https://earthjournalism.net/stories/cop28-how-the-wars-in-ukraine-and-gaza-affect-climate-action>

^۹ همان

¹⁰ EcoAction.org.eu

¹¹ <https://ceobs.org/always-money-for-war-reflecting-on-cop28/>

^{۱۲} همان

¹³ <https://www.theguardian.com/environment/2023/dec/02/cop28-climate-change-military-funds>

قانونی کردن شکنجه یا «عامل موقعیت»

نگاهی به کتاب «اثر لوسیفر» نوشته‌ی فیلیپ زیمداردو

حمید نامجو



The Nightmare by Henry Fuseli

کتاب «اثر لوسیفر» با عنوان فرعی «درک نحوه‌ی تبدیل انسان‌های خوب به افراد شرور» با ترجمه‌ی «علی سعیدی» و «احمدرضا اقتصادی رودی» اثر تحقیقی مفصلی است درباره‌ی منشاء یا علت رفتارهای شرورانه و ضدانسانی آدم‌ها در موقعیت‌هایی خاص به‌خصوص در اماکنی مثل زندان‌ها، بازداشتگاه‌ها، مراکز بازپروری یا اردوگاه‌های اسرای جنگی یا حتی گاهی در مدارس و دانشگاه‌ها. آنچه بیش از هرچیزی به این کتاب اعتبار و روایی می‌بخشد مستندات واقعی، گزارش‌ها و گفت‌وگوهایی است که نویسنده در طی این جست‌وجوی طولانی به آنها دست یافته است؛ حقایقی بس تکان‌دهنده و بهت‌آور.

«فیلیپ زیمباردو» نویسنده‌ی کتاب، متخصص روان‌شناسی اجتماعی است و سابقه‌ی تدریس در دانشگاه‌های «نیویورک» و «استنفورد» را دارد. وی در سال ۱۳۹۵ نیز برای شرکت در یک سمینار روان‌شناسی اجتماعی به ایران سفر کرده است. در ابتدا شهرت زیمباردو به‌خاطر آزمایشی بود که در سال ۱۹۷۱ در دانشگاه استنفورد انجام داد و آوازه‌ی این آزمایش از مرزهای امریکا فراتر رفت. این آزمایش که به «زندان استنفورد» مشهور است با این هدف انجام شد که بررسی کند چرا آدم‌های عادی و از نظر روانی سالم در موقعیتی مثل زندانبان یا زندانی دست به رفتار شرورانه با همنوعان خود می‌زنند؟ این آزمایش به دلیل مسائلی که پیش آورد و واکنش‌های زندانبانان و زندانبانان، بسیار زودتر از آنچه برنامه‌ریزی شده بود به پایان رسید. با این نه‌تنها متهورانه، که در نوع خود کم‌نظیر بود و بارها و بارها در کتاب‌ها و مقالات متعدد به آن ارجاع داده شده است.

نیمی از کتاب اثر لوسیفر مربوط به همین آزمایش زندان استنفورد است. گزارش تقریباً کاملی از پیش‌فرض‌ها و پیش‌بینی‌های زیمباردو قبل از دست زدن به آزمایش، بررسی شرایط محیطی و موقعیتی، انتخاب و ساماندهی محل زندان، لباس‌ها و امکانات، بررسی روحیات و گرایش‌های شخصیتی افراد منتخب اعم از زندانی یا زندانبان و بالاخره گزارش جزءبه‌جزء اتفاقات در طول ۶ شبانه‌روز. بدیهی است چند روز بعد از شروع آزمایش شرایط به‌سرعت بحرانی می‌شود آن‌چنان که زیمباردو و گروهش ناچار به توقف روند آزمایش می‌شوند.

تدوین نتایج حاصله از زندان استنفورد مدت‌ها طول می‌کشد و این نتایج نگران‌کننده است. در واقع زیمباردو در بررسی وجود «نهاد شر» در درون آدم‌ها، که در ابتدا مدنظر اوست به نتایج دیگری می‌رسد و آن در واقع «شرایط موقعیت» است. آنچه انسان‌های معمولی و صلح‌طلب را تبدیل به چنان موجودات بی‌رحم و شروری می‌کند که حاضرند بر هم‌نوعان خود بدترین بلاها و شکنجه‌ها را روا دارند، نه ویژگی‌های شخصیتی آدم‌ها بلکه آن شرایط محیطی و جنبه‌ها یا متغیرهای موقعیتی یا به عبارت روشن‌تر سلطه‌ی تمام‌عیار موقعیت و سیستم و به زبان ساده‌تر نظام قدرت است.

به‌رغم آن‌که خبر آزمایش استنفورد در همان اوایل دهه‌ی هفتاد میلادی در برخی از رسانه‌ها بازتاب پیدا کرد و حتی از روی آن فیلمی نیز ساخته شد، اما زیمباردو آن زمان از نوشتن کتابی درباره‌ی این آزمایش خودداری کرد. شاید به تجربیات بیشتری نیاز داشت. اما در آوریل ۲۰۰۴ هنگامی که به واشنگتن سفر کرد به‌طور اتفاقی در یک برنامه‌ی تلویزیونی با چیزی روبرو شد که باورنکردنی به نظر می‌آمد: تصاویری از داخل «زندان ابو‌غریب» که توسط سربازان آمریکایی گرفته شده. تصویر چند مرد کاملاً برهنه که همانند هرمی روی هم سوار شده‌اند و دو سرباز آنها را تماشا می‌کنند. یک زندانی برهنه که بر گردن او قلاده‌ی سگی بسته شده و یک سرباز زن او را مانند یک حیوان خانگی روی زمین می‌کشد. زندانیانی در معرض حمله‌ی سگ‌های آموزش‌دیده‌ی بدون پوزه‌بند. سربازی که بر پشت یک زندانی به حالت چهارزانو نشسته است. صدها عکس که در هر کدام رفتار وحشیانه‌ی سربازان و شکنجه‌کردن زندانیان و اقدامات ابتکاری برای تحقیر آنان به نمایش گذاشته شده است.

آن‌چه برای زیمباردو محل حیرت است شکنجه، تحقیر، آزارهای جنسی و کتک زدن در حد مرگ زندانیان نیست. بلکه آن‌چه ذهن او را درگیر می‌کند عکس گرفتن سربازان از این صحنه‌های جنایت‌بار، لبخند زدن به دوربین و فرستادن این عکس‌ها برای کسان و دوستانشان است، بدون داشتن کوچک‌ترین احساس شرم یا گناه. این حد از سقوط به لجن‌زار رذالت است که برای زیمباردو پرسش‌برانگیز است. به‌هرحال دیدن این تصاویر پای او را به این ماجرای واقعاً شرم‌آور پرسنل ارتش آمریکا و متحدانش که به بهانه‌ی کشف سلاح‌های کشتار جمعی به عراق حمله کردند، بازمی‌کند.

خیلی زود زیمباردو به عنوان یک متخصص «روانشناسی اجتماعی» به این پروژه دعوت می‌شود و طی چهار سال نه تنها پرونده‌ها و گزارش‌ها و تصاویر را می‌بیند بلکه با فرماندهان، متخصصان روان‌شناسی در ارتش، متهمان، اعضای هیئت‌های دادرسی و حتی خانواده‌های متهمان دیدار و مصاحبه می‌کند و بخش دوم این کتاب عملاً چکیده‌ی این فعالیت‌هاست.

نویسنده در این بررسی‌ها به موارد مشابهی برخورد می‌کند که همین اعمال و رفتار در آنها تکرار شده است اما به دلیل محدودیت دسترسی رسانه‌ها قبل از فراگیری اینترنت یا تحت محافظت بودن محل‌های ارتکاب جرم، مانع از برآفتادن آن جنایت‌ها و طرح آن موارد در سطح افکار عمومی شده است. یکی از این موارد برخورد نیروهای اطلاعاتی با زندانیان محبوس در «زندان گوانتانامو»ست. همچنین در یکی دو بازداشتگاه دیگر در عراق یا در افغانستان.

مورد مشابه دیگری که زیمباردو به آن اشاره می‌کند قتل عام ۵۰۰ زن و کودک ویتنامی در روستای «مای‌لای» است. آن هم وقتی سربازان آمریکایی حتی یک سرباز «ویت‌کنگ» در آن‌جا پیدا نمی‌کنند. این فاجعه هم چون لکه‌ای سیاه برای ابد بر دامان ارتش آمریکا باقی خواهد ماند. ماجرای که در آن ۴ افسر آمریکایی مجرم شناخته شدند اما حداکثر حکم صادره سه سال بازداشت خانگی بود.

جالب است که وقتی پخش این تصاویر وجدان عمومی آمریکا را متأثر کرد، فرماندهان ارتش، «رامسفلد» وزیر دفاع، «دیک‌چنی» معاون رییس‌جمهور و خود «جرج بوش» سعی کردند ماجرا را لاپوشانی کنند. آنها با استثنای دانستن این اتفاق و این‌که مثلاً چند سرباز احمق و روانی عامل این اتفاق بودند کوشش کردند ارتش آمریکا و عدم نظارت کافی بر آنان یا گاهی با تأکید بر ضرورت شدت عمل برای حفظ جان دیگران بر این ماجرای شرم‌آور سرپوش بگذارند.

زیمباردو همانند هر محقق بی‌طرف در گام‌های نخست هیچ احتمالی را کم‌اهمیت قلمداد نمی‌کند. به همین دلیل بدون هیچ پیش‌فرضی سوابق و گذشته‌ی یکایک متهمان را از سال‌های نوجوانی بررسی می‌کند. با خانواده‌ها و دوستان آنان مصاحبه می‌کند. هر اتفاق کوچکی در این روند برایش مهم است. اما آن‌چه ما به عنوان خواننده

در سوابق این افراد پیدا می‌کنیم این است که تمام آنان زندگی معمولی داشتند و حتی قبل از پیوستن به ارتش مورد احترام و محبت اطرافیان بوده‌اند و در مواردی به خاطر حس وظیفه‌شناسی، انسان‌دوستی، دوستی با طبیعت، محبت و همراهی به دیگران مورد تشویق هم قرار گرفته‌اند. حالا نه این که همه‌ی آنان لوح سفید بوده‌اند اما نقطه‌ی سیاهی هم نداشته‌اند. با وجود این، چه عاملی سبب می‌شود که این افراد ناگهان در یک «موقعیت خاص» دچار دگردیسی شده و تبدیل به شیطان مجسم (لوسیفر) شوند؟ پاسخ در همان موقعیت خاص است.

زندان ابوغریب که در زمان صدام به جهنم تشبیه می‌شد بعد از حمله‌ی آمریکا به دست ارتش افتاد. تصویری که از زندان ابوغریب داده شده واقعاً بدتر از زندان‌های دوران قرون وسطی است. جایی که در آن بین ۵ تا ۱۰ هزار زندانی محبوس بودند اما فاقد حداقل امکانات زیستی از جمله توالت و حمام بود. آمریکایی‌ها ابتدا قصد تعطیلی آن‌جا را داشتند اما موج گسترده‌ی دستگیری‌ها از عوامل حکومت سابق، تروریست‌های سلفی و قبایل عرب طرف‌دار صدام گرفته تا افرادی که مشکوک به نظر می‌رسیدند آنان را وادار کرد که دوباره ابوغریب را فعال کنند. بی‌آن که حداقل امکانات زندگی را در آن‌جا فراهم کنند. روشن است که تجمع آن همه زندانی جورواجور از کودک و نوجوان و زن و مرد و عدم تفکیک آنان براساس جرایم یا اتهامات و سن و البته بدون غذای کافی، تخت کافی، توالت و بهداشت کافی به چه فجایعی منجر شد.

فشار بیش از حد بر سربازان و نگهبانان، عدم نظارت فرماندهان و مسئولان، عدم رعایت انضباط نظامی، ساعات خدمت طولانی بدون وقت مرخصی و استراحت، اتاق‌های نمور و سرد و جولان‌گاه موش‌ها، عدم دسترسی نگهبانان به امکانات و تسهیلات مورد نیاز زندانی‌ها، رواج گسترده‌ی جرم و جنایت در زندان، حمله‌ی هرازگاهی به نگهبانان، پلیس‌های فاسد عراقی و ده‌ها مسئله و مشکل دیگر که نویسنده به آن‌ها اشاره می‌کند این زندان را تبدیل به دخمه‌ی جنایتکاران کرده بود. شبیه به دنیایی بی‌قانون در تاریک‌ترین گوشه‌های کانال‌های فاضلاب در زیر سطح شهر که در آن‌ها سربازان و دیگر پرسنل نظامی ارتش آمریکا حاکم مطلق‌العنان بودند. زندانی را زیر شلاق و شکنجه می‌کشتند و با جسد مثله‌شده‌اش عکس یادگاری می‌گرفتند. سربازان هر شب در آن

دخمه‌های بی‌قانون مهمانی شیاطین را برپا کرده و با وادار کردن زندانیان به مثلاً خودارضایی یا واقی‌واق کردن لذت می‌بردند و می‌خندیدند. نمونه‌های مورد اشاره‌ی نویسنده آن‌قدر زیاد است که اشاره به همه‌ی آن‌ها موجب اطناب کلام خواهد شد. زیمباردو این احتمال را می‌دهد که برخی از سربازان آمریکایی در پی انتقام کشته‌شدن هم‌قطاران‌شان در عراق یا خشمگین از کشته شدن هم‌وطنان‌شان در واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر بوده‌اند. اما جالب است که موارد مشابه این رفتارها در زندان «بصره» نیز که تحت کنترل سربازان انگلیسی یا نقاط دیگر عراق تحت نظارت ارتش‌های دیگر بوده نیز اتفاق افتاده. شگفت‌انگیز است که سربازان آمریکایی و انگلیسی عکس‌هایی را که از این جنایت‌های شرم‌آور می‌گرفتند با هم مبادله می‌کردند. عکس‌هایی که به‌قول نویسنده یادآور «عکس‌های یادگاری» بود که بین سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۳۰ از قطعه‌قطعه شدن یا زنده‌زنده سوزاندن (به اصطلاح لیتچ کردن) زنان و مردان سیاه‌پوست، آن‌هم به دلیل جرایم پیش‌یافتاده، می‌گرفتند و با ژست گرفتن در کنار آنها، برای دوستان و خویشان خود می‌فرستادند. (نگاه کنید به رمان‌های «ویلیام فاکنر»).

زیمباردو با تأمل بر برخی از رفتارها و اتهامات نشان می‌دهد که چیزی به‌نام نهاد شر در روح و روان هیچ‌یک از متهمان نیافته است بلکه اغلب آنان در محیط‌های طبیعی رفتاری معقول و حتی مهربانانه داشته‌اند. اما ضمناً تأکید می‌کند که نه در آزمایش استنفورد و نه در ارتش کسی افراد و به‌خصوص زندان‌بان‌ها را به سوءرفتار تشویق نکرده یا چنین برخوردهایی را به آنان تحمیل نکرده بود. اما عدم وجود نظارت و چشم بستن بر رفتار، برخوردها، نیازها و حتی نتایج اقدامات پرسنل از طرف فرماندهان به نوعی آسان‌گیری منجر شده است. پرسنل پاسخ‌گوی اعمال‌شان نخواهند بود و هر کاری بخواهند می‌توانند انجام دهند. در این شرایط استدلال‌های اخلاقی ضعیف شده و به‌قول نویسنده چشم‌انداز ذهنی و عاطفی افراد تغییر می‌کند.

آنچه بیش از هر امری در این تحقیق مفصل مورد تأکید نویسنده است نه صدور فرمان یا اعمال فشار از طرف ارتش و دولت آمریکا برای آزار و شکنجه و تحقیر و تخفیف زندانیان بلکه برعکس بی‌توجهی کامل مسئولان به رفتار و عملکرد سربازان و

پرسنل رده پایین ارتش بوده است. اگر به وضعیت ظاهری سربازان آمریکایی نگاهی بیندازیم می‌بینیم که هیچ‌کدام در حال خدمت لباس نظامی برتن ندارند. رفتاری که در هر شرایط دیگری مستحق توبیخ و زندان است. در عین حال زیمباردو انفعال فرماندهان از یک‌طرف و دادن اختیار بی‌حدوحصر به پرسنل در برخورد با زندانیان را نتیجه‌ی نگره‌ی جرج بوش، معاونش و وزیر دفاع می‌داند. نگره‌ای که با پنهان شدن در پس مبارزه با تروریسم هر جنایتی را نسبت به زندانیان روا می‌داند. به عبارت دیگر در ابوغریب اعمال سلطه بر زندانیان از طریق بازگذاشتن دست آنان و دادن مجوز هر جنایتی بر علیه زندانیان بوده است. متأسفانه چنین برخوردی با زندانی و پوی‌مال کردن همه‌ی حقوق او و دادن اختیار مطلق به زندانبان در کشور ما نیز و به خصوص در «زندان قزل حصار» مسبوق به سابقه است.

زیمباردو در فصول پایانی کتاب تأکید می‌کند که در جریان محاکمه‌ی مجرمان نظامی هیچ‌کدام از قضات و مشاوران روانی ارتش معیوب بودن سیستم نظارت و تأثیر متغیرهای محیطی یا همان متغیرهای وضعیتی را نپذیرفتند و در مقابل با اصرار بر مسئولیت فردی متهمان، سعی کردند این جنایت گسترده‌ی دولتی را به افراد نسبت دهند و در نهایت با زندانی کردن و اخراج آنان از ارتش به اصطلاح این سبب‌های گندیده را از سبب سبب بیرون بگذارند و به مصداق تعبیر چاقو دسته‌ی خودش را نمی‌برد از زیر بار مسئولیت شانه‌خالی کنند و حتی نویسنده را به نوعی از ادامه‌ی پروژه معاف کنند. اما زیمباردو شجاعانه در فصل آخر نه فقط به عنوان متخصص روان‌شناسی اجتماعی بلکه به طور توأمان در نقش به قول خودش دادستان ظاهر می‌شود. از نگاه او علت‌العلل یا ریشه و بنیاد این اتفاقات شرم‌آور این است که «جرج بوش» با دردست گرفتن پرچم جنگ علیه تروریسم و لغو یا معلق کردن اصول مقرر در «کنوانسیون ژنو» در مورد اسرای جنگی، عملاً به بازتعریف یا حتی مشروع دانستن شکنجه دست زد. از نگاه بوش «شکنجه به عنوان تاکتیکی قابل قبول و لازم در جنگ میهم و فراگیر علیه ترور» ضروری است. متهم بعدی وزیر دفاع او «رامسفلد» است که با ایجاد مراکز بازجویی آن هم با استفاده از خشونت برای اقرارگیری و حتی برون‌سپاری شکنجه به دیگر کشورها در این جنایات سهیم است.

نویسنده اعلام می‌کند که سیستم، پایه و اساس این سوءرفتارها را گذاشته است. سیستمی که از بوش و چنی و رامسفلد تا رده‌های پایین‌تر فرمان‌دهی را دربرمی‌گیرد. زی‌باردو حتی از این‌جا هم یک‌قدم عقب‌تر می‌رود و ما را به تحلیل «مجله‌ی نیوزویک» ارجاع می‌دهد. تحلیل‌گر مجله با اشاره به این‌که رسوایی به‌بار آمده در زندان ابوغریب و سوءرفتارهایی که نه‌تنها جامعه‌ی عراق بلکه کل دنیا را به ایالات متحده بدبین کرد، هیچ نتیجه‌ای دربر نداشت. به‌عبارت روشن‌تر به‌رغم ادعاهایی که توسط مقامات نظامی مطرح شده بود در آن زندان اطلاعات قابل‌پی‌گردی به‌دست نیامده. هیچ شاهد یا مدرکی وجود ندارد که نشان دهد بدرفتاری، تحقیر و شکنجه توانست جان یک آمریکایی را نجات دهد یا منجر به‌دستگیری تروریستی شده باشد.

کتاب «اثر لوسیفر» لحنی صمیمانه و استدلال‌هایی مجاب‌کننده دارد و به‌رغم حجم بالای کتاب اصلاً خسته‌کننده و ملال‌آور نیست. همچنان‌که اشاره شد نویسنده قبل از توجه به نحوه‌ی بودن و نوع نگاه آدم‌ها و ویژگی‌های شخصیتی و روان‌شناسانه‌ی افراد بر سیستم یا نظام اجتماعی تأکید دارد. از نگاه او این نظام‌ها هستند که موقعیت‌ها را ایجاد می‌کنند. نظام‌ها منابع، اقتدار جایگاه و پشتیبانی سازمانی را فراهم می‌کنند و در واقع اجازه می‌دهند که موقعیت‌ها به‌شکلی که هستند عمل کنند. هم‌چنان‌که با صدور مجوزهایی می‌توانند مانع وقوع برخی رفتارها شوند. این اقتدار مضاعف که نقش‌های تازه را تعیین و تأیید می‌کند درواقع مقدمات برساختن یک ایدئولوژی است. از نگاه زی‌باردو: «ایدئولوژی شعار یا مفهومی است که معمولاً مجوز استفاده از هر وسیله‌ای را برای دستیابی به‌هدف صادر می‌کند. ایدئولوژی همچون چهره‌ی کاریزماتیکی است که در یک زمان و مکان خاص به‌نظر افراد آن‌قدر درست به‌نظر می‌رسد که محل پرسش قرار نمی‌گیرد. کسانی که در قدرت هستند برنامه را آن‌قدر خوب و پرفضیلت ارائه می‌دهند که گویی اصل اخلاقی ارزشمندی است. به‌همین دلیل برنامه‌ها، سیاست‌ها و روش‌های عملیاتی استاندارد برای حمایت از یک ایدئولوژی ایجاد شده و به‌عنوان بخش ضروری آن در نظام در نظر گرفته می‌شود. وقتی این ایدئولوژی مقدس در نظر گرفته شود همه‌ی روش‌های آن نظام قابل قبول به‌شمار می‌آید.»

اثر لوسیفر کتابی خواندنی و پرکشش است و ترجمه‌ای روان و قابل قبول دارد.

قانونی کردن شکنجه و «عامل موقعیت»

فیلیپ زیباردو، اثر لوسیفر، ترجمه‌ی علی سعیدی و احمد رضا اقتصادی
رودی، نشر دوران، ۱۴۰۳

آیا قتل بی گناهان برای نجات بی گناهان مجاز است؟

حمید نامجو



نگاهی به نمایش «ترور» نوشته‌ی «فردیناند فن شیراخ»



عکس: صحنه‌ای از نمایش ترور، علی حدادی اصل، مهر

آیا قتل یا شکنجه‌ی یک انسان به بهانه‌ی نجات ده یا صد یا حتی هفتاد هزار نفر قابل دفاع است؟ آیا اگر فردی بین قربانی کردن پنج انسان در قبال نجات ۵۰ نفر مخیر باشد، آیا صرفاً به این دلیل که پنجاه از پنج بیشتر است انتخاب منطقی و اخلاقی، کشتن پنج نفر است؟ آیا فروکاستن انسان به عدد و مقایسه‌ی کوچکی یا بزرگی اعداد امری اخلاقی است؟ پی‌جویی و واکاوی پاسخ این پرسش و ده‌ها پرسش همانند موضوع نمایش «ترور» اثر «فردیناند فن شیراخ» است که بیش از یک‌ماه در سالن «ناظرزاده کرمانی» در «تماشاخانه‌ی ایرانشهر» به نمایش درآمد و به‌زودی در سالن دیگری بر صحنه خواهند رفت.

فردیناند فن شیراخ حقوقدان و نویسنده‌ی معاصر آلمانی با انتشار ترجمه‌ی فارسی نمایش‌نامه‌ی «ترور» و بعد هم رمان «پرونده‌ی کولینی» در ایران شناخته شد. رمان پرونده‌ی کولینی ظاهراً یک داستان جنایی-پلیسی است: پی‌گیری ماجرای یک قتل. اما به تدریج که گره‌های داستان گشوده می‌شود درمی‌یابیم که نویسنده با روایت این قتل چند پرسش مهم طرح می‌کند: آیا جنایات نازی‌ها با گذشت زمان فراموش خواهد شد؟ آیا حق داریم از کسی که شاهد قتل پدرش به دست جانان حکومتی بوده تقاضای بخشش کنیم؟ آیا در حکومت‌های توتالیتر مسئولیت فردی بلاموضوع است؟

فن شیراخ که تاکنون حداقل شش اثر (یک رمان، دو مجموعه داستان و سه نمایشنامه) از او به فارسی برگردانده شده، سعی می‌کند در آثارش از نگاه فلسفی و اخلاقی به مسایل حقوقی نگاهی بیندازد و بر تضاد یا تناقض‌های آشکار این دومقوله به‌خصوص در پرونده‌های جزایی انگشت بگذارد. او پاسخ‌های قانون‌گذاران، دادستان‌ها به‌عنوان مدافع حق عموم و وکلای دعاوی را مورد واکاوی قرار می‌دهد و حد شمولیت یا کفایت قوانین را بررسی می‌کند.

نمایش ترور یکی از معروف‌ترین نمایش‌نامه‌های فون شیراخ است. کل صحنه‌ی نمایش یک تالار دادرسی است و در آن‌جا قاضی و منشی‌اش، دادستان، متهم، وکیل مدافع، شاهد یا شاهدان و شاکی خصوصی حضور دارند. در این نمایش هیچ‌انگیز و جالب‌توجه، تماشاگران هم بخشی از نمایش هستند. قاضی در همان ابتدا به آنان می‌گوید که شما در واقع هیئت منصفه‌ی این دادگاه هستید و در پایان نمایش باید

آیا قتل بی‌گناهان برای نجات بی‌گناهان مجاز است؟

درباره‌ی محکومیت یا تبرئه‌ی متهم رأی دهید. و بعد نمایش آغاز می‌شود. علت تشکیل جلسه‌ی دادرسی از این قرار است:

در این دادگاه افسری به نام «لارس کخ» خلبان نیروی هوایی آلمان محاکمه می‌شود. او نمونه‌ی کاملی از یک افسر درست‌کار و وظیفه‌شناس است و همگان بر هوش، دانش، دقت و سرعت عمل او در تصمیم‌گیری تأکید دارند و سوابقش کاملاً روشن و بی‌نقص است. لارس متهم به قتل ۱۶۴ نفر سرنشینان یک هواپیمای مسافربری «لوفت هانزا» است که در روز ۲۶ مه ۲۰۱۳ از «برلین» به سمت «مونخ» در پرواز بوده است. او با شلیک یک موشک هواپیمای سرنگون کرده است. خلبان هواپیمای سرنگون شده ۵۶ دقیقه قبل از شلیک موشک اعلام می‌کند که راهنمای هوایی رخ داده و یک تروریست به‌زور وارد کابین خلبان شده و کنترل هواپیمای او را در اختیار گرفته است. تروریست مذکور در بی‌سیم هواپیمای اطلاعیه‌ای را می‌خواند و اعلام می‌کند که قصد دارد هواپیمای او را به استادیوم ورزشی مونخ، که در آن‌جا مسابقه‌ی فوتبال بین آلمان و انگلستان با حضور هفتاد هزار نفر تماشاچی در حال برگزاری است، بکوبد و همه را قتل‌عام کند.

لارس کخ با یک جت جنگنده در حال گشت‌زنی هوایی است، هواپیمای ربوده‌شده را دنبال می‌کند اما نمی‌تواند با خلبان هواپیمای مسافربری و یا هواپیماربا ارتباط برقرار کند. تماس او با مرکز کنترل بحران برقرار است. او منتظر صدور فرمان شلیک است. اما وزیر دفاع برطبق نص صریح «قانون اساسی آلمان» که «هرگز نباید جان را با جان سنجید» از صدور فرمان خودداری می‌کند. لکن لارس هنگامی که فاصله‌اش با استادیوم مونخ به کم‌تر از ۲۵ کیلومتر رسیده و وقوع فاجعه‌ای بزرگ‌تر را پیش‌بینی می‌کند تصمیم می‌گیرد با یک موشک هواپیمای مسافربری را ساقط کند. او با یک حساب سرانگشتی ساده و این‌که ۱۶۴ نفر خیلی خیلی کم‌تر از ۷۰ هزار نفر است تصمیم می‌گیرد به هواپیمای مسافربری شلیک کند. ضمناً او تأکید می‌کند که سعی کرده هواپیمای مسافربری را در یک منطقه‌ی غیرمسکونی ساقط کند تا به منازل مسکونی مردم خسارتی وارد نشود. آموزش و تربیت نظامی لارس دال بر آن است که در شرایط اضطراری و زمان تصمیم‌گیری باید سریع و قاطع عمل کند.

لارس کخ پس از بازگشت به پایگاه دستگیر و زندانی می‌شود و اکنون، یعنی هفت‌ماه پس از فاجعه، در حضور ما تماشاگران تناثر که در نقش هیئت منصفه هستیم باید محاکمه شود. دادستان کیفرخواستی دال بر محکومیت او داده و در صحن دادگاه با پرسش‌هایی دقیق اقدام متهم را «قتل» اعلام می‌کند. وکیل مدافع از متهم دفاع کرده و کار او را عملی قهرمانانه می‌داند زیرا مانع کشته شدن ۷۰ هزار نفر شده است. شهود احضار می‌شوند تا مطلبی خلاف واقع یا اشتباه در پرونده درج نشده باشد. حداقل یک شاکی خصوصی یعنی خانمی که همسرش مسافر هواپیما بوده به صحن دادگاه می‌آید و شکایتش را اعلام می‌کند و بعد از آخرین دفاع، قاضی از هیئت منصفه (تماشاگران) می‌خواهد رأی خود یعنی «محکومیت» یا «تبرئه»ی متهم را به صندوق بیان‌دازند. و در پایان پرده‌ی دوم نتایج آرای هیئت منصفه اعلام و بالاخره حکم صادر می‌شود.

نمایش ترور گرچه به ظاهر بازنمایی یک داستان خیالی است اما با دخالت دادن یا به عبارتی نقش دادن به تماشاگران و درخواست واکنش فعال از آنان، نمایش تبدیل به یک رویداد واقعی می‌شود. آنچه در این نمایش مهم است نه خود واقعه بلکه متن کیفرخواست دادستان و دفاعیات متهم و وکیل مدافع و اظهارات شاهد و در نهایت شاکی است که علاوه بر دادستان حق خود را طلب می‌کند. نحوه‌ی استدلال هریک از اعضای حاضر در دادگاه، ارجاعات مکرر آنان به اتفاقات تاریخی و اشخاص مهم، مثال‌های جالبی که هرطرف مطرح می‌کنند، زاویه‌ی دید و نحوه‌ی روایت هر کدام باعث می‌شود که تماشاگران بین انتخاب این یا آن دچار تردید شوند و این خود نشانگر قدرت و توان نویسنده‌ی نمایش است. بدیهی‌است سال‌ها تجربه‌ی حضور «فون فراخ» در صحن دادگاه‌های مختلف و تسلط او بر جزئیات قوانین باعث غنی‌تر شدن متن نمایش شده است.

نویسنده در متن نمایش‌نامه به تصویب قانونی در آلمان ارجاع می‌دهد. ماجرا به بعد از واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر باز می‌گردد. محدود بودن وسعت کشور آلمان نسبت به آمریکا و البته ماجرای یک هواپیمارمایی در سال ۲۰۰۳ به این نگرانی دامن می‌زند که اگر ماجرای مشابهی در آلمان رخ دهد و تروریست‌ها هواپیما را به یک نیروگاه اتمی بکوبند چه اتفاقی خواهد افتاد؟ یک انفجار اتمی که نه فقط آلمان بلکه تمام اروپا را

آیا قتل بی‌گناهان برای نجات بی‌گناهان مجاز است؟

دربرمی‌گیرد. به‌همین دلیل پارلمان آلمان در سال ۲۰۰۵ قانونی تصویب می‌کند که در شرایط مشابه نیروی هوایی مجاز به ساقط کردن هواپیمای مسافربری رپوده‌شده باشد. تصویب قانون «ایمنی هوایی» و صدور مجوز شلیک به هواپیمای حامل مسافران بی‌گناه، به‌معنای دادن مجوز کشتن مسافران به دولت است و این امر باعث درگرفتن بحث‌هایی بی‌انتهای می‌شود. درنهایت یک‌سال بعد «دادگاه قانون اساسی آلمان» مهم‌ترین بند آن قانون را لغو می‌کند. دادگاه مزبور به‌صراحت اعلام می‌کند که کشتن انسان‌های بی‌گناه برای نجات انسان‌های بی‌گناه دیگر مغایر قانون اساسی است، زیرا «جان را نباید هرگز با جان سنجید». در این نمایش نیز پرسش دادستان از متهم این است آیا کشتن انسان‌های بی‌گناه در آن شرایط درست است؟ در واقع دادستان این پرسش را نه از متهم که از تماشاگران می‌پرسد.

بنیان دفاعیات متهم و وکیل مدافع این بود که اگر ۱۶۴ نفر کشته نمی‌شدند مردم باید یک فاجعه‌ی عظیم‌تر را متحمل می‌شدند. خیلی بزرگ‌تر. ۵۰۰ برابر بیش‌تر. اما واقعاً جان آدم‌ها قابل تقلیل به یک عدد در آمارهاست؟ این استدلال را بارها از زبان کسانی که از شکنجه دفاع می‌کنند شنیده‌ایم. انسانی را تا سرحد مرگ شلاق می‌زنند تا محل اختفای هم‌رزمان یا سلاحی را که احتمالاً دارد افشاکند چون آن سلاح ممکن است جان کسی را به‌مخاطره بیندازد. گاهی این تناسب بستن‌ها حتی مضحک‌تر از این است. مثلاً فرماندهی بیست سرباز داوطلب را جلو می‌اندازد که معبری مین‌گذاری شده را پاک کنند. چون قرار است چند صد نیرو از آن معبر گذشته و به‌دشمن حمله کنند. چون بیست قربانی کم‌تر از چند صد نفر یا بیش‌تر است. در این ایام چنین استدلالی را از زبان طرفداران جنگ نیز می‌شنویم. این‌که جنگ گریزناپذیر است و چند قربانی درمقابل صدمات اقتصادی که به کشور می‌خورد چندان مهم نیست.

فن شیراخ با خلق این موقعیت پیچیده و دشوار سعی می‌کند قوه‌ی داوری ما را مورد پرسش قرار دهد. او در این نمایش داوری و نگاه تماشاگران را درباره‌ی پاسخی که ظاهراً بدیهی به‌نظر می‌رسد به چالش می‌کشد. متأسفانه طرح مثال‌های متعدد از جمله مثال «سوزن‌بان» یا «بیمار دم‌مرگ» هیچ‌کدام راه‌گشا نیستند و مشکل را پیچیده‌تر می‌کنند. این دونگه درواقع دو نوع فلسفه‌ی اخلاق را نمایندگی می‌کنند:

یکی «اخلاق وظیفه‌گرا» که اصول و باورهای اخلاقی را خودبنیاد می‌داند و اخلاق را مستقل از ارزش‌ها و کنش‌های بیرونی قلمداد می‌کند. یعنی سودمندی یا نتایج و عواقب کنش‌ها بر اخلاقی بودن یا نبودن بی‌تأثیر است.

در نگره‌ی دوم که اصطلاحاً به آن «اخلاق فایده‌گرا» می‌گویند آن عملی اخلاقی است که به سود جامعه باشد. هدف هر عملی باید تأمین‌کننده‌ی بیش‌ترین سعادت برای جامعه باشد. به عبارت روشن‌تر هیچ عمل و اقدامی فی‌نفسه خوب یا بد نیست بلکه مهم نتایج حاصله از آن عمل است. در این نگاه اگر شکنجه، قتل و یا بمباران حتی افراد بی‌گناه متضمن سودی برای جامعه باشد آن عمل غیراخلاقی نیست.

بدین ترتیب لارس کخ در این نمایش نه قاتل که حتی قهرمان قلمداد می‌شود چون با کشتن ۱۶۴ نفر باعث نجات جان ۷۰ هزار نفر از شهروندان شده است. حتی اگر برخلاف قانون اساسی آلمان عمل کرده باشد. باز هم به عبارت دیگر اقدام او «شرکم‌تر» است. کافی است ۱۶۴ را با ۷۰ هزار مقایسه کنید.

در مقابل دفاع لارس کخ، قاضی آن خانم شاکی را به صحنه می‌آورد. او از انتظارش در فرودگاه و از اندوه و ناامیدی‌اش به‌هنگام بازگشت می‌گوید. از تابوتی خالی که به جای همسرش دفن کرده است. از تنها ماترک شوهرش یعنی یک لنگه کفش باقی مانده از حادثه می‌گوید. این تأکید بر ماهیت مردی که برای او متفاوت از هر مرد دیگر است و رنج فقدانش و حرف‌های ناگفته که باید به او بگوید، دقیقاً همان چیزی است که مانع می‌شود که همسرش را صرفاً یک‌عدد از بین ۱۶۴ نفر به حساب آورد. آنچه در این فروکاستن انسان به آمار مغفول می‌ماند آن محتوای رابطه‌ی خاص زن با همسرش و همسرش با تنها دخترشان است. همسر انسانی است متفاوت با هر انسان دیگر. همه‌ی آن ۱۶۴ نفر انسان هستند با ماهیت‌های کاملاً متفاوت. با آرزوها و علایق و ویژگی‌های شخصیتی متفاوت. با دانش‌ها، مهارت‌ها و شغل‌های متفاوت و البته متعلق به جمع‌ها و گروه‌های متفاوت. انسان‌ها قابل تقلیل به یک عدد نیستند و این فروکاستن، تحقیر انسان و تحقیر انسانیت است. نظام سرمایه‌داری با ترویج اخلاقیات پراگماتیستی و تبدیل هر مشکل یا مسئله‌ای به یک معادله‌ی سود و زیان، بر جنگ‌طلبی، جنایات عریان، بی‌عدالتی، شکنجه، تبعیض نژادی و نسل‌کشی مهر برانث می‌زند.

آیا قتل بی‌گناهان برای نجات بی‌گناهان مجاز است؟

نمایش ترور به پایان رسید. رأی هیئت منصفه جمع‌آوری شد. نتیجه جالب بود. حدود ۷۰ درصد از تماشاگران لارس کخ را تبرئه کردند. آمار در تمام بیش از سی شب اجرا در همین حدود بوده است. جالب‌تر این‌که این نمایش تا سال ۲۰۱۹ حدود ۵۶ بار دیگر در شهرهای مختلف دنیا با کارگردان‌های متفاوت به‌صحنه رفته و حدود نیم‌میلیون نفر این نمایش را دیده و در رأی‌گیری شرکت کرده‌اند. و متأسفانه جز در یک مورد، در تمام اجراها مردم متهم را تبرئه کردند.

مارکسیسم و جنگ

اتیان بالیبار

ترجمہ محمد مہدی مشایخی



جنگ برای مارکسیسم دقیقاً یک مفهوم نیست، اما قطعاً یک مسئله است. در حالی که مارکسیسم نتوانست مفهومی از جنگ ابداع کند، می‌توانست آن را بازسازی کند، به این معنا که پرسش جنگ را به پروبلماتیک خود تبدیل کند و نقدی مارکسیستی از جنگ یا نظریه‌ی انتقادی درباره‌ی جنگ‌افروزی، وضعیت‌ها و فرایندهای جنگی با محتوایی کاملاً بدیع ارائه کند. از یک منظر، این امر را می‌توان نوعی آزمون برای سنجش توانایی مارکسیسم در تثبیت خود به‌عنوان یک گفتمان ذاتاً مستقل تلقی کرد. در تاریخ اندیشه‌ی مارکسیستی، تحلیل‌های روشنگر فراوانی درباره‌ی جنگ به‌طور کلی و انواع خاص آن وجود دارد. اما در این میان اتفاق ناخوشایندی رخ داد: مسئله‌ی جنگ به‌جای کمک به گسترش دامنه و تأیید انسجام مارکسیسم، تأثیری عمیقاً ساختارشکنانه داشت و **ماتریالیسم تاریخی** را تا سرحدّ امکان بسط داد و نشان داد که واقعاً نمی‌تواند توضیحی درباره‌ی این محدوده‌ها ارائه دهد.

اما فراتر از این، مداخله‌ی مارکسیسم در بحث‌های پیرامون جنگ و در نتیجه صلح و سیاست، با تحمیل ملاحظه‌ی *انقلاب* به‌عنوان یک اصطلاح اضافی (و تا حد زیادی «مبارزات طبقاتی» که تنها زمینه‌ی ایده‌ی انقلاب را شکل می‌دهند) این الگوی سنتی متقارن را به‌شدت مختل کرده است. پی‌آمدهای مختل‌کننده بر مفهوم *امر سیاسی* را نه‌تنها در خود مارکسیسم، بلکه در نظریه‌های موسوم به تئوری‌های «بورژوازی» نیز می‌توان مشاهده کرد. با این حال، از منظر مارکسیستی، همان‌طور که ابتدا مارکس در «فقر فلسفه» و «مانیفست کمونیست» بیان کرده است، مفاهیم مبارزه‌ی طبقاتی و *انقلاب* مفاهیمی سیاسی نیستند؛ آنها «پایان دولت سیاسی» را پیش‌بینی می‌کنند یا *استقلال* سپهر سیاسی را از میان برمی‌دارند. برعکس، در نهایت، ترکیب «جنگ» و «انقلاب» به‌عنوان عوامل تحقق و موانع مبارزه‌ی طبقاتی، به‌شدت غیرسیاسی به نظر می‌رسند. به عبارت دیگر، نه‌تنها فهم و مدیریت جنگ برای مارکسیست‌ها کماکان یک مشکل است، نه‌تنها محدودیتی برای ماتریالیسم تاریخی است، بلکه از طریق مواجهه با مارکسیسم، ماهیت غیرسیاسی جنگ آشکار می‌گردد. این امر نشان‌دهنده‌ی اهمیت مارکسیسم به‌عنوان یکی از عمیق‌ترین تلاش‌ها برای نظریه‌پردازی در مورد سیاست و امور سیاسی در دوران مدرن است، اما همچنین این امر نشان می‌دهد که یافتن یک

راه حل «مارکسیستی» یا خاتمه دادن به معماهای هر نوع سیاست جنگ، دسترس ناپذیر باقی خواهد ماند.

پیرامون این پرسش‌ها، و به منظور بررسی پیامدهای آنها، قصد داریم مفصل‌بندی مارکسیسم و جنگ را با دنبال کردن متوالی سه مبحث راهنما بررسی کنیم که هر کدام بر برخی نویسندگان و متون خاص مزیت ویژه‌ای اعطا می‌کنند. البته، این مباحث واقعاً مستقل نیستند، بلکه دائماً هم‌پوشانی دارند، هر چند هر یک مستحق بررسی جداگانه‌اند. این موضوعات عبارتند از: اول، مسئله‌ی مفهوم‌سازی مبارزه‌ی طبقاتی از نظر «جنگ داخلی» یا «جنگ اجتماعی»؛ دوم، مسئله‌ی رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و جنگ، و «جنگ‌های سرمایه‌داری» یا شکل خاص، اهداف و پیامدهای سیاسی جنگ‌ها در نظام سرمایه‌داری، از دیدگاه مارکسیستی. مبحث سوم به مسئله‌ی رابطه‌ی تاریخی بین انقلاب و جنگ و در نتیجه مسئله‌ی حیاتی «جنگ‌های انقلابی»، کشمکش دیالکتیکی میان عناصر نظامی و سیاسی در فرآیندها یا وضعیت‌های انقلابی اختصاص خواهد یافت. این امر پرسش‌های نگران‌کننده‌ای در مورد وارونه شدن سیاست انقلابی به سیاست ضد انقلابی از طریق نظامی‌سازی انقلاب‌ها را به دنبال خواهد داشت.

مبارزه‌ی طبقاتی به‌مثابه جنگ داخلی: مفهومی جدید از امر سیاسی

معادل کردن «مبارزه‌ی طبقاتی» (*Klassenkampf*) با «جنگ داخلی» (*Bürgerkrieg*) در مانیفست کمونیست مطرح شد و پیامدهای ماندگاری در مارکسیسم و پیرامون آن داشته است. به‌منظور این‌که این امر در درک لنینیستی از دیکتاتوری پرولتاریا قویاً احیا شود، باید بفهمیم از کجا نشأت گرفته، دقیقاً چه معنایی داشته، چه مشکلاتی را شامل شده و چه ردپایی در گفتمان مارکسیستی برجا گذاشته است. اگر درصدد تفسیر برخی از دوراهی‌هایی هستیم که ساختاردهنده‌ی گفتمان سیاسی امروزند، به‌ویژه در قالبی که من به‌عنوان تناوب مفاهیم «اشمیتی» و

«گرامشیایی» از سیاست تصویر می‌کنم، این احیای لنینیستی به نوبه‌ی خود اهمیت مبرمی دارد.

اهمیت این پرسش در دوران اخیر با مداخله‌ی بحث‌برانگیز میشل فوکو افزایش یافته است. او در درس‌گفتارهای خود در کالژ دو فرانس در سال ۱۹۷۶ پیشنهاد کرد که از نظر انتقادی و تاریخی، شعار مشهور «درباره‌ی جنگ» کلاوزویتس را باید وارونه کرد: او می‌نویسد، این جنگ نیست که باید به عنوان «ادامه‌ی (Fortsetzung) سیاست با روش‌های دیگر» در نظر گرفت، بلکه این خود سیاست است که شکل دیگری از جنگ است.^{۱۴} در واقع، فوکو در مورد کلاوزویتس چیز زیادی نمی‌گوید، اما یک تبارشناسی از عبارت «مبارزه‌ی طبقاتی» ارائه می‌دهد و به مورخانی ارجاع می‌دهد که بین قرن‌های هفدهم و نوزدهم، سلسله‌مراتب جامعه‌ی فئودالی و مخالفت میان اشراف و بورژوا را «جنگ نژادها» ناشی از فتح تفسیر می‌کردند. او مفهوم «مبارزه‌ی طبقاتی» را (که روشن است مارکس هرگز ادعا نکرد که آن را خودش ابداع کرده است) به‌عنوان محصول جانبی دیر هنگام از تحول «جنگ نژادها» می‌بیند، درست مانند رقیب خود در قرن نوزدهم در سمت ضد انقلاب: «مبارزه‌ی نژادی» (*der Rassenkampf*). این تفسیر به برخی از زمینه‌های «ابداع» نظریه‌ی مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی تاریخ جهان در *مانیفست کمونیست* اشاره دارد و از این نظر مفید است. اما همچنین تا حدودی آنچه را که در این زمینه بیان شده است تحریف می‌کند و به‌طور شگفت‌انگیزی از چیزی بهره می‌برد که مارکس آن را دقیقاً در مرکز نظریه‌ی خود قرار داده بود، یعنی ایده‌ی یک *آنتاگونیسیم آشتی‌ناپذیر* - که بهترین نام آن دقیقاً «جنگ» به معنای کلی است.

باید به صورت‌بندی‌های واقعی بازگردیم. معادل‌سازی مبارزه‌ی طبقاتی و یک جنگ اجتماعی یا داخلی^{۱۵} از دو عبارت حاصل شده که در ابتدا و انتهای فصل اول *مانیفست کمونیست* یافت می‌شود:

تاریخ تمام جوامع تاکنون، تاریخ مبارزات طبقاتی بوده است. آزاد و برده، پاتریسین و پلبین، ارباب و رعیت، استادکار و کارآموز، به یک سخن، ستمگر و ستم‌دیده، در پیکار دائم بوده و همواره علیه یکدیگر به مبارزه‌ای

گاه نپان و گاه آشکار بر خاسته‌اند و این نبرد همواره یا به نوسازی انقلابی سراسر جامعه و یا به ویرانی مشترک طبقات متخاصم انجامیده است... ما ضمن ترسیم عام‌ترین مراحل توسعه‌ی پرولتاریا جنگ داخلی کم‌وبیش نپان درون جامعه‌ی خشمگین کنونی را تا لحظه‌ای که این جنگ به انقلاب عیان می‌انجامد و پرولتاریا با سرنگون ساختن قهری بورژوازی، حکومت خود را بنیان می‌نهد، ردیابی کردیم.^{۱۶}

این معادله مشکلات تأثیرگذاری را مطرح می‌سازد. اول، در مورد منابع بلاواسطه‌ی آن، که بخشی از معنای آن را نیز تعیین می‌کند. می‌دانیم که متن *مانیفست* متنی با بازنگری‌های متعدد^{۱۷} است: تقریباً هر عبارتی از نویسندگان پیشین، باستانی یا معاصر قرض گرفته شده است، اما نتیجه‌ی ترکیب آنها به طرز چشمگیری بدیع و اصیل است. در این مورد دو بافتار به‌طور ویژه به هم مرتبط هستند. خود مفهوم *آنتاگونیسم*، منشأ کانتی دارد نه هگلی که از طریق بیان آموزه‌ی سن‌سیمون به دست آمده است، متنی مهم که الگوهای دوتایی طبقات «استثمارگر» و «استثمارشده» را نیز ارائه کرده به طوری که با برده‌داران و بردگان آغاز و با سرمایه‌داران و کارگران مزدی پایان می‌یابد.^{۱۸} اما خود سن‌سیمونی‌ها ایده‌ای را که تبدیل به یکی از پایه‌های «سنت جامعه‌شناسی» شد، یعنی این ایده که صنعتی‌سازی مستلزم غلبه بر اشکال نظامی تسلط در تاریخ است، گونه‌ای گرایش به جایگزینی جنگ با تجارت و تولید، را پذیرفتند و حتی آن را نظام‌مند کردند. مارکس به‌نوعی این نتیجه‌گیری را معکوس می‌کند و توضیح می‌دهد که انقلاب صنعتی و روند پرولتاریزه کردن فقط شکل دیگری از جنگ را آغاز کرد. در این کار، او به یک اصطلاح و یک گفتمان استعاره‌ی بازمی‌گردد که هم زمان پس‌زمینه‌ی محدود و گسترده‌تری دارد. در پس‌زمینه‌ی محدود، مستقیماً از گفتمان *بلانکیستی* «جنگ میان طبقات تا سرحد مرگ» - یعنی یک گفتمان *نئو-ژاکوبینی* که چند سال بعد «دیکتاتوری پرولتاریا» نیز از آن نشأت خواهد گرفت - الهام می‌گیرد.^{۱۹} پس‌زمینه‌ی گسترده‌تر، با درجه‌ی اهمیتی مشابه، مربوط می‌شود به کل گفتمان انتقادی جامعه صنعتی و بورژوازی جدید در دهه‌ی ۱۸۴۰ از منظر «دو ملت» که با هم می‌جنگند،

آن‌گونه که در رمان بنجامین دیزرائیلی^{۲۰} آمده، یا از منظر «جنگ اجتماعی» آن‌طور که در آثار اونوره دو بالزاک آمده و می‌دانیم تأثیر زیادی بر مارکس و انگلس داشت.^{۲۱} در مورد معنای این صورت‌بندی، من بر سه نکته تمرکز می‌کنم:

۱. اگرچه مارکس آن را به‌عنوان نقد رادیکال ایده‌ی «سیاست» یا استقلال سیاست آن‌گونه که توسط سیاست‌های حزبی پس از انقلاب‌های بورژوازی تعریف شده است، درک می‌کند، مدل جنگی برای مبارزه‌ی طبقاتی بدون شک مفهوم جدیدی از امر سیاسی را دربرمی‌گیرد. به نظر می‌رسد بهترین راه برای درک این موضوع، بسط نشانه‌های متن در مورد نوسان میان «مراحل» است زمانی که جنگ داخلی پنهان یا نامرئی است و «مراحل» دیگر زمانی که جنگ آشکار یا قابل مشاهده می‌شود. امر سیاسی به‌معنای اساسی دقیقاً مربوط به گذار از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر، قابل مشاهده شدن مبارزه‌ی نهفته (و بنابراین آگاهانه، سازمان‌یافته شدن آن) است - شاید هم برعکس. بنابراین منجر به یک تصمیم‌گیری در آنتاگونیسم اجتماعی، به نام «پیروزی» یا «شکست» خواهد شد (و ما هرگز نباید سومین احتمال آزردهنده را فراموش کنیم: سقوط مشترک طبقات در ستیز، موردی «تراژیک» که یادآور صورت‌بندی‌های هگلی در مورد سقوط تمدن‌های باستانی است). بحث در مورد تطابق این مفهوم از سیاست و مفهومی که در صورت‌بندی کلاوزویتس وجود دارد، بسیار جالب خواهد بود، اگرچه مارکس و انگلس در آن زمان آثار او را نخوانده بودند، اما در واقع این درست است که «صورت‌بندی» او در این‌جا به نوعی معکوس می‌شود.

۲. بازنمایی مبارزه‌ی طبقاتی به‌عنوان یک جنگ داخلی طولانی، که کل دوره‌های تاریخی و در نهایت کل سیر تاریخ را در بر می‌گیرد، نشان می‌دهد که خود طبقات به‌عنوان «اردوگاه‌ها» یا «ارتش‌ها» تصویر می‌شوند. جالب است که این بازنمایی طبقات به‌عنوان ارتش‌ها پیش از هرگونه ملاحظه‌ی مارکسیستی در مورد حزب طبقاتی یا آگاهی طبقاتی، که تابع آن هستند، وجود دارد.

۳. سرانجام این ایده مستقیماً با بازنمایی قطبی‌شدن طبقات و نتیجه‌ی فاجعه‌بار روند اقتصادی در سرمایه‌داری مرتبط است. در این جا یک غایت‌شناسی تام‌وتمام وجود دارد. هرچه بیشتر در تاریخ مبارزات طبقاتی به سمت سرمایه‌داری مدرن حرکت کنیم و هرچه بیشتر در انقلاب صنعتی درون خود سرمایه‌داری پیش برویم، جامعه‌ی مدنی بیشتر به گروه‌های آنتاگونیستی کاملاً انحصاری بیرون از هم تقسیم می‌شود و رویارویی نهایی زمانی اتفاق خواهد افتاد که نظم اجتماعی سابق کاملاً منحل شده باشد و سرمایه‌داران بورژوا پرولتاریا را به وضعیت ناامیدکننده‌ی گرسنگی یا شورش - یعنی وضعیت انقلابی - سوق داده باشند.

همه‌ی اینها قرار بود ردّ پای عمیقی در گفتمان مارکسیستی برجای گذارد و همان‌طور که خواهیم دید، پس از دوره‌ای از نهفتگی، در موقعیت جدیدی که انقلاب و فاجعه دوباره در پیوند باهم ظاهر شدند، بار دیگر فعال شود. با این حال، در کوتاه‌مدت، به‌سرعت کنار گذاشته شد و این کنار گذاشتن امکان ظهور نقد مارکسی اقتصاد سیاسی و آموزه‌ی انگلس از «ماتریالیسم تاریخی» را فراهم کرد: باید بفهمیم چرا.^{۲۲} فرضیه‌های من به شرح زیر است:

۱. معادله‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و جنگ داخلی باید کنار گذاشته می‌شد زیرا انقلاب‌ها و ضدانقلاب‌های ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱ الگوی «جنگ‌های داخلی» واقعی را نشان دادند که در آن پرولتاریا نه‌تنها شکست خورد، بلکه ناکافی بودن بازنمایی‌هایش از رابطه میان بحران‌ها و سیاست طبقاتی را تجربه کرد یعنی در واقع قطبی‌سازی در جهت مخالف کمونیسم عمل کرد. همچنین ناکافی بودن درک خود از قدرت دولت و دستگاه دولتی را تجربه کرد. در نتیجه، نسبت میان ایده‌ی «ارتش طبقاتی» و «حزب سیاسی کل طبقه» تمایل به معکوس شدن داشت.

۲. این تجربه‌ی تراژیک چندین بار در تاریخ مارکسیسم تا امروز تکرار شده است. اما همچنین: هر نوع جدیدی از جنگ داخلی مشکلات جدیدی

را در مورد ساختار طبقاتی جنگ‌های داخلی یا نحوه‌ی تقسیم و تحریف ساختارهای طبقاتی مطرح خواهد کرد.²³

۳. استثنای بزرگ این روند مربوط به نظریه و عمل لنینی دیکتاتوری پرولتاریا در سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۲۱ است. این احیا پیامدهای غیر قابل محاسبه‌ای داشته است. در واقع، پیش‌نیازهای متعددی در اینجا ضروری خواهد بود، از بحث در مورد درک‌های متوالی مفهوم «دیکتاتوری» در میان مارکسیست‌ها گرفته تا توصیف شرایط جنگی که لنین و بلشویک‌ها را برای سردادن شعار «تبدیل جنگ امپریالیستی به جنگ داخلی انقلابی» برانگیخت. در این‌جا کافی است نشان دهیم که دیکتاتوری پرولتاریا توسط لنین به‌عنوان گونه‌ای «مبارزه‌ی مرگ و زندگی» طولانی میان جامعه‌ی قدیم و جدید تصور می‌شود که تاکتیک‌های نظامی و اداری، یعنی تاکتیک‌های خشونت‌آمیز یا «تروریستی» و غیر خشونت‌آمیز یا «آموزشی» توده‌ای را ترکیب می‌کند، بنابراین رهبری سیاسی (یا حزب) را با یک دوراهی استراتژیک دائمی روبرو می‌سازد.^{۲۴} از بسیاری جهات، این جنگ طبقاتی نیز یک نا-جنگ یا ضد-جنگ است - درست همانطور که دولت در دیکتاتوری پرولتاریا به‌عنوان یک نا-دولت یا ضد-دولت تصویر می‌شود، که در حال «نابود شدن» است.^{۲۵} و همچنین بسیاری از صورت‌بندی‌های دیالکتیکی در واقع معماهای حل‌ناشدنی را شامل می‌شوند، از جمله: چگونه ترکیب تشدید ایدئولوژی پرولتاریایی، که برای ایجاد وحدت طبقه‌ی کارگر به‌عنوان یک ارتش ضروری است، و تضمین سلطه‌ی آن بر طبقات متحد، با پیشرفت به سمت یک جامعه‌ی بدون طبقه.^{۲۶}

۴. در حالت ایدئال باید این بررسی اول را با توصیف دوراهی جدیدی که از تأمل در این تجربه ناشی می‌شود، به پایان برسانیم، که من آن را در قالبی نمادین بیان می‌کنم: کارل اشمیت یا آنتونیو گرامشی - کدام مفهوم «پسالنینی» از امر سیاسی؟ اتفاقی نیست که این جایگزینی به‌ویژه در مارکسیسم ایتالیایی یا پسامارکسیسم در دهه‌ی ۱۹۸۰ و در نتیجه در جاهای

دیگر تحت تأثیر آن مورد بررسی قرار گرفت. مطمئناً اشمیت مارکسیست نیست، اما درک عمیقی از برخی جنبه‌های مارکسیسم داشت که به نوبه‌ی خود بر مارکسیسم به‌عنوان یک نظریه‌ی سیاسی واکنش نشان داد. این موضوع ناشی از این واقعیت است که او می‌خواست مفهوم «امر سیاسی» را به‌عنوان ضد-انقلاب پیشگیرانه، به شکل غلبه‌ی دشمن خارجی (یعنی دشمن ملی) بر دشمن داخلی (دشمن طبقاتی دولت) درآورد، اما در عمل می‌داند که سرکوب دشمن داخلی باید در ابتدا رخ دهد و دائماً تکرار شود.^{۲۷} در مورد گرامشی، مفهوم مورد نظر او از امر سیاسی مبتنی بر اولویت مفهوم دشمن (حتی دشمن طبقاتی) نیست، اما به‌روشنی به مدل جنگ گره خورده است. دیکتاتوری پرولتاریا در این جا جست‌وجو برای «هژمونی» و هسته‌ی استراتژیک آن به درجات مختلف «روابط نیروها»یی وابسته است که در برتری «جنگ موضعی» بر «جنگ رویارو» به اوج خود می‌رسد، اگرچه این امر بستگی به شرایط و ساختار خود جامعه خواهد داشت.^{۲۸} به جای «سرکوب ضد انقلاب»، «جنگ موضعی» را می‌توان به بهترین وجه به‌عنوان جایگزینی برای «انقلاب‌های منفعل» بورژوازی که فرآیندهای مدرنیزاسیون را از بالا انجام می‌دهند توصیف کرد، در حالی که «طبقات فرعی» را در عمل صرفاً اقتصادی یک منبع سیاسی سرکوب می‌کنند.

جنگ و سرمایه‌داری

در مورد مسئله‌ی دوم یعنی جنگ و سرمایه‌داری که اطلاعات گسترده‌ای را پوشش می‌دهد باید به گونه‌ای بسیار شماتیک سخن بگوییم؛ بنابراین در این جا تاریخ‌نگاری جنگ از دیدگاه «ماتریالیسم تاریخی» مورد بررسی قرار می‌گیرد. انگلس خالق ماتریالیسم تاریخی است - اما این بدان معنا نیست که مارکس آن را رد کرد. روش‌های مختلفی برای درک ریشه‌های این نظریه‌ی عمومی وجود دارد. یکی از این روش‌ها به بسط نقد اقتصاد سیاسی و تحلیل مارکسیستی شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه به طرح کاملی از تفسیر «قانون تکامل» جامعه و تحول دیالکتیکی آن به یک جامعه یا سازمان

اجتماعی (*Gesellschaftsformation*) دیگر اشاره دارد. اما راه دیگر که به همان اندازه تعیین‌کننده است، به ضرورت ارائه‌ی درکی از فرایندهای اجتماعی اشاره دارد که مبارزه‌ی طبقاتی را پیچیده می‌کند یا حتی به نظر می‌رسد روند معمول آن را معکوس می‌نماید و آنها را «در آخرین مرحله» به همان اصل تکامل تقلیل می‌دهد. دو مسئله‌ی انتقادی از این دست عبارتند از مسئله‌ی دین و جنگ. انگلس به‌طور جدی به آنها پرداخته است، به ویژه مورد دوم، که قطعاً بر مارکس تأثیر گذاشته و نقشی اساسی را ایفا کرده است. این را می‌توان با تجربه‌ی شخصی او به‌عنوان یک سازمان‌دهنده در مرحله‌ی نظامی انقلاب ۱۸۴۸ در آلمان و همچنین با توجه به علاقه ویژه او به تاریخ نهادی عینی توضیح داد.^{۲۹}

منظور از «جنگ» مورد بحث در اینجا، جنگ طبقاتی و همچنین مفهومی «کلی» یا «عمومی» از آنتاگونیسم خشونت‌بار نیست: این جنگ تجربی است - به‌ویژه جنگ ملی، اما همچنین گاهی جنگ داخلی را نیز شامل می‌شود، مانند جنگ داخلی آمریکا، که توجه مارکس را بسیار به‌خود جلب کرد. یک نگاه سریع به آثار مارکس-انگلس در سال‌های بین ۱۸۵۷ و ۱۸۷۰ نشان خواهد داد که چندین جلد از آثار آنها به‌طور کامل یا تقریباً کامل به مقالات و نوشته‌هایی در مورد دیپلماسی و جنگ در داخل و خارج از اروپا اختصاص یافته که انگلس و مارکس هم‌زمان به عنوان *دموکرات‌های اروپایی* (به‌ویژه هنگام حمله به نظم ضد انقلابی تحمیل شده توسط اتحاد بریتانیا و روسیه، که بعداً به رقابت تبدیل شد) و به‌عنوان رهبران احتمالی یک طبقه‌ی کارگر بین‌المللی که باید همچون بازیگران تاریخی مستقل ظهور کنند، به آنها پرداخته‌اند.^{۳۰} به این مجموعه، حجم کاملی از مقالات توصیفی و نظری نوشته شده توسط انگلس برای *دانشنامه‌ی آمریکایی نوین* در مورد دسته‌های نظامی و نمونه‌های گذشته‌ی جنگ را اضافه کنید.^{۳۱} اکنون زمان آن است که به این مجموعه عظیم متنی معنای کامل آن را اختصاص دهیم و نقش آن را در ایجاد ماتریالیسم تاریخی ارزیابی نماییم. اما همچنین لازم است در مورد میزان تخریب واقعی بدنه‌ی نظری که قرار بود بسازد، بحث کنیم.

فرضیه‌ی من اینجا این خواهد بود که نخستین تصاحب انتقادی ایده‌ها و مسائل کتاب «درباره‌ی جنگ» کلاوزویتس (و همچنین کتاب پیشین کلاوزویتس درباره‌ی

جنگ فرانسه-روسیه در سال ۱۸۱۲) با انگلس رخ می‌دهد که تا آن زمان کارکردی سازنده داشت. دیگران در ادامه خواهند آمد و هر بار تأکید را بر جنبه‌های مختلف آنچه می‌توان «اصول مسلم» کلاوزویتس در مورد جنگ بنامیم، تغییر دهند و گاهی تفسیرهای او را معکوس کنند، به‌ویژه برای آنچه مربوط به مفاهیم حیاتی تمایز بین جنگ‌های مطلق و جنگ محدود، برتری عامل «اخلاقی» در جنگ‌های مدرن و برتری استراتژی‌های دفاعی بر استراتژی‌های تهاجمی در درازمدت است، که در نتیجه باعث می‌شود ایده‌ی جنگ به عنوان «ادامه»ی سیاست با ابزار دیگر به شیوه‌ای متفاوت بسط یابد. هرفرید مونکمر از گونه‌ای «دیالکتیک نظامی‌گری» سخن می‌گوید که انگلس در طول زندگی خود آن را دنبال می‌کرد، اما او همچنین توجه ما را به این واقعیت جلب می‌کند که تحت تأثیر تجربیات معاصر که ما را به مراحل اولیه‌ی امپریالیسم هدایت می‌کنند،^{۲۲} انگلس مجبور بود اذعان کند که نوعی مفهوم «ماتریالیسم تاریخی» از جنگ منجر به ارزیابی جهانی از رابطه‌ی آن با مبارزه‌ی طبقاتی نشد، چه رسد به اطمینان در مورد نقش آن در گذار از سرمایه‌داری به یک جامعه‌ی بی‌طبقه.

در بازنمایی انگلس از دیالکتیک جنگ و نظامی‌گری، دو «تناقض» متفاوت با هم در تعامل‌اند: یکی مربوط به تأثیر فناوری نظامی بر سازمان ارتش‌ها و تغییرات در مدل‌های استراتژیک (مشابه توسعه‌ی نیروهای تولیدی) و اثرات ادغام مردم یا توده‌ها در ارتش‌های سربازی (مشابه روابط/اجتماعی تولید) است. تناقض دیگر مربوط به نقش فزاینده‌ی دولت‌های ملی و رقابت بین ملت‌ها و رابطه‌ی آنتاگونیستی آن با بین‌المللی‌شدن اقتصاد و توسعه‌ی بین‌المللی در میان طبقات کارگر است. انگلس به تدریج از این ایده که رقابت برای پیشرفت‌های تکنولوژیک و تسلیحات جدید به یک حد مطلق خواهد رسید، زیرا بار مالی بیش از حد بر دولت‌ها تحمیل می‌کند، به سوی این ایده حرکت کرد که رقابت تسلیحاتی عملاً به اندازه‌ی روند انباشت سرمایه بی‌حد و حصر است. و او از این باور که ارتش‌های سربازی مبارزه‌ی طبقاتی را به هسته‌ی دستگاه دولتی خود منتقل می‌کنند به سمت یک پیش‌بینی محتاطانه‌تر حرکت کرد مبنی بر این که توانایی جلوگیری از جنگ عمومی بین دولت‌های سرمایه‌داری رقیب به تغییر کیش طبقات کارگر از ناسیونالیسم به انترناسیونالیسم بستگی دارد. از طریق

این بررسی که عنصر قدرتمندی از عدم قطعیت را وارد ماتریالیسم تاریخی می‌کند، می‌توانیم از پیش دوراهی روزا لوکزامبورگ در سال ۱۹۱۴ یعنی دو راهی «سوسیالیسم یا بربریت!» را پیش‌بینی کنیم، زمانی که علی‌رغم تلاش‌های صلح‌طلبان و سوسیالیست‌هایی که سعی کرده بودند طبقات کارگر هر کشور را علیه دولت‌های خود بسیج کنند، «جنگ داخلی بزرگ اروپایی» قرن بیستم آغاز شد.^{۳۳}

اجازه دهید به شکلی نظام‌مند سه پرسش دیگر را معرفی کنم که باید به مسئله‌ی عمومی نظریه‌ی جنگ به مثابه شکل‌دهنده‌ی ماتریالیسم تاریخی وابسته باشد:

۱. پس از انگلس، دیالکتیک نظامی‌گری به نظریه‌ی امپریالیسم تبدیل می‌شود، به شکل این ایده که زمانی که سرمایه‌داری به «مرحله‌ی رقابت بین ملت‌های غالب برای تصاحب استعماری جهان می‌رسد، نظامی‌گری دیگر نه فقط نتیجه بلکه موتور توسعه‌ی تاریخی نیز به حساب می‌آید. (طنز ماجرا این‌جاست که این ایده‌ی سوسیالیستی، که در آن زمان به‌طور گسترده‌ای به اشتراک گذاشته شده بود، بعداً، در دولت‌های فاشیستی و همچنین در لیبرالیسم «کینزی»، به یک فرض مثبت و برنامه‌ای برای خود سرمایه‌داران بدل شد.) این امر پرسش تعامل میان امر سیاسی و نظامی را مجدداً مطرح ساخت و تعریف آنچه «در وهله‌ی نهایی تعیین‌کننده» است را مورد سؤال قرار داد. این مسئله پس از ظهور «دولت‌های سوسیالیستی» به‌عنوان نتیجه‌ی خود جنگ‌ها و تبدیل شدن به «بازیگران استراتژیک» اصلی در رویارویی بین قدرت‌های دولتی نظامی‌سازی شده در مقیاس جهانی، پیچیده‌تر خواهد شد.

۲. این موضوع منجر به مطرح‌شدن پرسش مهم دوم می‌شود که همان‌طور که می‌دانیم، هرگز واقعاً حل نشده است: پرسش از ریشه‌های واقعی و ماهیت مؤثر/تئورناسیونالیسم، که به‌عنوان فرمی پدیدار شد که در آن طبقات استثمارشده می‌توانند - یا نمی‌توانند - جهت‌گیری خاصی را بر سیاست جهانی تحمیل کنند. آزمون «واقعی» بودن آن دقیقاً در طول جنگ‌ها انجام شد. آنچه مانیفست کمونیست به‌عنوان یک واقعیت مسلم توصیف کرده بود، یعنی نابودی میهن‌پرستی یا ناسیونالیسم در پرولتاریا، اکنون به‌عنوان یک

فرایند خطرناک و گشوده در برابر تحولات متضاد ظاهر شد. از طرفی، میان *صلح‌طلبی* (که آخرین ارائه‌ی درخشان آن در اصطلاحات مارکسیستی ممکن است نظریه‌ی «انهدام» ای. پی. تامپسون است که برنامه‌ی جنبش‌های اجتماعی ضد هسته‌ای را مفهوم‌سازی می‌کند).^{۳۴} و شکست‌طلبی به اصطلاح *انقلابی*، که به‌ویژه در سنت تروتسکیستی طرفدار داشت در نوسان بود.^{۳۵} از سوی دیگر، از طریق این واقعیت به‌شدت دچار اختلال شد که توده‌های مورد بررسی، طبقات کارگر مشابه کشورهای سرمایه‌داری به شکلی یکسان توسعه‌یافته نبودند، بلکه جمعیت‌های نامشابه کشورها و مناطق در هر دو طرف تقسیم‌بندی بزرگ استعماری و پسااستعماری، با ایدئولوژی‌های متفاوت و شاید تا حد زیادی با منافع آشتی‌ناپذیر بودند.^{۳۶}

۳. سرانجام نمی‌توانیم از بحث در مورد نتیجه‌ای که ایده‌ی نظریه‌ی «ماتریالیستی» جنگ و عملکرد تاریخی آن در دکترین نظامی شوروی به دست داده، اجتناب کنیم. زمانی که تروتسکی و دیگران ارتش سرخ را تأسیس و استراتژی آن را تدوین کردند، نهاد نظامی به‌عنوان پی‌آمد جنگ داخلی پدید آمد. با توجه به اهمیت آن در قلب دولت شوروی، حتی قبل از جنگ جهانی دوم، اما بیش از همه پس از پیروزی پرهزینه در «جنگ کبیر میهنی» علیه آلمان نازی و تشکیل یک مجموعه‌ی سیاسی-نظامی-صنعتی که عملاً این کشور و اقمار آن را در دوران جنگ سرد اداره می‌کرد، جای تعجب نیست که *دانشنامه‌ی بزرگ شوروی* در نسخه‌های متوالی خود نحوه‌ی سروکار داشتن با مسئله‌ی جنگ را ارائه کرد، جایی که صورت‌بندی کلاوزویتس تقدیس شد.^{۳۷}

بررسی تاریخی-انتقادی اثرات جنگ بر نظریه‌ی مارکسیستی ما را به موضوع انترناسیونالیسم بازمی‌گرداند. انترناسیونالیسم، که بخشی از آن از جهان‌میهنی کلاسیک الهام می‌گیرد، هرچند در تلاش برای گسستن پیوندهای خود با یوتوپیا است، در «مانیفست کمونیست» به‌عنوان یک روند واقعی در تاریخ ارائه شد: در واقع «نظامی‌گری» و «ناسیونالیسم» در آن زمان مربوط به «گذشته» بودند (ایده‌ای که

به وضوح تأثیر سن-سیمونی را منعکس می‌کند)، آنها قادر نخواهند بود مبارزه‌ی طبقاتی انقلابی را از درون تحت تأثیر قرار دهند. این امر در واقع نه یک مسئله‌ی نظری بلکه مسئله‌ی سیاسی بسیار غامضی برای حل بود، اما همچنین از دیدگاه خود مبارزه‌ی طبقاتی نیز به طور فزاینده‌ای مسئله‌ای مرکزی به حساب می‌آمد. این مسئله را نمی‌توان از تغییر در عملکرد ملت‌ها و درک نقش تاریخی آنها جدا کرد. در واقع ترکیب جنبش‌های آزادی‌بخش اجتماعی و ملی در روند یک قرن استعمارزدایی منجر به درک کاملاً جدیدی از تلفیق عوامل طبقاتی و ملی تاریخ و احیای انترناسیونالیسم در نظریه و سازمان، از دوران کمینترن تا دوران سه قاره و فراتر از آن شد. این موضوع اکنون نیز به گذشته تعلق دارد و نیازمند بررسی انتقادی است، زمانی که مستعمره‌ها یا نیمه‌مستعمره‌های آزاد شده به نوبه‌ی خود به قدرتهای ملی‌گرا یا نظامی‌گرا تبدیل شده‌اند. اما این امر اهمیت بحث در مورد سومین جنبه‌ی حیاتی مسئله‌ی «جنگ و سیاست» در مارکسیسم را نشان می‌دهد، که مربوط به اشکال و اثرات جنگ/انقلابی است.

جنگ و انقلاب

به مفهومی، ما تنها اکنون به آنچه «هسته»ی مسئله را تشکیل می‌دهد، می‌رسیم. دو خطی که آن‌ها را به شکل جداگانه در نظر گرفته‌ایم: مبارزه‌ی طبقاتی به‌عنوان یک «جنگ داخلی» (کلی) و نظامی‌گری به‌عنوان یک بیان از سرمایه‌داری، در یک پرسش عملی واحد ادغام می‌شوند: چگونه «انقلاب» را «انجام» دهیم؟ به‌طور مشخص‌تر: مارکسیست‌ها چگونه انقلاب‌هایی را که درگیرش بودند به‌وجود آوردند و درباره‌ی آن اندیشیدند و هدف اساسی آنها چه بود؟ در حالت ایده‌آل، باید در این‌جا کل مدرنیته را به‌عنوان یک «پرخه»ی بزرگ تحولات تاریخی در نظر بگیریم، جایی که مارکسیسم سعی کرد خود را به‌عنوان یک «انقلاب در انقلاب» وارد صحنه کند، تا زمانی که به لحظه‌ی «پسامدرنیته» برسیم - یعنی به ظهور «جنگ‌های جدید»، نسبتاً یا کاملاً پسا-ملی. آیا این جنگ‌ها را هنوز می‌توان از دیدگاه مارکسیستی کلاسیک مورد بررسی قرار گیرند، این سؤالی است که به‌مراتب جذاب‌تر است، زیرا از بسیاری جهات، مفهوم آنها

از نظر تاریخی با چرخاندن برخی نظریه‌های انقلابی علیه هدف اصلی خود تدوین شده است.

مشکلات «جنگ انقلابی» را می‌توان دست‌کم در انقلاب فرانسه و تأثیرات آن بر نظم سیاسی اروپا ردیابی کرد. این امر الگوهایی را برای همه‌ی عناصر بعدی بحث ایجاد کرد: «جنگ تدافعی» علیه یک ضد انقلاب تهاجمی؛ ایجاد یک نوع جدید از ارتش «مردمی» که در آن نظم و روحیه‌ی جنگجو بر پایه‌ی ایدئولوژی و نه صرفاً بر پایه‌ی فرمان (به تعبیر اشمیت ظهور «کمیسونرهای سیاسی» یا تجدیدنظر در مفهوم باستانی «دیکتاتوری») استوار است؛ رویارویی نیروهای انقلابی و ضد انقلابی با ترکیب انگیزه‌ی اجتماعی و ایدئولوژیک (لحظات قیام‌گونه در هر دوطرف ماجرا — دوران وحشت و شورش ونده)؛ تولد مفاهیم «جنگ پارتیزانی» و «جنگ چریکی» که ماهیت انقلابی آنها بلافاصله یک مسئله بود، زیرا در روسیه، اسپانیا و آلمان علیه «ملت انقلابی» تبدیل شده به ملت امپریالیستی و غیره به‌راه انداخته شد. به مفهومی، مارکسیسم هرگز از محدودیت‌های این الگوی کاملاً «مدرن» عبور نکرد، بلکه دائماً سعی کرد آن را تغییر دهد یا آن را بازتشریح کند. رابطه با استفاده‌ی انقلابی از جنگ معیاری شد که پس از آن باید پرسیده می‌شد که آیا مفهوم «انقلاب» خود دارای یک معنای صرف است یا خیر. در مورد انقلاب فرانسه («بورژوازی») به نظر می‌رسید که فقط جنگ یک تضاد باشد، اما این تضاد نتیجه‌ی آن را تغییر داد، از جمله با تبدیل آن به یک سیستم فتح سرزمینی، بلکه همچنین با بازسازی و گسترش بیشتر آنچه در هجدهم برومر مارکس آن را «ماشین دولتی» می‌نامد. برای برخی مارکسیست‌ها، جنگ راه انقلابی ممتاز برای رسیدن به جامعه‌ی بی‌طبقه شد: اما کدام جنگ؟ یا جنگ به چه روشی؟ در این‌جا در واقع دو گرایش پدیدار شد، اگرچه همیشه از نظر تاریخی جدا نشده‌اند، اما از نظر مفهومی مخالف هم بودند: جنگ انقلابی توده‌ها (شامل «جنگ چریکی»، روستایی یا شهری) و مقاومت توده‌ای در برابر جنگ، یک «جنگ علیه جنگ» به معنای واقعی کلمه، که از درون به‌راه انداخته شد.

ما این جهت‌گیری‌ها را عمدتاً در کار لنین در دوره‌ی ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۷ و کار مائو تسه‌تونگ در «جنگ مردمی» به رهبری حزب کمونیست چین علیه اشغال ژاپن

می‌یابیم. در هر دو مورد، این امر با بازگشت چشمگیر به برخی از اصول کلازویتس همراه بود که اکنون به چارچوبی کاملاً متفاوت منتقل شده بود. این امر توسط انگلس آماده شده بود، که همزمان از تأکید کلازویتس بر عوامل اخلاقی به‌ظاهر «ایدئالیستی» انتقاد می‌کرد و به دنبال معادلی ماتریالیستی بود که با تأکید بر عوامل تکنولوژیک، اقتصادی و اجتماعی جنگ‌ها سازگار باشد. این معادل در ایده‌ی این‌که ارتش‌های مردمی یا سربازی اجباری، به‌طور بالقوه مبارزه‌ی طبقاتی را در داخل خود ارتش معرفی خواهند کرد، یافت شد، بنابراین ترس متعارف کلازویتس از توده‌ها در امور نظامی را به گونه‌ای پیشگویی در مورد ظهور آنها به‌عنوان بازیگران استراتژیک جدید علیه دولت و ماشین نظامی آن معکوس کرد. اما فقط با لنین و مائو تسه‌تونگ بود که این اصل دیالکتیکی منجر به بیان جدیدی از جنگ و سیاست شد، به‌طوری که ترکیب کلازویتس از اتحاد دولت-ارتش-مردم به یک اتحاد تاریخی جدید از طبقه، مردم و حزب انقلابی تبدیل شد.

همان‌طور که می‌دانیم، لنین پس از فروپاشی بین‌الملل دوم و دستورکار صلح طلبانه‌ی آن، به‌طور جدی آثار کلازویتس را خواند و از آنها یادداشت‌برداری کرد و نظرات حاشیه‌ای بر کتاب درباره‌ی جنگ او نوشت. پیش‌نویسی تهیه کرد و با موفقیت توانست (حداقل در کشور خود) شعار «تبدیل جنگ امپریالیستی به جنگ داخلی انقلابی» را اجرا کند که «عامل اخلاقی» (آگاهی طبقاتی بین‌المللی) را به‌عنوان نتیجه‌ی سیاسی وحشت‌های جنگ «مردمی» در طول زمان توصیف می‌کند (یعنی جنگ هدایت شده توسط ارتش‌های ملی توده‌ای). این تفسیری کاملاً بدیع از ایده‌ی «تهاجم» به‌دست آمده از درون «تدافع» ارائه می‌دهد، که ضرورت خود را از این واقعیت گرفته است که جنگ «مطلق» با گذشت زمان غیر قابل‌تحمل می‌شود.

بنابراین باید شرایط سیاست طبقاتی را به زیان دولت بازسازی کند، که به‌نوعی می‌توان گفت که تا زمانی که توانایی مسلح کردن مردم و کنترل استفاده‌ی آن‌ها از سلاح‌هایی را که دریافت می‌کند داشته باشد، می‌تواند سیاست را تجسم کند، اما به محض این‌که از این ظرفیت محروم شود، به یک شبح سیاسی بدل خواهد شد. یا می‌توان گفت، تا آن زمان که تاریخ از انحصار دولتی خشونت مشروع به سوی انحصار

طبقاتی خشونت قاطع تاریخی حرکت می‌کند. به نظر من این جابه‌جایی کلاوزویتس یکی از نقاط آغازین مفهوم غیرسیاسی «امر سیاسی» نزد اشمیت را شکل می‌دهد - جایی که حاکمیت با توانایی استقرار یک «وضعیت استثنایی» در هسته‌ی دولت، برای سرکوب مبارزه‌ی طبقاتی به صورت پیشگیرانه، شناسایی می‌شود، بدین ترتیب که از تعریف «دشمن داخلی»، دشمن «جنگ داخلی طبقاتی»، برای بازسازی انحصار دولت و توانایی آن در دامن‌زدن به جنگ‌های خارجی استفاده شود.

اما فقط در نظریه‌ی مائو تسه‌تونگ درباره‌ی «جنگ طولانی پارتیزانی» است که چیزی را پیدا می‌کنیم که می‌توان همزمان به‌عنوان نجات مارکسیستی مفهوم کلاوزویتس از جنگ به‌مثابه «ادامه‌ی سیاست با ابزارهای دیگر» و بدیلی بر ایده‌ی کلاوزویتس از امر سیاسی در نظر گرفت. در واقع تمایل دارم نه تنها باور کنم که مائو تسه‌تونگ سازگارترین کلاوزویتسی در سنت مارکسیستی بود،^{۳۸} بلکه شاید سازگارترین کلاوزویتسی به‌طور مطلق پس از کلاوزویتس بود، زیرا او تمام اصول او و نه فقط یک یا دو مورد از آنها را بازتفسیر کرد. اکنون می‌دانیم که پس از پایان «راه‌پیمایی طولانی»، در حالی که در یانان در سال ۱۹۳۸ رخ داد، مائو یک سمینار ویژه در مورد آثار کلاوزویتس برگزار کرد و حتی بخشی از کتاب «درباره‌ی جنگ» را به چینی ترجمه کرده بود.^{۳۹} ایده‌ی کلیدی مائو این است که استراتژی دفاعی تحمیل‌شده توسط این واقعیت که در ابتدا، دشمن امپریالیستی و بورژوازی حاکم دارای ارتش هستند در حالی که پرولتاریا و دهقانان هیچ کدام را در اختیار ندارند، در نهایت به عکس خود تبدیل خواهد شد و منجر به نابودی واقعی «قوی‌ترین» به دست «ضعیف‌ترین» خواهد شد. (همچنین در این‌جا این بررسی اهمیت دارد که آیا تفکر استراتژیک مائو نیز ریشه در فلسفه و تاریخ‌نگاری سنتی چین ندارد.) بنابراین طول جنگ، معادل دیالکتیکی اصطکاک کلاوزویتسی که اکنون «جنگ طولانی» نامیده می‌شود، زمانی است که برای هسته‌ی کوچک کارگران انقلابی و روشنفکرانی که به دنبال پناه‌بردن در میان توده‌های دهقانان بوده‌اند، لازم است تا همزمان به یک نتیجه‌ی سه‌گانه دست یابند: (۱) با انجام حملات چریکی محلی علیه گروه‌های جداسده از ارتش متجاوز، خود را به هزینه‌ی نیروهای مخالف مسلح کنند؛ (۲) هنر استراتژی را از طریق گسترش نمایش جنگ در

سطح ملی «بیاموزند»؛ (۳) در نهایت، با انتقال هژمونی از یک قدرت خارجی به یک قدرت درونی که نماینده‌ی منافع مشترک همه‌ی طبقات تحت سلطه‌ی ملی است، «تضاد میان مردم را برطرف کنند» و مردم را از دشمنانشان جدا سازد. در این‌جا فرض می‌شود که حزب کمونیست دقیقاً همان قدرت درونی باشد (و در یک دوره‌ی طولانی باقی بماند).

نقطه‌ی کور این تحلیل امروز کاملاً واضح به نظر می‌رسد، یعنی این واقعیت که زمینه‌ی جهانی بین‌المللی جنگ جهانی دوم عملاً نادیده گرفته می‌شود، گویی فقط نیروهای ملی از نظر استراتژیک در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی اهمیت خواهند داشت. «خودکفایی»، شعار بزرگ مائویی، یک بُعد ناسیونالیستی نهفته دارد که برای توسعه‌ی بعدی انقلاب چین بی‌نتیجه نبود. اما نتیجه از نظر تفسیر تاریخی جدید از عقلانیت سیاسی جنگ و موضوع سیاسی آن با اهمیت باقی می‌ماند. بنابراین، به‌مفهوم، ما به نقطه‌ی شروع برگشته‌ایم و احتمالاً این تصادفی نیست که بسته شدن این دایره شامل معکوس شدن رابطه‌ی سلسله‌مراتبی بین جنگ نهادی هدایت شده توسط دولت و جنگ چریکی مردمی است.

این معکوس شدن تا چه حد تناقض‌های درونی مؤثر بر مدل «تشدید تا افراط» کلاروزویتس در جنگ‌های متعارف را «رفع» می‌کند؟ در واقع این امر آنها را نه رفع بلکه جابه‌جا می‌کند: مشکل کلاروزویتس از این واقعیت ناشی می‌شد که نمی‌توان گفت دولت به نحوی پیشینی و مطلق صاحب «ابزار»ی است که باید آن را در جریان تبدیل جنگ‌ها به «جنگ‌های مطلق» - یعنی جنگ‌هایی که توسط مردم مسلح انجام می‌شود - به کار گیرد. مشکل مائو، یا مشکلی که ما با بازنگری در اندیشه‌ی مائو می‌یابیم، از این واقعیت ناشی می‌شود که قدرت درونی سازمانی که مردم را به یک ارتش تبدیل می‌کند، یعنی حزب انقلابی فقط با تبدیل شدن به خود دولت می‌تواند این معکوس شدن استراتژیک را به نحو کامل انجام دهد و یک نهاد سیاسی باقی بماند (در دیدگاه مائویی که در دوران «انقلاب فرهنگی» آموزش داده شد، حتی اگر این دولت دولتی باشد که به‌طور دوره‌ای توسط بخش‌های انقلابی نابود و بازسازی شود). تنها بدیل قابل‌تصور - و بسیار بعید در شرایط جنگ آزادی‌بخش ملی - این خواهد بود که از «تصاحب قدرت»

خودداری کند یا از جنگ انقلابی تا رسیدن به «هدف» نهایی (Zweck) که نابودی کامل دشمن است خودداری کند - به این معنا که تا حدودی جنگ را از حالت «مطلق» به حالت «محدود» تقلیل دهد. اما موضوع فرایند استراتژیک در هر صورتی یک موضوع دوپاره یا موضوعی است که میان حاکمیت و شورش در نوسان است. برخی از نظریه‌پردازان و مفسران مدرن «جنگ‌های مولکولی» (Enzensberger) یا «جنگ‌های امپراتوری» (هارت و نگری) تناقض‌های درونی را با حذف ساده‌ی مقوله یا تقلیل آن به فیگورهای منفی یا معیوب (مانند «انبوه خلق») حل می‌کنند. اما در این مورد باید توضیح داده شود که چگونه می‌توان خود مقوله‌ی «جنگ» را حتی به صورت استعاره‌ی حفظ کرد.

همچنین قابل توجه است که این سؤالات در بحث‌های پیرامون «جنگ چریکی» که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ محوریت یافتند، به‌ویژه در آمریکای لاتین پس از پیروزی انقلاب کوبا و تلاش‌ها برای بسط «الگوی» آن به یک پروژه‌ی شبکه‌های ضدامپریالیستی قاره‌ای (یا حتی چند قاره‌ای) از کانون‌های محلی پارتیزانی (FOCOS).^{۴۰} بسیاری از وقایع این تاریخ اخیر همچنان مبهم هستند، نه تنها به دلیل این‌که اختلافات شخصی و خیانت‌ها هنوز هم ارزیابی‌های معاصر از نتیجه و میراث چرخه‌ی انقلابی را مختل می‌کند و چرخه‌ی انقلابی که در نهایت توسط ترکیبی از دیکتاتوری نظامی، مداخله‌ی ایالات متحده، اختلافات و ماجراجویی سیاسی از درون سرکوب شد، بلکه به این دلیل که بسیاری از این بحث‌ها همچنان انتزاعی هستند و از این واقعیت چشم‌پوشی می‌کنند که هر قسمت از مبارزه‌ی طبقاتی نظامی در واقع ادامه‌ی از تاریخ‌های محلی و ملی تحت نام‌های دیگر بود. این امر برای درک دخالت‌های جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های دیگری که در واقع گفتمان مارکسیستی را از درون به‌طور قابل‌توجهی تغییر یا آن را تحت تأثیر قرار داده‌اند، ضروری است. چنین وضعیتی به‌وضوح در آمریکای لاتین از طریق «الهیات سیاسی» به معنای گسترده‌ی آن، به‌ویژه به شکل «الهیات رهایی‌بخش»، وجود داشت. بدون چنین مداخله‌ای، نمی‌توان ظهور جنبش‌های چریکی «پسانظامی» مانند زاپاتیست‌های مکزیکی را در دوره‌ی اخیر درک کرد امری که مفهوم کلازویتسی «استراتژی دفاعی» را به حد افراط رسانده و به

نظامی‌سازی فزاینده‌ی نظم اجتماعی مسلط و تکنیک‌های ضد انقلابی پیشگیرانه‌ی آن در مورد حملات تروریستی علیه جنبش‌های اجتماعی با تمایل به جدا کردن مقاومت مردمی از تصرف قدرت دولتی واکنش نشان داده‌اند - بنابراین این امر محتوای جدید و غیرمنتظره‌ای به ایده‌ی گرامشی در مورد «جنگ موضعی» از نظر «خودداری سیاسی» بخشیده است.

اخلاق، سیاست، انسان‌شناسی

به نظر می‌رسد اکنون در اوایل قرن بیست و یکم، بسیاری از پرسش‌های مطرح‌شده در بالا متعلق به عصر گذشته‌ی برگشت‌ناپذیر هستند، همراه با اصطلاحات دیالکتیکی که در آن مورد بحث قرار گرفته‌اند. «جنگ‌های جدید»، ترکیبی از فناوری‌های پیچیده با وحشیگری «کهن»، مداخلات خارجی با آنتاگونیسم‌های «مدنی» یا بومی، در همه جای جهان اطراف ما دیده می‌شوند. آن‌ها به نظر می‌رسد که نه اولویت مارکسیستی تعیین‌کننده‌ی طبقه بلکه الگوی «هابزی» جنگ همه علیه همه را احیا می‌کنند، با این تفاوت که این الگوی آنتاگونیسم عمومی قبل از تأسیس نهاد دولت مدرن نه همراه با «انحصار خشونت مشروع» بلکه بعد از آن می‌آید. این یک امر «پسا نهادی» است.^{۴۱} با این حال، حتی زمانی که جنگ‌ها شامل یک عامل قابل توجه مقاومت در برابر تصرف یا تسلط امپریالیستی هستند، هیچ محتوا یا چشم‌انداز «انقلابی» مشخصی ندارند، بلکه در عوض یک محتوای ملی‌گرایانه، مذهبی یا فرهنگی دارند.

این بدان معنا نیست که چرخه‌ی بزرگ تحولات مارکسیستی، که دائماً مقولات سیاست، جنگ و انقلاب را درهم می‌آمیزد، تمام جذابیت خود را از دست داده‌اند. اولاً، آن‌ها یک درس سیاسی به ما می‌دهند: بیش از ۱۵۰ سال پس از مانیفست کمونیست، «استراتژی صلح‌آمیز» (و به‌طور رادیکال‌تر، استراتژی انقلاب صلح‌طلبانه، ضدنظامی‌گری) و استراتژی «انقلاب مسلحانه»، سلاح نقد و نقد به‌مدد سلاح، هر دو نتوانسته‌اند سرمایه‌داری را بی‌ثبات کنند. ظاهراً فقط سرمایه‌داری است که با توسعه‌ی مناطق عظیم بی‌نظمی اجتماعی یا آنومی، خود را بی‌ثبات می‌کند. این می‌تواند نشان دهد که مسئله‌ی دگرگونی انقلابی به‌درستی تدوین نشده بود. به بیان دقیق‌تر، این

موضوع نشان می‌دهد که برای انقلاب‌ها، «جنگ» یک/استراتژی یا یک ابزار استراتژیک نیست، بلکه یک شرط، یک عنصر است، بنابراین هر رویکرد «انقلابی»- به معنای تحول اجتماعی رادیکال - باید به ساختارهای دائمی خشونت شدید خود بپردازد همان‌طور که باید ساختارهای دائمی استثمار را بررسی کند. اگر «جنگ» یک مرز یا محدودیت (*Grenze*) برای ماتریالیسم تاریخی است (همان‌طور که «دین» این‌گونه است، تا حدی به همین دلایل)، همچنین می‌تواند شرط/امکان تجدیدحیات آن (یا شاید فراتر رفتن از آن) باشد، به شرطی که معادله‌ی اولیه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و جنگ داخلی بر مبنای سهم مبارزه‌ی طبقاتی و فرآیندهای استثمار در یک اقتصاد عمومی خشونت که عوامل دیگر نیز در آن دخیل هستند تغییر کند و بازسازی شود. در نتیجه، «جنگ‌ها» در اشکال مختلف خود همیشه از قبل ابزارهای «متعارف» سیاست هستند، اما جست‌وجوی «سایر ابزارها» برای انجام سیاست دائمی و بالقوه تخریب‌گر است.

یادداشت‌ها

¹⁴ Michel Foucault, *'Society Must Be Defended': Lectures at the Collège de France, 1975-6*, trans. David Macey, Penguin, London, 2004.

¹⁵ فقط در چند جا (به ویژه در بروشور سال ۱۸۵۱ «مبارزات طبقاتی در فرانسه») مارکس نیز از عبارت «جنگ طبقاتی» (*Klassenkrieg*) استفاده کرده است.

¹⁶ Karl Marx and Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, in *Collected Works*, Volume 6, Lawrence & Wishart, 1976, pp. 477-512

¹⁷ بر طبق فرهنگ انگلیسی آکسفورد پالیمسس عبارت از کاغذی از جنس پوست است که نوشته‌های قبلی روی آن را می‌توان پاک کرد تا سطح تمیزی را برای نوشته جدید ایجاد کرد. (به معنای دست نوشته یا چندنگاره) (م).

¹⁸ A. Bazard et O. Rodrigues, *Exposition de la Doctrine Saint-Simonienne, Première année (1829)*, ed. Maurice Halbwachs, Marcel Rivière, Paris, 1924

¹⁹ این همان تبارشناسی است که ادوارد برنشتاین در پایان قرن (در کتاب «پیش‌نیازهای سوسیالیسم» در سال ۱۸۹۹) مشتاقانه از آن انتقاد کرد تا مرز بین جنبه‌های عقلانی و پیشگویانه را ترسیم کند. در واقع، رد تشبیه جنگ داخلی برای درک مبارزه‌ی طبقاتی، پایه و اساس آنچه به عنوان «بال اصلاح‌طلب» سوسیالیسم مارکسی شناخته می‌شود، خواهد شد.

^{۲۰} دو ملت، که هیچ ارتباط و همدلی بین آنها وجود ندارد؛ که از عادات، افکار و احساسات یکدیگر به اندازه‌ی ساکنان دو منطقه‌ی مختلف یا ساکنان دو سیاره‌ی متفاوت بی‌اطلاع هستند.

²¹ Honoré de Balzac, *Les paysans. Scènes de la vie de campagne* (written in 1844, published in 1855)

^{۲۲} با این حال، یک استثنا برای کنار گذاشتن فرمول برابری «مبارزه‌ی طبقاتی» و «جنگ داخلی» وجود دارد: بخشی در جلد اول سرمایه که مبارزات در بریتانیای اوایل قرن نوزدهم را برای محدودیت قانونی ساعات کار به عنوان «جنگ داخلی طولانی و خشن، کم‌وبیش پنهان، بین طبقه‌ی سرمایه‌دار و طبقه‌ی کارگر» توصیف می‌کند. این موضوع برای بحث مفصل در مورد «مدل جنگی امر سیاسی» در مارکس واقعاً حیاتی است. برای مطالعه‌ی بیشتر، به مقاله‌ی من با عنوان

Fin de la politique ou politique sans fin? Marx et l'aporie de la "politique communiste"

(پایان سیاست یا سیاست بدون پایان؟ مارکس و aporie (تناقض) «سیاست کمونیستی») مراجعه کنید. این مقاله بخش مربوط به من در کنفرانس زیر است که در دانشگاه دیگو پورتالس و دانشگاه آرسیس، سانتیاگو دو شیلی، ۲۶-۲۸ نوامبر ۲۰۰۸ برگزار شد.

"A 160 años del Manifiesto Comunista. Relecturas del pensamiento de Marx"
[لینک مقاله]:

http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20082009/Balibar_1712_2008.html

²³ این امر حتی برای ایده‌ی متاخر «جنگ داخلی مولکولی» که توسط هانس-مگنوس انزنبرگر در کتاب *Suhrkamp, Aussichten auf den Bürgerkrieg*، فرانکفورت آم ماین، ۱۹۹۳ پیشنهاد شده است، صادق است.

²⁴ See V.I. Lenin, *Left-Wing Communism, an Infantile Disorder*, 1920

^{۲۵} البته این موضوع کاملاً در شکل نهادی دیکتاتوری پرولتاریا که توسط استالین ایجاد شد، محو شد.
^{۲۶} در این جا باید از این واقعیت تأسف بخوریم که به دلیل قتل وی به دست پارتیزان‌های فاشیست مأمور شده توسط دولت سوسیالیستی در آلمان، رزا لوکزامبورگ نتوانست در بحثی در مورد این سیاست‌ها شرکت کند: او از انقلاب روسیه در برابر منتقدان اصلاح‌طلب آن حمایت کرده بود در حالی که ضمن رد مدل دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان «جنگ داخلی طولانی‌مدت» عمل می‌کرد.

²⁷ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923; *Der Begriff des Politischen* 1927/1932.

²⁸ Antonio Gramsci, 'Situazioni. Rapporti di forza', *Quaderni del Carcere*, vol. 2, ed. Valentino Gerratana, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, Turin, Einaudi, 1975, pp. 1578-88.

^{۲۹} این لقب «ژنرال» را در بین خانواده و دوستانش به دست آورد. رجوع کنید به کتاب:

Cf. Friedrich Engels, *Revolution und Konterrevolution in Deutschland, 1851-*

^{۳۰} جنگ کریمه، جنگ‌های ایتالیا و اتریش، اتریش و آلمان، آلمان و فرانسه، سفرهای استعماری به افغانستان و چین، و غیره.

^{۳۱} Friedrich Engels: articles from 1860 for the New American Cyclopaedia (see vol. 14 of Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1961).

^{۳۲} و اولین قدم‌ها در جهت جنگ جهانی اول، که او به‌درستی پیش‌بینی کرد. رجوع کنید به:

Herfried Münkler, Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2002.

^{۳۳} Rosa Luxemburg, Die Krise der Sozialdemokratie (1914), Gesammelte Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1975 ('Junius-Broschüre').

^{۳۴} See E.P. Thompson, Exterminism and Cold War, Routledge, London, 1982

^{۳۵} Rudolf Klement, 'Les tâches du prolétariat pendant la guerre' (1937), www.pouvoir-ouvrier.org/archives/klement.html

^{۳۶} Frantz Fanon, Les damnés de la terre, Paris, Maspero 1961; Ernesto 'Che' Guevara, La guerra de guerrilla, Imprenta Nacional, Havana 1960.

^{۳۷} نظریه‌ی مارکسیستی-لنینیستی در مورد جنگ، ماهیت هر جنگی را وابسته به محتوای سیاسی آن می‌داند - جایی که امر سیاسی به منافع طبقاتی و دولتی اشاره دارد.

Great Soviet Encyclopaedia, 3rd edition, Moscow, 1970-78.

^{۳۸} همانطور که چندین مفسر، از جمله ریموند آرون در کتاب «اندیشیدن در مورد جنگ» (Clausewitz)، گالیمار، پاریس، ۱۹۷۶، اذعان کرده‌اند.

^{۳۹} من این نشانه‌ها را مدیون کریستوف اهم هستم که مقاله من را برای HKWM ویرایش کرد. او به پایان‌نامه‌ی دکترای زیر اشاره می‌کند:

Z.Yuan-Lin, Mao Zedong und Carl von Clausewitz. Theorien des Krieges. Beziehung, Darstellung und Vergleich, Dissertation, Universität Mannheim, 1995

^{۴۰} اختلافات استراتژیک مرتبط، به‌طور جدایی‌ناپذیری با موضوع «طبقه‌ی پایه» شورش ضد امپریالیستی، و در نتیجه نوع تبارشناسی که آن را به سنت‌های دیرینه شورش‌های مردمی و غیرقانونی مرتبط می‌کرد، و همچنین جایگزینی با یک «رهبری صرفاً سیاسی» (تابع کردن دسته‌های مسلح انقلاب) یا یک «رهبری نظامی-سیاسی» که در آن «موقتاً» سیاست به شکل یک فرماندهی نظامی ظاهر می‌شد، و بنابراین یک «مائویست» در مقابل یک «کاستروئیست» (در عمل، بیشتر یک گواراییست) تصور جنگ انقلابی را انتقال می‌داد.

Régis Debray, Révolution dans la révolution, Maspero, Paris, 1967; La critique des armes I et II, Editions du Seuil, Paris, 1974

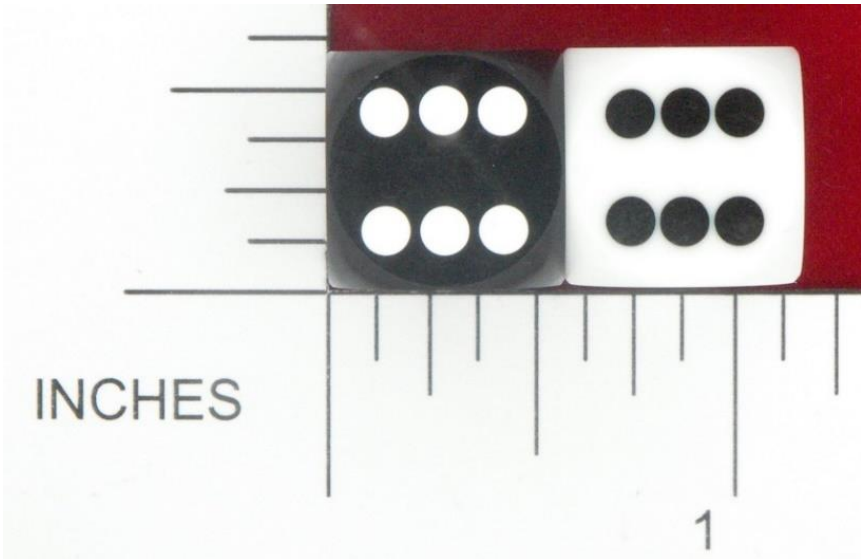
^{۴۱} Cf. Giacomo Marramao, Dopo Il Leviatano. Individuo e comunità, Bollati-Boringhieri, Turin, 2000.

سیاست زدایی؛ پنج الگو

باب جسوب



ترجمه و حاشیه نویسی: خسرو آقایی



مقدمه

مطلب حاضر ترجمه‌ی بخش‌هایی از مقاله‌ی باب جسوپ با عنوان «بازسیاسی‌گردانی سیاست‌زدایی: مقدمات نظری بر برخی واکنش‌ها به بحران مالی آمریکا و بحران بدهی ناحیه‌ی اروپا» است که در سال ۲۰۱۴ منتشر شد. منظور جسوپ از «برخی واکنش‌ها»، تا آن‌جا که به بحران مالی آمریکا مربوط می‌شود، یکی بحث «پرتگاه مالی»^۲ است و دیگری جنبش اشغال وال‌استریت. اولی در خدمت سیاست‌زدایی از بحران مالی سال ۲۰۰۷ در آمریکا عمل می‌کرد، و دومی کوششی بود در تقابل با اولی، با شعار ۹۹ درصد علیه ۱ درصد، و در جهت بازسیاسی‌سازی واکنش هیأت حاکمه آمریکا به بحران مالی.

گهگاه از سیاست‌زدایی صحبت می‌شود اما در کم‌تر جایی تعریفی از آن به دست می‌دهند. این شیوه‌ی برخورد را فلیندرز و بولر در مقاله‌ی «سیاست‌زدایی: اصول، تاکتیک‌ها و ابزارها» برجسته ساخته‌اند: «...} فزونی یافتن استفاده از سیاست‌زدایی به‌عنوان یک مفهوم کلیدی ذیل مباحثات حکمرانی مدرن، با تحلیل‌هایی که بر آن باشند تا معنا یا محتوای این مفهوم را تعریف کرده یا روشن سازند همراه نبوده است چه رسد به تعریف یا توضیح گسترده‌ی متنوع فرایندها، نهادها و روابطی که متداولاً تجلی‌های تجربی آن را شکل می‌دهند» (فلیندرز و بولر، ۲۰۰۶). انتخاب مقاله‌ی جسوپ از این رو بوده که به نظر می‌رسد می‌تواند کمکی به روشن‌تر شدن مباحث این حوزه‌ی نظری باشد. هدف در اینجا این نیست که از این مقاله‌ی متراکم به لحاظ محتوا، و گاه بیش از اندازه موجز و فهرست‌وار، خلاصه‌ای به دست دهیم؛ صرفاً بر برخی مباحث تمرکز خواهیم داشت.

اما پیش از آن‌که به سراغ مقاله جسوپ برویم مناسب به نظر می‌رسد که با ارائه‌ی مصداقی وطنی از سیاست‌زدایی، فتح بابی بر بحث داشته باشیم. علی سرزعی، اقتصاددان، در تاریخ ۵ آذر ۱۴۰۲ در یادداشتی با عنوان «[ارزیابی اصلاح قانون بازنشستگی](#)» به این پرسش می‌پردازد که «چرا برخی با اصلاح قانون بازنشستگی مخالفند؟» وی چهار دلیل مخالفین تغییرات در قانون بازنشستگی را مردود می‌شمارد و از جمله در شرح و رد استدلال دوم می‌نویسد:

«اشکال دومی که مخالفان مطرح می‌کنند آن است که نباید سوءمدیریت در اداره‌ی شرکت‌ها و سرمایه‌گذاری‌هایی را که از محل انباشت حق بیمه‌ها صورت گرفته، با طولانی‌تر کردن سن بازنشستگی جبران کرد. پاسخ آن است که حتی اگر فرض کنیم بهترین مدیران جهان بر سر شرکت‌های وابسته به صندوق‌های بازنشستگی گماشته می‌شدند باز هم ارزش این شرکت‌ها نمی‌توانست جبران ناترازی‌های این صندوق‌ها را بکند؛ زیرا وقتی میانگین رشد اقتصادی کشور در ۳۰ سال گذشته حدود ۳.۵ تا ۴ درصد بوده است نمی‌توان انتظار داشت بازده آنها به شکل غیرمعماری زیاد باشد.»

خیلی معقول است؛ می‌گوید که نمی‌توان انتظار داشت ارزش از رشد تولید پیشی بگیرد. اما کارکرد استدلال سرزعیم جز این نیست که مسأله‌ی نظارت دموکراتیک بر فعالیت شرکت‌های تأمین اجتماعی را به کلی محو کند. آیا اول نباید به برآوردی از ضرر ناشی از سوءعملکرد این شرکت‌ها رسید تا بعد در خصوص انتظارات از بهره‌وری آنها تصمیم‌گیری کرد؟ آیا اصلاً حساب و کتاب درستی از این شرکت‌ها در دست هست؟ او در خصوص اشکال چهارم می‌نویسد: «اشکال چهارمی که مطرح می‌شود این است که چرا به جای تأدیبه‌ی بدهی دولت به سازمان تأمین اجتماعی و حذف ناترازی درآمد-هزینه این سازمان، قانون سن بازنشستگی اصلاح شده است؟» سرزعیم در پاسخ به این اشکال هم می‌نویسد که حتی با تأدیبه‌ی بدهی دولت هم باز ناترازی فقط به‌طور موقت برطرف می‌شود و در آینده عود خواهد کرد. اما بدهی دولت به تأمین اجتماعی واقعا چقدر است؟ غلامحسین دوانی در مقاله‌ی «[دیون دولت به سازمان تأمین اجتماعی؛ کلاه گشاد دولت بر سر بیمه‌شدگان](#)» (وب‌سایت نقد اقتصاد سیاسی) از جمله به این موضوع اشاره می‌کند متأسفانه حساب‌و‌کتاب دقیقی در خصوص میزان این بدهی وجود ندارد و خود سازمان هم مقادیر ناسازگاری را اعلام کرده است. مضافاً این‌که نرخ تورم نیز می‌بایست برای این بدهی لحاظ گردد. کاری که سرزعیم می‌کند این است که با کم‌اهمیت شمردن تأثیر تأدیبه‌ی بدهی، بار دیگر کل موضوع نظارت دموکراتیک بر سازمان تأمین اجتماعی را بی‌مناسبت می‌کند. او نظرش درباره‌ی بحران تأمین اجتماعی را این‌گونه خلاصه می‌کند: «تأمین اجتماعی دچار بحران است» چون قوانین بازنشستگی موجود سخاوتمندانه است یعنی چیزی که به فرد بازنشسته می‌دهد

به مراتب بیشتر از چیزی است که از او در دوران کاری می‌گیرد». سیاست‌زدایی چنین کارکردی دارد؛ جایی برای تصمیم‌گیری و انتخاب باقی نمی‌گذارد. پدیده‌ی مورد بحث از بافتار (کانتکست) گسترده‌ی خود جدا شده و با نظر به یک رابطه‌ی ساده (علمی)، که بی‌چون و چرا می‌نماید (مثلاً نسبت تعداد بیمه‌پردازان به مستمری‌بگیران) در باره‌اش داوری می‌شود. کنجکاوی تشویق نمی‌شود و توجه به جنبه‌ی سیاسی قضایا، رویکردی ایدئولوژیک و سیاست‌زده و بی‌اعتنایی به علم تلقی می‌شود. تمام سخاوتمندی‌های دیگر، از جمله سخاوتمندی در قبال صاحبان نزدیک به دو میلیون و ششصد هزار خانه‌ی خالی در کشور (بنا بر اطلاعات مرکز آمار ایران در سال ۹۵، که پیش‌بینی می‌شود در حال حاضر بسیار بیش از این عدد باشد) و سخاوتمندی یارانه‌ی انرژی شرکت‌ها، و معافیت‌های مالیاتی و ... همه و همه لابد گریزناپذیر و واقعیات پایه اقتصادی هستند و در این میان فقط سخاوتمندی در قبال بیمه‌شدگان است که می‌بایست قاطعانه علاج گردد، بدون حتی یک حساب و کتاب ساده که روشن کند چه میزان صرفه‌جویی از قانون جدید مورد انتظار است. «تکنوکراتیک» (فن‌سالارانه) کلمه‌ای است که می‌تواند توصیف‌کننده‌ی این گفتمان و رویکرد، و استراتژی پیوسته با آن باشد.

تمایزهای مفهومی جسوپ در بحث از سیاست‌زدایی

چنان‌که از عنوان اصلی مقاله‌ی جسوپ پیدا است، او بر آن است تا برای توصیف برخی واکنش‌ها به بحران مالی آمریکا و بحران بدهی ناحیه‌ی اروپا، ذیل چتر مفهومی عام سیاست‌زدایی، مقدماتی نظری فراهم کند. توصیف سیاست‌زدایی، در چکیده‌ی مقاله، به‌عنوان مفهومی آفتاب‌پرست‌وار، از اولین مواردی است که در مقاله‌ی او جلب توجه می‌کند. آفتاب‌پرست جانوری است که رنگ پوستش متناسب با محیطی که در آن است تغییر می‌کند. در صفحات بعدی مقاله منظور جسوپ از این استعاره تا اندازه‌ای واضح‌تر می‌شود. او با یک بازی کلامی، از کلمه‌ی depoliticisation (سیاست‌زدایی) سه مشتق می‌گیرد: depolitisation (از سیاست‌گان‌زدایی؛ به معنای بیرون نهادن از محیطه‌ی عمل دولت)، depoliticalisation (غیرسیاسی‌سازی، که موضوع اصلی مطلب حاضر است)، و depoliticisation (سیاست‌زدایی؛ این بار به معنای خط‌مشی‌زدایی).

اینها برای جسوپ به ترتیب متناظرند با سه سطح یا وجه پرداختن به سیاست: polity (موجودیت سیاسی، یا سیاستگان، یا به زبان ساده، دم و دستگاه دولت)، political (امر سیاسی)، و policy (خطمشی یا سیاست‌گذاری). چنان‌که پیدا است، جسوپ با این رویکرد در تلاش است تا میان معانی مختلفی که از سیاست‌زدایی برداشت می‌شود تمایز قائل شود، بسته به اینکه به آن از منظر کدام ساحت یا تراز هستی‌شناسی اجتماعی و در کدام مقیاس زمانی بنگریم. از این رو، تفاوت قائل شدن میان ازسیاستگان‌زدایی و غیرسیاسی‌سازی به‌واقع تمایز قائل شدن میان دو وجه از سیاست‌زدایی است. ازسیاستگان‌زدایی، به تصریح خود جسوپ، مبتنی بر استعاره‌ای فضایی است. صحبت در این‌جا بر ترسیم خط مفارقت میان موجودیت سیاسی (سیاستگان یا دولت) و بیرون آن، و نسبت سیاستگان با این بیرون است. ازسیاستگان‌زدایی در مقاله‌ی جسوپ یک روند تاریخی نسبتاً طولانی سیاست‌زدایی است که به شکل بیرون‌گذاری حوزه‌های مختلف، بالاخص اقتصاد، در نسبت با تصمیمات سیاسی نمود می‌یابد. برخلاف آن، غیرسیاسی‌سازی مبتنی بر چنین استعاره‌ی فضایی‌ای نیست و در چنین مقیاس زمانی‌ای رخ نمی‌دهد. جسوپ می‌نویسد: «سیاستگان یک مرجع فضایی، می‌شود گفت، ایستا فراهم می‌آورد حال آنکه سیاست مجموعه‌ای ذاتاً پویا، ناکرانمند و ناهمگون از کردارهای سیاسی است. از این رو غیرسیاسی‌سازی معانی متعدد دارد.»

زمانی که جسوپ دست به کار نشان دادن نموده‌های سیاست‌زدایی در واکنش سرآمدان (الیت) و دولت آمریکا به بحران مالی ۲۰۰۸ می‌شود، مقصود او از شرح و بسط سه مقوله‌ی پیش‌گفته آشکارتر می‌گردد. او در اواخر بحثش از «پرتگاه مالی» می‌نویسد:

«مباحثه‌ی کاذب بر سر "پرتگاه مالی" ترکیب غریب اما قدرتمندی را آشکار می‌سازد، {متشکل} از:

۱. ازسیاستگان‌زدایی رسوب‌کرده‌ی یک اقتصاد مستعد بحران، مقررات‌زدایی‌گشته، معطوف‌به-سود، و به-میانجی-بازار که تنها گزینه‌ی اقتصادی تلقی می‌شود (با همه‌ی تبعات این امر برای قلمرو سیاست نرمال)

۲. تئاتری‌سازی سیاسی یک نمایشنامه‌ی پرتخاصم در جلوی صحنه‌ی سیاسی، که هل‌هله‌کشانش مجموعه‌ای از رسانه‌های جمعی همدست بودند، رسانه‌هایی که عمدتاً روایت به‌عمد گمراه‌کننده‌ی «پرتگاه مالی» را بی‌چون‌وچرا پذیرفته بودند، و این روایت در خدمت نهن‌سازی سیاسی (غیرسیاسی‌سازی) کنش‌های یک شبکه‌ی قدرت موازی دوحزبی، که بخش‌های مسلط سرمایه را نمایندگی می‌کنند، کار می‌کرد. شبکه‌ی مذکور در پشت صحنه در این جهت عمل می‌کرده است که زدن از بودجه‌های برنامه‌های استحقاقی را آسان‌تر کند، از دولت رفاه باقیمانده‌ای^{۴۳} پا پس بکشد و بر تعداد شرکت‌های بزرگ و افراد و خانواده‌های بسیار ثروتمندی که مشمول معافیت‌های مالیاتی می‌شوند بیفزاید.

۳. خط‌مشی‌زدایی از مباحثات باب روز درخصوص بحران مالی، با محدود ساختن آنها به گزینه‌های خط‌مشی‌ایِ مطلوب سرمایه‌ی بهره‌دار^{۴۴} و سرمایه‌ی بین‌المللی سودبر، گزینه‌هایی که در مقایسه با گزینه‌های کنارگذاشته‌شده بسیار کم‌تر احتمال دارد بتوانند از یک رکود سه‌باره^{۴۵} یا یک رکود بزرگ پیشگیری کنند، به عوض مد نظر قرار دادن سایر گزینه‌های خط‌مشی‌ای شدنی و موجود که شاید بتوانند جان دوباره‌ای به اقتصاد بخشیده، رقابت‌پذیری را ارتقا داده، شرایط «طبقه‌ی متوسط آبرفته» را بهبود بخشیده و «جنگ علیه فقر را تجدید کنند».

شماره‌های یک و سه، به ترتیب، صراحتاً به ازسیاستگان‌زدایی و خط‌مشی‌زدایی ارجاع دارند (استفاده از صفت «رسوب‌کرده» برای اولی شایان توجه است). شماره‌ی دو به غیرسیاسی‌سازی ارجاع دارد و الگوهایی که در اینجا معرفی می‌کنیم ذیل آن جای می‌گیرند. در ادامه به سراغ آنها خواهیم رفت.

پنج الگوی غیرسیاسی‌سازی

سه صفحه از مقاله‌ی جسوپ می‌تواند به عنوان مقدمه‌ای ملموس و راهگشا بر مفهوم غیرسیاسی‌سازی عمل کند. در این صفحات او بر آن می‌شود تا پنج الگو را برای غیرسیاسی‌سازی معرفی کند. به گفته‌ی خودش: «از آن‌جا که مجال آن نیست که فهرستی مبسوط از ابعاد ذی‌ربط غیرسیاسی‌سازی پیش‌نهم، پنج مثال متفاوت ارائه

می‌کنم». می‌توان آنها را حالت‌مندی‌های مختلف غیرسیاسی‌سازی نیز توصیف کرد. چنان‌که پیدا است جسوپ مدعی نیست که مثال‌هایش تمام گستره‌ی غیرسیاسی‌سازی را پوشش می‌دهند. او «مسائل ذی‌ربط» را از این قرار ذکر می‌کند: «(۱) شکل‌ها و میان‌نفع‌های^{۴۶} سیاست بهنجار و/یا استثنایی؛ (۲) موضوعیت‌بخشی به مسائل تحت عنوان مجادله‌برانگیز، مذاکره‌پذیر، یا اجماعی؛ (۳) هویت سوبژکتیو و نیز منافع مادی و آرمانی کنشگران سیاسی؛ (۴) جایگاه آنها {کنشگران سیاسی} ذیل معماری نهادی دولت، در حواشی آن، یا با فاصله از آن؛ و (۵) موقعیت آنها در نسبت با جلوی-صحنه یا پشت-صحنه سیاسی.» در امتداد روال تاکنونی، منبع‌د نیز نقل‌قول‌های مستقیم را در گیومه می‌آوریم. توضیحات اضافه بر متن اصلی، در گروه می‌آیند. و دیگر این‌که، از آنجا که مقصود انتقال لبّ مطلب به دقیق‌ترین وجه ممکن بوده است در اندک مواردی برخی جملات عمداً آزاددستانه ترجمه شده‌اند.

الگوی نخست

الگوی نخست غیرسیاسی‌سازی، تأکید بر جدایی میان اقتصاد و گستره‌ی سیاست است، یعنی غیرسیاسی‌سازی منافع اقتصادی طبقاتی. هیأت حاکمه می‌تواند در مواجهه با یک بحران بدهی، و ذیل یک برنامه‌ی ریاضت اقتصادی، از مستمری‌ها بکاهد و این را اقدامی ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای احیای اقتصاد معرفی کند، بی‌آن‌که در این میان مثلاً بحث کاستن از مخارج نظامی مطرح شود. سهم‌بری اقشار مختلف از ثروت تولیدشده در کشور، که با توازن قوای طبقاتی تعیین می‌یابد و در نتیجه بالقوه موضوع جدال سیاسی است، می‌تواند در چهارچوبی ملی‌گرایانه و کورپوراتیستی مطرح شده و غیرسیاسی شود. و آن‌گاه که این سازش/تعادل طبقاتی به ضرر طبقه‌ی حاکم برهم می‌خورد، متصدیان دولتی با توسل به اهمیت امنیت ملی یا احیای اقتصادی، سیاست دموکراتیک را به حال تعلیق در می‌آورند. جسوپ می‌نویسد: «نخست این‌که، اگر منافع طبقاتی را میان‌نفع‌های کلیدی در سیاست تلقی کنیم، یک حالت مهم غیرسیاسی‌سازی عبارت است از حفظ جدایی میان اقتصاد، {اقتصادی} که منقاد منطق انباشت سوق‌یافته-با-سود و به-وساطت-بازار است، و گستره‌ی سیاست که تصمیمات درباره

منافع ملی یا ملی-مردمی را اتخاذ می‌کند». ماحصل این حفظ جدایی این است که منافع طبقاتی تخصصی را از دستورکار خارج کرده و از نیروهای طبقاتی سازمان‌زدایی می‌کند چرا که طبقه‌ی کارگر را با امتیازاتی راضی می‌کند. «مارکس در صحبت از دورانی قبل‌تر به این اشاره کرده است که این مستلزم یک سازش مشخص است و آن هم این که طبقات فرودست نمی‌بایست از رهایی سیاسی به رهایی اجتماعی پیشروی کنند، و برعکس، طبقات مسلط نمی‌بایست درصدد بازگشت به وضعیت موجود پیشین و اعاده‌ی رژیم کهن برآیند بلکه می‌بایست به این که قدرت اجتماعی‌شان اعاده شده است رضایت دهند. به بیانی کلی‌تر، سیاست دموکراتیک بورژوازی لیبرال متکی است به این که نیروهای سیاسی در گزینش این که چه چیز را به عنوان امر سیاسی موضوعیت ببخشند خودمحدودسازی پیش گیرند».

منظور جسوپ از خود-محدودسازی که با ارجاع به مارکس مطرح می‌کند این است که طرف‌های دعوا با تن دادن به یک قاعده‌ی بازی از طرح برخی موضوعات خودداری کرده و فتیله‌ی برخی خواسته‌ها را پایین بکشند. اما اگر این سازش برهم بخورد چه؟ «اگر این سازش غیرسیاسی‌ساز نهادینه شده برهم بخورد، قانوناً یا عملاً این امکان هست که یک وضعیت اضطراری اقتصادی یا سیاسی اعلام شود، حاکمیت قانون به حال تعلیق درآمده، و شکل‌ها، مجامع (فوروم‌ها)، فضاها و روش‌های ابراز مقاومت سیاسی محدود گردند. در این شرایط، الزام‌های ادعایی امنیت ملی و/یا احیای اقتصادی، بر سیاست دموکراتیک «بهنجار» اولویت می‌یابند. برای «موارد مربوط به» امنیت ملی، این می‌تواند به شکل پلیسی-نظامی (دیکتاتوری نظامی) باشد، یا به شکل حاکمیت تک-حزبی (مثلاً فاشیسم)، دولت وحدت ملی (که سیاست حزبی بهنجار در آن به تعلیق درمی‌آید)، یا پشتیبانی چند-حزبی از اقدامات اضطراری‌ای که از سوی دولت متصدی اتخاذ شده است. برای «موارد مربوط به» بحران اقتصادی، شاهد دولت‌های وحدت ملی، حاکمیت «فن‌سالارها» (مثلاً اسپانیا و یونان در بحران بدهی منطقه‌ی اروپا)، و اقدامات اقتصادی، مالی، مالیاتی و بودجه‌ای در ازای کمک خارجی هستیم.»

«وضعیت‌های اضطراری همچنین پوششی فراهم می‌آورند برای اقدام آشکار یا پنهان در جهت تضعیف نیروهای سیاسی گوناگونی که با خط‌مشی‌های القاء‌شده-با-بحران، یا

دست‌کم می‌توان گفت مشروعیت‌یافته-با-بحران، مقابله می‌کنند. علاوه بر مورد اخیر بهره‌برداری نولیبرالی از بحران به منظور کاهش مستمری‌ها (به عوض آنکه مثلاً از مخارج دفاعی کاسته شود)، در برخورد با جنبش اشغال‌وال‌استریت، و نیز حرکت‌هایی که در جاهای دیگر با الهام از آن شکل گرفتند، فرصت را غنیمت شمردند، این‌گونه که اقداماتی انجام گرفت تا از آن مشروعیت‌زدایی شود، همچون یک سازمان تروریستی با آن برخورد شود، رهبران‌ش دستگیر شوند، فعالیت‌هایش مختل گردند، و از پوشش رسانه‌ای حمایت‌گرانه‌ی آن ممانعت به عمل آید. با وجود این برخورد، جنبش اشغال در سیاسی‌سازی مدیریت بحران مالی و شناساندن و بر سر زبان‌ها انداختن مسأله‌ی نابرابری فزاینده، حول شعار پوپولیستی ۹۹٪ علیه ۱٪، موفق بود (برای تحلیل جنبش اشغال و نقش آن به‌منزله‌ی یک «لحظه‌ی مؤسس» در سیاست آمریکا، نگاه کنید به تارو، ۲۰۱۱؛ چامسکی، ۲۰۱۲؛ گیتلین، ۲۰۱۲).

الگوی دوم

جسوپ درباره‌ی دومین الگو چنین می‌نویسد:

«دوم این‌که - و این بی‌ارتباط نیست به قبلی - خودمحدودسازی سیاست دموکراتیک می‌تواند از خلال قانون اساسی نیز تأمین و استوار گردد. استقرار نظام تأسیسی به‌ناگزیر در یک تلافی تاریخی رخ می‌دهد که شدیداً سیاسی‌شده است {متعاقب انقلاب‌ها و دست‌کم اعتراض‌های گسترده است که قانون اساسی جدیدی نوشته می‌شود}. قانون اساسی، منافع اقتصادی، سیاسی و اجتماعی‌ای را که در آن تلافی تاریخی غالب بوده‌اند غیرسیاسی می‌سازد؛ همچنین فرایندهای خاصی را برای تغییر دادن نظام تأسیسی - که حال دیگر غیرسیاسی‌شده است - الزامی ساخته و به این ترتیب این چگالش مادی توازن نیروها را پابرجا می‌سازد.»

غیرسیاسی کردن یک موضوع به‌واسطه‌ی نظام تأسیسی یعنی آن‌که تکلیف آن به‌واسطه‌ی قانون اساسی به چنان نحوی روشن شود که از دایره‌ی بحث و جدل سیاسی کنار گذاشته شود. جسوپ از چگالش مادی توازن نیروها صحبت می‌کند، به این معنا که نیروهایی که در یک برهه‌ی بحرانی از سیالیتی برخوردار بوده‌اند با منجمدشدن‌شان

از خلال نظام تأسیسی به حالتی پابرجا در می‌آیند. او در ادامه از جایگاه غیرسیاسی‌شده‌ای که در نظام‌های سیاسی مدرن برای بانک‌های مرکزی قائل شده‌اند و از یک تأسیس‌گرایی^{۴۷} نوین که در مقیاسی بین‌المللی از منافع بنگاه‌های سرمایه‌دارانه محافظت می‌کند مثال می‌آورد:

«تفکیک قوا و تضمین‌های حقوق بنیادین سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به این غیرسیاسی‌سازی کمک می‌کنند، و همین که نظام تأسیسی مسلم فرض شود دیگر به‌مصاف طلبیدن سوگیری‌های راهبردی‌ای که در این تفکیک، و در محتوای مشخص حقوق بنیادین، حک شده‌اند دشوار خواهد بود. شاهد این امر استقلال قابل‌ملاحظه‌ای است که به بانک‌های مرکزی برای سیاست‌گذاری نرخ-بهره و نرخ-ارز ذیل محدودیت‌های بازار (و به واسطه‌ی پیش‌بینی بر پایه‌ی مدل‌های نئوکلاسیک، بازارهای اوراق قرضه، آژانس‌های اعتبارسنجی، و از این قبیل) اعطا کرده‌اند، حال آنکه می‌شد که از جانب دولت، احزاب، شرکای اجتماعی، و یا جنبش‌های اجتماعی در معرض فشارهای آشکارا سیاسی باشند. بر همین قیاس، با رونمایی نولیبرالیسم در مقیاس جهانی، یک «تأسیس‌گرایی نوین» (ژیل، ۱۹۹۵) دارد آبر-محافظتی برای سرمایه‌فراهم می‌آورد. این که محافظت‌های شبه-تأسیسی برای بنگاه‌های سرمایه‌دارانه و فعالیت‌هایشان به ترازوی بین‌المللی تغییر مقیاس می‌یابند (و از حوزه‌ی ستیزه‌ورزانه‌تر سیاست ملی کنار گذاشته می‌شوند)، و حکمیت در خصوص منازعات (از جمله منازعات با دولت‌ها) به محکمه‌های خصوصی، متخصصین، و کلا، و سایر گردهمایی‌ها و/یا چهره‌های ظاهراً غیرسیاسی واگذار می‌شود شواهدی بر این امر هستند.»

الگوی سوم

در الگوی نخست سروکارمان با تفکیک اقتصاد و سیاست از یکدیگر و تخصیص‌زدایی از مناسبات اقتصادی و - در مواقع بحرانی - اعلام وضعیت اضطراری و تعلیق سیاست دموکراتیک بود. در دومی جسوپ اهمیت نظام‌های تأسیسی را در مقیاس‌های ملی و بین‌المللی برجسته می‌سازد. سومی اما از رهگذر شخصیت‌ها و کمیسیون‌ها و مجامع مورد اعتماد و محبوب و به‌ظاهر غیرسیاسی صورت می‌گیرد، مثل وقتی که از هیأتی

تخصصی می‌خواهند تا، فرضاً فارغ از نگرش سیاسی، درباره‌ی یک موضوع مجادله‌برانگیز تصمیم‌گیری کنند. جسوپ می‌نویسد:

«سومی نمود کم‌تری دارد اما گاه مؤثرتر است. زمانی که هدف غیرسیاسی کردن یک مسأله‌ی سیاسی است، مدیران دولتی یا سایر کارگزاران^{۴۸} سیاسی ممکن است از چهره‌های به‌ظاهر غیر سیاسی (که از «جامعه‌ی مدنی» جذب شده‌اند)، سیاستمداران بازنشسته، دولت‌مردان و دولت‌زنان مسن‌تر، فن‌سالاران، کمیسیون‌هایی که ادعا می‌شود دوجانبه یا چندجانبه‌اند، یا سازمان‌های شبه-غیر-دولتی، جویای اطلاعات، توصیه‌های خط‌مشی‌ای یا حتی تصمیم‌گیری شوند. این که این چهره‌ها «ورای سیاست» تلقی شوند یا نه البته به این بستگی دارد که انقسام سیاست‌غیر-سیاست پذیرفته شود یا نه. یک فایده‌ی این تاکتیک آن است که می‌تواند برای تصمیمات مجادله‌برانگیز، زمان بخرد تا تب‌وتاب اوضاع بخوابد. به همین خاطر است که گاه در توصیف نقش کمیسیون‌های تحقیقی می‌گویند که چند دقیقه وقت می‌برند اما سال‌ها به طول می‌انجامد. انتظام‌های کورپوراتیستی^{۴۹} نیز می‌توانند در خدمت غیرسیاسی کردن مسائل قرار گیرند. آنها را اغلب به این قصد دخیل می‌کرده‌اند که آنجا که وابستگی متقابل پیچیده همکاری بلندمدت را ایجاد می‌کند به مسائل بلندمدت اقتصادی و اجتماعی پردازند (نویسنده به وابستگی متقابل طبقات اشاره دارد)؛ به این ترتیب گستره‌ی خط‌مشی‌ای مربوطه در خارج از افق‌های زمانی کوتاه‌مدت چرخه‌های انتخاباتی و نزاع‌های داخلی پارلمانی جای داده می‌شود، با این انتظار (چه شناختی و چه هنجاری) که سازمان‌های درگیر امر (یا دست‌کم رهبرانشان) به‌منظور پیاده‌سازی خط‌مشی‌ها در راستای «منافع ملی»، به طرق «غیرسیاسی» عمل کنند (به‌عنوان مثال می‌توان به مهار دست‌مزد در نهادهای سه‌جانبه اشاره کرد). جدیدتر از همه، مشارکت‌های عمومی-خصوصی را داریم که به‌منظور ارائه‌ی خط‌مشی به نحوی کارآمد، اثربخش و اقتصادی، و به‌ظاهر (اما نه واقعاً) آزاد از مداخله‌ی دولت، استقرار می‌یافته‌اند (به‌عنوان مثال می‌توان از طرح‌های خصوصی خدمات سلامت^{۵۰} یا مدارس هیأت امنایی^{۵۱} نام برد).»

الگوی چهارم

«چهارم این که می‌توان غیرسیاسی‌سازی را از خلال نسق‌مندسازی^{۵۲} پروراند، یعنی با خلق شرایط برای تصمیم‌گیری فن‌سالارانه و/یا خود-مسئول‌سازی افراد، گروه‌ها، سازمان‌ها یا کل "گروه‌های ذی‌نفع" از خلال اتخاذ فناوری‌های حکمرانی که بر تخصص علمی، مشاوران، سیستم‌های خبره، الگوریتم‌ها، سنجه‌شناسی،^{۵۳} رتبه‌گذاری‌ها، الگوگیری،^{۵۴} پاداش‌های مشروط برای رفتارهای مورد تأیید، و غیره متکی‌اند (درباره‌ی تخصص نگاه کنید به فیشر، ۲۰۰۹؛ درباره‌ی سنجه‌شناسی، بری، ۲۰۰۲؛ درباره‌ی آژانس‌های رتبه‌گذاری اعتبار، سینکلر، ۲۰۰۵؛ درباره‌ی نسق‌مندسازی، میلر و رز، ۲۰۰۸). گاه در توجیه این فنون می‌گویند که از اضافه‌بار حکومت می‌کاهند، اما {باید گفت که} با پروژه‌ی نولیبرالی دولت ناب نیز قرابت‌هایی دارند {...} این رویکرد را می‌توان به شکلی از «انقلاب منفعل» تعبیر کرد: یک روند دگرگونی، جذب، و ادغام که مسائل ستیزه‌برانگیز را به پرسش‌های دیوان‌سالارانه یا فنی ترجمه می‌کند (گرامشی، ۱۹۷۱، ۱۱۵، ۲۹۱). هدف آن ارتقای کارآمدی سلطه‌ی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است، به‌واسطه‌ی خرد-مدیریتی که در خلل و فرج یک صورت‌بندی اجتماعی، {صورت‌بندی‌ای} با پیچیدگی و ناشفافیتی فزاینده، نفوذ می‌کند. این امکان نیز هست که منابع بالقوه‌ی مقاومت یا ممانعت را به عاملان خود-مسئول‌گشته‌ی انقیاد خودشان بدل کنند. دانش‌پژوهان انگلو-فوکویی و علاقمندان به مطالعات اجتماعی علم مثال‌های بسیار بر این رویه‌ها فراهم آورده‌اند، هرچند که تعبیر گرامشی‌واری را که دیگران از آنها داشته‌اند رد می‌کنند. (مقایسه کنید با بری، ۲۰۰۲؛ میلر و رز، ۲۰۰۸).»

وجه تمایز الگوی چهارم، ماهیت ماشینی و خودکارگشته‌ی آن است. به‌عنوان نمونه، سیستم‌های خبره را در نظر بگیرید. سیستم‌های خبره به دسته‌ای خاص از نرم‌افزارهای یارانه‌ای گفته می‌شود که در راستای کمک به متخصصان انسانی یا جایگزینی جزئی آنان در زمینه‌های محدود تخصصی عمل می‌کنند (ویکی‌پدیا). حال تصور کنید از سیستم‌های خبره در حوزه‌های مناقشه‌برانگیزی چون قضاوت استفاده شود. در مقاله‌ای با عنوان «پیش‌بینی تصمیمات قضاوتی پرونده‌های دادگاه حقوق بشر اروپا: یک رویکرد

پردازش زبان طبیعی»، نتایج یک پژوهش در خصوص کاربرد یادگیری ماشینی در پرونده‌های قضایی منتشر گردید. در این پژوهش داده‌های ۶۰۰ پرونده‌ی قضایی به یک سیستم هوشمند منتقل شد و این سیستم توانست تصمیم‌نهایی در خصوص پرونده‌ها را با دقت ۷۹ درصد پیش‌بینی کند (آلتراس و همکاران، ۲۰۱۶) دور از ذهن نیست که زمانی تصمیم‌گیری‌ها در حوزه‌های زندگی اجتماعی به‌تمامی به این سیستم‌های هوشمند واگذار شده و به این ترتیب راه ملاحظات و مداخلات سیاسی در این حوزه‌ها بسته شود. همین حالا هم شاهد هستیم که چطور در جایی مثل اینستاگرام، به‌عنوان فضایی برای تعاملات اجتماعی گسترده، نمایش محتواها توسط الگوریتم‌هایی کنترل می‌شود که طراحی‌شان با هدف بیشینه‌سازی سودآوری برای شرکت متا انجام گرفته است. جسوپ همچنین، در انتهای این بند، به افراد خودمسئول گشته اشاره دارد. به‌عنوان مصداقی از این خودمسئول‌گشتگی می‌توان به مفهوم نولیبرالی برندسازی شخصی (برندسازی از خود)^{۵۵} اشاره کرد.

الگوی پنجم

در صحبت از الگوی پایانی، جسوپ تعبیری عام‌تر از غیرسیاسی‌سازی را پیش می‌کشد.

«پنجم این‌که، به‌پیروی از هوسرل و هایدگر می‌توانیم به "رسوب" به‌منزله‌ی یک حالت معنایی‌تر غیرسیاسی‌سازی که بر خط‌مشی‌ها نیز اطلاق‌پذیر است ارجاع دهیم. همه‌ی شکل‌های روتین‌سازی که به فراموش کردن خاستگاه‌های محل‌ستیز گفتمان‌ها، ساختارها و روندهای سیاسی منجر می‌شوند ذیل این عنوان جای می‌گیرند. این به آنها شکل و ظاهر واقعیت‌های عینی زندگی را می‌دهد. دو تحلیلگر در حوزه‌ی تحلیل انتقادی گفتمان، با تکیه بر این دعوی پدیدارشناختی، یک منطق چرخه‌ای را پیش نهاده‌اند که از سیاسی‌گردانی به رسوب (سیاست‌زدایی) و از آنجا، و با افشا شدن خاستگاه‌های محل‌ستیز آنچه مسلم فرض شده است، به بازسیاسی‌گردانی حرکت می‌کند. به این تعبیر، بازسیاسی‌گردانی شکلی از سیاسی‌سازی است که به همه‌ی

شکل‌های به چالش کشیدن چنین عینی‌سازی‌ای ارجاع دارد و غیرطبیعی کردن خصوصیات معنایی و مادی (فرامعنایی)^۶ آنچه رسوب کرده است را هدف قرار داده است. رسوب و سیاست‌زدایی محدود به یک حوزه‌ی «سیاسی» مشخص (جدا از دیگر حوزه‌ها، کم‌وبیش متمایزگشته) نیستند؛ بلکه وجوه پیشامدی همه‌ی شکل‌های زندگی اجتماعی هستند (گلینوس و هوارث، ۲۰۰۷). شاید بتوان طبیعی تلقی شدن تقسیم کار جنسیتی را در خانواده و گستره عام اجتماع، مصداقی از «رسوب» و در مقابل، جنبش‌های فمینیستی را حرکت‌هایی در جهت بازسیاسی‌گردانی این مسلم‌انگاشته‌ها دانست.

دو ملاحظه‌ی تکمیلی

مطلب را با دو ملاحظه به پایان می‌برم. نخست آن‌که با وجود گستره‌ی وسیع مثال‌هایی که جسوپ مطرح می‌کند، همچنان می‌توان موارد دیگری را به‌عنوان مصادیق غیرسیاسی‌سازی برشمرد که در شرح جسوپ تصریح نشده‌اند. مواقعی را تصور کنید – و البته نمونه‌های واقعی تاریخی‌اش موجودند – که یک حزب یا جناح سیاسی مردم را به شرکت در انتخابات ریاست جمهوری و رأی دادن به کاندیدای مورد حمایتش دعوت می‌کند با این استدلال که راه دیگری وجود ندارد چرا که عدم شرکت در انتخابات به مثلاً حکمفرما شدن فاشیسم یا جناح‌های افراطی‌تر می‌انجامد. می‌توان گفت با چنین استدلالی از انتخاب در انتخابات سیاست‌زدایی می‌شود و قضیه همچون انتخابی واضح بین مرگ و زندگی، که واقعاً یک انتخاب نیست، بازنمایی می‌شود. جسوپ در الگوی نخست اشارات صریحی به این منطق اضطرار دارد، از جمله این‌که «اگر این سازش غیرسیاسی‌ساز نهادینه‌شده به هم بخورد، قانوناً یا عملاً این امکان هست که یک وضعیت اضطراری اقتصادی یا سیاسی اعلام شود»، و آن‌جا که از اولویت یافتن «الزام‌های ادعایی امنیت ملی و/یا احیای اقتصادی، بر سیاست دموکراتیک "بهنجار"» صحبت به میان می‌آورد. شاید این بیش از همه برای جوامعی چون ایران مناسب داشته باشد. برای مقاله‌ای در این رابطه نگاه کنید به «تعلیق اضطرار حاکمانه در دموکراسی جنبشی» (شهرابی، ۱۴۰۱).

ملاحظه‌ی دوم به مطلوبیت یا عدم مطلوبیت سیاست‌زدایی مربوط می‌شود. از آن‌چه جسوپ و برخی دیگر درباره‌ی سیاست‌زدایی نوشته‌اند ممکن است چنین برداشت کرد که سیاست‌زدایی همیشه و همه‌جا نامطلوب است، اما شاید چنین تصویری زیاده ساده‌انگارانه باشد. نسبت نزدیک میان سیاست‌زدایی و تثبیت‌شدگی (نگاه کنید به الگوی دوم) پرسشهایی از این دست را پیش میکشد که آیا مطلوبتر نیست که بواسطه برخی سازوکارهای نهادی، برخی حقوق اساسی برای «همیشه» تثبیت شده باشند یا دستکم از پشتوانه محکمتری برخوردار گشته باشند، تا آنکه هر بار، با جابجایی زمامداران، فرصتی برای طرح مجددش فراهم شود؟ در مورد الگوی سوم نیز، که میتواند مرتبط با شکلهایی از نمایندگی سیاسی تلقی شود، می‌شود استدلالهایی به نفع سیاست‌زدایی مطرح کرد، کما اینکه فیلیپ پتیت در مقاله‌ی «سیاست‌زدایی از دموکراسی» میزانی از سیاست‌زدایی را لازمی حفظ خصلت مشورتی دموکراسی میدانند، از جمله به این خاطر که ممکن است پایگاه رای‌دهندگان در برهه‌هایی، و متاثر از برخی رویدادها، بر اتخاذ تصمیمی پافشاری کنند که در عمل خیر عمومی را در پی ندارد (مثال: مخالفت با سیاست موفق تسهیل مجازات زندان، در نتیجه‌ی ارتکاب جنایتی دهشتناک توسط یک محکوم سابق) (پتیت، ۲۰۰۴). با توجه به پیچیدگی و چندوجهی بودن مفهوم سیاست‌زدایی، اینکه خود را به یک داوری ارزشی درخصوص آن مقید سازیم معقول به نظر نمی‌رسد، با این حال مهم است به خاطر داشته باشیم که بحث جسوپ درباره سیاست‌زدایی در بافتار یک روند تاریخی زیانبار سلب اختیار از مردم در نسبت با سلطه سرمایه‌دارانه مطرح می‌شود.

قطعات ترجمه‌شده در مطلب حاضر برگرفته از مقاله‌ی زیر هستند:

- Jessop, B.(2014). Repoliticising depoliticisation: theoretical preliminaries on some responses to the American fiscal and Eurozone debt crises. *Policy & Politics*, 42(2), 207-23.

⁴² fiscal cliff

منظور از پرتگاه مالی (ایالات متحده) اثر ترکیبی چند قانون پیشتر تصویب شده است که در ژانویه ۲۰۱۳ همزمان اجرایی شده و با افزایش مالیات‌ها و کاهش مخارج دولتی همراه بودند و انتظار می‌رفت که مجموعاً به کاهش کسری بودجه منجر شوند. این عبارت که پیشتر نیز برای ارجاع به مسائل مالی گوناگون مورد استفاده قرار می‌گرفت، در سال ۲۰۱۱ رواج بیشتری یافت، و منظور از آن اشاره به نقطه‌ی انقضای مهلت معافیت‌های مالیاتی بود (۳۱ دسامبر ۲۰۱۲). عبارت «پرتگاه مالی» در فوریه ۲۰۱۲ و با سخنرانی بن برنانکه، رییس فدرال رزرو، در «کمیته‌ی خدمات مالی کنگره» رواج گسترده یافت. برخی تحلیلگران بر این نظر بودند که «سراشیب مالی» تمثیل مناسب‌تری است چون تأثیرات اقتصادی مربوطه نه بلافاصله که تدریجی خواهند بود.

⁴³ residual welfare state

در دولت رفاه باقیمانده‌ای، فقیر فقط زمانی که نتواند بواسطه‌ی بازار به خود کمک کند (به خاطر بیکار بودن یا کم‌درآمد بودن)، و از خانواده، دوستان یا خویشاوندان نیز نتواند کمک بگیرد، مستحق خدمات رفاهی دولت می‌شود؛ یعنی زمانی که هیچ راه دیگری برایش باقی نمانده باشد.

⁴⁴ interest-bearing capital

⁴⁵ triple dip recession

⁴⁶ stakes «میان‌نفع‌ها» معادل پیشنهادی مترجم است و از عبارتی چون «پای چه منافعی در میان است؟» اقتباس شده است. **stakes** پولی است که در قمار بازیکنان وسط می‌گذارند و بر سرش بازی می‌کنند. در دیکشنری کمبریج اینطور تعریف شده است: «پول یا امتیازهای دیگری که ممکن است شخص در رقابت یا موقعیتی کسب کند یا از دست بدهد.»

⁴⁷ constitutionalism

⁴⁹ arrangements corporatist

⁵⁰ private health trusts

⁵¹ charter schools

⁵² governmentalisation

یا چنان که مصطلح است، حکومت‌مندی‌سازی؛ کلمه‌ای مشتق از governmentality فوکو که معادل رایج آن در فارسی حکومت‌مندی است. تصور من این است که تداعی‌هایی که این معادل فارسی برمی‌انگیزد با آنچه که فوکو از این مفهوم در نظر داشته است چندان همسو نیست. نسق‌مندسازی معادلی است که برای governmentalisation، صرفاً برای متن حاضر، برگزیدم.

⁵³ metrology

⁵⁴ benchmarking

⁵⁵ personal branding

⁵⁶ extra-semiotic

مراجع قطعات برگرفته از مقاله‌ی جسوپ:

- Barry, A. (2002). The anti-political economy. *Economy and Society*, 31(2), 268-84.
- Chomsky, N. (2012). *Occupy*. Harmondsworth: Penguin.
- Fischer, F. (2009). *Democracy and Expertise*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, s. (1995). The global panopticon? The neoliberal state, economic life and democratic surveillance. *Alternative*, 20(1), 1-49.
- Gitlin, J. (2012). *Occupy Nation: The Roots, The Spirit, and The Promise of Occupy Wall Street*. New York: HarperCollins.
- Glynos, J. Howarth, D. (2007). *Logics of Social Explanation*. London: Routledge.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from The Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- Miller, P., Rose, N. (2008). *Governing The Present*. Cambridge: Polity.

- Sinclair, T.J. (2005). *The New Masters of Capital; American Bond rating Agencies and The Politics of Creditworthiness*. Ithaca, Ny: Cornell University Press.

- Tarrow, S. (2011). Occupy Wall Street is not the Tea Party of the left. *Foreign Affairs*, October 10. Available at: www.foreignaffairs.com/articles/136401/sidney-tarrow/why-occupywall-street-is-not-the-tea-party-of-the-left

منابع حاشیه‌نویسی‌ها:

- سرزعیم، علی. (۱۴۰۲). ارزیابی اصلاح قانون بازنشستگی. دنیای اقتصاد، ۵ آذر.
- شهرابی، عباس. (۱۴۰۱). تعلیق اضطرار حاکمانه در دموکراسی جنبشی. رادیو زمانه، ۶ اسفند.
- دوانی، غلامحسین. (۱۴۰۰). دیون دولت به تأمین اجتماعی: کلاه گشاد بر سر بیمه‌شدگان. نقد اقتصاد سیاسی.
- مرکز آمار ایران. گزیده نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۵. به نشانی: https://web.archive.org/web/20170313220022/https://www.amar.org.ir/Portals/0/1_result%20951221.pdf
- Aletras, N., et al. (2016). Predicting judicial decisions of the European Court of Human Rights: a Natural Language Processing perspective. *PeerJ Computer Science*. Available at: <http://dx.doi.org/10.7717/peerj-cs.93>
- Flinders, M.V., Buller, J. (2006). Depoliticalisation: principles, tactics and tools. *British Politics*, 2006(1), 293-318.
- Pettit, Ph. (2004). Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*, 17(1), 52-65.

جامعہ

تئودور آدورنو

ترجمہ ی محسن ملکی



ایده‌ی جامعه بر این بصیرت نیچه مهر تأیید می‌زند که مفاهیم «که اساساً صورت ساده و مختصر فرایندهایند» از چنگ تعریف لفظی می‌گیرند. زیرا جامعه از اساس فرایند است؛ قوانین حرکت جامعه بیش‌تر درباره‌ی آن به ما می‌گویند تا هر امر ثابت و نامتغیری که از آن استنتاج شود. تلاش‌هایی که در جهت تثبیت مرزهای آن می‌شود به همین نتیجه می‌رسد. محض نمونه، اگر جامعه را صرفاً در مقام انسان تعریف کنیم، که شامل همه‌ی زیرگروه‌هایی می‌شود که به آن تقسیم و از دل آن ساخته می‌شود، یا از آن نیز ساده‌تر، جامعه را تمامیت انسان‌هایی بنامیم که در دوره‌ای مشخص زندگی می‌کنند، آن‌گاه تمام استلزامات ظریف‌تر این مفهوم را از کف می‌دهیم. این قسم تعریف صوری مفروض می‌گیرد که جامعه پیشاپیش جامعه‌ی انسان‌هاست، که جامعه خود پیشاپیش انسان است، که بی‌واسطه برابر با سوژه‌های خود است؛ توگویی امر خاصه اجتماعی دقیقاً عبارت نیست از عدم توازن نهادها نسبت به انسان‌ها (و ایستادن آنها بر فراز انسان‌ها)، و این‌که انسان‌ها رفته‌رفته تبدیل می‌شوند به محصولات عاجز و درمانده‌ی نهادها. در اعصار گذشته، وقتی امور شاید متفاوت بودند — بگیریم در عصر حجر — کلمه‌ی جامعه اصلاً معنایی را نداشت که امروزه در سرمایه‌داری پیشرفته دارد. بیش از یک قرن پیش، مورخ حقوق یوهان کاسپار بلونتسلی^{۵۷} «جامعه» را در مقام «مفهومی» متعلق به «طبقه‌ی سوم»^{۵۸} تعریف کرد. چنین است، و نه فقط به دلیل گرایش‌های برابری‌طلبانه‌ای که آرام‌آرام به درون این مفهوم نفوذ کرده و آن را از ایده‌ی فئودالی یا مطلق‌گرایانه‌ی جامعه‌ی «والا» یا «ممتاز» متمایز کرده‌اند، بلکه به این دلیل که این ایده در نفس ساختارش از الگوی جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط پیروی می‌کند. این مفهوم خاصه مفهومی طبقه‌بندی‌کننده نیست، برای مثال والاترین انتزاع جامعه‌شناسی که همه‌ی اشکال اجتماعی کوچک‌تر و کم‌اهمیت‌تر زیر چتر آن ردیف شوند. در این نوع فکر کردن، معمولاً آرمان علمی رایج درباره‌ی نظم‌بخشیدن پیوسته و سلسله‌مراتبی به مقولات را با خود موضوع دانش اشتباه می‌گیرند. ابژه یا موضوعی که مد نظر مفهوم جامعه است به خودی خود از نظر عقلانی پیوسته نیست. و نیز رابطه‌ی آن با عناصرش چون رابطه‌ی امر کلی با جزئیات نیست؛ صرفاً مقوله‌ای پویا (یا دینامیک) نیست؛ مقوله‌ای کارکردی نیز هست. و اجازه دهید به این برآورد نخستین و

هنوز تاحدی انتزاعی، یک قید دیگر اضافه کنیم: یعنی وابستگی همه‌ی افراد به تمامیتی که به آن شکل می‌دهند. در چنین تمامیتی، هر کس در ضمن به هر کس دیگر وابسته است. بقای کل فقط و فقط در گرو وحدت کارکردهایی است که اعضایش بدان‌ها عمل می‌کنند. هر فرد بدون استثنا باید کارکردی را برعهده بگیرد تا هستی و حیات خود را تمدید کند؛ راستش را بخواهید، تا وقتی کارکردش به جای خود باقی باشد، به او می‌آموزند که امتنان خود را از این موضوع به زبان آورد.

به خاطر این ساختار کارکردی است که مفهوم جامعه را نمی‌توان به هیچ شیوه‌ی بی‌واسطه‌ای به چنگ آورد؛ و نیز برخلاف قوانین علوم طبیعی، مستعدِ راستی‌آزمایی و اثبات بنیادین نیز نیست. از این رو، جریان‌های پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی معمولاً آن را یک پس‌مانده‌ی فلسفی صرف می‌دانند و کنارش می‌گذارند. اما این واقع‌گرایی خود غیرواقع‌گرایانه است. زیرا مفهوم جامعه را نمی‌توان از امور واقع منفرد استنتاج کرد و از سوی دیگر نمی‌توان آن را چون یک امر واقع منفرد فهمید، اما با وجود این هیچ امر واقع اجتماعی در کار نیست که به واسطه‌ی جامعه در مقام یک کل تعیین نیابد. در پس پشت هر وضعیت اجتماعی انضمامی، جامعه چون یک کل پدیدار می‌شود. تضادهایی چون تضادهای سرشت‌نمای میان مدیر و کارکنان واقعیتی غایی نیستند که بدون ارجاع به هر چیزی در بیرون خود به‌طور کامل قابل فهم باشند. بلکه سمپتوم‌های تخصص‌هایی عمیق‌تراند. با این همه، نمی‌توان تضادهای منفرد را ذیل آن پدیده‌های بزرگ‌تر قرار داد، آن‌طور که امور خاص را ذیل امور عام قرار می‌دهند. بیش و پیش از هر چیز، باید گفت که این قسم آنتاگونیسم‌ها نقش قوانینی را دارند که این تضادها بر اساس‌شان در زمان و فضا جاگیر می‌شوند. بنابراین، برای مثال آنچه رضایت از دست‌مزد نامیده می‌شود و در جامعه‌شناسی کنونی مدیریت محبوب دل‌هاست، فقط به‌طور ظاهری به شرایط یک کارخانه‌ی خاص و شاخه‌ی خاصی از تولید پیوند خورده است. در واقعیت، بستگی دارد به کل نظام قیمت‌ها که به شاخه‌هایی خاص پیوند خورده است؛ به نیروهای متناظری که منجر به نظام قیمت‌ها می‌شوند و بسیار فراترند از پیکارهای میان گروه‌های مختلف کارآفرینان و کارگران، از آن جهت که پیکارهای اخیر بخشی درونی از این نظام‌اند، و معرف توانایی بالقوه‌ای برای رأی دادن که همیشه

با وابستگی سازمانی آن‌ها تطابق ندارد. آنچه در مورد رضایت از دستمزد یا همه‌ی مسائل دیگر تعیین‌کننده است همان ساختار قدرت است، خواه مستقیم باشد و خواه غیرمستقیم، تسلطی که کارآفرینان بر ماشین‌آلات تولید دارند. بدون آگاهی انضمامی از این واقعیت، محال است فهمیدن کافی و وافی یک وضعیت منفرد خاص بی‌آن که به جزء چیزی را نسبت دهیم که در واقع به کل تعلق دارد. درست همان‌طور که وساطت اجتماعی بدون آنچه وساطت می‌یابد، بدون عناصرش یعنی ابنای منفرد بشر، نهادها و وضعیت‌ها، نمی‌تواند وجود داشته باشد، به همین قیاس دومی (یعنی عناصر مذکور) نیز نمی‌تواند بدون اولی (یعنی وساطت اجتماعی) وجود داشته باشد. وقتی جزئیات رفته‌رفته قدرتمندترین واقعیت موجود محسوب شوند، آن هم به خاطر بی‌واسطگی محسوس‌شان، آنگاه چشم را به ادراک حقیقی کور می‌کنند.

از آنجا که جامعه را نه می‌توان به صورت یک مفهوم در معنای منطقی رایج آن تعریف کرد، و نه به صورتی تجربی اثباتش کرد و با این همه، پدیده‌های اجتماعی هم‌چنان مستلزم شکلی از مفهوم‌پردازی‌اند، ابزار مناسب چنین کاری همانا **نظریه‌ی** نظروزرانه^{۵۹} است. تنها یک نظریه‌ی تمام و کمال درباره‌ی جامعه می‌تواند به ما بگوید که جامعه به‌راستی چیست. اخیراً اعتراض کرده‌اند که تأکید بر مفاهیمی چون جامعه کاری غیرعلمی است، از آن جهت که صدق و کذب خصایص جمله‌هایند و بس، و نه ایده‌ها در مقام یک کل. چنین ایراد و اعتراضی دو چیز را با هم اشتباه می‌گیرد: مفهومی چون مفهوم جامعه که اعتبار از خود می‌گیرد^{۶۰} و شکلی سنتی از تعریف. اولی یعنی مفهوم جامعه باید در حین فهمیده شدن رشد و تحول یابد، و نمی‌توان به نفع نوعی نظم و ترتیب ذهنی کذایی آن را با اصطلاحاتی من‌عندی تثبیت کرد.

این الزام که جامعه را باید از طریق نظریه تعریف کرد — الزامی که خود نظریه‌ای درباب جامعه است — سپس باید به این شک و شبهه بپردازد که این قسم نظریه بسیار از الگوی علوم طبیعی عقب مانده است، الگویی که تلویحاً فرض می‌کنند باید در نظریه‌ی جامعه لازم‌الاجرا باشد. در علوم طبیعی، نظریه معرف نقطه‌ی تماس روشنی است بین مفاهیم واضح و آزمایش‌های تکرارپذیر. اما نظریه‌ای درباب جامعه که خود را از درون بسط و گسترش می‌دهد اصلاً لازم نیست دلواپس این الگوی مرعوب‌کننده

باشد، آن هم با توجه به دعوی رازآلود وساطتی که در آن دیده می‌شود. زیرا اعتراض مذکور مفهوم جامعه را بر اساس معیار بی‌واسطگی و حضور می‌سنجد، و اگر جامعه هیچ نیست جز وساطت، آنگاه این معیارها برای آن هیچ اعتباری ندارند. گام بعدی عبارت است از آرمان معرفت به چیزها از درون: ادعا می‌کنند که نظریه‌ی جامعه در پس پشت این قسم سوپزکتیویته سنگر می‌گیرد. استدلال مذکور از این قرار است: چنین کاری فقط و فقط مانع از پیشرفتِ علوم می‌شود و در شکوفاترین علوم از مدت‌ها پیش حذف شده است. با این همه، باید اشاره کنیم که جامعه از درون هم شناخته می‌شود و هم نمی‌شود. از آنجا که جامعه هم‌چنان محصول فعالیت بشر است، سوژه‌های زنده‌ی آن هنوز می‌توانند خود را در آن به‌جا بیاورند، آن هم از فاصله‌ای عظیم و به شیوه‌ای اساساً متفاوت با آنچه در مورد موضوعات شیمی و فیزیک صادق است. این یک امر واقع است که در جامعه‌ی طبقه‌ی متوسطی، عمل عقلانی از نظر عینی همان قدر «قابل فهم جامع» است که واجد انگیزه. این نکته درس بزرگ نسل ماکس وبر و دیلتای بود. با وجود این، آرمان فهم جامع^{۶۱} در تفکر آنها یک‌سویه بود، از آنجا که سد راه هر چیزی در جامعه می‌شد که در برابر شناسایی و این‌همان‌سازی فرد ناظر مقاومت می‌کرد. این نکته معنای قاعده‌ی دورکیم بود که بر اساس آن باید با امور واقع اجتماعی چون اشیاء برخورد کنیم، باید بیش و پیش از هر چیز هر نوع تلاش برای «فهم» آنها را کنار بگذاریم. او با تمام وجود به این باور رسیده بود که جامعه در وهله‌ی اول به‌عنوان آنچه بیگانه و تهدیدآمیز است، یعنی به‌عنوان قیدوبند و اجبار، با هر فرد مواجه می‌شود. تا جایی که این نکته صادق باشد، تأمل حقیقی درباره‌ی طبیعتِ جامعه باید دقیقاً در جایی آغاز شود که «فهم جامع» پایان یافته است. از این رو، آن روش علمی که دورکیم معرف آن است حکایت از آن «طبیعتِ ثانوی» هگل دارد که جامعه رفته‌رفته به آن شکل می‌دهد، آن هم علیه اعضای زنده‌ی خود. این تفکر که آنتی‌تز تفکر ماکس وبر است همان قدر یک‌سویه و ناقص است که تز ماکس وبر، زیرا به همان اندازه از فراتر رفتن از ایده‌ی فهم‌ناپذیری بنیادین جامعه عاجز است که ماکس وبر از فراتر رفتن از ایده‌ی فهم‌پذیری بنیادین جامعه. با این همه، این قسم مقاومت جامعه در برابر فهم جامع عقلانی را باید بیش و پیش از همه نشانه‌ی مناسباتی بین انسان‌ها دانست که

به تدریج از آنها استقلال یافته و حالتی تیره‌تر به خود گرفته و اکنون چون جوهری متفاوت در برابر انسان‌ها قد علم کرده است. امروزه رسالت جامعه‌شناسی باید فهم امر فهم‌ناپذیر باشد، پیشروی ابناء بشر به درون امر نانسانی.

علاوه بر این، مفاهیم ضدنظری آن جامعه‌شناسی کهن‌تر که از بطن فلسفه ظهور کرده بود خود هیچ نیستند جز پاره‌های نظریه‌ی به فراموشی سپرده شده یا سرکوب شده. مفهوم فهم جامع در آلمان اوایل قرن بیستم هیچ نیست جز نسخه‌ی سکولارشده‌ی روح مطلق در تفکر هگل، مفهوم تمامیتی که باید به چنگ درآید؛ البته با این تفاوت که مفهوم مذکور خود را به اعمال جزئی و خاص محدود می‌کند، به تصاویر خصلت‌نما، بی‌آن‌که اصلاً آن تمامیت جامعه را در نظر داشته باشد که پدیده‌هایی که بناست فهمیده شوند معنای خود را فقط و فقط از آن اخذ می‌کنند. از سوی دیگر، شور و دل‌بستگی به امر فهم‌ناپذیر آنتاگونیسم‌های اجتماعی مزمن را به پرسش‌های از جنس امور واقع تبدیل می‌کند. خود وضعیت، که بویی از آشتی نبرده است، بدون نظریه مورد تعمق قرار می‌گیرد، آن هم با شکلی از زهد ذهنی، و آنچه بدین‌سان مقبول می‌افتد رفته‌رفته تکریم و تجلیل می‌شود: جامعه در مقام مکانیسم قیدوبند و اجبار جمعی.

به همین قیاس و البته با عواقبی به همین اندازه چشم‌گیر، مقولات مسلط جامعه‌شناسی معاصر در ضمن پاره‌هایی از مناسبات و پیوندهایی نظری‌اند که این جامعه‌شناسی به دلیل گرایش‌های پوزیتیویستی‌اش از پذیرش و بازشناسی آن‌ها به معنای دقیق کلمه سر باز می‌زند. محض نمونه در سال‌های اخیر مفهوم «نقش»^{۶۲} را به عنوان یکی از کلیدهای جامعه‌شناسی و کلیدهای فهم عمل انسان به‌طور کلی مطرح کرده‌اند. این مفهوم برگرفته از برای - دیگران - بودن^{۶۳} ناب انسان‌های منفرد است، برگرفته از آنچه آنها را در الزام و اجبار اجتماع به هم پیوند می‌زند، آن هم در وضعیتی که بویی از آشتی نبرده و در آن هر فرد با خود ناین‌همان است. ابنای بشر «نقش‌های» خود را در آن مکانیسم ساختاری جامعه می‌یابند که به آنها سیانت نفس محض را می‌آموزد در عین آن‌که سیانت و حفظ نفس را از آنها دریغ می‌کند. خود اصل این‌همانی که قادر مطلق است، یعنی مبادله‌پذیر و تعویض‌پذیر بودن انتزاعی همه‌ی وظایف اجتماعی، رفته‌رفته به انهدام هویت‌های شخصی آنها ختم می‌شود. از روی

تصادف نیست که مفهوم «نقش» (مفهومی که ادعا می‌کند که آزاد از هرگونه ارزش است) از تئاتر اخذ شده است، که در آن بازیگران به‌راستی همان هویت‌هایی نیستند که نقش‌شان را بازی می‌کنند. این تباین هیچ نیست جز بیان و تجلی آنتاگونیسم‌های اجتماعی زیرین و اساسی. نظریه‌ای حقیقی درباره‌ی جامعه باید بتواند از این قسم مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی پدیده‌ها به سمت فهم علل اجتماعی عمیق‌تر آنها حرکت کند: چرا انسان‌ها امروزه هنوز با جان‌ودل ملزم به بازی کردن این نقش‌ها هستند. مفهوم مارکسیستی «نقاب شخصیت»^{۶۴} که نه تنها به استقبال این مقوله‌ی متأخر (یعنی نقش‌های اجتماعی) می‌رود بلکه آن را از نظر اجتماعی استنتاج و تأسیس می‌کند، توانست به شکلی تلویحی این نکته را توضیح دهد. اما اگر علم‌الاجتماع هم‌چنان با چنین مفاهیمی کار کند و در عین حال از ترس پا پس بکشد از نظریه‌ای که آنها را سر جای خود قرار می‌دهد و معنای غایی‌شان را بدان‌ها می‌بخشد، آنگاه صرفاً و در نهایت به خدمت ایدئولوژی در می‌آید. مفهوم نقش که بدون تحلیل از ظاهر ساختگی اجتماع برداشته شده، به تداوم خود هیولای بی‌شاخ‌و‌دم نقش بازی کردن کمک می‌کند. مفهومی از جامعه که به ماندن در آن سطح قناعت نکند مفهومی **انتقادی** خواهد بود. بسیار فراتر خواهد رفت از این ایده‌ی پیش پا افتاده که همه چیز به‌هم پیوسته و مرتبط است. تهی بودن و انتزاعی بودن این ایده نه چنان نشانه‌ی تفکر سست که نشانه‌ی ثبات و تداومی نخ‌نما در قوام خود جامعه است: تداوم نظام بازار در جامعه‌ی مدرن امروز. نخستین انتزاع عینی نه چنان در تفکر علمی، که در بسط و گسترش کلی خود نظام مبادله رخ می‌دهد؛ که مستقل از نگرش‌های کیفی تولیدکننده و مصرف‌کننده اتفاق می‌افتد، مستقل از وجه تولید، حتی مستقل از نیاز، که مکانیسم اجتماعی معمولاً آن را چون شکلی از محصول فرعی و ثانوی برآورده می‌کند. سود بر همه چیز مقدم است. بشریتی که به هر ضرب‌وزور به شبکه‌ی عظیمی از مصرف‌کنندگان تبدیل شده، انسان‌هایی که در واقع واجد این نیازها هستند، به صورتی اجتماعی از پیش شکل گرفته‌اند، آن هم ورای هر چیزی که چه بسا آدمی ساده‌لوحانه در خیال بپرورد، و این فرایند نه فقط ناشی از سطح توسعه و گسترش صنعت بلکه به واسطه‌ی خود مناسبات اقتصادی‌ای روی داده است که افراد به درون‌شان گام می‌گذارند، اگرچه مشاهده‌ی

تجربی این موضوع بسیار دشوارتر است. بالا و ورای همه‌ی اشکال خاص تفاوت‌یابی اجتماعی، انتزاع مضمّر در نظام بازار معرف سلطه‌ی امر عام بر امر خاص است، سلطه‌ی جامعه بر اعضای اسیر خود. این به هیچ وجه من‌الوجه یک پدیده‌ی اجتماعی خنثا نیست، آن‌چنان‌که تدارکات تقلیل و یکدست کردن زمان کار ممکن است به ما القا کند. در پس پشت تقلیل انسان‌ها به عوامل و حاملان ارزش مبادله، سلطه‌ی انسان بر انسان نهفته است. این نکته امر واقعی بنیادین است، علی‌رغم مشکلاتی که بسیاری از مقولات علوم سیاسی هر از گاهی با آن مواجه می‌شوند. شکل نظام تام‌وتمام مستلزم آن است که همه به قانون مبادله احترام بگذارند، البته اگر سر آن ندارند که نیست و نابد شوند، آن هم صرف نظر از این که سود انگیزه‌ی سوپزکتیو آنها باشد یا نه.

این قانون کلی نظام بازار به‌هیچ‌وجه به واسطه‌ی بقای مناطق واپس‌گرا و اشکال اجتماعی منسوخ و کهن در بخش‌های مختلف جهان از درجه‌ی اعتبار ساقط نمی‌شود. نظریه‌ی قدیمی‌تر امپریالیسم پیشاپیش اشاره می‌کرد به رابطه‌ی کارکردی میان اقتصادهای کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری و اقتصادهای مناطق غیرسرمایه‌داری (در آن زمان این کشورها این چنین نامیده می‌شدند). این دو صرفاً ترکیب نمی‌شدند، بلکه هر کدام هستی و حیات دیگری را حفظ می‌کرد. استعمار قدیمی که حذف شد، تمامی آن به منافع و مناسبات سیاسی دگرگون شد. در این زمینه، کمک توسعه‌محور و اقتصادی عقلانی به‌هیچ‌وجه کاری از روی تجمل نیست. درون جامعه‌ی مبادله، سرزمین‌های محصور و پس‌مانده‌های پیشاسرمایه‌دارانه به‌هیچ‌وجه چیزی غریبه نیستند، باقیمانده‌های صرف گذشته: آنها ضروریات حیاتی نظام بازارند. نهادهای غیرعقلانی مفیدند برای غیرعقلانیت سرسخت جامعه‌ای که نه در اهداف، که در وسایلش عقلانی است. نهادی چون خانواده، که ریشه در طبیعت دارد و ساختار دوتایی آن از تنظیم خصلت هم‌ارزکننده‌ی بازار می‌گریزد، قدرت نسبی خود در مقاومت را مدیون این واقعیت است که بدون کمک آن در مقام عنصری غیرعقلانی، برخی از اشکال خاص زندگی از جمله طبقه‌ی دهقانان خرده‌پا اصلاً نمی‌توانستند بقا یابند و به حیات خود ادامه دهند، و خود این طبقه نیز بدون فروپاشی کل عمارت طبقه‌ی متوسط محال است که عقلانی شود [یا به عبارت دیگر، در صورتی که طبقه‌ی دهقانان خرده‌پا

به طور کامل خصلتی عقلانی می‌یافت و رویه‌های آن با منطق سرمایه‌داری منطبق می‌شد، کل عمارت طبقه‌ی متوسط فرومی‌پاشید.

رویه‌ی افزایش عقلانی‌سازی اجتماعی و گسترش کلی نظام بازار چیزی نیست که در فراسوی تضادها و آنتاگونیسم‌های اجتماعی خاص یا علی‌رغم آن‌ها رخ بدهد. به میانجی خود این آنتاگونیسم‌ها عمل می‌کند و در این فرایند، آنتاگونیسم‌های مذکور جامعه را پاره‌پاره می‌کنند. زیرا در نهاد مبادله، آن آنتاگونیسمی خلق و بازتولید می‌شود که هر لحظه می‌تواند کاروبار جامعه‌ی سازمان‌یافته را به فاجعه‌ی نهایی برساند و ویرانش کند. کل این کار و کاسی غژغژکنان و جیرجیرکنان به راه خویش ادامه می‌دهد، آن هم به بهای انسانی و صف‌ناپذیر و فقط و فقط به خاطر انگیزه‌ی سود و این نکته که افراد شکافی را درونی کرده‌اند که در پیکر جامعه در مقام یک کل ایجاد شده است. جامعه هم‌چنان هیچ نیست جز پیکار طبقاتی، این نکته امروزه همان قدر صادق است که در دورانی که این مفهوم پدید آمد؛ سرکوب‌جاری در کشورهای شرقی نشان می‌دهد که امور در آنجا هم فرقی ندارند. اگرچه پیش‌بینی فقیرشدن فزاینده‌ی پرولتاریا در طی دوره‌ی طولانی درست از آب درنیامده، ناپدیدشدن طبقات به معنای دقیق کلمه توهم است و بس، پدیده‌ی فرعی و ثانوی. کاملاً ممکن است که آگاهی طبقاتی سوپژکتیو در کشورهای پیشرفته تضعیف شده باشد؛ در آمریکا که از همان آغاز هرگز بسیار قوی نبود. اما بنا نیست که نظریه‌ی اجتماعی در گرو آگاهی سوپژکتیو باشد. و از آنجا که جامعه بیش از پیش خود اشکال آگاهی را به زیر سیطره‌ی خود در می‌آورد، این نکته بیش از پیش صادق است. حتی توازنی که همواره در بوق و کرنا کرده‌اند، بله، همان توازن میان عادات مصرف و امکان‌های آموزش پدیده‌ی سوپژکتیو است، بخشی از آگاهی عضو منفرد جامعه و نه یک امر واقع اجتماعی عینی. و حتی از نقطه‌نظری سوپژکتیو، رابطه‌ی طبقاتی را، برخلاف آنچه ایدئولوژی مسلط می‌خواهد به خورد ما بدهد، به همین سادگی نمی‌توان نادیده گرفت. تازه‌ترین تحقیقات تجربی جامعه‌شناسی توانسته است انگشت بگذارد بر تفاوت‌های اساسی نگرش کسانی که در شیوه‌ی آماری عام در طبقات بالا و در طبقات پایین جای داده می‌شوند. طبقات پایین اسیر توهمات کم‌تری هستند، کم‌تر «آرمان‌گرا» یند. آن خوشبختان انگشت‌شمار از چنین

«ماتریالیسمی» علیه آنها استفاده می‌کنند. کارگران، امروزه چون گذشته، جامعه را چیزی می‌دانند که به طبقه‌ی بالا و طبقه‌ی پایین تقسیم شده است. صغیر و کبیر می‌دانند که امکان صوری آموزشِ برابر به هیچ وجه من الوجوه تطابق ندارد با نسبت واقعی کودکان طبقه‌ی کارگر در مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها.

تفاوت میان طبقات، که از سوپژکتیویته مصون نگه داشته می‌شود، با تمرکز فزاینده‌ی سرمایه از نظر عینی افزایش می‌یابد. این موضوع در هستی و حیات افراد نقشی تعیین‌کننده دارد؛ اگر چنین نبود، مفهوم طبقه چیزی نبود جز بت‌واره‌سازی. اگرچه نیازهای مصرف‌کنندگان روزبه‌روز یکدست‌تر می‌شود - چراکه طبقه‌ی متوسط، برخلاف فئودال‌های قدیمی‌تر، همیشه، البته به استثنای نخستین دوره‌ی انباشت اولیه، مشتاق بوده هزینه‌های مربوط به میزان مصرف را تعدیل کند - فاصله‌ی قدرت اجتماعی از ناتوانی و استیصال اجتماعی هرگز از امروز بیشتر نبوده است. کم‌وبیش هرکس به یمنِ تجربه‌ی شخصی خود می‌داند که اصلاً نمی‌توان گفت که هستی و حیات اجتماعی‌اش ناشی از ابتکار عمل شخصی‌اش است؛ بلکه مجبور بوده است به دنبال شکاف‌ها بگردد، «جاهای خالی»، مشاغلی که از قبل آنها نانی به کف آرد، صرف نظر از آنچه برای او چون امکانات انسانی یا استعدادهایش به نظر می‌رسد، البته اگر اصلاً هنوز هیچ تصور مبهمی از این امکانات و استعدادها داشته باشد. مفهوم عمیقاً اجتماعی - داروینی تطبیق و سازگاری، که از زیست‌شناسی به عاریت گرفته شده و به شیوه‌ای هنجاری به آنچه علوم انسانی نامیده می‌شود اطلاق شده است، بیانگر این نکته است و در واقع هیچ نیست جز ایدئولوژی آن. البته بگذریم از این نکته که وضعیت طبقاتی تا چه حد به رابطه‌ی میان ملت‌ها منتقل شده است، میان کشورهای از نظر فنی توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته.

این نکته را که با همه‌ی این احوال جامعه این‌طور موفق به کار خود ادامه می‌دهد باید به کنترلی نسبت داد که بر نسبتِ نیروهای اجتماعی بنیادین دارد، نسبتی که از مدت‌ها پیش به تمام کشورهای جهان تعمیم داده شده است. این کنترل بالضروره گرایش‌های تمامیت‌خواهانه‌ی نظم اجتماعی را تقویت می‌کند، و هیچ نیست جز معادل سیاسیِ نفوذ تام‌وتمام اقتصاد بازار و تطبیق و سازگاری با آن. البته با این کنترل، لااقل

در این سمتِ امپراتوری چین و شوروی یعنی در کشورهایی که بیرون از قلمرو این دو امپراتوری قرار دارند، دقیقاً همان خطری افزایش می‌یابد که چنین کنترل‌هایی برای پیش‌گیری از آنها طراحی شده‌اند. این وضعیت به معنای دقیق کلمه تقصیر توسعه و رشد فنی یا صنعتی‌شدن نیست. صنعتی‌شدن و رشد فنی همانا تصویر نیروی مولد بشر است، و سبیرنتیک و کامپیوتر هیچ نیستند جز دنباله‌ی حواس انسان: پیشرفت فنی، از این‌رو، فقط و فقط سویه‌ای است از دیالکتیک میان نیروهای تولید و مناسبات تولید، و نه شقِ سومی که خودبسنده و شیطانی است. در نظم تثبیت‌شده و پابرجای کنونی، صنعتی‌شدن به شیوه‌ای مرکز‌گرایانه عمل می‌کند؛ اگر مستقل باشد، چه‌بسا به شیوه‌ای متفاوت عمل کند. آنجا که مردم فکر می‌کنند به امور بیش از همیشه نزدیک‌اند، درست مثل تلویزیون که چیزها یک راست به قلب اتاق نشیمن‌شان حواله می‌شود، بله، درست آنجاست که قرابت و نزدیکی خود به میانجی فاصله‌ی اجتماعی وساطت می‌یابد، به میانجی تمرکز عظیم قدرت. هیچ چیز نمی‌تواند نمادی چشم‌گیرتر عرضه کند برای این واقعیت که زندگی‌های مردم، آن چیزهایی که در نظرشان نزدیک‌ترین امور به آنها و واقعیت اعظم است، امور شخصی که حفظ هستی آنها در گرو وجود آنهاست، آری، این امور شخصی محتوای انضمامی خود را عمدتاً از بالا به دست می‌آورند. زندگی خصوصی، بیش از آنچه حتی در خیال بگنجد، هیچ نیست جز خصوصی‌سازی مجدد؛^{۶۵} واقعیاتی که انسان‌ها بدان‌ها در می‌آویزند ناواقعی شده‌اند. «زندگی خود چیزی بی‌بهره از زندگی است».

یک جامعه‌ی عقلانی و حقیقتاً آزاد همان قدر نمی‌تواند بدون اداره کردن امور^{۶۶} سر کند که نمی‌تواند از خود تقسیم کار بی‌نیاز باشد. اما در سرتاسر این کره‌ی خاکی، اداره‌ی امور از روی ناچاری به خودبستگی و استقلال بیش‌تر از سوژه‌های اداره‌شده گرایش یافته است، و این سوژه‌ها را به ابژه‌های رفتاری با هنجارهای انتزاعی تقلیل داده است. چنان‌که ماکس وبر متوجه شده بود، چنین گرایشی به عقلانیتِ وسیله - هدف^{۶۷} غایی خود اقتصاد بازمی‌گردد. و از آنجا که این اقتصاد نسبت به هدفش، یعنی هدفِ دستیابی به جامعه‌ای عقلانی، بی‌اعتنا است، و تا زمانی که به چنین هدفی بی‌اعتنا بماند، برای سوژه‌های خود غیرعقلانی خواهد ماند. **کارشناس**^{۶۸} صورت عقلانی است

که چنین غیرعقلانیتی به خود می‌گیرد. عقلانیتِ او بنا شده است بر تخصصی‌سازی در فرایندهای فنی و سایر فرایندها، اما سوییهِ ایدئولوژیک خاص خود را نیز دارد. واحدهای هم‌راه کوچک‌تری که فرایند کار بدان تقسیم می‌شود رفته‌رفته از نو شبیه یکدیگر می‌شوند و باری دیگر نیاز خود به قابلیت‌های تخصصی‌شده را از کف می‌دهند. تا آن‌جا که این نهادها و نیروهای اجتماعی عظیم زمانی نیروها و نهادهای انسانی بودند و اساساً هیچ نیستند جز کار شی‌ء‌واره‌ی انسان‌های زنده، این جلوه و نمودِ خودبسندگی و استقلال در آنها چون چیزی ایدئولوژیک جلوه خواهد کرد، سرایی اجتماعاً لازم که باید در همش شکست و تغییرش داد. با این همه، این قسم نمود محض همانا در زندگی بی‌واسطه‌ی انسان‌ها **واقعی‌ترین موجود**^{۶۹} است. نیروی گرانش مناسبات اجتماعی تنها به این کار می‌آید که به این نمود بیش از پیش قوت بخشد. در تضادی فاحش با دورانِ حول‌وحوش ۱۸۴۸، که در آن پیکار طبقاتی خود را به صورت تضاد میان گروهی درون جامعه یعنی طبقه‌ی متوسط و گروهی کم‌وبیش بیرون جامعه نشان داد، مفهوم ادغام در تفکر اسپنسر، همان قانون بنیادین خودِ عقلانی‌سازی اجتماعی فزاینده، رفته‌رفته بر خود اذهان کسانی چنگ می‌اندازد و انگشت می‌گذارد که بناست در جامعه ادغام شوند. هم به‌طور خودکار و هم از روی عمد، مانع از آن می‌شوند که سوژه‌ها از خود در مقام سوژه آگاه شوند. عرضه‌ی کالاها که سیل‌وار سوژه‌ها را در بر می‌گیرد چنین نتیجه‌ای دارد، چنان‌که صنعت فرهنگ‌سازی و هزاران هزار مکانیسم مستقیم و غیرمستقیم دیگر کنترل فکر نیز نتیجه‌ای جز این ندارد. صنعت فرهنگ‌سازی از گرایش سودآور سرمایه‌نشئت گرفت. ذیل قانون بازار یعنی اجبار به تطبیق مصرف‌کنندگان با کالاها، رشد و تحول یافت، و سپس به یمن یک وارونگی دیالکتیکی، آخر الامر نتیجه‌ای نداشت جز تحکیم اشکال موجود آگاهی و وضعیت موجود فکر. جامعه به این تکرار عین‌به‌عین فکری و بی‌امانِ هرآنچه که هست نیاز دارد، چرا که بدون این قسم ستایش امور مشابه و یکنواخت و با کمرنگ‌تر شدن تلاش‌هایی که در کار می‌شود در جهت توجیه آنچه هست، آن هم فقط و فقط به خاطر هستی و حیات صرف آن، آدم‌ها در نهایت بی‌تابانه به این وضعیت امور خاتمه می‌دادند.

ادغام حتی از این نیز فراتر می‌رود. آن تطبیق دادن انسان‌ها با فرایندها و مناسبات اجتماعی که مقوم تاریخ است و بدون آن نژاد بشر به دشواری می‌توانست به حیات خود ادامه دهد مهر خود را بر آنها زده است، آن هم به گونه‌ای که خود امکان آزاد شدن بدون تضادهای غریزی وحشتناک — حتی آزاد شدن از نظر ذهنی — رفته‌رفته چون امکانی ناچیز و دور جلوه می‌کند. انسان‌ها به تدریج به جایی رسیده‌اند که در درونی‌ترین الگوهای رفتاری خود با سرنوشت خود در جامعه‌ی مدرن یکی و این‌همان شده‌اند — وه بنگرید پیروزی ادغام را! سوژه و ابژه، در نمایش مسخره‌ای که تمام امیدهای فلسفه را ریشخند می‌کند، به آشتی غایی دست یافته‌اند. فرایند مذکور از این واقعیت خوراک می‌گیرد که انسان‌ها حیات خود را مدیون آن چیزی هستند که بر سرشان می‌آید و بر آنها تحمیل می‌شود. آرایش تازه و عاطفی صنعت، جذابیت توده‌ای ورزش‌ها، بت‌واره‌شدن کالاهای مصرفی، همه و همه سمپتوم‌های این گرایش‌اند. چسب و ساروجی که زمانی ایدئولوژی‌ها فراهم می‌کردند امروزه به دست این پدیده‌ها فراهم می‌شود، که از یک طرف نهادهای اجتماعی عظیم‌الجثه را به هم می‌چسبانند و یکپارچه می‌کنند، و از طرف دیگر، قوام روانی انسان‌ها را. اگر به دنبال توجیهی ایدئولوژیک برای وضعیتی بودیم که در آن انسان‌ها هیچ نیستند جز چرخ‌دنده‌های ماشین‌های خود، چه بسا بدون اغراق ادعا می‌کردیم که انسان‌های امروز در هستی و حیات خود نقش چنین ایدئولوژی را ایفا می‌کنند، زیرا به اختیار خود می‌کوشند به آن چیزی تداوم بخشند که آشکارا هیچ نیست جز تحریف و دستکاری زندگی واقعی. از این‌رو، یک دور تمام می‌زنیم و به نقطه‌ی اول باز می‌گردیم. انسان‌ها باید دست به عمل زنند تا وضعیت صلب‌شده‌ی کنونی زندگی را دگرگون کنند، اما این وضعیت چنان عمیق مهر خود را بر مردم زده است، آن‌ها را چنان از زندگی و فردیت‌شان محروم کرده است، که به نظر می‌رسد اصلاً مستعد و پذیرای خودانگیختگی ضروری برای انجام دادن این کار نیستند. دفاعیه‌نویسان وضع موجود از این موضوع جانی تازه به این استدلال خود می‌بخشند که بشریت هنوز [برای تغییر] پخته و بالغ نشده است. حتی اشاره کردن به این دور باطل، محرمات جامعه‌ی تام‌وتمام ادغام‌شده را درهم می‌شکند. درست همان‌طور که اصلاً هیچ چیزی را که از بیخ‌وبین متفاوت باشد تاب نمی‌آورد، چهارچشمی نیز مراقب

است تا خیالش راحت شود که هرچیزی که فکر یا گفته می‌شود به کار تغییری خاص بیاید یا به قول خودشان، چیزی مثبت برای ارائه کردن داشته باشد. تفکر منقادِ ظریف‌ترین سانسورِ غایت می‌شود:^{۷۰} هرگاه انتقادی جلوه کند، مجبور می‌شود گام‌های ایجابی مطلوب را نشان بدهد. اگر این قسم اهداف مثبت و ایجابی به دور از دسترس تفکر کنونی باشند، چرا خود تفکر باید دلزده و ملول و تسلیم‌شده جلوه کند، پنداری این مانع و راه‌بندان تقصیر خود آن است و نه امضای خود شیء (یا شیء فی‌نفسه).^{۷۱} این همان نقطه‌ای است که در آن می‌توان جامعه را مانع و راه‌بندانی کلی دانست، هم درون انسان‌ها و هم بیرون از آن‌ها. پیش‌نهادهای انضمامی و ایجابی برای تغییر فقط و فقط این مانع را تقویت می‌کنند، و این کار را به دو شیوه انجام می‌دهند: یا به صورت شیوه‌های اداره کردن امری که تن به اداره شدن نمی‌دهد، یا با طلب سرکوب کردن از جانب خود این تمامیت هیولاش. مفهوم و نظریه‌ی جامعه فقط و فقط وقتی برحق‌اند که تن به جاذبه‌ی این دو راه‌حل ندهند، وقتی که صرفاً به شیوه‌ای منفی به امکان بنیادین مضمحل در آنها وفادار باشند: امکان بیان این واقعیت که چنین امکانی با تهدید خفه شدن مواجه است. این قسم آگاهی، بدون هیچ تصور قبلی از این که ممکن است سر از کجا در آورد، شرط نخستین ایجاد گسست و ترک‌گایی در بنای قدرت بالغه‌ی جامعه است.

پیوند با متن انگلیسی (ترجمه به انگلیسی از فردریک جیمسون)

http://isr.press/Adorno_Society

⁵⁷ J.C. Bluntschli

⁵⁸ The Third estate

⁵⁹ Speculative theory

^{6۰} آدورنو مفهوم جامعه را «a self-validation concept» می‌نامد یعنی مفهومی که به خود اعتبار می‌بخشد؛ جامعه خصلتی اساساً خودارجاعانه دارد و معنا و هستی و حیثیتش از مناسبات و پویایی درونی آن گرفته می‌شود و نه از معیارها و تعاریف بیرونی — مترجم فارسی.

⁶¹ Comprehension

⁶² Role

⁶³ Pure being-for-others

⁶⁴ Character-masks

⁶⁵ Re-privatization

⁶⁶ Administration

⁶⁷ Means-ends rationality

⁶⁸⁶⁸ Expert

^{۶۹} تعبیر «ens realissimum» که به معنای واقعی‌ترین موجود است به اصطلاحی در فلسفه و خاصه نقد عقل محض کانت اشاره دارد؛ منظور از این تعبیر خداوند در مقام واقعی‌ترین و کامل‌ترین موجودات است. - مترجم فارسی.

^{۷۰} تعبیر لاتین «terminus ad quem» به معنای حد و غایت است، مرز غایی یک چیز؛ منظور آدورنو آن است که تفکر انتقادی را مجبور می‌کنند با اهدافی خاص و «سازنده» و مثبت همسو شود. هر وقت کسی تفکری انتقادی بیان می‌کند، از او انتظار می‌رود که نشان دهد چگونه این افکار می‌توانند به تغییرات یا بهبودی مثبت و ایجابی درون چارچوب اجتماعی موجود ختم شوند - مترجم فارسی.

^{۷۱} آدورنو با ارجاع به شیء فی نفسه‌ی کانتی و با نظر به تاریخ و آگاهی طبقاتی اشاره می‌کند که وضع موجود بن‌بست‌های حدّی تفکر را به محدودیت‌های تفکر نسبت می‌دهد؛ حال آن‌که چنین محدودیت‌هایی محدودیت‌ها و مرزهای خود واقعیت‌اند و فقط با در هم شکستن قاب خود این واقعیت و دگرگونی آن می‌توان از آنها گذر کرد - مترجم فارسی.

در معنای «به اصطلاح انباشت بدوی»

ایان انگس

ترجمه‌ی محمدرضا جعفری



Mervin Jules

کارل مارکس در بخش هشت کتاب **سرمایه**،^{۷۲} با عنوان «به‌اصطلاح انباشت بدوی» روند بی‌رحمانه‌ای را شرح می‌دهد که طی آن مردم زحمتکش از ابزار معاش خود جدا شدند و ثروت در دستان ملاکان و سرمایه‌داران متمرکز شد. این بخش یکی از خواندنی‌ترین و جذاب‌ترین بخش‌های کتاب است. علاوه‌بر آن همین بخش سردرگمی و مباحثه‌های دنباله‌داری را دامن زده است. به‌معنای واقعی کلمه صدها عنوان مقاله تلاش کرده‌اند توضیح دهند «انباشت بدوی» در حقیقت به چه معناست. آیا فقط در گذشته‌های دور رخ داده است یا امروز هم ادامه دارد؟ آیا «بدوی» یک ترجمه‌ی نادرست است؟ آیا این عنوان باید تغییر کند؟ منظور از «نظریه‌ی انباشت بدوی مارکس» دقیقاً چیست؟ در این متن استدلال می‌کنم که مارکس «انباشت بدوی» را مفهومی اشتباه و گمراه‌کننده می‌داند. فهم و درک آن چه او واقعاً نوشت بر دو مفهوم اساسی مارکسیستی پرتو می‌افکند: استثمار و سلب مالکیت.

ایان انگس

کارل مارکس، در روزهای ۲۰ و ۲۷ ژوئن سال ۱۸۶۵ یک سخنرانی دوقسمتی خطاب به اعضای انجمن بین‌المللی کارگران (بین‌الملل اول) در لندن ایراد کرد. او به زبان انگلیسی بلیغ و فصیح، ایده‌هایی را پیش کشید که قرار بود در جلد نخست کتاب در آستانه‌ی انتشار **سرمایه**، برای توضیح نظریه‌ی ارزش-کار، ارزش اضافی، نبرد طبقاتی و اهمیت اتحادیه‌های کارگری به‌مثابه «مراکز مبارزه علیه تعدیات سرمایه» مطرح شوند.^{۷۳} از آن‌جا که ترجمه‌ی انگلیسی **سرمایه** تا پس از مرگ او منتشر نشد، آن سخنان تنها فرصت کارگران انگلیسی‌زبان برای آموختن مستقیم آن ایده‌ها از نویسنده‌شان بود.^{۷۴}

مارکس حین توضیح این‌که چگونه کارگران توانایی کار خود را می‌فروشند، به‌طور خطابی این مسأله را مطرح کرد و خود پاسخ داد که چه چیزی باعث شد دو جور انسان در بازار به وجود بیاید: سرمایه‌داران که مالک ابزار تولیدند و کارگران که باید نیروی کارشان را برای بقا بفروشند.

این پدیده‌ی غریب چطور به وجود می‌آید که در بازار با مجموعه‌ای از خریداران که مالک زمین و ماشین‌آلات و مواد خام و وسایل معیشت‌اند مواجه می‌شویم، که تمام این‌ها جز زمین بکر و دست‌نخورده، **محصول کار** هستند و در سمت دیگر مجموعه‌ای از فروشندگان قرار دارند که چیزی جز نیروی کارشان، کار فکری و یدی، برای فروش در اختیار ندارند؟ چگونه آن گروه مستمراً می‌خرد تا سود کند و ثروتمندتر شود و گروهی دیگر مدام [نیروی کار خود را] می‌فروشد تا [فقط] روزی خود را به دست بیاورد؟^{۷۵}

او گفت که پاسخ کامل در این مجالی که در اختیار اوست نمی‌گنجد اما «تحقیق در مورد این مسأله تحقیق در مورد چیزی خواهد بود که اقتصاددانان آن را **"انباشت پیشین یا آغازین"** (Previous, or Original Accumulation) می‌نامند، اما [درست‌تر آن است که] باید آن را **سلب مالکیت آغازین (Original Expropriation)** نامید.»

باید دریابیم که این به‌اصطلاح **انباشت آغازین** معنایی ندارد جز یک رشته از روندهای تاریخی که به **واپاشی وحدت اصلی** موجود بین انسان زحمتکش و ابزار کارش می‌انجامد... و آن هنگام که جدایی بین مرد کار و ابزار کارش اتفاق افتاد، چنین وضعیتی خود را در مقیاسی دائماً فزاینده حفظ و بازتولید می‌کند تا زمانی که باید انقلابی نوین و بنیادی در شیوه‌ی تولید دوباره آن را براندازد و وحدت اصلی را در یک شکل تاریخی جدید بازگرداند.^{۷۶}

مارکس همیشه در استفاده از کلمات بسیار محتاط و بادقت بود، او سرسری **انباشت** را با **سلب مالکیت** جایگزین نکرد. این جابه‌جایی از آن رو مهم است که این بار تنها باری است که او به زبان انگلیسی بدون گذر از صافی ترجمه دربارهی این موضوع سخن می‌گفت.^{۷۷}

در کتاب **سرمایه** این موضوع هشت فصل را در بخشی با نام «Die sogenannten ursprüngliche Akkumulation» به خود اختصاص داده است که بعدها در ترجمه‌های انگلیسی به‌صورت «به‌اصطلاح انباشت بدوی» برگردانده

شد. این‌جا هم استفاده‌ی سنجیده‌ی مارکس از کلمات مهم است. او «به‌اصطلاح» را از آن‌رو اضافه می‌کند تا نکته‌ای را برساند، این‌که روندهای تاریخی نه **بدوی** بوده‌اند و نه **انباشت**. بخش زیادی از سردرگمی پیرامون منظور مارکس، چه این‌جا و چه جاهای دیگر، بازتاب ناکامی در فهم منظور کنایه‌آمیز مارکس است.

او در پاراگراف اول می‌گوید که «ursprungliche» Akkumulation ترجمه‌ی او از کلمات آدام اسمیت، «انباشت پیشین» (previous accumulation) است. او کلمه‌ی **ursprungliche** (پیشین) را به‌عنوان نقل قول در گیومه قرار می‌دهد تا برساند که واژه‌ای نامناسب است. به دلایلی چند این گیومه در ترجمه‌های انگلیسی حذف می‌شود و کنایه‌ی او از دست می‌رود.

در سال‌های ۱۸۰۰، بدوی مترادف اصلی بود. برای مثال، کلیسای متدیست بدوی ادعا می‌کرد که از آموزه‌های اصلی متدیسم پیروی می‌کند. در نتیجه، در ویراست فرانسوی سرمایه که مارکس آن را در دهه‌ی ۱۸۷۰ ویرایش کرد، **ursprungliche** بدوی ترجمه و به ترجمه‌ی انگلیسی سال ۱۸۸۷ وارد شد و از آن زمان به بعد ما دیگر دست از **سر انباشت بدوی**، علی‌رغم تغییر معنایی کلمه، برنداشتیم.

مارکس با پیش‌کشیدن و مقایسه‌ی انباشت پیشین با آموزه‌ی مسیحی گناه نخستین آدم و حوا در گذشته‌ی دور افسانه‌ای، که باعث رنج [این جهانی] ما شده، توضیح می‌دهد که چرا از «به‌اصطلاح» و گیومه استفاده کرده است. طرفداران انباشت پیشین داستانی بچگانه را روایت می‌کنند:

در گذشته‌های بسیار دور دو قسم آدم وجود داشت، یکی نخبگانی پرتلاش، باهوش و مهم‌تر از همه، صرفه‌جو؛ و دیگری بی‌سروپاهایی تن‌پرور که هرچه داشتند و نداشتند را خرج زندگی بی‌بندوبار می‌کردند... چنین شد که دسته‌ی اول ثروت اندوخت و دسته‌ی دوم در نهایت چیزی برای فروش نداشت جز پوست خود.

و در نتیجه‌ی این گناه نخستین است که فقر اکثریت بزرگی شکل می‌گیرد که باوجود همه‌ی کار و زحمت‌شان تاکنون، جز خود چیزی برای فروش ندارند و

[درمقابل] بر ثروت اقلیتی که مدت‌هاست دیگر کار نمی‌کنند مستمراً افزوده می‌شود.

«چنین پیاوه‌های بچگانه‌ای هر روز در دفاع از مالکیت برای ما موعظه می‌شود» اما با نگاه به تاریخ واقعی، «این واقعیت مفتضح رو می‌آید که فتح، بردگی، قتل و غارت، و در یک کلام زور و اجبار نقش اصلی را بازی کرده است.» فصل‌های مربوط به «به‌اصطلاح انباشت بدوی» آن روندهای واقعی را شرح می‌دهد که طی آن «توده‌ی بزرگی از مردم به‌ناگهان و به‌اجبار از وسایل معاش خود کنده شدند و در قامت پرولترهایی آزاد، بی‌پناه و بی‌حق‌و‌حقوق به بازار کار پرتاب شدند.»

این مردمان به‌تازگی آزادشده تنها از پس آن که تمام ابزار تولیدشان و همه‌ی ضمانت‌های بقای معیشتی برقرار در کهن‌نظامات فنودال از دست‌شان ربوده شد به فروشندگان خود تبدیل شدند. و این تاریخ، تاریخ سلب مالکیت از آنان، با حروفی از خون و آتش بر سالنمای تاریخ بشری نوشته شده است.

روایت مارکس از سلب مالکیت به این دلیل که خلع ید (dispossession) از مردم زحمتکش در انگلستان به‌طور کامل رخ داد بر این کشور متمرکز است؛ اما او از قتل عام بومیان آمریکا، غارت هند و تجارت برده از آفریقا، «این روندهای ساده و پرصلح‌وصفا که مقاطع اصلی در انباشت بدوی‌اند» نیز سخن به میان می‌آورد. آن جمله و موارد مشابه آن، برداشت طعنه‌آمیز همیشگی مارکس از انباشت بدوی را نشان می‌دهد. او انباشت بدوی را شرح نمی‌دهد بلکه آن‌هایی را که از این مفهوم برای پوشاندن سببیت واقع در سلب مالکیت بهره می‌برند شماتت می‌کند.

ناکامی در فهم این که مارکس مفهوم «انباشت بدوی» را به چالش می‌کشید از سوی دیگر منجر شد به این سوء‌برداشت که مارکس می‌پنداشت [انباشت بدوی] تنها یک‌بار آن‌هم در گذشته‌ای دور که سرمایه‌داری زاده شد رخ داده است. این همان چیزی است که نویسندگان طرفدار سرمایه‌داری از [مفهوم] انباشت پیشین مراد می‌کردند و چنان که دیدیم مارکس این دیدگاه را مشابه افسانه‌ی باغ عدن می‌دانست. چند فصل نوشته‌ی مارکس درباره‌ی به‌اصطلاح انباشت بدوی، در پاسخ به کسانی که تکامل سرمایه‌داری را صلح‌آمیز جلوه می‌دادند بر سلب مالکیت‌های خشونت‌آمیزی تأکید

می‌کرد که زمینه را برای سرمایه‌داری اولیه فراهم کرد. اما روایت او همچنین شامل جنگ‌های تریاک در دهه‌های ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰، پاک‌سازی کوهستانی در اسکاتلند در دوران سرمایه‌داری،^{۷۸} قحطی ایجاد شده توسط استعمار که باعث مرگ یک میلیون نفر [تقریباً یک سوم جمعیت] در اوریسای هند در سال ۱۸۶۶ شد،^{۷۹} و برنامه‌هایی برای حصارکشی و خصوصی‌سازی زمین در استرالیا می‌شود. همه‌ی این اتفاقات در زمان حیات مارکس و هنگامی که او سرمایه را می‌نوشت رخ داد. هیچ‌کدام از این‌ها بخشی از پیشاتاریخ سرمایه‌داری نبود.

سلب مالکیتی که در قرن نخست سرمایه‌داری به‌وقوع پیوست ویرانگر بود اما کامل نبود. از نظر مارکس سرمایه نمی‌توانست این‌جا متوقف بماند چراکه هدف غایی‌اش «سلب مالکیت همه‌ی افراد از ابزار تولید» بود.^{۸۰} او در جایی دیگر از سرمایه‌داران بزرگی نوشت که «سرمایه‌داران کوچک‌تر را خلع ید می‌کنند و از آخرین بازماندگان تولیدکنندگان مستقیمی که هنوز چیزی برای سلب مالکیت دارند، سلب مالکیت می‌کنند.»^{۸۱} به بیان دیگر، سلب مالکیت پس از بلوغ سرمایه‌داری [هم] به‌خوبی ادامه دارد.

ما اغلب کلمه‌ی **انباشت** را بی‌دقت و سرسری برای بیان اندوختن و احتکار به کار می‌بریم، اما [انباشت] برای مارکس معنای مشخص داشت: افزایش سرمایه با اضافه‌کردن ارزش اضافی؛ یک فرایند مستمر که از استثمار کار مزدی ناشی می‌شود.^{۸۲} همه‌ی مثال‌هایی که او برای توصیف «به‌اصطلاح انباشت بدوی» می‌زند معطوف است به غارت، خلع ید [مصادره] و سلب مالکیت، تصاحب‌های جداگانه بدون مبادله‌ی برابر. **سلب مالکیت، نه انباشت.**

در تاریخ سرمایه‌داری، میان‌کنش دیالکتیکی دائمی را بین دو شکل از غارت طبقاتی می‌بینیم که پیتر لاینباگ (Peter Linebaugh) آن را X^2 می‌نامید: **سلب مالکیت و استثمار.** «سلب مالکیت مقدم است بر استثمار، هرچند که هر دو به‌هم وابستگی متقابل دارند. به‌تعبیری سلب مالکیت نه تنها زمینه را برای استثمار فراهم می‌کند که آن را شدت می‌بخشد.»^{۸۳}

سلب مالکیت سرقت آشکار است که شامل حصارکشی اجباری، مصادره، برده‌گیری و دیگر شکل‌های دزدی بدون مبادله‌ی برابر است. استثمار سرقت پنهانی است. به نظر می‌رسد که کارگران وجه کامل را در ازای کار خود در قالب مزد دریافت می‌کنند، اما در واقع کارفرما ارزشی بیش‌تر از مقداری که پرداخت کرده به دست می‌آورد.

آن‌چه اقتصادسیاسی‌دانان تحت عنوان افزایش تدریجی ثروت به دست مردانی که بیش از دیگران سخت‌کوش و صرفه‌جو بودند توصیف می‌کنند در حقیقت سلب مالکیتی اجباری و خشونت‌آمیز بود که زمینه‌ی اصلی استثمار را ایجاد کرد و از آن زمان تا کنون بانی تداوم و گسترش‌اش بوده است. جان بلامی فاستر و برت کلارک در کتاب **غارت طبیعت می‌نویسند:**

مانند هر سیستم پیچیده و پویا، سرمایه‌داری هم دارای نیروی درونی است که به پیش می‌راندش و هم شرایط عینی خارج از خودش دارد که مرزهایش را تعیین می‌کند؛ مناسباتی که دائم در حال تغییرند. پویه‌ی درونی سیستم تابع روندهای استثمار نیروی کار تحت پوشش مبادله‌ی برابر است، در حالی که رابطه‌ی اصلی با محیط بیرونی‌اش، شکلی از سلب مالکیت است.^{۸۴}

خلاصه آن‌که، مارکس «نظریه‌ی انباشت بدوی» نداشت. او هشت فصل **سرمایه** را به روشن کردن این موضوع اختصاص داد که اقتصادسیاسی‌دانان که این نظریه را رواج می‌دادند، بر خطا بودند. او بر آن بود که این «داستان کودکانه» برای سفیدشویی تاریخ واقعی سرمایه‌داری سر هم شده است. به همین خاطر مارکس پیشوند «به‌اصطلاح» را به «انباشت بدوی» افزود.

اصطلاح موردپسند مارکس، «سلب مالکیت آغازین»، فقط [نوعی] بازی با کلمات نبود. این اصطلاح دربردارنده‌ی نظر او بود مبنی بر این‌که «سلب مالکیت زمین از تولیدکنندگان مستقیم، که مالکیت خصوصی برای برخی در عین عدم مالکیت بر زمین برای دیگران است، اساس شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است.»^{۸۵}

جدایی ادامه‌دار انسان از رابطه‌ی مستقیم با زمین، روندی صلح‌آمیز نبوده و نیست، بلکه با کلماتی از خون و آتش نوشته شده است.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://monthlyreview.org/2023/04/01/the-meaning-of-so-called-primitive-accumulation/>

یادداشت‌ها:

^{۷۲} بخش/پاره هفتم ترجمه اسکندری/مرتضوی (م).

^{۷۳} چند ترجمه از این گفتار تحت نام مزد (ارزش)، بها (قیمت)، سود به فارسی در دست است. (م).

^{۷۴} Karl Marx, "Value, Price and Profit," *Collected Works*, vol. 20 (New York: International Publishers, 1975–2004), 149.

^{۷۵} Marx, "Value, Price and Profit," 128.

^{۷۶} Marx, "Value, Price and Profit," 128–29.

^{۷۷} Except where noted, the following quotations are from Karl Marx, "So-Called Primitive Accumulation," *Capital*, vol. 1 (New York: Penguin, 1976), 873–940.

^{۷۸} پاکسازی هایلند، بخش کوهستانی اسکاتلند، در شمال گلاسکو، دوره‌ای تاریخی از جابه‌جایی اجباری جمعیت‌های محلی در ارتفاعات اسکاتلند بود که با ورود روابط سرمایه‌داری تشدید شد. این پاکسازی وحشیانه جوامع سنتی-قبیله‌ای را تغییر داد و به تخلیه‌ی اجباری روستاها و مهاجرت و تحولات اجتماعی و اقتصادی به ضرر مردم بومی منجر شد.

^{۷۹} قحطی بزرگ سال ۱۸۸۶ در اورپسا توسط ترکیبی از عوامل زیر ایجاد شد:

- خشکسالی که میزان محصول را کاهش داد.
- سیاست‌های کشاورزی استعماری بریتانیا که بر تولید محصول برای صادرات به جای محصولات غذایی برای مصرف محلی تأکید داشت و منجر به کاهش غذای در دسترس شد.
- انفعال و عدم واکنش دولت بریتانیا در مقابل قحطی برای رفع نیازهای جمعیت آسیب‌دیده.
- استثمار اقتصادی در نتیجه‌ی سیاست‌های اقتصادی استعمار بریتانیا، مانند مالیات‌های بالا، وام‌هایی با بهره‌ی زیاد و افزایش هزینه‌های زندگی که به فقیر شدن کشاورزان محلی منجر می‌شد و آنها را در برابر قحطی آسیب‌پذیرتر می‌کرد. (م).

^{۸۰} Karl Marx, *Capital*, vol. 3 (New York: Penguin, 1981), 571.

^{۸۱} Marx, *Capital*, vol. 3, 349.

^{۸۲} See Marx, *Capital*, vol. 1, chapters 24 and 25.

^{۸۳} Peter Linebaugh, *Stop, Thief!: The Commons, Enclosures and Resistance* (Oakland, California: PM Press, 2014), 73.

⁸⁴ John Bellamy Foster and Brett Clark, *The Robbery of Nature* (New York: Monthly Review Press, 2020), 36.

⁸⁵ Marx, *Capital*, vol. 3, 948. Emphasis added.

دموکراسی همچون یک آرمان

تجدید و اصلاح سیاسی

محمد رفیع محمودیان



Eugène Delacroix (Wikimedia Commons)

در عصری زندگی می‌کنیم که به‌سختی می‌توان آرمان‌گرا بود. افق‌ها تیره‌اند و آینده نوید چیز دیگری نمی‌دهد جز استمرار اکنونی که خود به همه‌گونه نشان از گذشته دارد. سرمایه‌داری دیری است شیوهی اصلی تولید حاکم بر جهان است. کارآمدی خود را نشان داده است و مدام کالاهای و خدمات جدید هرچه ارزان‌تری را روانه‌ی بازار می‌کند. نیروی کار را استثمار کرده، همه را برده و همچنین تا حدی شیفته‌ی کار بی‌معنای دستمزدی ساخته است، البته در این فرایند رفاهی نسبی را گرچه نه برای همه که برای بسیاری در جهان به‌وجود آورده است. رفاهی که بیشتر در هیأت مصرف بیشتر نمود یافته است. این موجب شده که سرمایه‌داری امروز سخی از ثبات را تجربه کند. با آن‌که مدام به‌گونه‌ای ادواری گرفتار بحران می‌شود ولی نه خود گرایشی به چرخشی نو نشان می‌دهد و نه بدیل قابل‌اتکایی در مقابل آن وجود دارد تا آن‌را دگرگون سازد. بهترین آینده‌ای که برای آن می‌توان متصور شد رفاه بیشتر و شدت کار کم‌تر است، دو غایتی که البته به‌سختی با یکدیگر همساز هستند ولی باز نوید چیز درخشانی نمی‌دهند.

سرمایه‌داری برای کارکرد از دو ذخیره‌ی موجود امکانات بهره می‌جوید. یکی نیروی کار و دیگری طبیعت. هر دو را استثمار می‌کند تا به بیشترین میزان ممکن ارزش و سود بیافریند، ولی ناتوان از بازآفرینی آنها است. نیروی کار را می‌خرد. برای بازآفرینی مادی آن وجهی به‌صورت دستمزد برای خوردن و خوابیدن می‌پردازد ولی به جنبه‌ی روحی و روانی آن کاری ندارد. کارکن خود باید به سلامتی جسمی و روحی خویش و برخورداری از انگیزه برای استمرار کار بیندیشد. به طبیعت حتی کم‌تر از نیروی کار توجه دارد چرا که طبیعت در بی‌کرانگی خویش منبعی اتمام‌ناپذیر از امکانات جلوه می‌کند. سرمایه‌داری به شیوه‌های گوناگون آن‌را استثمار و غارت می‌کند. در هر دو مورد نیروی کار و طبیعت، امروز این هراس وجود دارد که آسیب جدی ببینند. درباره‌ی نیروی کار، نظریه‌هایی دال بر از خود بیگانگی و پریکاریا توجه را معطوف به خسارت‌های جدی استثمار بی‌حدومرز نیروی کار ساخته‌اند. در مورد طبیعت، پی‌درپی هشدار بوم‌شناسان و سایر متخصصین را داریم که به‌زودی چیزی از طبیعت به‌صورت بستر زیست‌انسانی بر جای نخواهد ماند.^{۸۶}

با این همه ناامیدی از افق تیره‌ی بسته‌ی زندگی در گستره‌ی دیگری ابعادی دهشتناک یافته است. دولت حاکمیت همه‌جانبه‌تری بر جامعه یافته است و همزمان، به خاطر از هم‌گسیختگی هر چه بیشتر جامعه، به سیاست‌های هر چه بیشتر تمامیت‌گرا روی آورده است. سپهرهای کار و مصرف هر چه آزادتر از هنجارهای اجتماعی انسان‌ها را بیش از پیش بیگانه با یکدیگر ساخته است. همزمان حوزه‌های زیست اجتماعی و خصوصی از یکدیگر تفکیک یافته‌اند. حوزه‌های زیستی همچون تولید و مصرف، عشق و تولید مثل، خانواده و آسودگی، کار و آفرینندگی از یکدیگر جدا شده‌اند. در سپهرهایی از زیست اجتماعی می‌توان بدون وابستگی به دیگر سپهرهای زیست، زندگی پویایی را پیش برد. انسان‌ها همچنین دیگر نیازی به همدمی با یکدیگر برای پیشبرد زندگی ندارند و می‌توانند خود به اتکای مؤسسات اجتماعی و اقتصادی کارهای خود را پیش برند. شیفته‌ی حوزه‌های خصوصی مجزای زندگی، علاقه‌ای نیز به هماهنگی کنش‌های خود با دیگران ندارند. در فقدان کناکش (interaction) و روابط اجتماعی، فرایند بازآفرینی همبستگی اجتماعی با مشکل مواجه شده است. دولت مسئولیت به هم‌پیوستگی ارکان جامعه را به عهده گرفته و یکه‌تاز آن عرصه شده است. آزادی و پویایی را از شهروندان بازستانده، همسانی و هماهنگی را بر آنها تحمیل می‌کند تا یگانگی اجتماعی و آرامش نظم برخاسته از آن آسیب نبیند.^{۸۷}

خود دولت‌ها نیز گرفتار فرایند از هم‌گسیختگی اجتماعی شده‌اند. دولت‌ها از یک‌سو، مجبور هستند سیاست‌هایی متناقض و مدام متحول را در واکنش به ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی‌ای همچون اجتناب از رکود یا تحکیم ثبات پیش برند و از سوی دیگر به اتکای نهادهایی حاکمیت خویش را اعمال کند که هر یک سازوکاری خودانگیخته دارند و پی‌گیر هدفی هستند. در اجتناب از این از هم‌گسیختگی، سرمایه و دیوان‌سالاری، ناتوان از ایجاد انسجام در آن، تن به آن داده‌اند که اراده‌ی فردی بر ساختار دولت حاکم شود و این اراده در آن انسجام ایجاد کند. به این‌گونه، دولت تمامیت‌گرا در خود نیز گرفتار تمامیت‌گرایی به شکل خودکامگی شده است. نخست‌وزیران و رؤسای جمهور بیش از پیش در هیأت رهبرانی قدرتمند دولت را اداره می‌کنند. ولی ما در دورانی زندگی می‌کنیم که دایره‌ی نفوذ رسانه‌های اجتماعی

گسترش یافته و چهره و کنش هر آن کس که از شهرتی برخوردار است زیر ذره بین کنجکاو همگانی قرار دارد، همزمان که اداره‌ی امر بیش از پیش به دیوانسالاری با کارکردی خودانگیخته سپرده شده است. در این وضعیت، رهبران قدرتمند، رهبرانی با ادعای هوشیاری و تسلط بر امور، بیشتر دیوانگانی خودکامه جلوه می‌کنند تا سیاستمدارانی فرهمند. دیوانگانی که می‌توانند دولت و جامعه را با تصمیم‌هایی دل‌به‌خواهی به تلاطم افکنند، به کام نابودی بفرستند.

ترکیبی از تمامیت‌گرایی، خودکامگی و دیوانگی در کارکرد دولت چشم‌انداز آینده را تیره‌وتار ساخته است. قدرتمندترین نیروی اجتماعی و سیاسی جامعه در سراشیب تباهی افتاده و این نیرویی است که در دوران مدرن همواره از توان دخالت و بازساماندهی جامعه برخوردار بوده است. بدون تردید می‌توان نسبت به این تحول بی‌توجه ماند و خود را سرگرم رخدادهای زندگی روزمره کرد ولی دیگر امیدوار به کارکرد بهینه‌ی دولت نمی‌توان بود. دولت البته هنوز نوید رشد اقتصادی، نظم کارآمدتر و آسودگی خیال بیشتر شهروندان را می‌دهد. ولی از عهده‌ی رسیدن به آنها بر نمی‌آید چرا که این اهداف نه در قلمرو عملکرد آن که در قلمرو کارکرد سرمایه‌داری و دستگاه‌های امنیتی جای دارند و وانگهی از هم‌گسیختگی گسترده‌ی اجتماعی را نمی‌توان با هیچ راهکاری متوقف ساخت. آینده‌ی بهتری در انتظار کسی نیست.

کابوس آباد

بیهوده نیست که دیگر کم‌تر کسی از جهانی آرمانی بصورت ناکجاآباد (utopia) و زیست اجتماعی یکسره متفاوت بهینه سخن می‌گوید و به‌جای آن بسیاری از کابوس‌آباد (dystopia) می‌گویند و می‌نویسند.^{۸۸} کابوس‌آباد آن‌گونه که از آن در ادبیات داستانی می‌نویسند بیش از هر چیز نظمی است استوار بر بی‌عدالتی تا حد بردگی انبوه شهروندان. نظمی که در آن نشانی از اراده‌ی آزاد بر جای نمانده است، دیوان‌سالاری کارآمدی مدام رفتار شهروندان را پایش می‌کند و نشانی از برابری بین انسان‌ها وجود ندارد. آنچه در کابوس‌آباد پژواک می‌یابد ترس از نظم قدرتمندی است

که همه را به فرمانبرداری خواسته و ناخواسته می‌کشاند. شگرف آن که در ذهنیت مدرنی که در کابوس‌آباد نیز پژواک پیدا می‌کند ترس از گسترش فرهنگ مصرفی، شدت ضرب‌آهنگ کار، استثمار و بحران‌های محیط زیستی آنچنان شدید نیست که ترس از تمامیت‌گرایی نظمی که سلطه‌ی خویش را بر تمامی پهنه‌ی زیست اجتماعی می‌گستراند. انگار احساس می‌شود در دو حوزه‌ی مصرف و تولید، هر چند هر دو در چارچوب حاکمیت سرمایه‌داری شکلی سازمان‌یافته پیدا کرده‌اند، باز می‌توان از حدی از آزادی و خودسامانی برخوردار بود و به میل خویش در بهره‌مندی از امکانات زیستی شرکت جست که نظم در چارچوب حاکمیت سرمایه‌داری می‌آفریند.

هراس اصلی از آن است که دیگر نتوان آزاد اندیشید، آزاد تصمیم گرفت و آزاد دست به کنش زد؛ هراس از آن که دولتی تمامیت‌گرا و جامعه‌ای تمکین کرده به حاکمیت آن، جلو هرگونه آزاداندیشی و آزاد رفتاری را بگیرد و همه را رام سیاست‌های خود سازد. کم‌تر کسی که از کابوس‌آباد نوشته مقاومت انسان‌ها را نادیده گرفته و فرض را بر آن گذاشته است که همه از همان آغاز به تمکین و فرمانبرداری روی می‌آورند. مقاومت هست، مقاومتی برخاسته از میل به تمایز، میل خودپویی و میل به خودانگیختگی. ولی سخی از توافق بین این نویسندگان وجود دارد که مقاومت راه به‌جایی نمی‌برد و محدودیت‌ها به‌جای آن که از آن آسیب ببینند از درهم‌شکستن آن نیرو می‌گیرند. به‌نظر می‌رسد همه به شکلی به این درک رسیده‌اند که مقاومت قدرت را کارآتر می‌سازد چون قدرت را درهم نمی‌شکند بلکه به آن یاری می‌رساند که خود را بازسازی کرده و عناصر مقاومت را در کارکرد خویش ادغام کند.

دموکراسی

این‌جاست که دموکراسی موضوعیت پیدا می‌کند. در تیرگی مستولی بر جهان، چراغ دموکراسی می‌درخشد. دموکراسی نوید وضعیتی متفاوت، در حد وضعیت آرمانی می‌دهد. به شهروندان نوید داده می‌شود، گاه از سوی سیاستمداران و گاه از سوی نظریه‌پردازانی معین، که با حضور در عرصه‌ی کارکرد دموکراسی می‌توانند هوشیار و

سرزنده در راستای ساماندهی زندگی اجتماعی نقش ایفا کنند. دموکراسی عرصه‌ای گشوده شده برای حضور شهروندان، انسان‌های بی‌نام‌ونشان، به‌شمار می‌آید و پندار کم‌وبیش همگانی آن است که در این عرصه هنوز می‌توان دور از قدرت جهانی سرمایه و دولت کوشا بود و تأثیری به جای گذاشت. اگر نه تأثیری بر ساختار جامعه دست کم بر روحیه‌ی «چند تن خواب‌آلود، چند تن ناهموار، چند تن ناهشیار».

دموکراسی نمایندگی

کارکرد دموکراسی مدرن در تمرکز بر انتخابات ادواری و رقابت احزاب و سیاستمداران هنوز هیجان و شور لازم را نیز برای درگیری سیاسی شهروندان فراهم می‌آورد. امید به تحول، به انتخابی متفاوت و آینده‌ای جدید در انتخابات و نتیجه‌ی همواره از پیش نامعلوم آن تجلی می‌یابد. همزمان رسانه‌های همگانی، با پخش خبر و تفسیر به‌انکای نظرخواهی از متخصصین و کوشندگان سیاسی و اجتماعی، نمایی از آزادی بیان و وفور باورها و برداشتها برای گزینش آزاد به‌نمایش می‌گذارند. به‌هنگام انتخابات و حتی گاه بسی پیش از آن، رسانه‌ها با خبررسانی از رقابت احزاب و نتیجه‌ی آن رقابت در نظرسنجی‌ها هیجان را به مخاطبین خود انتقال می‌دهند. دموکراسی در فرایند انتخابات، بسا اوقات، شکل مسابقه‌ای پر هیجان را می‌یابد که تماشاگرانش می‌توانند و فرصت آن‌را به‌دست می‌آورند که هرچند تا حدی محدود در فرایند آن نقش ایفا کنند.

میزان تأثیر اراده‌ی مادیت‌یافته در رأی، آشکارا، محدود است. ساختار اقتصادی جامعه، سرمایه‌داری، و سازوکار اداره‌ی امور جمعی، دیوان‌سالاری، برون از گستره‌ی تأثیرگذاری آن قرار دارند. دموکراسی مدرن فقط سمت‌وسوی سیاست‌های دولت را تعیین می‌کند و سرمایه‌داری و دیوان‌سالاری برون از حوزه‌ی اقتدار دولت قرار دارند. پندار پذیرفته شده در دوران مدرن آن است که وجود و کارکرد سرمایه‌داری و دیوان‌سالاری ضرورت تولید و مدیریت است و اختیار نهفته در دموکراسی نباید بدان‌ها راه یابد چرا که دولت متکی به آرای توده‌های مردم با مداخله‌ی خود کارکرد

سرمایه‌داری و دیوان‌سالاری را با دشواری روبرو می‌سازد. ولی شگرف آن‌که، این نکته گزندی به نوید دموکراسی انتخاباتی نمی‌رساند. دموکراسی همواره نوید آغازی نو با چهره‌هایی جدید و راهکارهایی متفاوت در گستره‌ی سیاست می‌دهد.^{۸۹} ناممکن‌ها را ممکن جلوه نمی‌دهد. دروغ و فریبی در کار نیست. تحولی بنیادین را وعده نمی‌دهد. از قطعیت نیز در نوید آن خبری نیست. ولی همین عدم قطعیت در چارچوب رقابت هیجان و در نهایت برای آن جذابیت می‌آفریند. هیجان آن‌که چه نیرویی با چه چهره‌ها و راهکاری حاکمیت بر دولت را به‌عهده خواهد گرفت و چه تحول و چرخشی را (هر چند با میزان اثرگذاری محدود) دامن خواهد زد. جذابیت آن‌که شکست یا پیروزی و در پیامد آن حذف یا برآمدن نیروهایی را دید و در آن فرایند به سنجی از پالایش و کاتارسیس و بیان احساسات خود دست یافت.

در چند دهه‌ی اخیر، مرزبندی تاریخی بین چپ و راست، لیبرالیسم و سوسیالیسم و رادیکالیسم و محافظه‌کاری تاحدی موضوعیت خود را از دست داده است ولی هنوز تا آن حد رد آن برجای مانده است که انتخابات را صحنه‌ی کارزار جدی راهکارهایی متمایز سازد. دیگر از نوید برسازی جهانی یکسره متفاوت در سوسیالیسم یا آزادی‌های بنیادین گره خورده با لیبرالیسم چیزی بر جای نمانده است. رادیکالیسم به محافظه‌کاری چرخش پیدا کرده و دیگر نیرویی یا کسی چشم‌اندازی از رهایی ارائه نمی‌دهد. ولی گرایش‌های سیاسی بر مبنای نگرش تاریخی خود راهکارهای متفاوتی برای برخورد با مشکلاتی دارند که زندگی روزمره آکنده از آن‌ها است. راهکارها برای برخی امیدآفرین و برای برخی دیگر پرمخاطره جلوه می‌کنند و این بسیاری را برمی‌انگیزد که با شور یا انزجار به آنها واکنش نشان دهند. در این چارچوب هنوز برخی به احزاب سوسیال‌دمکرات یا نولیبرال همچون ناجی وضعیتی بحرانی، وضعیتی که گاه جامعه و پویایی در آن گیر می‌کنند، می‌نگرند.

دموکراسی رایزنانه

در سطح دیگری، در سطحی به گستردگی زیست اجتماعی، نیز دموکراسی به سان آرمانی برای عصر معرفی شده است. آرمان در این سطح نظری است ولی این هیچ از رادیکالیسم کاربردی آن نکاسته است. الگوی دموکراسی رایزنانه معرفی شده از سوی کسانی همچون هابرماس، راولز و کوهن نمونه‌ی آشنای چنین رهیافتی به دموکراسی است.^{۹۰} در چارچوب این الگو تصمیم‌هایی مشروع (و بر حق) هستند که در فرایند گفت‌وگوی عمومی و مجادله و بحث بر سر بهترین تصمیم اتخاذ می‌شوند. در دوران مدرن، در پیامد گونه‌گونی موقعیت‌ها، وفور باورها و شکوفایی فردیت، هرکس دارای باور و دیدگاهی از آن خود است. شکل‌گیری حوزه‌های عمومی امکان آن‌را فراهم آورده است که بسیاری بتوانند باورها، دیدگاه‌ها و همچنین خواست‌های خویش را مطرح کنند و در آن بستر به درک شفاف‌تری از باورها و خواست‌هایشان برسند. در جامعه همواره در مورد مسائل گوناگونی، از سبک زندگی و آزادی افراد در انتخاب هویت گرفته تا حد مطلوب برابری گفت‌وگو و بحث در جریان است. گاه نیز در جریان بحث توافقی به دست می‌آید و این مبنایی برای تغییر نگرش در هنجارها و حتی قوانین ایجاد می‌کند. نظریه‌پردازان دموکراسی رایزنانه بر آن تأکید می‌نهند که فقط در صورتی که همه بتوانند در گفت‌وگو شرکت کنند، انگیزه‌ی مشارکت را داشته باشند، دیدگاه هر کس به‌خوبی در جمع پژواک یابد و توافق تا حد ممکن شفاف و دقیق تبیین شود گفت‌وگو بنیادی برای کارکرد دموکراسی فراهم می‌آورد.

الگوی دموکراسی رایزنانه به‌تمامی آرمان‌گرا نیست. در تأکیدش بر دستیابی به تفاهم در حد توافق و مشارکت همگانی در فرایند گفت‌وگو و بحث آرمان‌گرا است. نوید و اگذاری تصمیم‌ها در تمامی مسائل به جمع شهروندان را می‌دهد. ولی به‌سادگی نیز می‌توان کسری و کمبود آرمان‌گرایی را در آن تشخیص داد. در الگو هیچ اشاره‌ای به چگونگی ایجاد انگیزه برای مشارکت در گفت‌وگو و فرایند تصمیم‌گیری نمی‌شود و مشخص نیست این انگیزه کجا و چگونه شکل می‌گیرد. هیچ معلوم نیست به چه علت کسانی در گفت‌وگوهای عمومی شرکت می‌جویند و چه سازوکارهایی افراد را ترغیب به مشارکت در آن گفت‌وگوها، بیان خواست و باور و همچنین شنیدن باورها و

خواست‌های دیگران می‌سازند. در مورد تبدیل تفاهم به تصمیمی نهادی، به اراده و قانون نیز الگو ساکت است. شکاف بین سخن و عمل یا دیدگاه، تصمیم و اراده برای آن انگار وجود ندارد و به این نکته توجه ندارد که بسیاری چون مطمئن به تبدیل شدن خواست عمومی با سیاست عملی نیستند از همان ابتدا در گفت‌وگوها شرکت نمی‌جویند. برای همین می‌توان گفت که الگو در آستانه‌ی آرمان‌گرایی متوقف می‌شود. الگوی دیگری از آرمان‌گرایی را می‌توان از نوشته‌های اندیشمند فرانسوی رانسیر برکشید.^{۹۱} این الگو بیشتر به سیاست نگاه دارد تا دموکراسی. دموکراسی انتخابی جهان مدرن از دید آن چارچوبی است که نظم برای حاکمیتی بهینه آفریده است. در ثبات و کارکرد بر مبنای اصول و مقررات، این دموکراسی راه را بر مشارکت مردمانی در حاشیه با دیدگاه‌های متفاوت و رویکردهایی نو می‌بندد. کارکرد آن آن‌گونه است که اقتدار نظم و در آن چارچوب انتخاب نخبگان را تداوم بخشد. در شورش، به هم‌ریختگی و نوآوری‌های گروه‌های در حاشیه مانده دموکراسی جانی نو می‌گیرد. کنشگران، باورها و خواست‌هایی جدید را در بدنه‌ی سیاست ادغام می‌کند. پدیده‌ی مردم را موضوعیت می‌بخشد. جنبش‌های اجتماعی این‌جا نقشی مهم به‌عهده می‌گیرند. آنها شور و سرزندگی را به بدنه‌ی سیاست تزریق و راهکارهایی نو و خواست‌هایی متفاوت را مطرح می‌کنند. دموکراسی در اصطلاح با آنها و در نهایت گردن نهادن به آنها نوسازی می‌شود. اصلی مهم در این سیاست برابری است. برابری در دوران مدرن به برابری صوری حقوقی و سیاسی فروکاسته شده است. برابری در سیاستی آرمانی، در دموکراسی، برابری در حکمرانی است؛ برابری در مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری‌ها، در موضوعیت و اهمیت خواست‌ها و در جدی گرفته شدن سبک فعالیت.^{۹۲} ایراد این الگوی آرمان‌گرایی آن است که به زندگی روزمره و کنش‌ها و کوشش‌های ساده‌ی تکراری انسانها بی‌توجه است. مشارکت در جنبش‌های اجتماعی یا حرکت‌هایی که (خواست) مردم را بر سیاست چیره می‌سازد کاری روزمره برای کسی نیست. فقط گه‌گاه امکان چنین مشارکتی، حتی در صورت خواست، برای انسان‌ها پیش می‌آید. حرکت‌های اعتراضی و جنبش‌های اجتماعی بیشتر خودجوش هستند تا زاده‌ی اراده‌ی افرادی معین. دائمی و فراگیر نیز نیستند. در دوره‌هایی شکوفا می‌شوند و سپس به

تاریخ می‌پیوندند. انگاره‌ای از دموکراسی که بخواهد آرمانی باشد باید بسی بیش از این جایی برای کنش‌های روزمره‌ی انسانها داشته باشد تا نوید گشایشی در زندگی مردم بدهد، مردم در چنبره‌ی نظمی قدرتمند گرفتار آمده‌اند.

دموکراسی نه به‌سان ابزار که همچون غایتی در خود

با توجه به آنچه که الگوهای آرمانی دموکراسی مطرح می‌کنند می‌توان این نکته را طرح کرد که دموکراسی بیش از آن که ابزاری برای برساختن جهانی آرمانی باشد در خود نوید یک وضعیت آرمانی می‌دهد. هیچ معلوم نیست که دموکراسی بتواند زمینه‌ی انتقال اراده‌ی مردم را به ارکان قدرت، ساختار دولت و از آن راه به ساختار اقتصادی جامعه فراهم آورد. چشم‌اندازی برای آن وجود ندارد. نشانه‌ای دال بر گرایش در دل نظم برای پذیرش یا تن در دادن به اراده‌ی مردم وجود ندارد. کسی یا نظریه‌ی مطرحی نیز امروز چنین برداشتی را از وضعیت ندارد و مطرح نمی‌کند. ولی دموکراسی در خود حامل نوید متفاوتی می‌دهد. در دموکراسی، در همان شکل و کارکرد کنونی آن، امکان شکل‌گیری وضعیتی آرمانی وجود دارد، وضعیتی که در آن افراد بتوانند، در بستر جنبش‌های اجتماعی اعتراضی حضور سرزنده در حوزه‌های عمومی داشته باشند و در تبدیل خود به عنصر سرزنده‌ی حوزه‌ی زیست اجتماعی خود، نقش ایفا کنند. دموکراسی عرصه‌ای است که در آن انسان‌ها به مقام کنشگر دست می‌یابند.

سه عرصه‌ی کارکرد دموکراسی که از آن سخن گفته‌ایم، انتخابات، حوزه‌های عمومی و جنبش‌های اجتماعی اعتراضی، دارای ایرادهای اساسی هستند. انتخابات ادواری است. برای چند روز یا چند ماه در فرایند رقابت‌ها و کارزارهای انتخاباتی شور ایجاد می‌کند. روز انتخابات شور به خط پایان خود می‌رسد. فرایند رأی‌گیری امری خصوصی و شخصی است و در خلوت رابطه‌ی ذهنی فرد و جامعه رخ می‌دهد. صندوق رأی ابزار واگذاری اراده‌ی فرد به نهاد قانون‌گذاری است. محاسبه‌ی آرا و تشکیل دولت بر آن مبنا در جدایی محض از زندگی و درگیری‌های مجموعه‌ی افرادی انجام می‌گیرد که در فرایند انتخابات شرکت داشته‌اند. اساسا کارکرد بهینه‌ی دموکراسی نمایندگی در

آن قرار دارد که رأی‌دهندگان سرنوشت و اراده‌ی خود را به جمع نمایندگان بسپارند. عقلانیت حاکم بر دو نهاد قانون‌گذاری و اجرایی حکم می‌کند که، چه در فرایند رایزنی درونی و چه در راه دستیابی به هدف‌های از پیش تعیین شده، از برانگیختن شور درگیری نزد توده‌های مردم اجتناب ورزند. طرح خواست‌های گوناگون و پی‌درپی متحول برخاسته از شور، حکمرانی را با مشکل روبرو می‌سازد.

حوزه‌های عمومی سپهری در کنار سپهر اصلی نظم و قدرت ایجاد می‌کنند. در این سپهر، سپهر گفت‌وگو و تبادل نظر، قدرتی تبلور پیدا نمی‌کند ولی تجربه‌ای متفاوت رقم می‌خورد. امکان ابراز نظر، بیان خواست و دیدگاه برای بسیاری به‌وجود می‌آید. ولی این یک امکان بیش نیست. حوزه‌های عمومی در جهان کنونی به‌سختی حوزه‌ی سرزندگی بیانی توده‌های مردم هستند. در رسانه‌ها، احزاب، کلاس‌های درس و گردهمایی‌های سیاسی و اجتماعی بیشتر کنشگران حرفه‌ای در گفت‌وگوها و بحث‌ها شرکت می‌کنند. توده‌های مردم وقت، توان و انگیزه‌ی لازم را برای مشارکت در بحث‌ها ندارند. بحث‌ها برای آنها بیشتر تفنی است. بحث برای بحث، برای حرف زدن، چرا که آنها چشم‌انداز روشنی از تبدیل باورها و نظرات‌شان به سیاست روز پیشروی خود ندارند. این درحالی است که متخصصان و حرفه‌ای‌ها در فرایند مشارکت، با جلب توجه عمومی، برای خود اعتبار اجتماعی به‌دست آورده با آن اعتبار به مقام و قدرت (فزون‌تری) می‌رسند.

حرکت‌های اجتماعی اعتراضی راه‌گشای تحولات سیاسی و اجتماعی هستند. با طرح خواست‌های نو و تبیین آنها برای جلب پشتیبانی، مدرسه‌ی آموزشی برای توده‌های مردم در راستای فراگیری خواست‌ها و دیدگاه‌های نو هستند. مهم‌تر از آن، بستری را برای بسیج نیرو برای تحول و دگرگونی فراهم می‌آورند. در فرایند مبارزه، شرکت‌کنندگان شور کنشگری و اعتمادبه‌نفس به‌صورت اعتماد به توان خویش به‌دست می‌آورند. مشکل اما آن است که پیدایش جنبش‌ها وابسته به اراده‌ی هیچ کس و نیرویی نیست و همچون انقلاب در سازوکاری خود جوش رخ می‌دهد. مدام نیز جامعه با سر برآوردن آنها روبرو نیست. گه‌گاه راه می‌افتند و هر بار محدود به گروهی و مسئله‌ای هستند، به زنان، به دانشجویان، به حقوق حیوانات. به این خاطر می‌توان به‌جرات گفت

که تجربه‌ی حضور در جنبش اجتماعی و ایفای نقش در آن امری عمومی نیست و بسیاری هیچ درکی از آن ندارند. همدلی با خواست جنبش‌های اجتماعی و بیان آن در گفت‌وگوهای عمومی یک مسئله است، شرکت در آنها و اختصاص وقت و توان به آنها مسئله‌ی دیگری.

دموکراسی نمایشی

در مجموع، هر سه عرصه در زمینه‌ای که قرار است امید به آنها ببندیم کم می‌آورند. هیچ‌یک گره خورده به تلاش‌ها و درگیری‌های روزمره‌ی انسانها نیست. هیچ‌یک توان ایجاد شوری مداوم نزد توده‌های وسیع ندارد. برای دسترسی به عرصه‌ای متفاوت، عرصه‌ای وصل به زندگی روزمره ولی همزمان گره‌خورده به تلاش در راستای وضعیتی آرمانی، باید چشم به سپهر دیگری از زیست اجتماعی دوخت. این سپهر صحنه‌های زندگی روزمره است، صحنه‌هایی که در آن انسانها، در کناکنش با یکدیگر، نمایشی را پیش می‌برند و خود را به نمایش می‌گذارند. تمامی زندگی انسان‌ها در چنین صحنه‌هایی سپری می‌شود. زندگی خانوادگی، کار، تفریح، دوستی، مصرف و تولید، همه آن‌گونه که اروینگ گوفمن نشان داده، در بستر کناکنش‌هایی مبتنی بر نمایش سازمان می‌یابند.^{۹۳} نمایش را همه جا داریم. از گاه خوردن صبحانه در خانه در جمع خانوادگی دو یا چند نفره تا کار در کارخانه یا اداره در جمع همکاران، زیر نظر مراقبتی مدیریت کار، از گفت‌وگوی احساسی با یک یا دو دوست تا گفت‌وگو با پزشک در اتاق معاینه. حس نمایش تمامی این صحنه‌ها را دربر می‌گیرد. صبحانه را - در حد ممکن - همراه با یکدیگر می‌خوریم تا تأکیدی بر یگانگی و صمیمیت در خانواده داشته باشیم. یگانگی و صمیمیت را به رفتار، به چهره، پوشش و گفتار نشان می‌دهیم. در اداره و کارخانه، اراده‌ی مبتنی بر انجام کار به نمایش گذاشته می‌شود. به‌گاه کار، رفتار افراد آن‌گونه است و انتظار می‌رود آن‌گونه باشد که اراده، پشتکار و تمرکز ذهنی را نشان دهد، حتی آن‌گاه که خسته هستند یا رغبتی به انجام کار ندارند. در فقدان نمایش کناکنش شکل نمی‌گیرد و هماهنگی برای دستیابی به هدف و انجام کار به‌دست نمی‌آید. هماهنگی

صرفاً به گفتار انجام نمی‌گیرد، در مجموعه‌ای رخ می‌دهد که گفتار بخشی از آن است: مجموعه‌ی رفتار نمایشی.

در هر صحنه، همواره دو نمایش اجرا می‌گردد. الف) یکی نمایش هنجاری، نمایشی در چارچوب غایت کناکنش و هنجارهای حاکم بر آن، ب) دیگری خودنمایشی، یا به کلام روزمره خودنمایی، به مفهوم نمایشی که افراد در تمایز با یکدیگر در راستای اهداف شخصی پیش می‌برند.

الف) مفهوم **نمایش هنجاری** اشاره به آن وجه نمایشی دارد که بر مبنای هنجارهای حاکم بر کنش و صحنه انجام می‌شود. در این وجه، نمایش در سازگاری با غایت کناکنش و در چارچوب هنجاری حاکم بر کناکنش انجام می‌گیرد. افراد می‌دانند، به آنها گفته شده و آموزش داده شده است که چه نقشی را و چگونه ایفا کنند. سرپیچی از هنجارها سنخی از مجازات را در پی دارد و شرکت کنندگان در نمایش به‌طور معمول شیوه‌ی درست نمایش را به یکدیگر گوشزد می‌کنند. مهم آن است و به آن خاطر مجازات وجود دارد که نمایش به یاری وجه استراتژیک کنش آید. به‌طور کلی نمایش هنجاری هیچ‌گاه تنها جنبه‌ی کنش نیست بلکه همواره جنبه‌ی تکمیلی آن است.

یکی از مهم‌ترین کنش‌های زندگی مدرن کار است، کنشی که بیشتر اوقات باید در جمع و در چارچوب کناکنش انجام گیرد. کم‌وبیش همه می‌دانند که کار باید در ضرب‌آهنگی معین، هدفمند، سازمان‌یافته، دقیق و منضبط انجام شود. همه‌ی این‌ها را کارکنان نه فقط باید انجام دهند بلکه باید تا حد ممکن حتی آن‌گاه که یارای آن‌را ندارند به‌نمایش بگذارند تا آشکارا از سوی مدیران و دستگاه‌های مراقبتی دیده شود. هنگام کار، شوخی، بازیگوشی و تفریح (خوش‌گذرانی) مجاز نیست و کسانی که به‌خاطر لحظه‌ای استراحت یا چه بسا گریز از فشار ضرب‌آهنگ کار تمایل به آن دارند می‌دانند که باید پنهانی دست به چنین «کارهایی» زنند. در جهان مدرن، در نقطه‌ی مقابل کار زندگی خانوادگی قرار دارد. زندگی خانوادگی کنام جست‌وجوی فراغت، سبک‌بالی و مهربانی است. حوزه‌ای که در آن انسان‌ها خود را بازمی‌پروراند تا بتوانند فشار کار و پیچیدگی زندگی اجتماعی مدرن را تاب آورند. کنش اینجا راهبردی نیست و غایت خاصی را پی‌گیری نمی‌کند. رفتاری است گاه عاطفی و گاه از سر عادت، بر محور تلاش

در راستای تحکیم دلبستگی. باین‌حال، یکایک اعضای خانواده می‌دانند که باید بر مبنای هنجارهای معینی رفتار کنند. هنجار اصلی آن است که رفتار باید عاطفی و متمرکز بر بازتولید دلبستگی باشد و این مدام به نمایش گذاشته شود. از فرد انتظار می‌رود که مدام احساس و درک معینی دال بر مهربانی، از خودگذشتگی و احترام متقابل به‌نمایش بگذارد. تردیدی نیست که گاه چنین رفتاری به‌نمایش در نمی‌آید و عضوی یا اعضای به وجود یا کنش دیگران احساسی نشان نمی‌دهند یا رفتاری کینه‌توزانه در پیش می‌گیرند. ولی آنگاه اعضای خانواده می‌دانند که یا مشکلی در رابطه پیش آمده یا وضعیتی بحرانی شکل گرفته و خانواده در آستانه‌ی فروپاشی قرار دارد.

ب) نمایش دوم هر کناکنش و هر صحنه‌ی زندگی **خودنمایی** است. هر کس، هر کنشگر، می‌کوشد که خود را آن‌گونه که می‌خواهد و می‌پسندد به‌نمایش بگذارد. خود را هوشیار، منضبط، مهربان یا برعکس گیج، ستم‌دیده، سخت‌گیر نشان دهد تا به هدفی دست یابد یا توجه دیگران را به‌سوی خود جذب کند (یا جذب نکند تا که شاید ضعف‌هایش آشکار نشوند) و اعتبار به‌دست آورد. نمایش این‌جا با توجه به هنجارها و ارزش‌های عمومی اجتماعی، هنجارهای حاکم بر کناکنش و رفتار دیگران انجام می‌گیرد. خودنمایی امری استثنایی نیست، امری نیست که گاه در برخی عرصه‌های زندگی یا در شرایطی معین رخ داد. جزء و عنصر داده‌شده‌ی تمامی صحنه‌های زندگی اجتماعی است. از کارگر و کارمندی که می‌کوشد خود را سرِ کار زرنگ‌تر و کارآمدتر از دیگران جلوه دهد تا کودکی که در خانه خود را لوس می‌کند و در مدرسه می‌کوشد عزیز دل همکلاسی‌هایش شود. صدالبته خودنمایی گاه به‌شکلی وارونه رخ می‌دهد. افراد گاهی می‌کوشند تا توجه کسی به‌سوی آنها جلب نشود شاید به آن خاطر که می‌خواهند عیب‌هایشان پوشیده بماند، فروتن به‌شمار آیند یا که چون احساس می‌کنند توان و مهارت لازم را برای خودنمایی ندارند.

دموکراسی نمایشی به مفهوم دموکراسی در نمایش در گشودگی صحنه به حضور شرکت‌کنندگانی متمرکز بر نمایش تجلی می‌یابد. کناکنش در هر صحنه‌ای از صحنه‌های زندگی اجتماعی وابسته به ایفای نقش کسانی است که به هر شکل در آن حضور یافته‌اند. برای نمایش در صحنه‌های زندگی اجتماعی هنجارها، مقررات و بسا

اوقات دستور کار پر از جزئیاتی وجود دارند. حتی در برخی حوزه‌های کار و آموزش برای پوشش و آرایش چهره و تن مقررات معینی وجود دارد. این امر چگونگی حضور و ایفای نقش را محدود می‌سازد. ولی دموکراسی را می‌توان به صورت ایجاد گشایش و تحول ساختار در گستره‌ی نمایش هنجاری و شکوفایی سرزندگی در حوزه‌ی خودنمایی دید. در هر دو مورد، گسترش دموکراسی در گرو ایفای نقشی برجسته‌تر و تأثیرگذارتر در نمایش قرار دارد.

این نکته را لازم است دقیق بازشکافت. از نمایش هنجاری آغاز می‌کنیم. الف) ایجاد گشایش در نمایش به شکل مشارکت هرچه قوی‌تر و تأثیرگذارتر یکایک شرکت‌کنندگان در صحنه رخ می‌دهد. ساختار پلکانی مشخصی همواره بر نمایش حاکم است. در هر صحنه‌ی کناکنش، تمامی افراد شرکت‌کننده دارای نقشی هستند، ولی نه نقشی یکسان و همسان یکدیگر. هرکس دارای نقشی است و میزانی از قدرت در ساماندهی نمایش، از مقام فرمانبردار تا فرمانده و سازمانده نمایش، از کسی که در صحنه به چشم نمی‌آید تا ایفاگر نقش اول. درجه‌ی اهمیت نقش در ساختار مشخص است و از بازیگر خواسته می‌شود که به نقش در نظر گرفته شده برایش وفادار بماند. چهار درجه‌ی ایفای نقش در نمایش را می‌توان، از کم‌ترین حد کنشگری تا بیشترین حد کنشگری، این‌چنین برشمرد:

۱- تماشاچی. تماشاچی کسی است که در فرایند نمایش شرکت ندارد و نقشی در آن ایفا نمی‌کند ولی به صورت بیننده یا شنونده پی‌گیر سیر آن است. نمونه‌ی بسیار شناخته‌شده‌ی آن تماشاچی مسابقه‌ی فوتبال و تئاتر است ولی تماشاچی را در دادگاه، گردهمایی‌های سیاسی و زدوخوردهای خیابانی نیز داریم. در این حد از پیگیری نمایش، فرد در لبه‌ی کنشگری قرار دارد. حضور او حضوری «آستانه‌ای» است. تماشاچی بیرون از صحنه ولی در ارتباط با آن، به نمایش واکنش نشان می‌دهد. او از نمایش متأثر شده و واکنش‌هایش نیز بر (روحیه‌ی) اجرا کنندگان نمایش تأثیر می‌نهد ولی در فرایند نمایش شرکت ندارند و اجازه‌ی حضور در آن را ندارد. مرزی گاه در حد حصار با نشانه‌هایی برای همگان آشکار، صحنه را از جایگاه تماشاچیان جدا می‌کند. تماشاچی فقط می‌تواند در حدی تعیین‌شده احساسات خود را نشان دهد. باین‌همه او تا آن حد

دارای توان هست که در جایگاه حضور نیابد یا آن را ترک گوید و ناخشنودی خویش را از نمایش در صحنه به دیگران نشان دهد. حضور او چون «آستانه‌ای» است، همواره این خطر یا چشم‌انداز وجود دارد که او بخواهد یا شور آن را پیدا کند که وارد صحنه شود. امری که البته دست‌اندرکاران نمایش به آن آگاهند و به‌طور معمول راهکاری برای جلوگیری از آن یا، در موردهایی استثنایی، تشویق آن دارند.

۲- حضور صرف. در این حد، کنشگری در حد مشارکتی حاشیه‌ای در نمایش باقی می‌ماند. اینک، فرد در صحنه حضور دارد، نقشی نیز به‌عهده دارد، ولی نقش مهم و پویایی در اجرای نمایش ندارد. او به‌شکلی تماشاچی حاضر در نمایش است. سیاهی‌لشکر. او خود نمی‌تواند خودانگیخته دست به کنش زند و در اجرای نقش خویش پیشقدم شود. فقط آن‌گاه که از او خواسته شد، او می‌تواند درک، احساسات یا خواست خود را بیان و نقش خود را ایفا کند. نمونه‌ی بارز آن شاگرد مدرسه در کلاس درس است. وظیفه‌ی او فراگیری درس است. باید ساکت و منضبط روبه‌روی آموزگار بنشیند و به آنچه که آموزگار بیان می‌کند گوش دهد و آن را به‌صورت درس فراگیرد. در صورتی که به او اجازه داده شود می‌تواند پرسشی را مطرح کند و گاه باید واکنشی از خود نشان دهد و پرسشی را پاسخ دهد. او خود حق ندارد خودانگیخته چیزی بگوید یا دست به کاری بزند. به‌هررو، او چون در نمایش حضور دارد هر آن می‌تواند نقشی فعال را به‌عهده بگیرد. همیشه می‌توان شاگردانی را سر کلاس درس یافت که با طرح پرسش یا ابراز نظر دانش خود را وقت و بی‌وقت به رخ دیگران می‌کشند، یا با بازیگوشی و شوخی با یکدیگر نظم را به‌هم می‌ریزند یا در کار تدریس و اداره‌ی کلاس دخالت می‌کنند و به این ترتیب نقشی بس بیشتر از یک شاگرد ساده به‌عهده می‌گیرند.

حضور صرف فقط از آن شاگردان مدرسه نیست. سربازان در پادگان، زندانیان در زندان و برخی اعضای خانواده به‌ویژه در خانواده‌ی سنتی دارای چنین شکلی از حضور در مراسم مقرر خود هستند. آنها نیز با آن که در مراسمی همچون رژه، کار، هواخوری و شام و ناهار حضور دارند، خود، نمی‌توانند خودانگیخته نقشی در پیشبرد نمایش داشته باشند. بسیاری از کارگران و کارمندان چنین نقشی را در فرایند کار ایفا می‌کنند. مأموریت محول‌شده به‌خود را در سکوت بر مبنای مقررات و خواست کارفرما و مدیریت

بخش انجام می‌دهند. از آن‌ها انتظار می‌رود که کار خود را ساده و دقیق و «بی‌شیله پيله» انجام دهند، هر چند گه‌گاه خود آنها نیز می‌کوشند به‌چشم نیابند تا در دیدرس نگاه مراقبتی مدیران قرار نگیرند.

۳- حضور سرزنده. درجه‌ی سوم کنشگری نمایشی حضور سرزنده است. حضور سرزنده از آن کنشگری است که نمایشنامه نقش مهمی در صحنه برای او تعیین کرده است و او از عهده‌ی ایفای آن برمی‌آید. آموزگار در کلاس درس چنین نقشی را به‌عهده دارد. او فقط سخنور اصلی کلاس درس نیست، او همچنین سازماندهی زمان یا کل فرایند تدریس است. نمایش را او روبروی شاگردان، قرار گرفته در کانون توجه آنها، پیش می‌برد. در دادگاه، این حد از حضور از آن چند تن با نقش‌هایی متفاوت، از وکیل متهم گرفته تا دادستان و قاضی، است. آن‌ها هریک نقشی را به‌عهده دارند. قاضی و دادستان با پوشش، گفتار و جایگاه استقرار (در صحنه) اقتدار قانون را به‌نمایش می‌گذارند و بر این مینا جلسه‌ی محاکمه را اداره می‌کنند. در کارخانه، در کار با دستگاه، گه‌گاه کارگران به‌خواست خود یا ناظر فنی و گاه مدیریت خط تولید کار و در نتیجه نمایش هدفمندی از کار و کوشش را پیش می‌برند. باین‌همه باید اشاره کرد که هیچ‌یک از ایفاگران نقش حتی در سطح مدیر کارخانه، قاضی و آموزگار نمی‌تواند نقشی به‌جز آنچه مقررات نمایش به‌صورت یک نمایشنامه‌ی ازپیش تعیین کرده بازی کند. آنها فقط از حد معینی از آزادی و خودسامانی برخوردارند و می‌توانند تنها در موردهای معینی خود تصمیم بگیرند. گاه به رفتار و سیما مهربان باشند، گاه سخت‌گیر، گاه منضبط‌تر باشند و گاه آزادتر در تفسیر مقررات و گاه زمینه‌ی دخالت بیشتر یا کم‌تر دیگران در فرایند نمایش را فراهم آورند. این ولی نمایشنامه و مقررات است که چارچوب آزادی را تعیین می‌کند. مدیران خط تولید در کارخانه هیچ‌گاه به کارگران اجازه نمی‌دهند که فرایند تولید را خود در دست گیرند یا با شوخی و بازیگوشی نمایشی دیگرگونه را سازمان دهند.

۴- درجه‌ی چهارم، کنشگری تام، با فراروی از چارچوب‌های تعیین‌شده برای یک نقش معین رقم می‌خورد. کنشگری تام در موقعیت‌هایی ویژه ممکن می‌شود. چنین موقعیت‌هایی را در نقد ادبی و جامعه‌شناسی وضعیت کارناوالی نامیده‌اند. در کارناوال

هنجارها فسخ و مقررات نادیده گرفته می‌شوند. تمایز بین نقش‌ها به هم می‌خورد. شور نقش‌آفرینی همه را دربر می‌گیرد و هرکس می‌تواند بنا به مهارت‌ها و توان شخصی خویش نقشی را بازی کند. در مبارزات انقلابی، در اعتصاب، در سنگرهای جنگ و در مراسم بزم و شادی گاه وضعیت کارناوالی شکل می‌گیرد. رخدادهای مقررات نمایش را فسخ می‌کنند. ناگهان وضعیتی شکل می‌گیرد که دیگر کم‌تر کسی ضروری است و می‌خواهد که وفادار به نقش ازپیش تعیین‌شده به خود بماند. چهره‌هایی جدید و گمنام ناگهان با رفتاری نو و دست زدن به کنش‌هایی بدیع نقش رهبری میدانی را به‌عهده می‌گیرند. تمایز بین نقش‌ها به هم خورده، برخی فرصت آن‌را پیدا می‌کنند که چند نقش متفاوت را یکی پس از دیگری ایفا کنند. کسانی نیز با بازیگوشی و سرمستی، به اتکای اعتبار به‌دست آورده در نمایش، هنجارها و مقررات (تعیین‌شده برای صحنه) را به بازی گرفته نه فقط در ورای مقام خویش که همچنین در ورای مقررات و محدودیت‌های تعیین‌شده برای نمایش دست به بازیگری می‌زنند.

آنچه در این درجه باید به آن اشاره کرد آن است که در سطح بالای بازیگری، کنشگران به حضور سرزنده در صحنه‌ی برپایی نمایش بسنده نمی‌کنند. می‌کوشند در همان صحنه‌ی برپا، صحنه‌ای که در آن حضور دارند، نقش مهم‌تری را بازی کنند ولی اگر نتوانستند یا تشخیص دادند که نمی‌توانند، آن‌گاه خود صحنه‌ی جدیدی دایر می‌کنند. صحنه‌ی جدید به‌تمامی از آن‌ها خواهد بود، با ساختاری نو و مقرراتی متفاوت. در صحنه‌ی جدید بازیگران صحنه‌ی پیشین خودبه‌خود جایی نخواهند داشت یا جایگاه مهم و معتبری به‌دست نخواهند آورد، چرا که ساختار و مقررات جدید و متفاوت خواهند بود. یک نمونه‌ی آن‌را در حوزه‌ی زیست اقتصادی، در کسب‌وکار داریم. فروشگاه‌های تعاونی بدیلی برای فروشگاه‌های متعارف متمرکز بر سود بوده‌اند و هستند. فروشگاه متعارف کارآمدی، ارزانی و سرعت را به‌نمایش می‌گذارند، و این ویژگی‌ها را به‌سان بنیاد جذابیت خود تبلیغ می‌کند. فعالین جنبش کارگری و سوسیالیستی تعاونی‌ها را راه‌انداختند تا نمایشی دیگر، نمایشی از همبستگی، خدمت‌رسانی و مالکیت اجتماعی را به صحنه برند.^{۹۴} نمونه‌ی دیگر ایجاد صحنه‌ی بدیل برای پارلمان، کابینه و دفتر ریاست جمهوری به‌سان مراکز قدرت سیاسی است. مراکز سنتی قدرت خود را

به سان صحنه‌های تصمیم‌گیری حساب‌شده‌ی فنی به‌نمایش می‌گذارند. کارکرد آنها قرار است اقتدار و کارآمدی در تصمیم‌گیری و اجرا را نشان دهد. برای همین نیز این صحنه‌ها حضور توده‌های مردم را برنمی‌تابند. توده‌های انقلابی خیابان، صحن کارخانه و دانشگاه، پارلمان‌های انقلابی (همانند شوراها) و گردهمایی‌های عمومی را به سان صحنه‌های جدید تصمیم و اقدام مقابل آنها قرار می‌دهند. در این صحنه‌ها کنش جمعی از سر شور و در راستای منافع عمومی به نمایش درمی‌آید.

گشایش در نمایش هنجاری در حرکت از برون صحنه‌ی نمایش به درون، از حاشیه به مرکز و از ایفای نقشی مشخص به پویایی در بازیگری در نقش‌های گوناگون اتفاق می‌افتد. کنشگری فزون‌تر در عرصه‌ای فراخ‌تر. دموکراسی در مسیر این حرکت تحقق پیدا می‌کند، آن‌هنگام که افراد امکان و خواست آن‌را داشته باشند که در ارتقای نقش خویش در صحنه بکوشند و به حد بالاتری از کنشگری دست یابند. از برون به درون صحنه بیایند و آن‌جا نقشی را به‌عهده گیرند، نقش‌های هر چه مهم‌تری را ایفا کنند و در ساماندهی نمایش جایگاهی داشته باشند و در نهایت در صورت ضرورت خود به‌همراه همپایگان خویش صحنه‌های جدیدی بر پای کنند. بزرگ‌ترین تحول سیاسی در اروپای جدید آن‌گاه رخ داد که در انقلاب فرانسه، کسانی که نماینده‌ی بخشی از مردم، رسته‌ی سوم، به‌شمار می‌آمدند خواستار ایفای نقشی سرزنده‌تر و تأثیرگذارتر از تماشاچی در حدّ حضور صرف و حتی بیش از آن حضور سرزنده شدند. توده‌های مردم که امکان حضور در صحنه‌های سنتی تصمیم‌گیری و اجرا را نداشتند با تظاهرات و گردهمایی صحنه‌های جدیدی را برای ساماندهی کناکش آفریده، خود را ایفاگر اصلی عرصه ساختند. از دل تلاش آنها سیاست نو مبتنی بر دموکراسی نمایندگی و خواست عمومی (توده‌ای) زاده شد.

ب) سرزندگی در خودنمایی. خودنمایی گرایشی اجتماعی است. تلاشی است برای بازنمایی خود، مطرح ساختن خویش و تأثیرگذاری بر درکی که دیگران از شخص می‌توانند داشته باشند. هویت و وجود انسان در بازتاب اجتماعی تعین می‌یابد. فرد در جمع و از سوی جمع متصف به ویژگی‌هایی و بر آن مبنا هویتی می‌شود. کسی در خود و برای خود مهربان، خشن، هوشیار یا نادان نیست. فرد در ذهن خود همواره می‌تواند

از خود دریافت معینی داشته باشد ولی این چیزی نیست که به او هویت یا جایگاهی در جهان ببخشد. مهم آن است که جمع از او چه دریافتی دارد، به او چه نسبت می‌دهد و چه انتظاراتی از او بر مبنای شهرتش دارد. خودنمایی تلاشی در راستای واسازی و بازسازی این دریافت برونی است. دخالت فرد در قلمرو زیست اجتماعی و جایگاه فردی خویش در آن است و از آن رو نه فقط نمود که همچنین زمینه‌ساز پویایی دموکراسی است.

خودنمایی به اتکای تلاشی فردی انجام می‌گیرد ولی امری اجتماعی است، وابسته به سرزندگی درونی جمعی که فرد در آن قرار می‌گیرد. به‌طور کلی می‌توان گفت هرچه جمع از پویایی بیشتری برخوردار و بیشتر پذیرای تلاش اعضای خویش در کنشگری است و به حضور و تلاش آنها توجه بیشتری نشان می‌دهد تا همان حد افراد شور رفتاری فزون‌تری یافته و بیشتر در خودنمایی خواهند کوشید. پویایی جمع خود آن‌گونه که راندال کولینز مشخص ساخته تابعی از همبستگی گروهی، تشخیص نمادهایی که همبستگی در گروه را بازنمایی می‌کنند و حس دل‌بستگی اخلاقی است.^{۹۵} همبستگی گروهی در احترام متقابل اعضا به یکدیگر و استقبال جمع از کنشگری و خودنمایی گاه شاید نامترقبه‌ای اعضا تبلور می‌یابد. هر چه همبستگی قوی‌تر باشد تا همان درجه یک عضو بهتر می‌تواند خود را در کانون توجه قرار دهد و دیگر اعضا را ارج‌گزار رفتار خود سازد. همبستگی در شور عاطفی افراد در کنشگری نمود می‌یابد و اعضا از همان آغاز آن‌را در رفتار یکدیگر احساس می‌کند. شیوه‌ی رفتار، سخنگویی و حرکت اندامی افراد آن‌را به‌خوبی نشان می‌دهد. هر عضو نیز از این شور جمعی نیرو برمی‌گیرد و خود به افزایش یا کاهش آن یاری می‌رساند. رفتار در گروه تنها نمادی نیست که گروه و همبستگی آن‌را بازمی‌نماید. نمادهای دیگری نیز در کار هستند. ابژه‌ها، مراسم و آدابی نقش نماد را ایفا می‌کنند و به شکل چیدمان صحنه‌ی کناکنش، آیین‌های حاکم بر رفتار (همچون ابراز صمیمیت یا احترام رسمی) و شیوه‌ی رفتار در قالب چگونگی ابراز احساسات و خواست جلوه پیدا می‌کنند. همه چیز در گروه انجام می‌گیرد تا دل‌بستگی اخلاقی به گروه یا به بیان دقیق‌تر دل‌بستگی اخلاقی به یکدیگر شکل گیرد، تقویت شود و به‌گونه‌ای بارز نمود پیدا کند. دل‌بستگی اخلاقی خود را در ارج‌گزاری گروه، ارج‌گزاری

عضویت در گروه، نشان می‌دهد. افراد عضویت خود را در گروه امری از نظر اخلاقی برحق و یک تعهد اخلاقی دانسته، نمادهای آن را ارزشمند و مخالفت یا بی‌تفاوتی نسبت به آن را کاری نادرست می‌شمرند. در اوج دلبستگی اخلاقی، اعضا یکدیگر را همچون پاره‌ی تن خویش و دارنده‌ی حق حضور سرزنده در گروه می‌بینند. مشخص است که در این حد از دلبستگی اعضا می‌توانند توجه لازم را به تلاش یکدیگر در راستای خودنمایی، حتی آنگاه که تصور شود در چارچوب خود-محوری انجام می‌گیرد، داشته باشند.

تلاش افراد در زمینه‌ی خودنمایی به‌گونه‌ای سه‌بعدی انجام می‌گیرد و در ترکیبی از آن سه بُعد نوسان پیدا می‌کند و شدت یا کاستی می‌گیرد. یک بُعد از تلاش، بازنمایی خود به‌شکلی دلخواه است. دلخواه بر مبنای درک از خود، درک از شرایط و هدفی که افراد برای خود در یک موقعیت یا به‌طور کلی‌تر در زندگی تعیین کرده‌اند. افراد می‌کوشند بنا به شرایط جنبه‌های وجود خویش را بازنمایند. نشان دهند که تیزهوش، مهربان و خویشتندار یا برعکس گیج، بی‌رحم و سخت‌گیر هستند. همه برای آن که راهی رو به‌پیش برای خود در جهان بکشایند. بُعد دوم تلاش برای مطرح کردن و در کانون توجه قرار دادن خویش است. خودنمایی درست این معنا را می‌دهد، این‌که حساسیت دیگران نسبت به وجود فرد برانگیخته شود و دیگران وجود و حضور او را احساس کنند. گاه فرد نه با قرار دادن خود در مرکز صحنه، با برانگیختن حساسیت‌ها بلکه با سکوت و گوشه‌گیری این کار را می‌کند تا شاید بر مظلومیت، فروتنی یا زهد و خویشتن‌داری خویش تأکیدی نهاده باشد. بُعد سوم خودنمایی در پوشش رفتار در ردای هنجارهای اجتماعی نمود می‌یابد. خودنمایی امر چندان هنجاری‌ای به‌شمار نمی‌آید. کم‌تر باور اخلاقی‌ای خودنمایی را یک ارزش می‌بیند. از دیدگاه بسیاری، همبستگی اجتماعی و همچنین همبستگی گروهی در تضاد با تمرکز رفتار بر خود(نمایی) قرار دارند. از این‌رو کنشگران همیشه مراقب هستند که کنش‌هایشان در چارچوب هنجارها بگنجد و جلوه‌ای از خودنمایی نیابد. راهبرد اصلی کتمان است. خودنمایی بسا اوقات در بستر کتمان خودنمایی انجام می‌شود، هرچند کتمان گاه شفاف نیست و کنشگر مجبور می‌شود پس از کنش به توجیه رفتار خود بپردازد و آن‌را در چارچوب هنجارها

معرفی کند. باین حال ما همه می‌دانیم و بسیاری اوقات شاهد آن بوده‌ایم که دیگران کنش کسی را از نظر اخلاقی مذموم و برخاسته از روحیه‌ی خودنمایی فرد می‌دانند. درست به همین خاطر است که کوشش می‌شود که خودنمایی تا آن‌جا که ممکن است خودنمایی جلوه نکند.

خودنمایی عاملی است که زمینه‌ی سرزندگی افراد را در جمع، در صحنه‌های نمایشی زندگی فراهم می‌آورد. این عاملی است که افراد را به کنشگری، به برعهده گرفتن مسئولیت برمی‌انگیزد. خودنمایی حتی در نمایش هنجاری عاملی تأثیرگذار است. بسیاری از افراد در گشایش صحنه و ارتقای خود به درجه‌ای بالاتر از کنشگری می‌کوشند چون می‌خواهند خود را به دیگران بنمایانند و در کانون توجه قرار دهند. ایفای نقشی برتر در نمایش هنجاری به افراد یاری می‌رساند که بیشتر در کانون توجه قرار گیرند و وجوه از دید خویش مثبت خود را بنمایانند. در زمینه‌ی خودنمایی، دموکراسی در رابطه‌ای دوجانبه بین فرد و جمع به شکوفایی می‌رسد. خودنمایی فرد را به کنشگری سرزنده تبدیل می‌کنند و در آن راستا شور کنش را به جمع سرایت می‌دهد. ولی فقط در صورتی که جمع در همبستگی و دلبستگی اعضا به یکدیگر خودنمایی اعضای خود را تاب آورد و ارج‌گزار تلاش‌های آنها باشد می‌تواند پذیرای کنشگری اعضای خود باشد. تأکید جمع بر ارزش‌های اخلاقی و انتظار آن که یکایک اعضا بدون هیچ‌گونه خود-محوری دست به تلاش زنده خودانگیختگی نزد اعضا را نابد می‌سازد. صاحبان قدرت و امکانات همواره خودبه‌خود در کانون توجه قرار دارند، اگر به دیگران اجازه داده نشود که آنها نیز به خودنمایی روی آورند فقط توزیع قدرت و امکانات را دست‌نخورده حفظ خواهد کرد.

محدودیت‌های دموکراسی نمایشی

نمایش همواره مظنون است، مظنون به دروغ، جعل و فریب، مظنون به آن‌که واقعیت را دست‌کاری کرده، نمی‌گذارد که یک پدیده یا کنشگر آن‌گونه که هست پدیدار شود. او که خود یا هنجارهای رفتاری را به‌نمایش می‌گذارد همواره در مظان این اتهام

قرار دارد که اراده‌ی خویش را بر امر ادراک‌شده حاکم ساخته است. این پندار وجود دارد که انسان‌ها می‌خواهند که با خود واقعیت سروکار داشته باشند. پدیده‌ها و دیگر کنشگران را آن‌گونه که هستند ببینند و تجربه کنند و در آن فرایند به درک معینی از آنها دست یابند. این هراس نزد بسیاری وجود دارد که دیگری با استفاده از نمایش آنها را فریب داده از اعتماد آنها برای رسیدن به هدف و غایتی بهره جوید. برای همین ترجیح می‌دهند امور بر مبنای ارجاع به واقعیت ابراز حقیقت حل و فصل شوند.

دموکراسی در الگوهای دیگر استوار بر حقیقت است. استوار بر این پندار که دخالت در فرایند تصمیم‌گیری و اجرای تصمیم‌ها فقط بر مبنای درکی روشن از واقعیت ممکن است. دموکراسی نمایندگی بر آن مبنای کار می‌کند که رأی خواست واقعی شهروندان را بازتاب می‌دهد، که احزاب و سیاستمداران برای اخذ رأی شهروندان با یکدیگر رقابت می‌کنند، که هر کس صرف‌نظر از مقام و قدرت دارای یک رأی است، که نماینده نه خویشتن را که خواست و آرای موکلین خویش را نمایندگی می‌کند. دموکراسی نمایندگی نمایش را فقط از احزاب و سیاستمداران می‌پذیرد. فقط آنها مجاز هستند خود را آن‌گونه که می‌خواهند به‌نمایش بگذارند. آنها این اجازه را دارند چون در نهایت این رأی‌دهندگان هستند که دست به سنجش آرای آنها می‌زنند و تصمیم می‌گیرند به کدام بدیل رأی دهند.

در دموکراسی رایزنامه، مهم دانستن خواست و نظر واقعی یکدیگر در فرایند بحث و تبادل نظر است. رسیدن به تفاهم و توافق فقط در صورتی ممکن است که اصالت خواست‌ها و نظرهای ابراز شده مورد تردید قرار نگیرد. بحث و تبادل نظر قرار است به انسان‌ها کمک کند تا به خواست‌ها و تمایلات خویش پی برند و شهادت ابراز آنها را به‌دست آورند. در دموکراسی رایزنامه نمایش می‌تواند رخ دهد ولی آن‌گاه باید مورد سنجش (نقد) قرار گیرد تا مشخص شود تا به چه حد درستی هنجارها یا واقعیت خواست و نظر نمایش‌دهنده را بازتاب می‌دهد.

سیاستی که بازتعریف دموکراسی را در برابری و حرکت اعتراضی می‌جوید نیز به اراده و خواست واقعی توده‌ها توجه دارد. تمرکز آن بر دیدگاه‌ها و گروه‌هایی است که به‌حاشیه رانده شده‌اند و در گستره‌ی سیاست مبتنی بر نظم یاغی به‌شمار می‌آیند.

نمایش در این سیاست امری ثانوی است. آن‌گاه که همه بتوانند خود را آن‌گونه که می‌خواهند به‌نمایش بگذارند و از دیدگاه‌ها و خواست‌های خود سخن بگویند مشکل دیگر حل شده است. از چشم‌انداز آن مهم‌تر این است که همه بتوانند در برابری با یکدیگر در عرصه‌ی سیاست حضور یابند و در فرایند تصمیم‌گیری و ساماندهی امور نقش ایفا کنند. در این فرایند سیاستی نو و انگاره‌ی مردم به‌سان نیروی اجتماعی شکل می‌گیرد. فقط پس از آن نوبت برپایی صحنه‌هایی می‌رسد که در آنها نمایش به‌صورت امر تفننی اجرا شود.

مشکل تمامی این رویکردها به دموکراسی آن است که این نکته را نادیده می‌گیرند که زندگی روزمره عرصه‌ی جست‌وجوی حقیقت و کنش بر مبنای واقعیت امور نیست. انسان‌ها در چارچوب هنجارها و اجبار اجتماعی زندگی را پیش می‌برند و در صحنه‌های زندگی اجتماعی حضور می‌یابند ولی همزمان می‌کوشند که نقشی مهم‌تر از آنچه به آنها واگذار شده است در صحنه به‌عهده بگیرند و در حد ممکن خود را در کانون توجه قرار دهند. انسان‌ها می‌خواهند که کسی باشند، کسی شوند. پویایی زندگی اجتماعی و صحنه‌های آن وابسته به همین رویکرد نمایشی است. به انگیزه‌ی ایفای نقشی چشمگیر، انسان‌ها به کنشگرانی سرزنده در صحنه‌های زندگی اجتماعی تبدیل می‌شوند. شکوفایی دموکراسی در گرو آن قرار دارد که این انگیزه تقویت شود. شکوفایی ولی از برون از صحنه سرچشمه نمی‌گیرد. از درون صحنه و از مجموع رفتار نمایشی حاضرین ریشه می‌گیرد. هرچه شرکت‌کنندگان نمایش را نمایشی‌تر برگزار کنند و ضرب‌آهنگی پرشورتر به آن بخشند، هر یک از شرکت‌کنندگان با شور و انگیزه‌ی بیشتری نمایش را چه در وجه هنجاری و چه در وجه خودنمایی پیش خواهد برد. این البته خود وابسته به آن است که مانعی هنجاری و ارزشی، از ارج‌گزاری سلسله‌مراتب اجتماعی و جدیت در ایفای نقش محول‌شده گرفته تا تأکید بر اهمیت حقیقت و توافق در تعیین واقعیت، شرکت‌کنندگان را از ایفای نقشی جدی در نمایش و رقابت برای ارتقا نقش و جلب توجه بازدارد.

صحنه مقرر نمایش و مقرر دموکراسی است. سرآغاز دموکراسی واگذاری نقش به شرکت‌کنندگان در صحنه است. ایفای نقش به‌معنای دخالت و تاثیرگذاری در فرایند

کناکنش و نمایش در حال اجرا در صحنه است. حتی تماشاگر و کنشگر متمرکز بر یا محدود به حضور صرف نیز موظف به ایفای نقش خویش است و ترغیب می‌شود که نقش خود را به‌شکلی تمام و کمال و در حد امکان با شور و علاقه بازی کند. تماشاگر قرار است از خود احساسات نشان دهد و در راستای اجرای بهتر نمایش در صحنه بکوشد. انتظار هنجاری صحنه‌ای از کنشگر متمرکز بر حضور صرف، کسی مانند کارگر کارخانه یا دانشجوی دانشگاه نیز آن است که با هوشیاری و علاقه نقش خود را ایفا کند. هیچ مدیر خط تولیدی یا استادی علاقه ندارد که کارگران یا دانشجویانش با دل‌زدگی، خمیازه و نگاهی آکنده از بی‌زاری کار و درس را دنبال کنند.

تردید نیست که نظم حاکم بر صحنه وفاداری محض به نمایشنامه را از کنشگران انتظار دارد تا همه چیز آن‌گونه پیش رود که از پیش تعیین شده است. دخالت و تاثیرگذاری در حد تعیین شده از سوی مقررات، این خواست نظم است. ولی نمایش در کناکنش انجام می‌گیرد و کناکنش همواره گشوده به احساسات و حس ابتکار کنشگران است. نمایش را در نهایت باید کنشگر اجرا کند و او خودبه‌خود به‌صورت موجود زنده آکنده از رانه، احساس و حس موقعیت است. وضعیت صحنه بر رفتار نمایشی او اثر می‌نهند. نمی‌توان کنشگران را به هوشیاری و دقت در ایفای نقش فراخواند ولی آنان را از سرزندگی و پویایی برحذر داشت. افراد از فرصت‌های ایجادشده برای ارتقای سطح کنشگری خود و خودنمایی هر چه بیشتر استفاده می‌کنند.

جمع‌بندی

دموکراسی در بنیاد خود به‌معنای مشارکت همگانی در فرایند تصمیم‌گیری‌های جمعی/عمومی و مشارکت در فرایند اجرا یا عملی ساختن آن تصمیم‌ها است. منظور از مشارکت همگانی تمامی آن اشخاصی است که میلی به دخالت در فرایند تصمیم‌گیری جمعی و اجرای آن تصمیم‌ها دارند. آن‌گاه که افراد در فرایند نمایش هنجاری شرکت می‌جویند یا دست به خودنمایی (برای تأثیرگذاری بر دیگران) می‌زنند جایی در سازوکار دموکراسی به‌دست آورده‌اند. نقشی در تصمیم‌گیری و پیشبرد کارها به‌عهده می‌گیرند. هر چه آنها در نمایش هنجاری نقش مهم‌تری به‌دست آورند و در

خودنمایی بیشتر بکوشند نقش مهم‌تری را در سازوکار دموکراسی و پویایی دموکراسی پیدا می‌کنند. کوشندگی آنها، دموکراسی را پویا و سرزنده می‌سازد. پویا در راستای برگزشتن از هرگونه مانعی که شرایط جدید یا ملالت تداوم و تکرار می‌آفریند، و سرزنده در راستای غلبه بر خستگی و درماندگی.

در جامعه‌ای با افق‌های تیره، دموکراسی نمایشی نوید جهانی آرمانی یا حتی وضعیتی بهتر در جهان با شکل اداری بهتر امور نمی‌دهد. این دموکراسی ابزاری برای رسیدن به وضعیتی آرمانی نیز نیست. بلکه فقط نوید وضعیتی بهتر در عرصه‌های زندگی روزمره، صحنه‌های زندگی اجتماعی، را می‌دهد. آن‌گاه که افراد در چارچوب نمایش هنجاری می‌کوشند تا نقشی والاتر از نقش تعیین‌شده برای خود به‌دست آورند، آن‌گاه که افراد به خودنمایی روی می‌آورند، دموکراسی نمایشی به آنها اجازه می‌دهد تا سرزنده‌تر و با اعتمادبه‌نفس بیشتری بتوانند آن کارها را انجام دهند. این‌گاه کارها را مختل می‌کند و گاه نیز زمینه را برای تحول ساختارها فراهم می‌آورند. این ولی مهم نیست، مهم آن است که در پس‌زمینه‌ی آن، صحنه‌های زندگی روزمره به‌شکل بهتری عرصه‌ی سرزندگی و شور کنشگری انسان‌ها می‌شود و انسان‌ها فرصت پیدا می‌کنند که آن کسی باشند که خود می‌خواهند.

یادداشت‌ها

^{۸۶} کتاب گای استندینگ درباره‌ی پریکاریا بهترین بررسی درباره‌ی شکل نوین استثمار نیروی کار است. ترجمه‌ی فارسی بخشی از آن از کیوان مهددی در سایت نقد اقتصاد سیاسی در دسترس همگانی است. ن.ک. [پریکاریا، طبقه‌ی نوین خطرناک](#).

در مورد استثمار و غارت طبیعت، نوشته‌های مارکسیست ژاپنی کوهی سائیتو درباره‌ی دغدغه‌های محیط زیستی مارکس در سال‌های پایان عمر نکات جالب را مطرح می‌کنند. نگاه کنید به‌طور نمونه به این اثر او:

Kohei Saito (2023), *Marx in the Anthropocene*, Cambridge University Press. همچنین مجموعه یادداشت‌هایی در معرفی و نقد دیدگاه سائیتو در سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده است. (ن.ک. [این‌جا](#))

^{۸۷} نگاه کنید به:

Richard Westra (2020), Capitalism, democracy and the neoliberal authoritarian trifecta, *Journal of Australian Political Economy* No. 86: 204-29.

^{۸۸} نگاه کنید به:

Krishan Kumar (1987), *Utopia and Anti-Utopia in Modern Time*, Basil Blackwell;

Krishan Kumar (2010), The ends of utopia, *New Literary History* 41 (3): 549-569.

^{۸۹} ماکس وبر و جوزف شومپیتر دو مدافع این دموکراسی که به نخبه‌گرایی رقابتی شهره شده بر این نکته تأکید دارند. این که در حالی که در عرصه‌ی اقتصاد نمی‌توان زمینه را برای رقابت و حضور چهره‌هایی جدید گشود در عرصه‌ی سیاست می‌توان این کار را بدون هیچ مشکل خاصی انجام داد. وبر در بخش‌های مختلف کتاب *اقتصاد و جامعه* و شومپیتر در کتاب *سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی* به این مسئله پرداخته‌اند.

^{۹۰} نگاه کنید به:

Jurgen Habermas (1996), Three normative models of democracy in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press;

Joshua Cohen (1989), Deliberation and democratic legitimacy in *The Good Policy: Normative Analysis of the State*, ed. by Alan Hamlin and Philip Pattit, Basil Blackwell.

^{۹۱} Jacques Ranciere (1999), *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

^{۹۲} نگاه کنید به:

Lev Marder (2016), Examination of practices of ignorance conducive to democracy based on Rancièrian thought and Rortian pragmatism, *Philosophy & Social Criticism* Vol. 42 (8): 797-814

^{۹۳} Erving Goffman (1969), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Penguin.

^{۹۴} نگاه کنید به:

Richard C. Williams (2007), *The Cooperative Movement: Globalization from Below*, Ashgate Publishing.

^{۹۵} Randall Collins (2005), *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press.

انقلاب كوبا و ساير انقلاب‌هاى سوسياليستى قرن بيستم: يك ارزيابى مجدد

كامران نيرى



by Boris Mikailovich Kustodiev ۱۹۲۰ The Bolshevik-

در هفت نوشته‌ی پیشین که آمیزه‌ای بودند از خلاصه‌ی تاریخ و اندیشه‌ی انقلابی در کوبا و تجربه‌ای که در سفرهایم به این کشور در سال‌های ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۶ کسب کرده بودم بر مبنای پژوهش‌های ارزنده‌ای که در مورد کوبا صورت گرفته است تحلیلی از بحران نظام‌مند کوبا به دست دادم. اما کوبای بحران‌زده‌ی کنونی شباهتی با جامعه‌ای در حال گذار به سوسیالیسم ندارد و بیشتر شبیه یک کشور پیرامونی است که از سوی امپریالیسم تحت محاصره‌ی اقتصادی و تهدید است. نظام تک‌حزبی آن که تحت سلطه‌ی ایدئولوژی استالینیستی است، امکان ایجاد دموکراسی سوسیالیستی و یک گفت‌وگو دموکراتیک عمومی برای خروج از این بحران را سلب کرده است. دلیل عمده‌ی بحران در کوبا فقدان انگیزه‌ی سوسیالیستی است. در نتیجه رهبری حزب کمونیست کوبا در شش دهه‌ی گذشته با ترکیب ابزار دولتی، انگیزه‌های بازار و برخورداری از یارانه از اتحاد جماهیر شوروی سابق و اخیراً برای مدتی ونزوئلا کوشیده است جلوی بحران ناشی از فقدان انگیزه‌ی سوسیالیستی کارگران را بگیرد. بعد از قطع یارانه از جانب ونزوئلا، بحران در کوبا تا حد بی‌سابقه‌ای تشدید شده است.

نقد من از رهبری انقلاب کوبا و مسیری که طی کرده بر اساس نظریه‌ی انقلاب سوسیالیستی مارکس است که به‌طور خلاصه در بحث اندیشه‌ی اقتصادی و سیاسی چه‌گوارا به آن اشاره کرده‌ام (نیری آوریل ۲۰۲۴). این روش از این رو لازم است که رهبری انقلاب کوبا خود را مارکسیست-لنینیست و هدف خود را انقلاب سوسیالیستی معرفی کرده است. اما نظریه‌ی انقلاب سوسیالیستی مارکس بر پایه‌ی خودگردانی مردم کارگر و وجود دموکراسی سوسیالیستی استوار است. اما در انقلاب کوبا و همچنین دیگر انقلاب‌هایی که «سوسیالیستی» معرفی شده‌اند، از جمله در چین، کره شمالی، ویتنام و یوگسلاوی سابق، طبقه‌ی کارگر نقش مرکزی و گاهی حتی فعال را در کسب قدرت سیاسی و در دولت حاصل از این انقلاب‌ها نداشته است. برعکس، همه‌ی این انقلاب‌ها توسط احزاب استالینیست رهبری و عمدتاً با حمایت توده‌های دهقانان انجام شده‌اند. اگرچه انقلاب کوبا به رهبری جنبش ۲۶ ژوئیه بود که متأثر از سنت انقلابی کوبا و آمریکای لاتین بود، متأسفانه آشنایی فیدل کاسترو با سوسیالیسم از طریق حزب سوسیالیست مردمی استالینیست بود که او آن را نماینده‌ی «مارکسیسم لنینیسم» در

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

کوبا می‌شناخت (سایولی ۱۹۶۱). در نتیجه از همان ابتدا انقلاب کوبا تحت تأثیر الگوی توسعه در اتحاد شوروی و اروپای شرقی، یعنی الگوی استالینیستی، در آمد. حزب کمونیست که در سال ۱۹۶۵ به ابتکار فیدل کاسترو از ادغام جنبش ۲۶ ژوئیه، رهبری انقلابی که جریان دانشجویی چریکی بود، و حزب سوسیالیست مردمی ایجاد شد بر اساس الگوی استالینیستی است و در آن حق ایجاد گرایش و جناح نفی گردیده است. به‌علاوه با ایجاد این حزب یک نظام تک‌حزبی در کوبا به وجود آمد. این نوشته سه بخش دارد. در بخش اول استدلال می‌کنم که ساختمان نظریات مارکس در مورد پرولتاریا و تاریخ و در نتیجه انقلاب سوسیالیستی خود ایرادهای مهمی دارند که معمولاً مورد توجه قرار نمی‌گیرند. درک این ایرادها برای ارزیابی انقلاب‌های «سوسیالیستی» قرن بیستم از جمله انقلاب کوبا اهمیت دارد. در بخش دوم نظریات انتقادی از اتحاد شوروی را به‌عنوان زمینه‌ای برای ارزیابی این انقلاب‌ها بررسی می‌کنم. این بررسی نشان می‌دهد که ایرادهایی که در نظریات مارکس وجود دارد در نقد اتحاد شوروی مورد نظر قرار گرفته نشده است و سیر تاریخ این نظریات را تأیید نکرده است. در بخش سوم ارزیابی نوینی از این انقلاب‌ها عرضه می‌کنم که شامل انقلاب کوبا هم می‌شود.

بخش اول

مارکس و انقلاب‌های سوسیالیستی قرن بیستم

در «سوسیالیسم قرن بیست‌ویکم» (نیری ۲۰۲۲) به نحوی فشرده نظرم را در مورد مشکلات نظری سوسیالیسم مارکس و آنچه بعداً به عنوان مارکسیسم در قرن بیستم معرفی شد نوشته‌ام و خواننده‌ی علاقمند را دعوت به مطالعه‌ی آن نوشته می‌کنم که به‌عنوان بخش پایانی نوشته‌ی حاضر باید تلقی شود. در اینجا من برخی جوانب آن نوشته را بسط می‌دهم.

می‌دانیم که مارکس امیدوار بود که در آینده‌ی نزدیک انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی به‌وقوع بپیوندد. او در عین حال تأکید داشت که جامعه‌ی ناشی از انقلاب

پرولتری پیروزمند «از هر جنبه‌ی اقتصادی، اخلاقی، و روشنفکری مهر تولد از بطن جامعه‌ی قدیمی را بر چهره خواهد داشت» (مارکس ۱۹۷۵ ص ۸۵). در نتیجه نظریه‌ی گذار به سوسیالیسم مسئله‌ی کلیدی بود که مارکس آن را در گروهی تشکیلات خودگردان پرولتاریا که به قدرت خواهد رسید گذارد. از نظر مارکس خودرهای پرولتاریا راه را برای سوسیالیسم به معنی زدودن هرگونه بیگانگی اجتماعی و بیگانگی از طبیعت هموار می‌کند.

اما برخلاف انتظار مارکس، انقلاب سوسیالیستی در روسیه‌ی تزاری که از نظر او دژ ارتجاع در اروپا بود و توسط طبقه‌ی کارگری نوظهور و بسیار کوچک در سرزمینی پهناور رخ داد. طبق آمار سال ۱۹۰۴ که البته دقیق نیست کارگران، صنعت کاران، سربازان و ملوانان روی هم فقط ۴ درصد جمعیت را تشکیل می‌دادند. اکثریت جمعیت یعنی ۸۲ درصد دهقان بودند. ۱۴ درصد دیگر از درباریان، نجبا و اشراف، زمینداران و سرمایه‌داران و کارگزاران آنان بودند.

بحث بین منشویک‌ها و بلشویک‌ها را باید در چهارچوب این واقعیات قرار داد. منشویک‌ها که بعداً از طرف اکثریت رهبران بین‌الملل دوم حمایت شدند استدلال می‌کردند که انقلاب آینده در روسیه بورژوادموکراتیک خواهد بود تا راه را برای توسعه سرمایه‌داری و مدرنیزه کردن جامعه هموار کند. در نتیجه آنها بورژوازی را رهبر این انقلاب می‌دانستند و نقش خود را حفاظت از منافع کارگران در این چهارچوب می‌دیدند. همان‌طور که قبلاً توضیح داده‌ام، لنین و تروتسکی استدلال می‌کردند که بورژوازی روسیه با درهم‌آمیخته بودن با روابط پیشاسرمایه‌داری مایل و قادر نیست انقلاب بورژوادموکراتیک را رهبری کند. آنها پیشنهاد کردند که کارگران روسیه در اتحاد با توده‌ی دهقانان می‌توانند و باید این انقلاب را رهبری کنند و قدرت دولتی را به دست گیرند. اما وقتی کارگران در قدرت باشند می‌توانند و باید در جهت سوسیالیسم حرکت کنند و به این ترتیب امکان شروع انقلاب سوسیالیستی در روسیه وجود دارد. اما این انقلاب تنها زمانی می‌تواند باقی بماند و تعمیق شود که کارگران در کشورهای صنعتی اروپا نیز انقلاب سوسیالیستی کنند و به یاری کارگران و زحمتکشان روسیه بروند.

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

همان‌طور که لنین و تروتسکی تصور می‌کردند انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷ توسط توده‌ی کارگران و دهقانان به‌وقوع پیوست و سوویت‌های نمایندگان کارگران، دهقانان، و سربازان را ایجاد کردند. اما به دلیل نفوذ سیاسی منشویک‌ها و سوسیال‌رولوسیونرها در بین توده‌ها، حکومت بورژوازی کرنسکی به قدرت رسید و به شرکت در جنگ جهانی اول ادامه داد. بلشویک‌ها توانستند ظرف چند ماه در سوویت‌ها به اکثریت برسند و همراه آنان در اکتبر ۱۹۱۷ قدرت دولتی را به‌دست گیرند.

به این ترتیب انقلاب اکتبر سرآغاز انقلاب سوسیالیستی در روسیه و الهام‌بخش موجی انقلابی در اکناف جهان به‌ویژه در اروپا شد. در سال ۱۹۱۸ به پیشنهاد لنین حزب بلشویک به حزب کمونیست تغییر نام داد و در سال ۱۹۱۹ بلشویک‌ها بین‌الملل کمونیستی (سوم) را پایه‌گذاری کردند تا امکان همکاری نیروهای انقلابی را برای گسترش انقلاب سوسیالیستی ایجاد کنند.

اما موج انقلابی در اروپا شکست خورد. شوروی جوان منزوی شد و بحران اقتصادی ناشی از جنگ امپریالیستی و جنگ داخلی و عقب‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی روسیه، راه را برای گسترش دیوان‌سالاری در جامعه، دولت، و حزب کمونیست باز کرد. انقلاب سوسیالیستی ظرف چند سال از طریق ضدانقلاب استالینیستی نابود شد. به این ترتیب انقلاب‌های دیگر در قرن بیستم در کشورهای پیرامونی به‌وقوع پیوست و در برخی موارد منجر به به‌قدرت رسیدن احزاب استالینیست شد. احزابی که به قدرت رسیدند خود و این انقلاب‌ها را سوسیالیستی معرفی می‌کردند. لکن در هیچ کجا مردم کارگر و تشکیلات مستقل آنان در رأس انقلاب‌ها نبودند. در نتیجه این انقلاب‌ها به مفهوم مارکسی سوسیالیستی نبودند.

یک مسئله‌ی اساسی نظری و سیاسی، تعیین ماهیت طبقاتی این انقلاب‌ها و این دولت‌ها است. اما قبل از این بحث باید پرسید که آیا پیش‌بینی مارکس در مورد ظرفیت انقلابی پرولتاریا توسط فرایند تاریخی تأیید شده است و اگر نه چرا. ادای سهم اساسی مارکس و انگلس ماتریالیسم تاریخی است که نظریه‌ای در مورد فرایند تاریخ جامعه‌ی طبقاتی به‌طور کل و جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌طور خاص است. در این باره مارکس در نامه‌ای به ژوزف ویدمیر (مورخ ۵ مارس ۱۸۵۲) می‌نویسد:

«تا آن جا که به من مربوط می شود، اعتبار کشف وجود طبقات در جامعه‌ی مدرن یا مبارزه بین آنان از من نیست... آنچه من نشان داده‌ام این‌ها بودند: (۱) وجود طبقات، صرفاً ناشی از مراحل تاریخی توسعه‌ی تولید است؛ (۲) مبارزه‌ی طبقاتی الزاماً به دیکتاتوری پرولتاریا می‌انجامد؛ (۳) که این دیکتاتوری خود وسیله‌ی اضمحلال طبقات و گذار به یک جامعه‌ی بی‌طبقه می‌شود.»

اکنون با گذشت بیش از ۱۷۰ سال از زمان نگارش این نامه واضح است که آنچه مارکس در بند دوم و سوم مدعی شده است که «نشان داده» صرفاً پیش‌بینی وی براساس نظریه‌اش در مورد تاریخ و پرولتاریا بوده که هنوز توسط تاریخ تأیید نشده است.

ساختمان نظریه‌ی تاریخ و نظریه‌ی پرولتاریا و انقلاب سوسیالیستی مارکس ایراداتی دارند. اول به نظریه‌ی مارکس در مورد پرولتاریا به‌عنوان نیروی اجتماعی که انقلاب سوسیالیستی را انجام خواهد داد می‌پردازم.

پرولتاریا به‌عنوان طبقه‌ی اجتماعی انقلابی در نوشته‌های مارکس اولین بار در رابطه با انقلاب در آلمان در «مقدمه‌ای بر /دای سهمی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» مطرح شد که در دسامبر ۱۸۴۳ و ژانویه‌ی ۱۸۴۴ نوشته شده است؛ زمانی که مارکس هنوز در حوزه‌ی فلسفی می‌نوشت. اگرچه مارکس آینده‌ی آلمان را در گرو پرولتاریا معرفی می‌کند، اما اذعان دارد که پرولتاریا در آلمان هنوز در شرف شکل گرفتن است. واضح است که تعیین چنین نقش تاریخی برای یک طبقه‌ی اجتماعی که هنوز شکل نگرفته دست‌کم عجولانه است. البته در انگلستان که تازه انقلاب صنعتی را پشت سر گذارده بود طبقه‌ی کارگر صنعتی نوظهور مبارزاتی را حول مطالبات صنفی و سیاسی انجام داده بود. اما حتی در انگلستان هم شواهدی وجود نداشت که پرولتاریا در پی انقلاب سوسیالیستی بوده است. پس چرا مارکس پرولتاریا را طبقه‌ی انقلابی می‌دانست؟ به‌نظر می‌رسد مارکس از این نظر تحت تأثیر جوّ رادیکال زمان خود بوده است. هال در پیر (۱۹۷۱) یادآور شده است که پیش از مارکس سوسیالیست‌های تخیلی چون رابرت اوئن و سن سیمون پرولتاریا را نیروی انقلابی در جامعه می‌دانستند. به‌رحال با تدوین ماتریالیسم تاریخی در «ایدئولوژی آلمانی» (۱۸۴۵) که با همکاری انگلس انجام شد

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

نقش نظریه‌ی پرولتاریا و سوسیالیسم آنان به ادعای انگلس (۱۸۸۰) جنبه‌ی «علمی» گرفت. مارکس و انگلس در اواخر عمر و بیشتر انگلس که ۱۲ سال پس از فوت مارکس زنده و فعال بود، در نوشته‌هایشان نسبت به رشد اشرافیت کارگری و دیوان‌سالاری کارگری در انگلستان اظهار نگرانی کردند. البته این امر نظریه‌ی ظرفیت انقلابی طبقه‌ی کارگر را زیر سؤال می‌برد. اما عمر ایشان کفاف نداد تا با وسعت این پدیده و عملکرد سیاسی آن آشنا شوند و در این نظریه پرولتاریا و انقلاب سوسیالیستی تجدیدنظر کنند. این امکان اما برای بلشویک‌ها پیش آمد. برای توضیح غلبه‌ی فرصت‌طلبی در احزاب سوسیالیسم (بین‌الملل دوم) در اروپای غربی آنها از نظریه‌ی اشرافیت و دیوان‌سالاری کارگری استفاده کردند. زینویف در ریشه‌های اجتماعی فرصت‌طلبی (۱۹۱۶) با استفاده از آمار رسمی حزب سوسیال دموکرات آلمان نشان داد که حمایت از بورژوازی آلمان توسط رهبران آن حزب از جمله کائوتسکی، با منافع مادی رهبران و اعضای این حزب رابطه دارد.

البته پذیرش این موضع از طرف حزب بلشویک به این معنی بود که در صورت انقلاب سوسیالیستی در روسیه امکان کم‌تری برای وقوع و پیروزی انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی وجود دارد. این امر پایه‌ی نظریات لنین و تروتسکی در مورد انقلاب سوسیالیستی در روسیه را که مستلزم گسترش آن به اروپای غربی بود، سست می‌کرد. اما شواهدی نیست که آنان به این امر توجه کردند. به‌رحال زینویف و بلشویک‌ها نشان دادند که احزاب اصلاح‌طلب بین‌الملل دوم عملاً نیروی سیاسی‌ای برای ثبات سرمایه‌داری در کشورهای عمده‌ی سرمایه‌داری و مانع انقلاب سوسیالیستی شده‌اند. از جانب دیگر استقرار استالینیزم در اتحاد شوروی و احزاب بین‌الملل کمونیست (سوم) در کشورهای سرمایه‌داری عمده و هم‌چنین در کشورهای پیرامونی بازدارنده‌ی انقلاب سوسیالیستی شد. تروتسکی استالینیزم را که ایدئولوژی دیوان‌سالاری کارگری بود ضد انقلابی می‌دانست (اندرسون ۱۹۸۳).

در مجموع، تاریخ انقلاب‌های قرن بیستم نظریه‌ی مارکس در مورد پرولتاریا را تأیید نمی‌کند. طبقه‌ی کارگر با تشکیلات مستقل خودش در هیچ انقلابی برای سرنگونی بورژوازی اقدام نکرده است، جز در انقلاب‌های ۱۹۱۷ روسیه و در هیچ جا طبقه‌ی

کارگر به‌عنوان طبقه‌ی حاکم به قدرت نرسیده است جز برای مدت بسیار کوتاهی در شوروی جوان. در انقلاب‌های ۱۹۱۷ روسیه هم طبقه‌ی کارگر عمدتاً زیر نفوذ منشویک‌ها و بلشویک‌ها بود.

این واقعیت باعث شده است که «مارکسیست‌ها» به‌تدریج در نظریه‌ی پرولتاریا و در نتیجه نظریه‌ی سوسیالیسم مارکس تجدیدنظر کنند بدون آن‌که آشکارا از این تجدید نظر اساسی بحث کنند. دلیل اصلی به نظر من کیش شخصیت مارکس است.

جایگزینی پرولتاریا با حزب پیشتاز

لنین در «چه باید کرد؟» (۱۹۰۲) از نوشته‌ی انگلس در ۱۸۷۴، «ضمیمه‌ی پیشگفتار» بر *جنگ دهقانی در آلمان* (۱۸۵۰)، در توجیه حزب پرولتری مبتنی بر مرکزگرایی (سانترالیسم) دموکراتیک تأکید می‌کند که بدون نظریه‌ی انقلابی جنبش انقلابی نمی‌تواند وجود داشته باشد. او در ادامه استدلال می‌کند:

ما گفته‌ایم که آگاهی سوسیال‌دموکراتیک [سوسیالیستی] در میان کارگران نمی‌تواند وجود داشته باشد. این آگاهی باید از بیرون برای آنها آورده شود. تاریخ تمام کشورها نشان می‌دهد که طبقه‌ی کارگر با تلاش خود صرفاً قادر است آگاهی اتحادیه‌ی کارگری را پرورش دهد، یعنی این اعتقاد را که تشکل در اتحادیه‌ها برای مبارزه با کارفرمایان و کوشش برای مجبور کردن حکومت به تصویب قانون کار، لازم و ضروری است. درحالی که نظریه‌ی سوسیالیسم از نظریات فلسفی، تاریخی و اقتصادی شکل پیدا کرده است که نمایندگان تحصیل‌کرده‌ی طبقات دارا، یعنی روشنفکران، به وجود آوردند. بنیان‌گذاران سوسیالیسم علمی مدرن، مارکس و انگلس، خودشان طبق منزلت اجتماعی‌شان به روشنفکری بورژوایی تعلق داشتند. به همین ترتیب، در روسیه، آموزه‌ی نظری سوسیال‌دموکراسی یکسره مستقل از رشد خودانگیخته‌ی جنبش طبقه‌ی کارگر پدید آمد؛ و به عنوان نتیجه‌ی طبیعی و اجتناب‌ناپذیر گسترش اندیشه در میان روشنفکران سوسیالیست انقلابی ظاهر شد. در دوره‌ی مورد بحث، اواسط دهه‌ی ۱۸۹۰، این آموزه نه‌تنها برنامه‌ی کاملاً صورت‌بندی شده‌ی گروه «رهایی کار»

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

را بازنمایی می‌کرد، بلکه اکثریت جوانان انقلابی روسیه را نیز از پیش به جناح خود جلب کرده بود.

سه نکته‌ی کلیدی در مورد نظریه‌ی حزب پیشتاز لنین وجود دارد. اول، گسست آشکار آن از نظریه‌ی مارکس درباره‌ی پرولتاریا است که پیش تر مورد بحث قرار گرفت. دوم، حزب بلشویک نقش مهمی در انقلاب‌های روسیه در سال ۱۹۱۷، به‌ویژه انقلاب سوسیالیستی اکتبر، ایفا کرد. اگرچه همان‌طور که چاینا میه ویل (۲۰۱۷)؛ برای بررسی، نک. نیری، دسامبر ۲۰۱۷) وقایع از فوریه تا اکتبر را با تمرکز بر نقشی که شوراها داشته‌اند به‌طرز درخشانی بازگو می‌کند، فعل‌وانفعالات متقابلاً تقویت‌کننده‌ی جنبش کارگران خود سازمان‌یافته و خودبسیج‌گر با حزب بلشویک بود که نخستین دولت کارگری در تاریخ را به وجود آورد. نقش مرکزی شوراها در خود سازمان‌یافته و خود بسیج‌گر، در «تزه‌های آوریل» لنین (آوریل ۱۹۱۷) و با شعار «تمام قدرت به شوراها» توسط بلشویک‌ها در ماه مه به رسمیت شناخته شده بود (لیه ۲۰۱۷). لنین در *دولت و انقلاب* (اوت-سپتامبر ۱۹۱۷) استدلال کرده است که شوراها ستون فقرات دولت کارگری را تشکیل می‌دهند. با این حال، تنش در ذهن خود لنین در عنوان کامل جزوه آشکار می‌شود که «*دولت و انقلاب و وظیفه‌ی پرولتاریا در انقلاب*» است. روشن است که در ذهن لنین، حزب است که برای طبقه تعیین تکلیف می‌کند، ولو آن‌که او به تأسی از تعالیم مارکس و انگلس تأکید کند شوراها را باید دولت آینده را شکل دهند!

سوم، حزب بلشویک بیش از ۲۰ سال دوام نیاورد و به متضاد خودش، یک حزب استالینیستی، بدل شد. از آن زمان نیز هیچ حزبی مانند حزب لنین ایجاد نشده است. البته ما با مشکل ارتقای حزب به رأس ساختار قدرت در دوره‌ی گذار به سوسیالیسم در انقلاب روسیه آشنا هستیم.

جایگزینی پرولتاریا با گروه‌های اجتماعی غیرکارگری

با تسلط استالینیسیم و سوسیال‌دموکراسی بر طبقه‌ی کارگر، بحران مارکسیسم با جایگزینی این طبقه با گروه‌های اجتماعی دیگر عمیق‌تر شد. برای نمونه پل سوئیزی، سردبیر مانتلی ریویو، برای توجیه حمایت‌اش از مائو و فیدل کاسترو به‌عنوان رهبران انقلاب‌های سوسیالیستی چنین نوشت:

«از تاریخ چند دهه‌ی اخیر چنین می‌توان نتیجه گرفت که محتمل‌ترین شکل ظهور چنین "جایگزین طبقه کارگر" از طریق یک جنگ انقلابی طولانی است که توده‌ی مردم را دربر گیرد. از این طریق مردان و زنان از طبقات و اقشار مختلف در شرایطی متضاد با زندگی عادی‌شان گرد هم می‌آیند. آنها ارزش انضباط، سازماندهی، همبستگی، تعاون و مبارزه، در واقع نیاز به بقا، را یاد می‌گیرند. به لحاظ فرهنگی، سیاسی، و حتی فناوری، آنها به سطحی جدید و بالاتر ارتقا می‌یابند. در یک کلمه، آنها به صورت یک نیروی انقلابی‌ای که اهمیتی عظیم نه فقط جهت سرنگونی نظام کهنه بلکه همچنین برای ساختمان [نظام] جدید دارند، درمی‌آیند (سوئیزی در سوئیزی و بتلهایم، ۱۹۷۱).

البته این نوع تجدیدنظرهای اساسی در نظریه‌ی مارکس تحت لوای «مارکسیسم» در طیف چپ نادر و منحصر هم به سوئیزی نیستند. اما سوئیزی که در کشورهای پیرامونی سرمایه‌داری هوادار زیاد داشته در موارد اساسی دیگری نیز در نظریات مارکس تجدیدنظر کرده است. من در نوشته‌های قبلی‌ام به دو مورد اشاره کرده‌ام. باران و سوئیزی در *سرمایه‌ی انحصاری* (۱۹۶۶ صص ۶-۵) مدعی شده بودند که نظریه‌ی ارزش کار مارکس از اواخر قرن نوزدهم کارایی نداشته است و به‌جای آن باید از نظریه‌ی انحصار در اقتصاد نئوکلاسیک استفاده کرد. براساس این ادعای نادرست، آنها نظریه‌ی ارزش کار مارکس را رد کرده‌اند. سوئیزی همچنین با تأیید *اقتصاد سیاسی رشد پل باران* (۱۹۵۷)، نحله‌ای از مکتب وابستگی و نظریه‌ی «جهان سومی» را دنبال کرد که غیر مارکسی است (نیری ژوئیه ۲۰۲۳، ۲۰۲۳ فصل ۴). به عبارت دیگر سوئیزی اگر چه سوسیالیست بود، در اساس مارکسیست نبود. همین استدلال در مورد نشریه‌ی مانتلی ریویو نیز صادق است. همین حقیقت در مورد گرایش‌های طرفدار حزب پیشتاز و

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

گرایش‌های چریکی سوسیالیستی نیز صدق می‌کند. آنها در اساس با نظریات مارکس اختلاف نظر اساسی دارند. اما معمولاً خود را مارکسیست معرفی می‌کنند.

ماتریالیسم تاریخی

همان‌طور که مارکس خود اذعان دارد، ایده‌ی نبرد طبقاتی در تاریخ‌نگاری و هم ایده‌ی مراحل پیش‌رونده در توسعه‌ی تاریخی جامعه، در نظریه و تاریخ روشنفکری اروپا قبل از مارکس و انگلس حضور داشته‌اند. انگاره‌ی نبرد طبقاتی لاقلاً به زمان جیووانی باتیستا ویکو (۱۶۶۸-۱۷۴۴) استاد سخنوری در دانشگاه ناپل بازمی‌گردد. ایده‌ی مراحل توسعه در تاریخ دست‌کم به قرن هجدهم برمی‌گردد. رونالد میک در کتاب *علوم اجتماعی و وحشی نجیب* (۱۹۷۶/۲۰۱۰) از افیموویچ دسنیستکی دانشجوی سابق آدام اسمیت در سال ۱۷۶۱ نقل‌قول می‌کند، که چهار مرحله‌ی تکامل تاریخی را در یک سخنرانی در دانشگاه مسکو در سال ۱۷۸۱ توصیف می‌کند: شکار و گردآوری، شبانی، کشاورزی و بازرگانی. (همانجا ص. ۵). میک نخستین بحث‌های مکتوب در مورد نظریه‌ی چهار مرحله را به منتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹)، اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳) و تورگو (۱۷۲۷-۱۷۷۷) نسبت می‌دهد.

بنابراین، ایده‌های پایه‌ای برای ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس در دهه‌های گذشته در نوشتار نویسندگانی که آن‌ها را به‌دقت مطالعه کرده بودند، وجود داشت. ابتکار مارکس و انگلس در ترکیب این ایده‌ها در نظریه‌ی برتر از تاریخ نهفته است. چارلز داروین نظریه‌ی خود درباره‌ی فرگشت طبق انتخاب طبیعی را به طریقی مشابه شکل داد.

آنچه که در مورد ماتریالیسم تاریخی توسط «مارکسیست‌ها» فراموش شده محدودیت آن به عنوان یک نظریه از تاریخ است. خود مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی به آن اشاره می‌کنند: «البته در اینجا نه می‌توانیم به ماهیت فیزیکی بالفعل انسان بپردازیم و نه به شرایط طبیعی‌ای که او خودش را در آن می‌یابد - یعنی شرایط زمین‌شناختی، آب‌نگارانه، اقلیمی و غیره. نوشتن تاریخ همواره باید از این مبانی طبیعی و تغییرات آن‌ها در مسیر تاریخ از خلال کنش انسان‌ها آغاز شود.»

به عبارت دیگر مارکس و انگلس برای بررسی روابط بین طبقات، آن‌ها را از روابط انسان با مابقی طبیعت، تجرید کرده‌اند، یعنی اثر این روابط را تحلیل نکرده‌اند. در نتیجه ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ای ناقص باقی ماند زیرا مارکس و انگلس هرگز روابط جامعه‌ی بشری با مابقی طبیعت را تحلیل نکردند. به نظر من یک دلیل این امر نبود دانش لازم برای چنین تحلیلی بود. این دانش از اواسط قرن بیستم به بعد به تدریج مهیا شد

نقد اقتصاد سیاسی مارکس- نظریه‌ی ارزش کار - کاربرد ماتریالیسم تاریخی در تحلیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. در نتیجه نظریه‌ی ارزش کار همین اشکال را دارد. همان‌طور که مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا (۱۸۷۵) یادآور می‌شود طبیعت، از جمله نیروی کار، منشاء ثروت است که خود مجموعه‌ای از کالاهاست. اما در نظریه‌ی استثمار کار مارکس، طبیعت غیر انسان منفعل و خارج از حوزه‌ی تحلیل است. اگر سهم طبیعت غیر از انسان را نیز در نظر بگیریم آشکار می‌شود که ارزش اضافی تنها ناشی استثمار نیروی کار نیست بلکه تا حدی، و احتمالاً تا حد زیادی، ناشی از سهم طبیعت غیر از انسان است (نیری، اوت ۲۰۲۳).

این واقعیت از یک سو نشان می‌دهد که کارگران برای رهایی خود باید برای رهایی غیر انسان‌ها نیز مبارزه کنند و از جانب دیگر نشان می‌دهد که کارگران چون بورژوازی از استثمار طبیعت برای بهبود مادی زندگی‌شان بهره می‌برند. به‌عنوان مثال درآمد بازار گوشت جهان در سال ۲۰۲۳ بالغ بر ۹۳۰ میلیارد دلار بوده است.^{۹۶} شکی نیست که میلیاردها دام که در شرایط دهشتناک زاده و فریه و سلاخی می‌شوند و به گفته‌ی پیتر سینگر نویسنده‌ی کتاب *رهایی حیوانات*^{۹۷} به «کارخانه‌ی تولید گوشت» تبدیل شده‌اند، استثمار می‌شوند و بخش اعظم این درآمد را ممکن می‌کنند. اما نه تنها سرمایه‌داران در صنعت گوشت از این استثمار بهره می‌برند بلکه تولید صنعتی گوشت هزینه‌ی غذای کارگران را کاهش می‌دهد و از این طریق ارزش غذای مصرفی کارگران و در نتیجه ارزش نیروی کار را کاهش می‌دهد. از این امر نه تنها سرمایه‌داران در صنایع دیگر سود بیشتر نصیب‌شان می‌شود بلکه مردم کارگر دسترسی بیشتری به مواد غذایی گوشتی ارزان‌تر پیدا می‌کنند.

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

اگر مارکس و انگلس متوجه رشد اشرافیت کارگری در کشورهای صنعتی اواخر قرن نوزدهم بودند و بلشویک‌ها اصلاح‌طلبی در بین‌الملل دوم را ناشی از رشد اشرافیت کارگری می‌دانستند، آیا به‌جا نیست که ما نیز سهیم شدن کارگران در غارت طبیعت را دلیلی برای رشد اصلاح‌طلبی در جنبش کارگری بدانیم؟

خلاصه کنم: ساختمان نظریات مارکس در مورد تاریخ، نقد سرمایه‌داری، و پرولتاریا و سوسیالیسم، کمبودها و نقایصی دارند که امکان پیش‌بینی فرایند تاریخی را از آنها سلب می‌کند. همان‌طور که دیدیم تاریخ ۱۷۰ سال گذشته پیش‌بینی مارکس را در مورد پرولتاریا و سوسیالیسم تأیید نکرده است. آیا این وظیفه‌ی ادامه‌دهندگان راه مارکس نیست که این نظریات را بازبینی و کارآمد کنند؟

نظریه پردازان «مارکسیست» به‌جای بررسی نقادانه‌ی این نظریات، انقلاب‌های قرن بیستم را «سوسیالیستی» دانسته‌اند نه بر اساس نظریه‌های مارکس بلکه با وصله‌وپینه کردن بی‌سروصدای آنان و ارایه‌ی نظریات خودشان به‌عنوان مارکسیسم. در نتیجه تشتت نظری در بین کسانی که خود را «مارکسیست» می‌دانند افزایش یافته است. به‌علاوه کوششی پیگیر به‌منظور ساختمان نوین نظریات جدید و کارآمدتر انجام نشده است. برای نمونه در ادامه به‌طور مختصر به نظریات انتقادی عمده در مورد ماهیت اتحاد شوروی می‌پردازم.

بخش دوم

ماهیت اتحاد شوروی

البته استالین خود را ادامه‌دهنده‌ی راه لنین و اتحاد شوروی را در دهه‌ی ۱۹۳۰ سوسیالیست به‌معنای مرحله‌ی ابتدایی کمونیسم در نظریه‌ی مارکس توصیف کرد. احزاب استالینیست چه آنها که پیرو مسکو بودند و چه آنها که پیرو پکن بودند این ادعا را تکرار می‌کردند. بعدها زمانی که انتقادات از شوروی و دیگر دولت‌های استالینیست بالا گرفت آنها از واژه‌ی سوسیالیسم واقعاً موجود^{۹۸} استفاده کردند. برای درک بهتر

ماهیت انقلاب‌های قرن بیستم من از نظریات انتقادی عمده در مورد ماهیت طبقاتی اتحاد شوروی بعد از انحطاط انقلاب سوسیالیستی اکتبر شروع می‌کنم.

تروتسکی: دولت کارگری منحنی^{۹۹}

تروتسکی (۱۹۳۶) در کتاب *انقلاب خیانت شده: اتحاد شوروی چیست و به چه سو می‌رود؟* اتحاد شوروی را یک دولت کارگری منحنی ارزیابی کرد. او استدلال کرد که اگرچه استالینیسیم به‌عنوان ضدانقلاب دیوان سالاری مبارزین طبقه‌ی کارگر و تشکیلات مستقل کارگری را از صحنه‌ی سیاست بیرون رانده است و قدرت دولتی را به دست دارد، اما دستاوردهای انقلاب اکتبر در حیطه‌ی اقتصادی را که صنایع و بانک‌های ملی‌شده، انحصار تجارت خارجی، و برنامه‌ریزی مرکزی بودند حفظ کرده است. تروتسکی اینها را محک وجود دولت کارگری می‌دانست. در نتیجه تروتسکی معتقد بود که یک انقلاب سیاسی توسط طبقه‌ی کارگر سوسیالیسم انقلابی را در شوروی احیا کند. البته تروتسکی معتقد بود که دیوان‌سالاری استالینیستی یک قشر اجتماعی است و نه یک طبقه و دیربازود اتحاد شوروی یا باید توسط یک انقلاب پرولتری سیاسی در جهت سوسیالیسم حرکت کند و یا با یک ضدانقلاب بورژوازی به سرمایه‌داری بازگردد. تروتسکی معتقد بود که کارگران در برابر چنین ضدانقلابی مقاومت خواهند کرد و از این‌رو ضد انقلاب مستلزم دخالت نظامی امپریالیستی خواهد بود.

البته تروتسکیست‌ها (از جمله خودم) همین تحلیل را تا فروپاشی اتحاد شوروی در سال ۱۹۹۱ حفظ کردند. به‌نظر من ارزیابی تروتسکی که دو دهه بعد از انقلاب اکتبر زمانی که نسل کارگران و زحمتکشان که در آن انقلاب حضور داشتند هنوز زنده بود تدوین شده بود شرایط دهه‌ی ۱۹۳۰ را منعکس می‌کرد. اگر تروتسکی زنده می‌ماند امکان تجدیدنظر او در این مورد وجود داشت. فروپاشی اتحاد شوروی و دولت‌های «سوسیالیست» اروپای شرقی نه‌تنها به مداخله‌ی نظامی امپریالیستی متکی نبودند بلکه در مواردی چون آلمان شرقی، لهستان، و رومانی با استقبال فعال توده‌های کارگر و زحمتکش همراه بودند.

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

اما اشکال اساسی نظریه‌ی دولت کارگری منحنی تروتسکی تضاد درونی آنست. اگر قشر دیوان‌سالار استالینست طی ضدانقلابی خونین طبقه‌ی کارگر را از قدرت سیاسی بیرون کرده آیا می‌توان هنوز از دیکتاتوری پرولتاریا که همان دولت کارگری است صحبت کرد؟ همان‌طور که قبلاً شرح دادم، دولت کارگری تنها با دموکراسی کارگری میسر است. دولتی‌بودن صنایع و بانک‌ها و تجارت خارجی و برنامه‌ریزی مرکزی به خودی خود محتوای سوسیالیستی ندارند.

به‌هرحال احزاب تروتسکیست باور داشتند که نه تنها در اتحاد شوروی بلکه در چین، ویتنام، کره شمالی، و کشورهای اروپای شرقی دولت‌های کارگری در قدرت هستند، اگر دولت کارگری در شوروی منحنی شده بود در دیگر کشورها این دولت ناقص‌الخلقه^{۱۰۰} ایجاد شده بودند.

دیوان‌سالاری جمع‌گرا^{۱۰۱}

برونو ریزی^{۱۰۲} (۱۹۳۹) در *بوروکراتیزه شدن جهان*^{۱۰۳} مدعی شد که دولت استالینیستی نمایانگر موج تاریخی نوینی از گسترش دیوان‌سالاری در جهان است. به‌نظر او پرولتاریای روسیه نتوانست در جدال با بورژوازی موفق شود. در واقع او منکر انقلابی بودن طبقه‌ی کارگر بود (همان‌جا ص ۴۷ و ص ۵۲). در نتیجه در اتحاد شوروی دیوان‌سالاری در «سنتز اجتماعی نوینی» به صورت طبقه‌ی حاکم بر پایه‌ی مالکیت جمعی^{۱۰۴} به قدرت رسیده بود. مالکیت جمعی در واقع متعلق به این طبقه است که عملاً نظام تولیدی جدید و در سطح عالی‌تری به وجود آورده است. استعمار در این نظام از سطح فردی به سطح جمعی ارتقا یافته است (همان‌جا ص ۵۴).

همان‌طور که هاوارد و کینگ (۱۹۹۲ صص ۶۱-۵۸) می‌نویسند، ریزی تحت تأثیر صنعتی‌شدن سریع اتحاد شوروی در دهه‌ی ۱۹۳۰، اغراق کرده بود. اما تروتسکی (۱۹۳۶) در عین تأیید صنعتی‌شدن اتحاد شوروی تأکید داشت که دیوان‌سالاری استالینیستی در واقع مانع توسعه‌ی اتحاد شوروی در درازمدت خواهد بود. آدام وستوبی (۱۹۸۵) که بخش اول و اصلی کتاب ریزی را به انگلیسی ترجمه کرده است در مقدمه‌ی خوبی بر این کتاب می‌نویسد که اهمیت کار ریزی درک و طرح احساسی زمان خودش

به نحوی برجسته است: «بر پایه‌ی تجربه و خرد عام^{۱۰۵} به جای تعمق یک پژوهشگر در ادبیات نظری، [ریزی] از جهش‌ها [ی تحلیلی] بر اساس حدسیات ترسی ندارد (وستویی ۱۹۸۵ ص ۱۱)» تروتسکی در سپتامبر ۱۹۳۹ یک نسخه از کتاب ریزی را به دست آورد و در بحثاش در مورد ماهیت طبقاتی اتحاد شوروی از آن یاد کرده بود و همین امر برای ریزی خواننده بیشتری پیدا کرد.

سیر تاریخ نشان داد که صاحبان قدرت در شوروی و نظام حاکم بر آن یک طبقه اجتماعی نوین و شیوه برتر تولید اجتماعی نبودند.

سرمایه‌داری دولتی

در پی اشاراتی از مارکس و انگلس، برخی نظریه‌پردازان بین‌الملل دوم که نظریه‌ی سرمایه‌داری مالی / سرمایه‌داری انحصاری را مطرح کرده بودند، باور داشتند که سرمایه‌داری انحصاری در اتحاد شوروی به وجود آمده است. مارتف، نظریه‌پرداز منشویک، اولین کسی بود که اتحاد شوروی را این گونه توصیف کرد. اما مهم نظریه‌ی سرمایه‌داری دولتی در اتحاد شوروی در دهه‌ی ۱۹۴۰ توسط رایا دونایفسکایا^{۱۰۶} (۱۹۹۲) و سی. ال. ار. جیمز (۱۹۸۶) که هر دو از پیروان تروتسکی بودند اما با نظریه‌ی دولت‌کارگری منحط او موافق نبودند، مطرح شد. تونی کلیف (۱۹۵۵) از حزب کارگران سوسیالیست انگلستان موفق‌ترین فرد در ایجاد یک جنبش سیاسی بر اساس این نظریه بوده است.^{۱۰۷}

نظریه‌ی سرمایه‌داری دولتی رزنیک و ولف

نظریه‌ی سرمایه‌داری دولتی رزنیک و ولف (۲۰۰۲) از جوانب مهمی با نظریاتی که در بالا آمد فرق می‌کند زیرا آنها از موضع معرفت‌شناسی متفاوتی استفاده می‌کنند و روش‌شناسی دیگری را که مستلزم واژگانی ویژه است به کار می‌گیرند که مفهوم سرمایه‌داری انحصاری و کمونیسم را بازتعریف می‌کند.

مفهوم کلیدی در استدلال آنان طبقه است که این چنین تعریف می‌شود: «فرآیندی در جامعه که طی آن افراد فراتر و بیشتر از میزانی که جامعه برای بازتولید آنان به‌عنوان

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

کارگر لازم می‌داند کار می‌کنند... یک تحلیل طبقاتی بر اساس این تعریف افراد را در رابطه با اضافه‌تولید^{۱۰۸} طبقه‌بندی می‌کند» (همانجا ص ۸). بر اساس این تعریف کمونیسم جامعه‌ای است که در آن کسانی که در طی کار جمعی اضافه‌تولید ایجاد می‌کنند خود آن‌را دریافت می‌کنند. فرایند رده‌بندی طبقاتی کمونیستی آنست که طی آن کسانی که به‌طور جمعی تولید اضافه را ایجاد و آن‌را دریافت می‌کنند خود آن‌را توزیع هم می‌کنند: «آنان این [توزیع اضافه‌تولید] را به کسانی پرداخت می‌کنند که فرایندهای غیر طبقاتی (سیاسی، فرهنگی، و غیره) را انجام می‌دهند زیرا کار آنان برای وجود فرایند اساسی طبقه لازم است» (همانجا ص ۱۴). نمونه‌های آن پرداخت به وکلا، معلمین، هنرمندان، و کارکنان حفاظتی است.

از این تعریف چند نتیجه به‌نظر می‌رسد. اول این که این «ساختارهای طبقه‌ی کمونیستی» در همه‌ی طول تاریخ صرف‌نظر از محل و نوع تولید (تولید کارخانه‌ای، تولید کالایی کوچک، تولید خانگی) میسر می‌تواند باشد و الزاماً مربوط به کمونیسم نیست. در فصل ۹ کتاب رزنیک و ولف استدلال می‌کنند که اشتراکی‌کردن اجباری استالین ساختار طبقاتی کمونیستی را در اتحاد شوروی به وجود آورد. آنها مدعی هستند که کمونیسم می‌تواند متمرکز یا غیر متمرکز، یا هر شکلی بین این دو داشته باشد و می‌تواند با مالکیت خصوصی و بازار و با حکومت دموکراتیک یا دیکتاتوری همراه باشد! در واقع به‌نظر می‌رسد کمونیسم نزد ایشان می‌تواند هر شکل اقتصادی، سیاسی، یا فرهنگی را به‌خود بگیرد. علت این امر این است که تحلیل رزنیک و ولف منحصرأ معطوف به فرآیندهای خرد است در حالی که موضع سرمایه‌داری انحصاری آنان مستلزم بالاترین شکل تمرکز سرمایه و کار و اجتماعی‌شدن تولید است. آنچه شکل سرمایه‌داری خصوصی و سرمایه‌داری دولتی را از هم تفکیک می‌کند اخذ تولید اضافه توسط عامل خصوصی و یا عامل دولتی است. در سرمایه‌داری دولتی استثمار کارگر توسط دستگاه دولتی انجام می‌شود (همانجا ص ۸۷).

همان‌طور که تروتسکی (۱۹۳۷ صص ۲۵۲-۲۴۵، در تروتسکی ۱۹۳۷-۱۹۳۶) یادآور شد و حامیان نظریه‌ی دیوان‌سالاری جمعی هم موافقت دارند این دو عامل، شرایط استثمار و بنابراین ماهیت دولت را تعیین می‌کنند.

رزنیک و ولف به این مشکلات توجه نمی‌کنند و در عوض استدلال می‌کنند که اگر تولیدکنندگان مستقیم استثمار می‌شوند اتحاد شوروی می‌بایست سرمایه‌داری دولتی باشد زیرا ساختاری فئودالی یا برده‌داری نداشته است. از نظر آنان سرمایه‌داری دولتی در شوروی مستقر شد زیرا کارگران روس هرگز با تعریف رزنیک و ولف در مورد آگاهی کمونیستی آشنا نبودند: «آگاهی طبقاتی آنان تفاوت بین ساختار تولید اضافه، تخصیص و توزیع در سرمایه‌داری و در کمونیسم را تمیز نمی‌داد و این را در عمل نشان دادند (رزنیک و ولف ۲۰۰۲ ص ۹۷)». بنابراین بلشویک‌ها و دیگر گرایش‌های چپ در روسیه کمونیست نبودند. در واقع بلشویک‌ها از دید آنان شبیه اصلاح‌طلبان بورژوا هستند (همان‌جا صص ۱۵۷-۱۵۶).

بعلاوه رزنیک و ولف ادعا می‌کنند که استالین‌یسم تداوم بلشویسم است. در واقع آنها مدعی‌اند که این تداوم تا گورباچف و یلستین و پوتین ادامه دارد. چرا؟ چون آنها مفهوم طبقه را آن‌طور که رزنیک و ولف تعریف می‌کنند درک نکرده بودند (همان‌جا ص ۳۲۳).

دست آخر فروپاشی اتحاد شوروی به‌نظر آنان بازگشت از سرمایه‌داری دولتی به سرمایه‌داری خصوصی بود: «از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ تغییرات غیرطبقاتی بعد از جنگ جهانی دوم تعادل ساختار طبقاتی متضاد در اتحاد شوروی را به‌هم زد: حمایت متقابل به تضعیف متقابل تبدیل شد. نارضایی، رنجش، فساد، و اختلاف تعمیق شد (همان‌جا ص ۲۸۵). زمانی که اصلاحات گورباچف کار آمد نشد «احساس نیاز به تحولی اساسی و بازسازی کل نظام در سطح جامعه احساس شد (همان‌جا)».

نقد رزنیک و ولف^{۱۰۹}

زیربنای ساختمان نظریه‌ی رزنیک و ولف معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آنان است. آنها مدعی‌اند که نظریه‌پردازان سوسیالیسم (کمونیسم) جملگی فاقد دو کیفیت بوده‌اند: چشم‌اندازی غیر جبرگرا^{۱۱۰} و ضد ذات‌گرا^{۱۱۱} از نظر آنها دیگران فاقد چشم‌انداز طبقاتی به مفهومی بودند که ایشان تعریف می‌کنند. یعنی تعریف و تعیین طبقه در رابطه با سازمان اجتماعی اضافه‌تولید و تخصیص و توزیع سوسیالیستی آن (همان‌جا ص ۳).

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

مفهوم کلیدی برای ارزیابی نظریه‌ی آنها «تعیین مکرر»^{۱۱۲} است که چنین تعریف می‌شود: «تأکید بر اینکه واقعیت اجتماعی فوق‌العاده پیچیده، مستقل، و در حال تغییر دایم است اما نه به معنی دیالکتیکی معمول آن: "هیچ فرآیندی در جامعه به‌عنوان صرفاً یکی یا بخشی از فرایند دیگر اجتماعی قابل درک شدن نیست. به عبارت دیگر هیچ فرآیندی ناشی ذات دیگری یا ذات مجموعه‌ای از دیگر فرایندها نیست (همان‌جا ص ۲۵)».

اول، این موضع افراطی ضد ذات‌گرا و ضد تقلیل‌گرا منجر به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی غیر جبرگرا می‌شود. به عنوان مثال، رزنیک و ولف مدعی‌اند که اتحاد شوروی هرگز به‌نحو صحیحی از نظر طبقاتی تحلیل نشده و تاریخ آن نشان‌گر این فقدان است (همانجا ص ۸). به‌نظر می‌رسد که این ادعا دلیل اصلی برای تدوین این کتاب است. اما در صفحه‌ی بعد می‌خوانیم «تحلیل ما... با این ادعا مشخص نمی‌شود که طبقه آن چیزی است که ایجاد و فروپاشی اتحاد شوروی را توضیح می‌دهد (همان‌جا ص ۹)». بنابراین ناروشن است چرا آنها در مورد انقلاب روسیه، حزب بلشویک، اتحاد شوروی، و تاریخ آن چنین نتایج قطعی‌ای می‌گیرند. موضع معرفت‌شناسی آنان باید نفی این نتیجه‌گیری‌ها باشد.

دوم، از همان ابتدا معلوم است که رزنیک و ولف از نظر معرفت‌شناسی با مارکس و انگلس و مفاهیم کلیدی چون طبقه به‌ویژه پرولتاریا، استثمار، دولت، انقلاب سوسیالیستی تفاوت اساسی دارند. معلوم نیست چرا آنها هنوز نحله‌ی پیشنهادی خود را «مارکسی» می‌دانند؟

ارزیابی رزنیک و ولف از تاریخ اتحاد شوروی ناکافی و قابل‌تردید است. اگرچه توجه را به فرآیند کار جلب می‌کند اما نسبت به تاریخ جنبش کارگری و سوسیالیستی روسیه بی‌تفاوت است و نقش کلیدی اتحادیه‌های کارگری، کنترل کارگری و سوویت‌ها را در نظر نمی‌گیرند. در نتیجه در قضاوت تاریخی در تقابل با کار تاریخ‌دانان انقلاب روسیه قرار می‌گیرد. به‌نظر آنها بلشویک‌ها اصلاح‌طلب بودند اما اشتراکی‌سازی اجباری استالین انقلابی معرفی می‌شود. چون تاریخ‌نویسان استالینیست و برخی تاریخ‌نویسان بورژوا، رزنیک و ولف سیاست‌های ضد کارگری و ضد سوسیالیستی استالین را تداوم بلشویسم

می‌دانند و نه نفی برنامه و استراتژی و سنت آن. آنها توضیحی برای دشمنی آشتی‌ناپذیر سرمایه‌داری جهانی با انقلاب روسیه و تهاجم امپریالیستی و جنگ سرد برای نابود اتحاد شوروی ندارند.

بخش سوم

سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور

به این ترتیب نه ادعای استالین و استالینیست‌ها در مورد سوسیالیستی بودن اتحاد شوروی درست بود و نه نظریات انتقادی از اتحاد شوروی استالینیست رضایت‌بخش. دلیل اساسی به‌نظر من عدم‌توجه به اشکالات در ساختمان نظریات مارکس در مورد تاریخ، پرولتاریا، و سوسیالیسم بوده است که پیروان او در مقابله با واقعیت‌ها وصله‌وپینه کرده‌اند. تشتت نظری حاصل عامل عمده‌ای در تفرقه در جنبش سوسیالیستی بوده است.

در پیش‌گفتار به «ادای سهمی به نقد اقتصاد سیاسی»، مارکس (۱۸۵۹) می‌نویسد که «بشریت همیشه وظایفی را برای خود قائل می‌شود که قادر به انجام آن است، زیرا بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که خود مشکل زمانی ظاهر می‌شود که شرایط مادی برای حل آن قبلاً آماده است یا حداقل در شرف آماده شدن است.»

اگر چه چندین نسل از سوسیالیست‌ها، از جمله نسل من، باور داشته‌اند که لنین و بلشویک‌ها موضع درستی را در برابر منشویک‌ها اتخاذ کرده بودند اما در عمل، انقلاب سوسیالیستی در روسیه‌ی توسعه‌نیافته، با ضدانقلاب از درون صفوف خود بلشویک‌ها روبرو و نابود شد.

نظریات لنین و تروتسکی در مورد انقلاب سوسیالیستی در روسیه بر اساس این باور بود که طبقه‌ی کارگر در اروپای غربی در حمایت از پرولتاریای روسیه به‌پا برخواید خاست و انقلاب سوسیالیستی خواهد کرد. این باور در امتداد ارزیابی مارکس و انگلس بود که انقلاب سوسیالیستی در فرانسه، آلمان، و انگلستان را محتمل می‌دانستند. اما همان‌طور که توضیح دادم طبقه‌ی کارگر در غرب با رشد اشرافیت و دیوان‌سالاری کارگری عمده‌تأ اصلاح‌طلب شده بودند و این امر به اصلاح‌طلبی احزاب عمده‌ی بین‌الملل

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

دوم انجامیده بود. انزوای انقلاب سوسیالیستی روسیه در شرایط عقب‌ماندگی اقتصادی و فرهنگی و تخریب ناشی از جنگ جهانی اول، و ضدانقلاب داخلی و امپریالیستی منجر به رشد دیوان‌سالاری در جامعه، دولت، و حزب بلشویک (که در سال ۱۹۱۸ به حزب کمونیست تغییر نام داده بود) شد. ضد انقلاب استالینیستی که لنین بیمار شاهد ظواهر اولیه‌ی آن بود ظرف کم‌تر از یک دهه احزاب بین‌الملل کمونیستی (سوم) را از برنامه، استراتژی، و سنت سوسیالیسم انقلابی دور کرد و به صورت مجری سیاست‌های محافظه‌کارانه و ضد سوسیالیسم انقلابی کرملین درآورد.

به این ترتیب انقلاب سوسیالیستی در غرب که به نظر مارکس آمده‌ی آن بود هرگز رخ نداد. در قدرتمندترین کشور امپریالیستی، ایالات متحده، آخرین مبارزات کارگری توده‌ای در دهه‌ی ۱۹۳۰ رخ داد که به ایجاد کنگره‌ی سازمان‌های صنعتی^{۱۱۳} که فدراسیون اتحادیه‌های کارگران صنعتی بود انجامید. اما با وحدت آن با فدراسیون آمریکایی کارگران،^{۱۱۴} فدراسیون سراسری کارگران آمریکا (AFL-CIO) به‌وجود آمد که به صورت ضمیمه‌ای از حزب دموکرات بورژوا-امپریالیست در آمد. در نتیجه در نود سال گذشته کارگران آمریکایی مبارزات توده‌ای رادیکال را تجربه نکرده‌اند. سوسیال‌دموکرات‌ها و استالینیست‌های آمریکایی هم معمولاً از حزب دموکرات حمایت کرده‌اند. اگر جنبش رادیکالی در غرب توسط دیگر اقشار جامعه، چون اعتراضات ماه مه و ژوئن ۱۹۶۸ فرانسه، رخ داد رهبری احزاب سوسیالیست و کمونیست که اتحادیه‌های کارگری را کنترل می‌کردند مانع آن شدند.

به این ترتیب انقلاب‌های قرن بیستم نشانگر انتقال انقلاب جهانی به کشورهای پیرامونی جهان سرمایه‌داری بوده‌اند. اما همه‌ی این انقلاب‌ها برای حل مسائل تاریخی دموکراتیک ملی و علیه سلطه‌ی استعماری و امپریالیستی صورت گرفتند. در همه‌ی این انقلاب‌ها طبقه‌ی کارگر صنعتی یا وجود نداشت و یا بخش کوچکی از جمعیتی عمدتاً دهقان را تشکیل می‌داد. در یک کلام این‌ها جملگی انقلاب‌ها مستعمرات و نیمه‌مستعمرات بودند.

در این کشورها بورژوازی ضعیف و متکی بر روابط پیشاسرمایه‌داری و یا به قدرت‌های استعماری و امپریالیستی بود. احزاب چپ عمدتاً استالینیست بودند که نه

براساس نظریه‌ی لنین بلکه از نسخه‌ی منشویک‌ها که استالین تحت عنوان انقلاب دوم‌رحله‌ای احیا کرده بود پیروی می‌کردند که هدف اساسی ایجاد روابط بهتر با مسکو یا پکن بود. در این انقلاب‌ها، از جمله در ایران، احزاب استالینیست به حمایت از «بورژوازی ملی» پرداختند. اما نیروهای بورژوازی «ملی» در عمل خلاف نسخه‌ی انقلاب دوم‌رحله‌ای عمل می‌کردند. در نتیجه گاهی رهبری استالینیست جای آنها را گرفتند و قدرت سیاسی را کسب کردند. به‌عنوان مثال، حزب کمونیست چین که در سال ۱۹۲۱ به‌وجود آمده بود به دنباله‌روی از استالین در سال ۱۹۲۶ به ارتش حزب ملی‌گرای چیانگ کای چک^{۱۱۵} ملحق شد تا با فتودال‌ها مبارزه کنند. این امر به «ترور سفید» چیانگ کای چک در شانگ‌های^{۱۱۶} انجامید که کمونیست‌ها را قتل‌عام کردند. در سال ۱۹۳۱ ژاپنی‌ها به چین حمله کردند. رهبران حزب کمونیست از این‌که ملی‌گراها در این شرایط هم هنوز به کمونیست‌ستیزی مشغول بودند مجبور به متشکل کردن مبارزه‌ی مسلحانه مستقل از ملی‌گراها شدند. با شکست ژاپن مبارزه برای قدرت بین مائو و چیانگ کای چک در گرفت که به شکست ملی‌گراها انجامید. چیانگ کای چک به جزیره‌ی تایوان عقب‌نشینی کرد. به این ترتیب در اول اکتبر ۱۹۴۷ جمهوری دموکراتیک مردمی به‌صورت دولت حزب کمونیست ایجاد شد.

شی جین پینگ (۲۰۲۱) رهبر کنونی حزب کمونیست چین در سخنرانی‌اش به مناسبت صدمین سال تأسیس حزب کمونیست گفت: «از طریق مبارزه‌ی بی‌امان، حزب و مردم چین به جهانیان نشان دادند که نه‌تنها قادرند که نظام کهن را به زیر بکشند بلکه نظام نوینی بسازند، که تنها سوسیالیسم با ویژگی‌های چینی می‌تواند به‌وجود آورد.» البته امروزه کمتر کسی است که نظام حاکم بر چین را سوسیالیسم بشناسد. اما چرا شی هنوز از سوسیالیسم سخن می‌گوید؟ سوای این حقیقت که اشاره‌ی او به سوسیالیسم با ویژگی‌های چینی توجیه سلطه‌ی حزب کمونیست بر حیات یک‌ونیم میلیارد چینی است، او از «سوسیالیسم» به‌صورت یک ایدئولوژی بسیج‌کننده استفاده می‌کند. در واقع سوسیالیسم با ویژگی چینی همان ملی‌گرایی چینی تحت لوای حزب کمونیست است. انقلاب کوبا هم اساساً همین‌طور بوده است. کاسترو اندیشه‌ی ملی‌گرای انقلابی حوزه مارتی را با «مارکسیسم لنینیسم» حزب سوسیالیست مردمی ترکیب کرد

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

و حزب کمونیست فعلی را بنا نهاد. شعار «مام میهن یا مرگ» و گاه «سوسیالیسم یا مرگ» شعارهای اصلی در بسیج توده‌ای بوده است. در کوبا به همین روال «سوسیالیسم» هم به معنی حکومت بلامنازع حزب کمونیست است و هم نیروی بسیج توده‌ای. البته استالین مبتکر اصلی این ترکیب از «سوسیالیسم» و ملی‌گرایی بود که هم در صنعتی کردن اتحاد شوروی به کار گرفته شد و هم در دفاع علیه تجاوز ارتش هیتلر. در همه‌ی این موارد به درجات مختلف شاخه‌های اقتصادی در اختیار دولت قرار داشته‌اند و برنامه‌ریزی مرکزی صورت می‌گرفته و تجارت خارجی در انحصار دولت بوده و خدمات اجتماعی توسط دولت ارائه شده است.

البته بخشی از چپ این اوضاع را به‌عنوان سوسیالیسم شناخته و حتی هنوز می‌شناسد. قدر مسلم اینست که هیچ‌یک از این انقلاب‌ها و نظام حاکم بعد از پیروزی آنان بنا به نظریه‌ی مارکس سوسیالیستی نبوده‌اند و نیستند. البته همان‌طور که مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۵) و بیانیه‌ی کمونیست (۱۸۴۸ فصل سوم) توضیح داده‌اند در زمان آنها هم انواع نظریات در مورد سوسیالیسم وجود داشته است که مارکس و انگلس آنها را حتی ارتجاعی و خرده‌بورژوازی و بورژوازی ارزیابی کرده‌اند. آنچه سوسیالیسم مارکس را از همه‌ی این انواع جدا می‌کند اینست که مارکس پرولتاریا را قربانی وضع موجود و سوسیالیست‌ها را ناجی نمی‌دید. بر عکس نزد مارکس طبقه‌ی کارگر نه تنها قادر به خودگردانی است بلکه نیروی اجتماعی است که جهت‌رهایی خود در رأس دیگر زحمتکشان انقلاب سوسیالیستی را شروع می‌کند و زمینه را برای رهایی بشر از انواع از خودبیگانگی فراهم می‌نماید.

در ادبیات سوسیالیستی زمینه‌ی ارزیابی دیگری برای درک بهتر این فرایندهای تاریخی وجود دارد. تروتسکی (۱۹۲۲) در مورد صنعتی‌سازی توسط تزار می‌نویسد که تزاریسیم که بر پایه‌ی عقب‌ماندگی بنا شده بود یا می‌بایست در مقابله با تشکیلات دولتی که بر اساس الگوی غرب بنا شده بود ساقط می‌شد و یا دست به نوسازی اقتصادی می‌زد. بر اساس نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب از فرآیند تاریخی، بدیلی که تروتسکی پیشنهاد می‌کرد انقلاب مداوم بود که پیش‌تر در مطالب دیگری از آن بحث کرده‌ام. به‌رحال این روش صنعتی‌سازی اقتصاد توسط تزاریسیم علی‌رغم هزینه‌های

زیاد آن، شروع شد. استالین مانند تزار با هزینه‌ی سنگین انسانی و محیط زیستی اتحاد شوروی را صنعتی کرد. تروتسکی (۱۹۳۶) ضمن تأیید صنعتی‌سازی استالین به هزینه‌ی گزاف انسانی آن اشاره می‌کند اما توجهی به هزینه‌ی محیط زیستی آن نداشته است.

الکساندر گرشنکرون (۱۹۶۶؛ برای ارزیابی نظریه‌ی او نک به نیری ۲۰۲۳ فصل ۷) تاریخ‌نگار اقتصادی دانشگاه هاروارد بر اساس مطالعه‌ی تاریخچه‌ی صنعتی‌شدن در کشورهای اروپایی به‌ویژه آلمان و روسیه این تز را ارائه کرده است که اگر عقب‌ماندگی اقتصادی زیاد نباشد، کشورهای عقب‌مانده می‌توانند نه‌تنها صنعتی و مدرنیزه شوند بلکه از کشورهایی که قبلاً این مسیر را طی کرده‌اند پیشی گیرند. این‌گونه توسعه‌ی ناموزون و مرکب و صنعتی‌شدن متأخر می‌تواند متکی بر بسیج سرمایه‌ی مالی توسط بانکها (آلمان) یا بسیج امکانات دولت (روسیه) باشد. این در واقع تأیید نظریه‌ی تروتسکی در کاربرد نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب است اما تحت رهبری بورژوازی. انقلاب‌های مستعمرات و نیمه‌مستعمرات در واقع برای استقلال و صنعتی‌کردن اقتصاد بود. ادبیات وسیع در مورد توسعه‌ی اقتصادی بعد از جنگ جهانی دوم در واقع به این نیاز پاسخ می‌داد. من (نیری ۱۹۹۱ - که در ۲۰۲۳ منتشر شد) به‌طور مفصل عمده‌ی این نظریات را بررسی و نقد کرده‌ام. به‌نظر من سوسیالیسم‌های قرن بیستم عمدتاً تلاش احزاب استالینیست برای پاسخی «سوسیالیستی» به امر توسعه‌ی متأخر بوده‌اند.

توسعه و صنعتی‌شدن در چین حتی نمونه‌ی بهتری از تز گرشنکرون است زیرا امروزه چین در شرف جایگزینی ایالات متحده به‌عنوان بزرگ‌ترین اقتصاد در جهان است در حالی که در بسیاری رشته‌های صنعتی از آن پیشی گرفته است. تفاوت صنعتی‌شدن شوروی و چین با روسیه‌ی تزاری تنها در این است که این‌دو تحت لوای ایدئولوژی «سوسیالیستی» انجام شده‌اند. به نظر من این خصوصیت اساسی انقلاب‌های «سوسیالیستی» قرن بیستم بوده است: استقلال سیاسی و توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی‌کردن اقتصاد کهن توسط دولت حزب پیشتاز با استفاده از ایدئولوژی سوسیالیستی.

انقلاب کوبا و سایر انقلاب‌های قرن بیستم: یک ارزیابی مجدد

نقص دیگر نظریات سوسیالیستی به‌طور کل و نظریه‌ی مارکس به‌طور خاص، عدم‌توجه به طبیعت و عامل زمان است. در نتیجه نظریه‌ی سوسیالیسم مارکس در گرو بحران‌های ساختاری شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که عمده‌ترین آن گرایش به نزول نرخ متوسط سود است که در مجلد سوم کتاب سرمایه ارائه شده است. اما همان‌طور که پیش‌تر نوشته‌ام نظریه‌ی مارکس بر اساس تحلیل جامعه با کنار گذاردن مابقی طبیعت تدوین شده است. سوسیالیست‌ها هم جملگی این‌طور می‌اندیشند. حتی بعد از بیش از ۱۷۰ سال از پیش‌بینی مارکس در مورد سوسیالیسم پرولتری نه‌تنها به‌وقوع نپیوسته است بلکه حتی در افق دید ما نیست. از سوی دیگر سرمایه‌گوشه‌وکنار جهان را فراگرفته است و فرهنگ سرمایه‌داری صنعتی انسان‌محور همه چیز را کالایی و همه‌ی روابط را پولی کرده است. نسل بشر و عمده‌ی حیات در کره‌ی زمین با بحران‌های وجودی چون گرمایش جو و هرج‌ومرج اقلیمی، ششمین انقراض موجودات، نابودی اتمی و همه‌گیری‌های متداوم و روزافزون برای انسان‌ها و دیگر موجودات روبروست.

در مجموع، به گمان من دوران سوسیالیسم‌های قرن نوزدهم و قرن بیستم سپری شده است.

پیشنهاد من برای سوسیالیسم قرن بیست‌ویکم سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور است (نیری اکتبر ۲۰۲۱؛ ۲۰۲۳). در این نظریه، کوشیده‌ام اشکالاتی را که در ساختمان نظریات مارکس وجود دارد با استفاده از دانش امروزی با حفظ چشم‌انداز او از سوسیالیسم که همانا زدودن هر نوع بیگانگی است اصلاح کنم.

قدردانی: از پارسا عارفی که مشکلات مرا با نرم افزار ورد حل می‌کند و متن اولیه را برای تصحیح فارسی الکن من خواند متشکرم.

⁹⁶ [Meat Products Market Report 2024](#)

⁹⁷ Animal Liberation

⁹⁸ Actually existing socialism

⁹⁹ Degenerated workers' state

- 100 Deformed workers' state
 101 Bureaucratic Collectivism
 102 Bruno Rizzi
 103 La Bureaucratization du Monde (1939)
 104 Collective property
 105 Common sense
 106 Raya Dunayveskaya
 ۱۰۷ برای بررسی مفصل این بحث رجوع کنید به جروم و بیوک (۱۹۹۲)، بتلهایم (۱۹۷۶) صص ۶۷۶-۶۴۶، بلیس (۱۹۷۹)، بیویک و کرومپر (۱۹۸۶).
 108 Surplus production
 109 در اینجا من از نوشته گذشته ام استفاده می‌کنم (نیری ۲۰۰۵).
 110 Non-determinist
 111 Anti-essentialist
 112 Over-determinism
 113 Congress of Industrial Organizations (CIO)
 114 American Federation of Labor
 115 Chiang Kai-shek
 116 Shanghai

منابع فارسی

- نیری، کامران. "چرا سوسیالیسم بوم‌محور؟" اکتبر ۲۰۲۱.
 "چگونه وگنیسم می‌تواند به نجات جهان کمک کند؟" نقد اقتصاد سیاسی، نوامبر ۲۰۲۱.
 "سوسیالیسم در قرن بیست‌ویکم." ژوئن ۲۰۲۲.
 "نقدی کوتاه بر نظریه‌ی وابستگی و نظریه‌ی سرمایه‌داری انحصاری." نقد اقتصاد سیاسی، ژوئیه ۲۰۲۳.
 "نظریه‌ی ارزش کار مارکس و استثمار غیرانسان‌ها." نقد اقتصاد سیاسی، اوت ۲۰۲۳.

منابع انگلیسی

- Andreson, Perry. "[Trotsky's Interpretation of Stalinism](#)." New Left Review, 1983.
 Bellis, Paul. Marxism and the USSR: The Theory of Proletarian Dictatorship and Marxist Analysis of the Soviet Society. London: Macmillan, 1979.

-
- Bettelheim, Charles. *Class Struggles in the USSR: First period, 1917-1923*. Translated by Brian Pearce, New York: Monthly Review Press, 1976.
- Buick, Adam and John Crump. *State capitalism: The Wages System Under a New Management*.
- Burnham, James. *The Managerial Revolution*. New York: John day Company, 1941.
- Cliff, Tony. "The Theory of Bureaucratic Collectivism: A Critique," 1948.
- Cliff, Tony. *State capitalism in Russia*. Republished by Book Links, London, 1955/1977.
- Communist International. "[Theses on Bourgeois Democracy and the Dictatorship of the Proletariat](#)." First Congress 1919.
- Dunayeskaya, Raya. *The Marxist-Humanist Theory of State capitalism: Selected Writings by Raya Dunayeskaya*. Chicago: News and Letters, 1992.
- Engels, Frederick. *Socialism: Utopian and Scientific*. 1880.
- Gerschenkron, Alexander. *Economic Backwardness in Historical Perspective*. 1966.
- Hilferding, Rudolf. "State Capitalism or Totalitarian State Economy?" In J. Steinberg (ed.) *The Verdict of Three Decade*. New York: Duell Sloan and Pierce.
- Howard, M.C. and J.E. King. *A History of Marxian Economics: Volume II, 1929-1990*.
- James, C.L.R. *State Capitalism and World Revolution*. Chicago: Charles H. Kerr, 1986.
- Lih, Lars T. "All Power to the Soviets!' Biography of a Slogan." *The Bullet*, July 201
- Jerome, W. and Adam Buick. "Soviet State Capitalism? The History of an Idea," *Survey: A Journal of Soviet and East European Studies*, No. 26, pp. 58-71.
- Lenin, V. I. *What Is to Be Done?* 1902.
- _____. *The State and Revolution*, 1917.
- _____. *The Tasks of the Proletariat in the Present Revolution (April Theses)*. April, 1917.
- Marx, Karl. [A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction](#), 1843.
- _____. [Letter to J. Weydemeyer](#), March 5, 1852.
- _____. [A Contribution to the Critique of Political Economy, Preface](#). 1859.
- _____. [Critique of the Gotha Program](#). 1985.
- Marx, Karl and Fredrick Engels. [Manifesto of the Communist Party](#). 1848.
- Meek, Ronald. *Social Science and the Noble Savage*. 1976/2010.

-
- Miéville, China. October 2017.
- Nayeri, Kamran. "Review of 'Class Theory and History: Capitalism and Communism in the U.S.S.R.'" *Review of Radical Political Economy*, Vol. 37, no. 3, pp. 413-416, 2005.
- Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. "[Critical Theories of the Class Nature of the Soviet Union.](#)" Third International Conference on "[The Work of Karl Marx and Challenges of the Twenty First Century.](#)" Havana, Cuba. March 2006.
- _____. *Whose Planet? Essay on Ecocentric Socialism.* 2023.
- _____. *Toward a Theory of Uneven and Combined Late Capitalist Development.* 2023.
- Resnick, Richard A. and Richard D. Wolff. *Knowledge and Class.* Chicago: The University of Chicago Savioli, Arminio. "[The Nature of Cuban Socialism,](#)" *L'Unita*, February 1, 1961. Press. 1987.
- Rizzi, Bruno. [The Bureaucratization of the World.](#) 1939.
- Trotsky, Leon. [1905.](#) 1922.
- _____. [The Revolution Betrayed: What Is the Soviet Union and Where Is It going?](#) 1936/1972.
- _____. "['Not a Workers' and Not a Bourgeois State?'](#)" November 25, 1837.
- _____. "[The USSR in War,](#)" September 25, 1939.
- Rizzi, Bruno. [The Bureaucratization of the World.](#) 1985. *La Bureaucratization de Mode.* 1939.
- Sweezy, Paul and Charles Bettelheim. [On the Transition to Socialism.](#) 1971.
- Westoby, Adam. "Introduction," in the *Bureaucratization of the World* by Bruno Rizzi, 1985.
- Xi, Jinping. "[Speech on the Communist Party of China's 100th anniversary,](#)" July 1, 2021.

فراسوی عدم سلطه: عاملیت، نابرابری و معنای آزادی

شارون ر. کراوس



ترجمه‌ی کیانوش بوستانی



Beatriz Mejia-Krumbein

چکیده

مفهوم عدم سلطه سهم مهمی در مطالعه‌ی آزادی دارد، اما تمام این مفهوم را در بر نمی‌گیرد. از آن‌جا که سلطه نیازمند ظرفیتی آگاهانه از سوی سلطه‌گر برای کنترل است، این مفهوم ناتوان از نشان‌دادن تهدیدات علیه آزادی فردی است؛ تهدیداتی که در بسیاری از جوامع لیبرال دموکراتیک امروزی فراگیر شده است. بسیاری از جنبه‌های نژادپرستی، جنسیت‌زدگی و دیگر اشکال تعصب‌های فرهنگی که اکنون فرصت‌های زیستی را برای گروه‌های فرودست در آمریکا محدود کرده‌است، عمدتاً ناآگاهانه و فاقد عنصر قصدیت است، و همواره شامل عامل کنترل نیست. این اشکال نفوذ، هرچند موانعی واقعی در راه آزادی ایجاد می‌کنند، اما نمی‌توان آنها را به شکلی دقیق سلطه دانست و سازوکار متفاوتی برای فائق آمدن بر آنها نیاز است. برای دست‌یافتن به عرصه‌ی فراخ‌تری از آزادی در لیبرال دموکراسی، نیاز داریم تا فراتر از مفهوم عدم سلطه برویم و خصیصه‌ی نا-حاکم‌بودن عاملیت انسانی را که در اجتماع گسترده است، بشناسیم.

کلیدواژه‌ها:

عاملیت، آزادی، نابرابری، عدم سلطه، عدم ظلم، عاملیت نا-حاکم

حدوداً ۵۰ سال پس از جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده، نابرابری جنسیتی هنوز ما را آزار می‌دهد. در سال ۲۰۰۹، امکان بیکاری برای سیاهان دو برابر، فقر سه برابر و احتمال زندانی شدن شش برابر سفیدپوستان است.¹¹⁷ علاوه بر این نرخ ابتلا به بیماری‌های مزمن و مرگ در جوانی در میان سیاهان، بالاتر از سفیدپوستان است.¹¹⁸ حتی در زمان اوپاما، سیاهان با احتساب بسیاری از شاخص‌های یک زندگی خوب، در مجموع وضع بدتری از سفیدپوستان دارند. نابرابری‌های نظام‌مند، اعم از نژادی و غیره، نمایانگر زندگی محدود و مانعی در راه عاملیت گروه‌های به‌حاشیه رانده‌شده هستند. بنابراین این نابرابری‌ها سدی در برابر آزادی - به‌عنوان شکوفایی عاملیت انسانی - برای بسیاری از شهروندان لیبرال دموکراسی‌های امروزین هستند. برای پرداختن مؤثر به این

نقص آزادی، به فهمی روشن از مسیرهایی داریم که نابرابری و عاملیت به هم می‌رسند، و به شکلی پیچیده و غیر رسمی، آزادی را تضعیف می‌کنند.

یکی از شرح‌های تأثیرگذار از آزادی در سال‌های اخیر، نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم سلطه‌ی فیلیپ پتیت است.¹¹⁹ شرح پتیت تحولی غنی و گفتاری دقیق از نظریه‌ی آزادی است و سنت لیبرال دموکراتیک را به شیوه‌هایی پراهمیت تقویت می‌کند. فهم آزادی به‌مثابه عدم سلطه، ابزاری ارزشمند برای درمان نابرابری نظام‌مند است و در طی این مسیر از دیگر شرح‌های آزادی فراتر می‌رود. با وجود این، رویکرد او کافی نیست. بنا به درک پتیت، در سلطه نیاز به وجود ظرفیتی آگاهانه در سلطه‌گر، برای ایجاد کنترل است، در حالی که بسیاری جنبه‌های نژادپرستی و جنسیت‌زدگی و اشکال دیگر تعصب‌های فرهنگی که اکنون بخت خوب-زیستن را برای گروه‌های فرودست در آمریکا محدود کرده‌است، عمدتاً ناآگاهانه و فاقد عنصر قصدیت است، و همیشه شامل عنصر کنترل نیست. این اشکال نفوذ، هرچند موانعی واقعی در راه آزادی ایجاد می‌کنند، اما نمی‌توان آنها را به شکلی دقیق سلطه دانست و سازوکار متفاوتی برای فائق آمدن بر آنها نیاز است. بنابراین، ایده‌آل عدم سلطه در شکل دادن به «ارزش‌والای سیاسی» و «یگانه سنجی نهادهای ما»، آن‌گونه که پتیت می‌خواهد، ناتوان است.¹²⁰

اگر بناست فراتر از اثرات ناتوان‌کننده‌ی نابرابری پایدار رفته و وعده‌های لیبرال دموکراسی را محقق کنیم، به مفهوم‌پردازی گسترده‌تری از آزادی نیاز داریم. با وجود این، محدودیت‌های رویکرد پتیت به این دلیل که بازتاب مفروضاتی درباره‌ی آزادی و عاملیت انسانی است که در نظریه‌ی سیاسی امروز عمومیت دارند، راهنمای خوبی است. این مفروضات باید بازاندیشی شود. برای یافتن مفهوم مورد نیاز و گشوده‌تر از آزادی، باید جنبه‌ی نا-حاکم¹²¹ و بسط یافته‌ی عاملیت انسانی را بفهمیم. بخش اول این مقاله طرحی از نظریه‌ی عدم سلطه‌ی پتیت ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که او چگونه پویایی‌های پیچیده و غیر عامدانه‌ی عاملیت و نابرابری، که آزادی را تهدید می‌کند، از قلم انداخته است؛ بخش دوم طرح یک نظریه‌ی نا-حاکم برای عاملیت انسانی را ارائه کرده که تأثیرات عمیق نابرابری را نشان می‌دهد. این رویکرد مسیرهایی برای آزادی را نشان می‌دهد که فراتر از ایده‌ی عدم سلطه است.

سلطه و محدودیت‌هایش

جمهوری‌خواهی پتیت داستانی را درباره‌ی عروج و کسوف شیوه‌ی خاصی از اندیشیدن درباره‌ی آزادی در جهان غرب روایت می‌کند. سنتی که در رم متولد شد و متفکران رنسانس مثل ماکیاولی آن را از نو کشف کردند و از سوی متفکرانی مثل هرینگتون، روسو، لاک، منتسکیو و توکویل در دنیای مدرن دنبال شد. این اندیشه مدافع چشم‌اندازی از آزادی است که مفهوم سلطه را در مرکز قرار می‌دهد. آزاد بودن فراتر از هر چیز، مصون بودن از سلطه است. مصون بودن از سلطه در هر دو معنای آن یعنی رهایی از اراده‌ی خودسرانه دیگران در عرصه‌ی خصوصی (dominium) و اراده‌ی خودسرانه‌ی مقامات عمومی و دولت (imperium) است. سلطه در این دو شکل همواره با برده‌داری در ارتباط بوده و در نتیجه آزادی در این نگاه همواره در دوگانه‌های فرد آزاد/بنده و شهروند/برده فهمیده می‌شود.¹²² بنابراین، در سنت جمهوری‌خواهی «جماعی در درک آزادی به‌مثابه نقطه‌ی مقابل بردگی وجود دارد».¹²³ به روایت پتیت، در قرن نوزدهم میلادی این شیوه‌ی اندیشیدن به آزادی مقهور نظریه‌ی آزادی به معنای عدم‌مداخله شد که از سوی ویلیام پبلی و جرمی بنتام طرح شده بود. رویکرد عدم‌مداخله از اساس رابطه‌ی بین آزادی و عدم‌سلطه را به نفع ایده‌آلی نحیف‌تر و به‌ظاهر عملی‌تر، کنار گذاشت. آزادی منفی به‌مثابه نبود صرف مداخله تا جایی پیش رفت که به روایت مسلط از آزادی در سنت بازسازی‌شده‌ی لیبرال در میان متفکران، از جان استوارت میل تا جان رالز بدل شد. موقعیت مسلطی که تا امروز ادامه دارد.¹²⁴ پتیت باور دارد که این روایت لیبرال از آزادی عمیقاً مشکل‌دار است. هدف او در کتاب جمهوری‌خواهی و آثار بعد از آن مثل نظریه‌ی آزادی، بازیابی و بازسازی سنت جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی است. او به دنبال آن است که نشان دهد چرا بهترین راه فهم آزادی، ایده‌ی عدم‌سلطه است و چگونه می‌تواند از طریق نهادهای لیبرال‌دموکراسی معاصر به دست آید.

منتقدان به‌درستی تفکیک قطعی که پتیت بین جمهوری‌خواهی و لیبرالیسم ایجاد می‌کند را هم در عرصه مفهومی و هم در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی به چالش می‌کشند. لیبرالیسم نه به مسئله‌ی سلطه بی‌توجه است و نه هر موردی از مداخله را مخالف آزادی

تلقی می‌کند. در نتیجه پیوند مفهومی بین آزادی و حاکمیت قانون برای آنچه بیشتر مردم لیبرالیسم می‌دانند، بنیادی است. تمام هدف حاکمیت قانون از نظرگاه لیبرالی، دقیقاً حفاظت از افراد، در مقابل امکان زیستن در وضعیت دائم آسیب‌پذیری در برابر قدرت خودسرانه است که پتیت سلطه می‌نامد. بنابراین به‌عنوان مسئله‌ای در سطح مفهومی، نگرانی‌های لیبرالیسم و جمهوری‌خواهی، چنان‌که پتیت می‌گوید، چندان از هم جدا نیستند. به شکلی مشابه، شرح او از تاریخ اندیشه‌ی سیاسی دوگانه‌ای از لیبرالیسم و جمهوری‌خواهی می‌سازد که در تقابل با نگاه عملی متفکران کلیدی در سنت لیبرال است. از لاک و کانت تا جان استوارت میل - متفکران کلیدی این سنت¹²⁵ - چارچوب مرکزی آنچه را پتیت جمهوری‌خواهی می‌خواند به شکلی روشن در متون خود، در کنار دغدغه‌ی لیبرالیسم درباره‌ی مداخله قرار داده‌اند. هر سه این متفکران، حتی میل، بر اهمیت پیوند آزادی و قانون صحنه می‌گذارند؛ برای مثال هر کدام از آن‌ها مشتاقانه در جستجوی ایجاد چارچوبی برای حفاظت افراد در برابر کاربرد خودسرانه‌ی قدرت بودند. پس بنا به گفته‌ی چالرز لمور پتیت به‌نوعی در ایجاد تقابل بین مفهوم جمهوری‌خواهانه‌ی آزادی و سنت مدرن لیبرالی، «به بیراهه» رفته است.¹²⁶

جنبه‌ی دیگری از روایت پتیت که توجه کم‌تری به خود جلب کرده اما نیازمند به‌پرسش کشیده‌شدن است، محدودیتی است که در قرار دادن سلطه به‌عنوان خطر اصلی برای آزادی ایجاد کرده است.¹²⁷ سلطه، بنا به تعریف پتیت، هر رابطه‌ای است که در آن یک فرد دارای ۱- ظرفیت مداخله ۲- به شکلی خودسرانه ۳- در انتخاب‌هایی است که دیگری در موقعیت اتخاذ آن است.¹²⁸ این حائز اهمیت است که ظرفیت مداخله برای تحقق شرایط سلطه، نیازی به عملی شدن ندارد. پس، برده‌ای به اندازه‌ی کافی خوش‌شانس که اربابی خیرخواه نصیبش شده و دخالتی در امورش نمی‌کند، علی‌رغم مصونیت از مداخله‌ی ارباب، هنوز تحت سلطه است. به همان میزان مهم، نیاز به «خودسرانه» بودن مداخله برای فراهم شدن شرایط سلطه به معنای آن است که محدودیت‌های غیر خودسرانه بر انتخاب فرد که از سوی قانون مشروع اعمال شده است، شامل مفهوم سلطه نمی‌شود و با آزادی همساز است. این جنبه‌های شرح پتیت، آن را از نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله مجزا می‌کند. آنها ما را وامی‌دارند مواردی را در

نظر بگیریم که در واقع مداخلات محقق شده هستند اما هنوز به شکل تهدیدی برای فرد در نیامده و به ما فرصت دیدن (و امکان پاسخ به) تهدیدها علیه آزادی را می‌دهند. تهدیدهایی که با اتکا به نظریه‌ی عدم‌مداخله، دیده نمی‌شوند. علاوه بر این، رویکرد پتیت به ما اطمینان می‌دهد که آزادی با اقتدار یک دولت مشروع همخوان است، پس نیازی به افتادن در وضعیت بی‌دولتی (anarchy) نیست. در هر دو جنبه، نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه نمایانگر پیشرفتی واقعی از نظریه‌ی عدم‌مداخله لیبرالیسم است - هر چند باید تأکید کنیم که صورت محض دیدگاه عدم‌مداخله تنها یک گونه (و نه تنها گونه‌ی) لیبرالیسم مدرن است.

اما هنوز این تصور که سلطه مانع اصلی در مقابل آزادی است، اشتباه است. قطعاً سلطه مانعی بر سر راه آزادی است اما خطرات دیگری هم وجود دارد، خطراتی که در لیبرال‌دموکراسی‌های معاصر اهمیت بیشتری از سلطه دارند. فراتر از همه چیز، همان‌گونه که پتیت یادآوری می‌کند، مفهوم سلطه بر مبنای مدل‌سازی نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه در پارادایم بردگی ساخته شده است.¹²⁹ او تصدیق می‌کند که «قدرت مطلق» که از سوی اربابان واقعی بر بردگان واقعی اعمال می‌شود «در بسیاری از شرایط نیازی به عملی شدن ندارد»، به‌خصوص در لیبرال‌دموکراسی‌های معاصر. با وجود این «اشکالی تقریبی از چنین قدرتی با درجات پایین‌تری، حتی در جوامع تحت حاکمیت قانون وجود دارد».¹³⁰ به بیان دیگر رابطه‌ی ارباب/ بنده، همه‌جا پارادایم سلطه را شکل می‌دهد. می‌توان توقع داشت که گوناگونی‌هایی در شدت این پویایی، یعنی درجه‌ای که قدرت به سمت مطلق میل می‌کند، وجود داشته باشد، اما نه در منطق بنیادین آن. یک جنبه‌ی متمایز این منطق آن است که کنش‌های برده نشان‌دهنده‌ی اراده‌ی ارباب اوست، نه خودش. همان‌گونه که ارسطو مدت‌ها پیش نشان داد، نشان متمایزکننده‌ی برده، تعلق او به ارباب است. برده، ابزار جاندار اراده‌ی ارباب خود است.¹³¹ حتی جایی که خود برده‌داری در کار نیست، سلطه شامل رابطه‌ی سروری است که در آن «عهده‌ای دیگران را تحت اراده‌ی خود دارند»¹³² و افراد تحت اراده‌ی خود را «به قصد اعمال خواسته‌ی خود»¹³³ تحت زور و وحشت نگه می‌دارند. مثال‌های پتیت شامل زنانی می‌شود که در خارج از وضعیت‌های جمهوری‌خواهانه و تحت انقیاد

پدر یا شوهر خود زندگی می‌کنند.¹³⁴ علاوه بر این، موارد دیگری که او برمی‌شمارد شامل کارگرانی نیز می‌شود که در برابر «آزار جزئی، تهدید و عمل دمدمی‌مزانجانه‌ی استخدام و اخراج ناگهانی کارفرمایان هستند».¹³⁵ او همچنین به شهروندانی که مورد آزار مقامات حکومت هستند، اشاره می‌کند.¹³⁶

شکی نیست که سلطه در معنایی که گفتیم، آزادی را تضعیف می‌کند. روابط سروری در بعضی از وضعیت‌ها وجود ندارد، با وجود این، هنوز عاملیت فردی محدود و موانعی در راه آزادی هست. به جوانی سیاه و بیکار که در محیطی شهری زندگی می‌کند و تحصیلات چندانی ندارد فکر کنید. چشم‌انداز او در زندگی از سوی نیروهای نظام‌مند، باورها و تعصب‌های فرهنگی که عاملیت او را متلاشی می‌کند، بسیار محدود شده است. با این حال، او به‌طور مشخص «تحت انقیاد یا زیر اوامر کسی» نیست و او را ابزار اعمال اراده‌ی کسی نامیدن، اشتباه است. پس هرچند او بر سرنوشت خود مسلط نیست، اما تحت انقیاد کسی هم نیست، حتی زمانی که دریافتی تقلیل‌یافته از پویایی ارباب-برده در جوامع تحت حاکمیت قانون را در نظر بگیریم، هنوز این موضوع صدق می‌کند. طبیعت بسیار محدود چشم‌انداز زندگی او نشانی از قدرت کنش شدیداً محدود دارد؛ چنان محدود که با مفهوم آزادی به‌مثابه عاملیت انسانی تماماً شکوفا سازگاری ندارد. یا کنش‌گرانی را که سال ۱۹۶۹ نزدیک مهمان‌خانه‌ی استون‌ول برای رهایی دگرباشان جنسی، شورش‌ی برپا کردند را در نظر بگیرید. استون‌ول امروزه نماد آزادی برای دگرباشان است، اما نه آزادی‌ای که از طریق سرنگونی یک ارباب محقق شده باشد. پیش از جنبش رهایی دگرباشان جنسی، همجنس‌گرایان به‌طور دقیق، به ابزاری همچون بردگان در جهت سروری دیگران تبدیل نشده بودند. آن‌ها تمسخر می‌شدند، مورد تبعیض، طرد و خشونت قرار می‌گرفتند اما موقعیت آن‌ها در جامعه متفاوت از برده‌ای بود که در رابطه با یک ارباب قرار داشت.¹³⁷ ما باید مواردی از نا-آزادی همچون این را شناسایی کنیم و پاسخی برای آن داشته باشیم، حتی اگر به‌سادگی در پارادایم جمهوری‌خواهانه‌ی برده‌داری و منطق سلطه‌ای که از آن می‌آید، جایی نداشته باشد.

محدودیت‌های مفهوم سلطه با اصرار پتیت بر ویژگی قصدیت در این نظریه بیشتر می‌شود. در شرح او، دخالت خودسرانه (یا تهدید وجود آن) تنها زمانی آزادی را از میان

می‌برد که عملی عامدانه در جانب عاملی خاص در کار باشد. همان‌طور که او اشاره می‌کند، این مفروضی مشترک در سنت لیبرال است. بدون این، ما در خطر درهم‌آمیختن اشکالی از مداخله هستیم که از یک جنس نیستند. به‌ویژه «گذاشتن اشکال غیر ارادی محدودیت به حساب مداخله، می‌تواند تمایز بین حفاظت از مردم در مقابل تأثیرات طبیعی اتفاق‌ها یا ناتوانی و کمبود را با حفاظت از آن‌ها در مقابل اقداماتی که ممکن است علیه هم انجام دهند، از میان بردارد.»¹³⁸ با وجود این، چنین اندیشه‌ای به‌غلط فرض می‌کند که موانع کنش افراد یا محصول نیروهای طبیعی (غیرانسانی) است یا از تصمیمات عامدانه‌ی فرد انسانی نشأت می‌گیرد (آنچه سعی می‌کنیم علیه هم انجام دهیم). در واقعیت، بسیاری از موانع آزادی ما خارج از این دو دسته قرار می‌گیرد. معنای پیش کشیدن پیشینه‌ی فرهنگی نژادپرستی و جنسیت‌زدگی دقیقاً اشاره به الگوهایی از کنش متقابل انسانی است که کاملاً انسانی - نه تأثیر طبیعی رخدادها - هستند، اما با این حال، عمدتاً در سطح فردی، غیرعامدانه‌اند. با در نظر گرفتن نژادپرستی و جنسیت‌زدگی، درمی‌یابیم که مردم هنجارهای تبعیض‌آمیز را، بدون آن که قصدی داشته یا حتی از آن آگاه باشند، به کار می‌برند.¹³⁹

یک روش تفسیر نگاه پتیت برای آن که آن را مناسب در نظر گرفتن نژادپرستی و جنسیت‌زدگی به‌عنوان سلطه بدانییم، این است که قصدیت موجود در سلطه را غیرمستقیم تلقی کنیم. بر این اساس می‌توان منظور پتیت را این‌طور تفسیر کرد که هر چند فرد الف تنها با کنش عامدانه ممکن است بر فرد ب سلطه داشته باشد، پس نیروهای طبیعی نمی‌توانند سلطه قلمداد شوند، با این حال الف بدون این که دقیقاً قصد اعمال سلطه داشته باشد، می‌تواند بر ب مسلط باشد. با وجود این، چنین تفسیری کاملاً بر آنچه پتیت می‌گوید مبتنی نیست، چراکه او اصرار دارد آنچه در موضوع سلطه اهمیت دارد این است که «دخالت من اوضاع شما را بدتر کند، نه بهتر». این بدتر کردنی که در دخالت نهفته است همیشه کمابیش خصلت عامدانه دارد؛ یعنی نمی‌تواند از سر اتفاق باشد.¹⁴⁰ به همین شکل پتیت می‌گوید که تمام رفتارهای مداخله‌گر، اجباری و گول‌زننده‌ای که سلطه تلقی می‌شوند، به قصد بدتر کردن وضعیت انتخاب‌های کنشگر از طریق تغییر در دامنه‌ی بدیل‌هایی که در دسترس او است، انجام می‌شود.¹⁴¹ و

مداخله همواره شامل تلاش برای بدتر کردن موقعیت کنشگر است.¹⁴² این اشارات، قسمی قصدیت خیرخواهانه را رد می‌کند که می‌توانست شرح پتیت را در مقابل چالشی که اینجا طرح شد، مصون گرداند. مداخله (جایی که فعال است)، برای آن که سلطه به حساب آید باید وضعیت را برای فرد تحت سلطه بدتر کند.¹⁴³ مواردی از سلطه می‌تواند وجود داشته باشد که در آن مداخله‌ی فعالی اتفاق نمی‌افتد (ارباب خیرخواه)، اما مواردی از سلطه را نمی‌توان یافت که مداخله در آن رخ داده اما عامدانه نبوده یا عامدانه وضعیت را برای فرد فرودست بدتر نکرده باشد. این شکل دوم {که پتیت نمی‌تواند آن‌ها را ببیند}، نمایانگر کنش‌هایی است که در پس‌زمینه‌ی فرهنگی نژادپرستی و جنسیت‌زدگی رخ می‌دهد و بدون وجود عمدی بر دیگران اثر می‌گذارد (اوضاع را برای آن‌ها بدتر می‌کند).

اشاره به این نکته نیز در اندیشه‌ی پتیت که معتقد است سلطه بنا به خصلت خود مسئله‌ی «دانش مشترک» است، اهمیت دارد: «سلطه عموماً شامل آگاهی از کنترل از سوی صاحب قدرت، آگاهی از آسیب‌پذیری از سوی فرد بی‌قدرت و آگاهی دوجانبه - در نتیجه آگاهی مشترک میان تمام طرف‌های رابطه - در هر طرف است.»¹⁴⁴ این آگاهی از کنترل نمی‌تواند با عاملی که عمدی در اعمال سلطه ندارد، یا عمدی صرفاً خیرخواهانه دارد، سازگار باشد. علاوه بر این، موارد استثنایی وضعیت «دانش مشترک» مواردی نیستند که سلطه‌گر از سلطه‌ی خود ناآگاه است بلکه موارد مبتنی بر «دستکاری مخفیانه»¹⁴⁵ است که در آن سلطه از طریق ابزاری به دست می‌آید که قابل‌رؤیت نیست. تا جایی که این موارد شامل «دست‌کاری» از سوی طرف سلطه‌گر باشد، از پیش قصدیت را مفروض می‌گیرد. بنابراین خصلت «دانش مشترک» سلطه هم به قصدیت آن اشاره می‌کند.

تنشی بین اصرار پتیت بر قصدیت به‌عنوان جنبه‌ای از سلطه و ایده‌ی سلطه به‌مثابه «ظرفیتی» که ضرورتاً نباید به عمل درآید تا سلطه دانسته شود، وجود دارد. چگونه سلطه می‌تواند در مواردی که به‌واقع شامل هیچ مداخله‌ی نیست، عامدانه باشد؟ دو توضیح ممکن وجود دارد. اولاً، در موضوع سلطه، بی‌عملی یا خیرخواهی ارباب، حق ویژه‌ی او است و بر این اساس غیر مستقیم بازتاب قصدیت اوست. پتیت می‌گوید آنچه

عملی را مداخله‌جویانه می‌کند آن است که «همچون هر عمل مداخله‌جویانه بر مبنای تأمین خواست عامل آن، انتخاب شود یا نشود».¹⁴⁶ به روشی مشابه، آنچه قدرت طرف سلطه‌گر را خودسرانه می‌کند این است که قدرت بنا به اراده‌ی او اعمال شده است یا نه. خودداری از اعمال این قدرت (یا ظرفیت‌اش) به همان میزان عملی کردن آن، عامدانه است. ثانیاً، آگاهی از روابط کنترل که پتیت به سلطه‌گر نسبت می‌دهد، این رابطه را ولو در صورتی که مداخله‌ای رخ نداده باشد، به قصدیت پیوند می‌دهد. طرف سلطه‌گر می‌داند که قدرت مداخله دارد و به این دلیل که او می‌گوید از چنین قدرتی آگاه است، می‌توانیم منطقاً فرض کنیم که او قصد حفظ این قدرت یا حفظ رابطه‌ی سروری را حتی در صورتی که مرتکب مداخله نشود، دارد. به عبارتی دیگر، ارباب، یا مستبد خیرخواه، از مداخله اجتناب می‌کند اما همیشه می‌داند که توان مداخله دارد. این آگاهی نقشی محوری در رابطه‌ای دارد که او با رعایا یا بردگان خود برقرار می‌کند. تا حدی که او همواره از توان مداخله‌ی خود آگاه است، هم مداخله‌ی فعال و هم امتناع از مداخله از سوی او بازتاب قصد اوست.

پتیت نسبت به تأثیرات منفی که عوامل غیرعامدانه یا غیرشخصی می‌تواند بر آزادی فرد داشته باشد، بی‌توجه نیست. برای مثال، فراتر از قدرت خودسرانه‌ی شوهر و پدر، آزادی زنان ممکن است با موانعی از سوی پیش‌فرض‌هایی عمیقاً گسترش‌یافته درباره‌ی نقش زنان، توانایی‌شان و این‌که اگر زنی شب در خیابان قدم بزند به دنبال چیست، روبه‌رو شود.¹⁴⁷ علاوه بر این، «برخی اعمال رایج در محل کار» و «عادات مبتنی بر رفاقت‌ها و عادات مردانه» می‌تواند به طریقی که اثری از اعمال سلطه در آن نباشد، مانع تحقق آزادی زنان در عمل شود. با این حال پتیت اصرار دارد که «هر ایده‌آل آزادی» باید محدودیت عامدانه بر آزادی فرد را جدی‌تر «از محدودیت‌های غیرشخصی که به شکلی غیرعامدانه از نظم طبیعی یا سامان اجتماعی چیزها ناشی می‌شود» تلقی کند.¹⁴⁸ به میزانی که موانع محیطی غیرعامدانه هستند، به خودی خود بخشی از سلطه نیستند. و آن‌گونه که پتیت می‌گوید، سلطه «یگانه سنج‌های است که به وسیله‌ی آن می‌توانیم بنیان سیاسی و اجتماعی را قضاوت کنیم».¹⁴⁹ خطر بیرون گذاشتن عوامل اجتماعی غیر شخصی از مقوله‌ی سلطه - وقتی سلطه را «ارزش‌والای سیاسی»

و «بزار سنجش نهادهایمان»¹⁵⁰ می‌دانیم - این است که در شناسایی خطراتی که این عوامل برای آزادی ما دارند ناموفق خواهیم بود. به یاد بیاوریم که پتیت مدعی است یکی از مزایای نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه بر آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله، پوشش عرصه‌ی وسیع‌تری از خطرات متوجه آزادی است. به‌طور مشخص، او می‌گوید که مدل عدم‌مداخله تنها مداخلات عملی را به‌عنوان خطر برای آزادی شناسایی می‌کند در حالی که مدل عدم‌سلطه مواردی را هم که دارای ظرفیت مداخله‌ی خودسرانه است شامل خطر برای آزادی می‌داند. این عوامل، حتی زمانی که عملی نشده‌اند هم از طریق قرار دادن زندگی فرودستان تحت مرحمت سلطه‌گر، آزادی آنان را تضعیف می‌کنند.¹⁵¹ جایی که فرودستان از روی ترس تعظیم می‌کنند و «جسارت زل زدن در چشم صاحب قدرت را ندارند».¹⁵² از منظر عدم‌مداخله، برده‌ی اربابی خیرخواه (یا نامداخله‌گر) حق مشروعی برای گلابه ندارد. در مقابل، رویکرد عدم‌سلطه، به‌روشنی گلابه‌ی برده را مشروع می‌داند و پتیت حق دارد که این را امتیاز تلقی کند. با وجود این رویکرد عدم‌سلطه هم در شناسایی دامنه‌ی خطراتی که متوجه آزادی است، دچار محدودیت است. اگر عدم‌سلطه را به‌عنوان تنها سنجه‌ی نهادهای سیاسی و اجتماعی‌مان در نظر بگیریم، نسبت به پهنه‌ی قدرت‌هایی که خطری برای آزادی هستند، نابینا خواهیم ماند. در آمریکای امروز، زمینه‌های فرهنگی که منجر به تداوم نژادپرستی و جنسیت‌زدگی می‌شوند، پر است از چنین خطراتی.

گلن لوری هم‌صدا با استدلال فوق می‌گوید که در سال‌های اخیر انگ‌های نژادی (racial stigma) جایگزین تبعیض نژادی به‌عنوان عامل اصلی تداوم نابرابری نژادی در ایالات متحده شده است.¹⁵³

در حالی که تبعیض شامل زبان‌های عامدانه به دیگران است، انگ نژادی تعصب در شناخت اجتماعی و معانی مرتبط با مسائل نژادی است.¹⁵⁴ انگ نژادی متوجه باورهای غالباً ناآگاهانه از سوی ناظران «درباره‌ی طبیعت درونی سوژه‌ها است... که چگونگی تفسیر شواهد بیشتر خاص مربوط به موضوع را مشروط می‌کند».¹⁵⁵ انگ شامل «عادات مودبانه‌ی فکر، الگوهای گزینشی مراوده‌ی اجتماعی و فرآیندهای سوگیرانه‌ی شناخت اجتماعی می‌شود»، نه «عمل آسیب‌زا و بدخواهانه».¹⁵⁶ بنابراین در حالی که

تبعیض نژادی دیگر مثل گذشته مشکلی در این کشور نیست، محرومیت نژادی، به ویژه جایی که نژاد و فقر با هم در تقاطع قرار می‌گیرند، وجود دارد. این وضعیت مانعی واقعی در راه آزادی ایجاد می‌کند. با این حال، مادامی که ما بر اشکال آزادی تبعیض تمرکز کنیم، چالشی که محرومیت نژادی برای آزادی ایجاد می‌کند نمی‌تواند درک شود یا به اندازه‌ی کافی مورد توجه قرار گیرد.

به مرد سفیدی فکر کنید که زن سیاهی را برای استخدام در شرکت‌اش مصاحبه می‌کند. اجازه بدهید تصور کنیم کارفرمای آینده در این موقعیت مردی درستکار است که به اصول برابری و آزادی برای همه پایبند است. او خود را حامی برابری نژادی می‌داند و به رویکرد منصفانه‌ی خود مفتخر است. با وجود این ویژگی‌ها و همچون بسیاری انسان‌های دیگر در جامعه‌ی امروز آمریکا، او برخی کلیشه‌ها و تعصب‌های نژادی را که عمدتاً ناآگاهانه است در خود حمل می‌کند. بنابراین وقتی به متقاضی سیاهی که مقابل او نشسته نگاه می‌کند، کمی معذب به نظر می‌رسد. شکی نیست که روی کاغذ متقاضی کار ویژگی‌های لازم را دارد. اما او واقعاً می‌تواند از پس کار برآید؟ آیا با محیط شرکت سازگار می‌شود؟ آیا از خود سخت‌کوشی نشان خواهد داد؟ آیا قابل‌اعتماد است؟ به میزانی که انگ‌های نژادی بر قضاوت این کارفرمای آینده تأثیر می‌گذارد، او حتی بدون داشتن هیچ قصدی، مانع آزادی متقاضی کار سیاه است. یا مشکلاتی را در نظر بگیرید که زنان هنوز در جامعه‌ی ما برای اعمال اقتدار خارج از محیط خانه دارند. هنجارهای زنانگی همچنان بر احترام گذاشتن، رضایت‌مندی و تمام کیفیات اخلاقی که در برابر اقتدار قرار می‌گیرد، تأکید می‌کنند. در نتیجه، آنچه ملاکی برای اقتدار ناشی از اعتماد به نفس در مردان تلقی می‌شود، برای زنان کله‌شقی، بیش از حد متوقع بودن و رفتار زننده - حتی نسبت به زنان دیگر، به حساب می‌آید. نفرت عمومی از این رفتار مانع اعمال اقتدار از سوی زنان به شکلی مؤثر می‌شود و به این طریق عاملیت آنان را تضعیف می‌کند. البته که بسیاری از مردم، قصدی برای ممانعت از آزادی زنان ندارند؛ تفرق آن‌ها از رفتاری که نا-زنانه تلقی می‌شود دقیقاً از روی انتخاب نیست. بسیاری از اعمال انسانی و کنش‌های اجتماعی که مانع آزادی است، فاقد عنصر قصدیت است که پتیت برای وجود سلطه لازم می‌داند. پتیت ممکن است در نسبت

دادن عنصر قصدیت به سلطه بر حق باشد، اما در این صورت سلطه دیگر تنها عامل، و نه حتی عامل اصلی نیست که مانع آزادی است و ما باید برای آن چاره‌ای بیندیشیم. در لیبرال‌دموکراسی‌های معاصر، جایی که سلطه در عمل و به شکلی وسیع نكوهیده است، این موانع دیگر، موارد بسیار بیشتری از نا-آزادی را در مقایسه با سلطه در بر می‌گیرند.

پذیرش سریع دیدگاهی از سلطه که قصدیت را مفروض می‌گیرد، اشتباه است. تصویری که پتیت از سلطه می‌سازد، کنشگری حاکم را نشان می‌دهد که سوژه‌ی تحت سلطه را از طریق کاربست استراتژیک قدرت، کنترل می‌کند. سلطه نیازمند فردی تحت کنترل است و همان‌طور که گفتیم ترساندن یا وادار کردن او با هدف رسیدن به آنچه می‌خواهیم. پس این حرکت شامل یک سلطه‌گر و یک تحت سلطه و آگاهی در هر دو طرف از جایگاهی است که در آن قرار دارند.¹⁵⁷ در واقعیت، قدرت متفاوت عمل می‌کند، نه تنها ما عمدتاً از نحوه‌ی تأثیر قدرتی که در اختیار داریم بر دیگران ناآگاه هستیم، بلکه اعمال قدرت از سوی خود ما در هر مورد خاص ممکن است جهات متعددی پیدا کند. شرح فوکو از نحوه‌ی عمل قدرت در و از طریق ما بدون آنکه کاملاً تحت کنترل ما باشد، در این موضوع راهنمای خوبی است.¹⁵⁸ وقتی دختر بچه بودم، مادرم مدام به من امر می‌کرد که «قدم‌های کوچک‌تری بردارم» تا بیشتر «خانم» باشم. گام‌های طبیعی من به‌وضوح زیاده بلند و بیش از حد محکم بود که زنانه تلقی شود. چرا گام‌های کوچک زنانه‌تر از گام‌های بلند است؟ شاید به این دلیل که گام‌های بلند حس هدفمندی، جهت‌دار بودن، اعتماد به نفس، قدرت و سرعت را می‌رساند، کیفیت‌هایی که در تقابل با هنجارهای زنانگی قرار دارد. اعمال سلطه آخرین چیزی بود که مادرم در ذهن داشت. با این حال، نصیحت‌های او، که نیتی جز هدایت از روی مهر نداشت، من را با هنجارهایی اجتماعی کرد که به شکلی ظریف، نابرابری مرد و زن را ابدی می‌کنند. و حتی وقتی کلام او من را به روابط غالب قدرت کشید، اسارت خود او در این روابط را تقویت کرد. او همزمان سوژه (عامل) و ابژه‌ی (دریافت‌کننده) قدرتی بود که خود ساخته بود.¹⁵⁹ این چشم‌انداز فوکویی از قدرت مفروضات دربارۀ سوژه‌ی حاکم را که به شکلی ضمنی در آثار پتیت هست درهم می‌ریزد، زیرا در این رویکرد در

غالب مواقع ما نه به سادگی سلطه‌گر هستیم و نه تحت سلطه.¹⁶⁰ در واقع، این نگاه ما را وامی‌دارد تا نگاهی به عاملیت انسانی داشته باشیم که دوگانه‌ی سوژه/اژه را مختل می‌کند. این دوگانه فهم ما از عاملیت انسانی را تحریف کرده و بخش عظیمی از قدرتی را که در میان ما در جریان است از دید پنهان می‌کند. مفهوم‌پردازی عاملیت در شکلی ظریف‌تر، کار سختی است.

با وجود این، با توجه به اصطلاحات تحلیلی غالب، برای مثال در زبان انگلیسی، افعال معلوم یا مجهول هستند. انگلیسی فاقد آن چیزی است که بتوان صدای میانه یا حد واسط خواند؛ ابزاری برای انتقال تجربه‌ی همزمان کنش و کنش‌پذیری.¹⁶¹ با این حال، آنچه توصیف کردیم تجربه‌ای بسیار آشنا برای همه است. شرح واتسلاو هاول از تجربه‌ی زندگی در چکسلواکی را در نظر بگیرید. نظام تمامیت‌خواه در آن کشور به‌طور همزمان افراد را تحت سلطه قرار می‌داد و آنان را برای اعمال سلطه بر دیگران فعال می‌کرد. برای روشن کردن این موضوع، هاول داستان سبزی‌فروشی را تعریف می‌کند که هر روز در کنار گوجه و خیارهای مغازه‌اش پلاکارد «کارگران جهان متحد شوید» را قرار می‌داد. این پلاکارد پیامی بود به فرادستان از سبزی‌فروش، نشانی از تبعیت از نظام و همچنین از او در برابر جاسوسان احتمالی محافظت می‌کرد.¹⁶² اما اینجا با چیزی بیشتر از سیگنال وفاداری سبزی‌فروش روبه‌رو هستیم. پلاکارد، همچنین خود سبزی‌فروش را به «بازیگر فعال تبدیل می‌کند و در نتیجه امکان ادامه‌ی بازی را، و به وجود آمدنش از همان ابتدا را فراهم می‌کند».¹⁶³ این پلاکارد دسترسی قدرت رژیم را به تمام کسانی که از کنار مغازه‌ی او می‌گذرند گسترش می‌دهد و به همین دلیل سبزی‌فروش خود تبدیل به کارگزار سلطه‌ای می‌شود که بر خودش و همگان مسلط است. در نتیجه هاول به این نکته اشاره می‌کند که هیچ‌کس در نظام، حتی در بالاترین سطوح، وجود ندارد که صرفاً سوژه، سلطه‌گر و عامل حاکم باشد و در عین حال هیچ‌کس به‌تنهایی اژه، قربانی و بنده نیست. به جای این‌ها، «همه هم قربانی و هم حامی نظام هستند».¹⁶⁴ در حالی که ممکن است کسی تمایل داشته باشد که تمامیت‌خواهی به سبک شوروی را نمایانگر شکلی منحصربه‌فرد از سلطه بداند، هاول اصرار دارد که

طبیعت نا-حاکم سلطه در چکسلواکی دهه‌ی ۱۹۷۰، جنبه‌ای از سلطه است که به موارد بسیاری قابل تعمیم است.

با اتکا به مفهوم انگ نژادی نزد لوری، شاید بتوان گفت که حق با واتسلاو هاول است. انگ نژادی چشم‌اندازی از هر دو مفهوم سلطه و عاملیت ارایه می‌کند که در صدای میانه جای دارد. شناخت اجتماعی تعصبا و معانی مرتبط به مسائل نژادی، که در مفهوم انگ قرار دارد، نظامی از کنش‌های اجتماعی برقرار می‌کند که در آن نا-آزادی بدون وجود هیچ گونه سلطه‌گر حاکم پدیدار می‌شود.¹⁶⁵ برای مثال، مردان سیاه به‌سختی می‌توانند تاکسی پیدا کنند. به این دلیل که ترس فراگیری از آنان در میان راننده‌ها وجود دارند، نگران‌اند که مورد سرقت واقع شوند و این فرض در میان‌شان ریشه دارد که احتمال آنکه مردان سیاه سارق باشند، از دیگران بیشتر است. بنابراین:

بسیاری از مردان جوان، با پیش‌بینی زمان طولانی‌ای که باید منتظر تاکسی باشند، از جابه‌جا شدن با تاکسی منصرف شده و ممکن است از خودروی دوستی یا وسایل حمل‌ونقل عمومی استفاده کنند یا خودروی خود را بیاورند. این موضوع زمانی بیشتر صادق است که آن جوان صرفاً تلاش می‌کند تا به خانه برگردد. اما کسی که قصد سرقت داشته باشد، به این راحتی‌ها منصرف نمی‌شود. با وجود این‌که او می‌داند بیشتر تاکسی‌ها برای او توقف نمی‌کنند، تنها یک تاکسی کافی است تا کار خودش را انجام دهد. با توجه به این‌که رانندگان تاکسی رفتار متفاوتی با سیاه‌ها دارند و کم‌تر برای آن‌ها توقف می‌کنند و آن سارق کم‌تر از دیگری از دست‌یابی به تاکسی منصرف می‌شود، رانندگانی که توقف نمی‌کنند، بیشتر قانون‌مداران سیاه‌پوست را از استفاده از تاکسی منصرف می‌کنند تا سارقان سیاه‌پوست را. چنین چیزی در خصوص غیرسیاه‌پوستان صدق نمی‌کند؛ چراکه رانندگان کاملاً تمایل دارند که برای آن‌ها بایستند.¹⁶⁶

در نتیجه امکان بیشتری برای وجود تعداد نامتناسبی از سارقان در میان مردان سیاهی که بعد از تاریکی هوا به دنبال تاکسی، هستند، وجود دارد. انگ نژادی به دلیل پرورش الگوهایی از کنش متقابل اجتماعی، تمایل به ایجاد باورهای خود-تأییدگر دارد.

در موضوع مورد نظر ما، لوری اشاره می‌کند که رفتار خود راننده‌ها واقعیتی را به وجود می‌آورد که بنیادش بر انتظارات بدبینانه‌ی آنان است.¹⁶⁷ با وجود این، هرچند رفتار راننده‌ها منجر به ضرر مردان سیاه می‌شود، عاملیت راننده‌ها در این موضوع از آنچه در شرح پتیت از نقش قصدیت و کنترل در سلطه آمده است، بسیار دور است. نه تنها تأثیر عمل تبعیض‌آمیز راننده‌ها غیر عامدانه است، بلکه هیچ کدام از آن‌ها پویایی‌های وضعیت را کنترل نمی‌کنند. هیچ‌کدام از راننده‌ها به تنهایی قادر به تغییر فضای کلی درک اجتماعی و تأثیر بازخوردهایی که انگ اجتماعی مربوط به وضعیت خود-تأییدگر مردان سیاه را به وجود می‌آورد، نیست.¹⁶⁸ با وجود این، درک سناریویی که توصیف کردیم، به شکل خالی از عاملیت، اشتباه است. برعکس؛ مردم تصمیماتی می‌گیرند، دست به عمل می‌زنند و بر همه جا اثر می‌گذارند: سارقی که اقدام به سرقت از راننده‌ها می‌کند، مردم سیاه بی‌گناهی که تصمیم می‌گیرند از وسایل حمل‌ونقلی به‌جز تاکسی استفاده کنند، راننده‌ای که از سوار کردن سیاه‌ها سر باز می‌زند. موانع پیچیده بر سر راه آزادی مردان سیاه که محصول این کنش‌های متقابل پیچیده است، اشکال نا-حاکم سلطه یا سلطه در وضعیت میانه است. این شکل سلطه بر اشکالی قرار دارد که هرچند دارای قابلیت لازم است اما نباید برابر با سروری یا کنترل دانسته شود. این پویایی نا-آزادی مقولات سوژه/فعال و ابژه/مفعول را ناپایدار می‌کند. حقیقت این است که ما مدام در فعالیت‌هایی مشارکت می‌کنیم که منجر به تحت سلطه قرار گرفتن مان می‌شود، حتی زمانی که این فعالیت‌ها منجر به سلطه‌ی دائمی دیگران می‌شود و در اکثر مواقع سلطه و تحت سلطه قرار گرفتن، نه به این عناوین شناخته می‌شوند، نه عامدانه هستند و حتی کم‌تر از این‌ها تحت کنترل قرار دارند. بخش بزرگی از عاملیت انسانی در میانه واقع شده است، در جایگاه بینابینی میان سوژه و ابژه. این جنبه از تجربه‌ی ما مشکلاتی دیگر بر مفهوم سلطه نزد پتیت تحمیل می‌کند.

پس، سلطه در فهم پتیت، نمی‌تواند تمام آنچه برای دانستن مخاطرات آزادی نیاز داریم در اختیار ما قرار دهد. رویکرد پتیت نمی‌تواند موانع مهم در راه آزادی را نشان دهد زیرا شامل قصدیت و کنترل از سوی سلطه‌گر می‌شود. در نتیجه بخش عمده‌ای از نا-آزادی در جوامع به‌ظاهر آزاد امروز از طریق پویایی‌های رخ می‌دهد به جز آنچه

پتیت به سلطه نسبت می دهد. این موانع دیگر بر راه آزادی می توانند عمیق و آسیبزا باشند، و در اغلب مواقع از نظر دور می مانند. اگر اجازه دهیم ما یا دیگران برای تعرض‌هایی به آزادی که نه عامدانه است، نه در آن از کنترل خبری است و نه کسی از آن سود می برد، از بازخواست در امان باشیم، هرگز نمی‌توانیم امیدوار باشیم که آزادی برای همه را به دست آوریم که لیبرال‌دموکراسی‌ها وعده‌اش را می‌دهند و شهروندان لیبرال-دموکراتیک ملزم به تلاش برای به دست آوردنش هستند. تمام آنچه این نگاه پیشنهاد می‌کند این است که عدم سلطه به‌عنوان ایده‌آل آزادی، ناقص است. ما باید به فراتر از آن نگاه کنیم.

عاملیت و نابرابری

تمرکز پتیت بر ظرفیت برای مداخله‌ی عامدانه و اعمال کنترل، تمایل به مسدود کردن راه‌هایی دارد که پویایی‌های غیررسمی اجتماعی از طریق آن‌ها می‌تواند آزادی را تضعیف کند، به‌ویژه از طریق کنش متقابل عاملیت و نابرابری. حقیقت است که او تأثیر نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نابرابری را بر آزادی به رسمیت می‌شناسد، اما آنچه او عمدتاً در ذهن دارد این واقعیت است که نابرابری فرد را در برابر اعمال عامدانه‌ی قدرت خودسرانه بر دیگران آسیب‌پذیر می‌کند. این خطری واقعی است اما کنش متقابل نابرابری و عاملیت فردی در سطحی عمیق، از طریقی که پتیت نادیده می‌گیرد، مانع آزادی می‌شود. من عاملیت را در معنای تأیید هستی سوژگی فرد از طریق کنش انضمامی در جهان می‌دانم. عاملیت در چنین درکی، از کنش متقابل هویت و تأثیرگذاری حاصل می‌شود. بعد تأثیرگذاری عاملیت اهمیت حیاتی دارد. عامل بودن به معنای عمل کردن، یا به معنای دقیق‌تر تأثیر گذاشتن بر جهان است؛ جایی که تأثیری نباشد، عاملیتی در کار نیست. با این حال هر تأثیری که ما می‌گذاریم، موردی از عاملیت به حساب نمی‌آید. در بیشتر شرح‌ها، عاملیت به تأثیری که از روی نیت می‌گذاریم یا اعمالی که انتخاب می‌کنیم، محدود شده است. مشکل این شیوه از توصیف عاملیت، نادیده گرفتن آن در مواردی است که با قصدیت همراه نمی‌شوند.¹⁶⁹ برای مثال آنچه داستان ادیپ را بیش از آنکه درباره‌ی بخت بد باشد به تراژدی تبدیل می‌کند، این است

که ادیپ علی‌رغم ویژگی ناعامدانه‌بودن اعمالش، عامل بدبختی خود بود. این واقعیت که او هیچ‌گاه قصد کشتن پدرش و ازدواج با مادرش را نداشت به شکلی معنادار از بار مسئولیت اخلاقی او می‌کاهد اما عاملیت او را از میان نمی‌برد. سنگینی عمل او چیزی است که نمی‌تواند از آن بگریزد. آنچه عاملیت ادیپ را ایجاد می‌کند، صرفاً نیت او نیست بلکه این واقعیت است که او می‌تواند خود را در عمل انجام‌شده تشخیص دهد و دست خود را پشت آنچه کرده است، ببیند. در این مثال، بعد تأثیرگذاری عاملیت نسبت به نیت ادیپ کنش متقابل مستقیم‌تری با هویت او دارد. هویت و قصدیت به‌وضوح با هم مرتبط هستند. الگوهای طولانی قصدیت (اهدافی که در طول زمان در نظر می‌گیریم) بخش کلیدی هویت ما هستند. اما هویت چیزی بیشتر از مجموع نیت است. هویت شامل نگرانی‌ها، ظرفیت‌ها و ترتیبات امور است که هستی سوبرکتیو ما را حفظ می‌کند اما همیشه قصدیت را در خود ندارد. عمل ادیپ، هستی سوبرکتیو او را از طریق عمل انضمامی او در جهان به نمایش می‌گذارد و به این طریق این اعمال، علی‌رغم خصلت غیرعامدانه‌ی آن، به‌عنوان لحظاتی از عاملیت محسوب می‌شود.

نکته این است که تأثیر ما بر جهان همواره به دنبال اراده‌ی ما نمی‌آید. و کیفیت ناخواسته‌ی برخی تأثیرات ما با تصویری که از هستی سوبرکتیو ما به نمایش می‌گذارند، سازگار است و بنابراین با عاملیت سازگار است. این ادعا ممکن است با فهم عام متناقض به نظر برسد زیرا در حالی که به رسمیت شناختن تأثیر غیرعامدانه‌ی اعمال ما آسان است، تمایل داریم که پیوند این تأثیرات با عاملیت خود را انکار کنیم. پس معمولاً ما افراد را برای تأثیر اعمال ناخواسته‌ی آنها مسئول نمی‌دانیم. در بسیاری موارد ممکن است شناسایی درجات مختلف مسئولیت اخلاقی به شکلی که در پیوند با سطوح مختلف قصدیت باشد، عاقلانه به نظر آید. در نتیجه، ادیپ به دلیل آن که عملی ناخواسته انجام داده است کم‌تر نسبت به زمانی که با نیت مشخص عمل کرده بود، قابل ملامت است. با وجود این، تصور این که اعمال غیرعامدانه هرگز عاملیت را نشان نمی‌دهد، اشتباه است. تصمیم کارفرمای سفیدی که متقاضی سیاه را استخدام نمی‌کند، بدون وجود نیتی نزد او، انگ نژادی را بازتاب می‌دهد و او را عامل نژادپرستی فرهنگی می‌کند - و دلیلی بر سلب آزادی متقاضی سیاه می‌شود - و او را باید با سنج‌های مناسب مسئول

این مسئله دانست. ¹⁷⁰ یا مثالی کم‌تر حساسیت‌برانگیز را در نظر بگیرید: من فردی قابل‌اتکا برای خواهرم هستم، یا او به من چنین می‌گوید، هرچند این چیزی نیست که خواسته باشم. تأثیری که بر او دارم دقیقاً بازتابی از اراده‌ی من نیست اما چیزی متمایز درباره‌ی من را نشان می‌دهد. هیچ فرد دیگری در زندگی او چنین تأثیری ندارد؛ این نتیجه‌ی ترکیبی از کیفیات و شیوه‌های بودنی است که هستی سوپژکتیو من را تعریف می‌کند. در نتیجه، هر چند من تلاشی نکردم تا فردی قابل‌اتکا برای خواهرم باشم، در بازتاب این مسئله می‌توانم نشانی را ببینم که با من جور درمی‌آید. می‌توانم هویت خود را در اعمالی که این تأثیر را بر او داشته بشناسم؛ در نتیجه، این اعمال به شکلی انضمامی هستی سوپژکتیو من در جهان را نشان می‌دهد. در واقع، نقشی که من در زندگی او بازی کرده‌ام، در طول زمان به بخشی مهمی از خود-ادراکی من بدل شده است، و سهمی معنادار در تجربه‌ی عاملیت خود من یافته است. بنابراین جایی که عملی ویژه در پیوستار عاملیت قرار می‌گیرد، نه فقط با درجه‌ی قصدیت آن بلکه با ارجاع به شکلی که هویت عامل را نشان می‌دهد، تعیین می‌شود. مسلماً، هویت ما، غالباً در نتیجه‌ی عمل‌مان، تکامل می‌یابد؛ بنابراین تصور این‌که عاملیت دلالت بر خودی (self) ثابت دارد، خطا است. در هر روی، همزمان تعریف عاملیت با توجه به اذعان بر هستی سوپژکتیو کسی، دلالت بر این دارد که چیزی برای اذعان‌شدن از طریق عمل کسی (هر چند جزئی یا در حال تکامل) وجود دارد؛ خودی که پیش از هر عمل ویژه‌ای می‌آید. بدون این، فهم مفهوم عاملیت دشوار خواهد بود. بنابراین، عاملیت از کنش متقابل هویت و تأثیر‌گذاری به‌وجود می‌آید. و این واقعیت که گاهی عاملیت ما از نیت ما فراتر می‌رود، به عاملیت این ظرفیت را می‌بخشد که به شیوه‌های مختلفی ما را شگفت‌زده کند؛ چه خوب و چه بد.

علاوه بر این، مثال اتکای خواهرم به من، بُعد بینا-ذهنیتی عاملیت فردی را برجسته می‌کند. هرکسی مثل خواهرم، تحت تأثیر من قرار نگرفته است. طریق متمایز بودن من، که او به شکل فردی حامی و باثبات تجربه می‌کند، می‌تواند بر فردی با اخلاق متفاوت، تأثیر بسیار متفاوتی داشته باشد - یا اصلاً تأثیری نداشته باشد. پس، محدوده‌ی عاملیت من بستگی به دریافت دیگران از چگونگی نمایش هستی سوپژکتیو من در

اعمال دارد. این دریافت به شکلی حیاتی بر طبیعت و میزان تأثیر من بر جهان نفوذ می‌کند. 171

نابرابری اجتماعی این‌جا نقشی مهم پیدا می‌کند. به عمل به‌خوبی مستندشده‌ی بسیاری از بخش‌های پلیس در برخورد نژادی هنگام متوقف کردن رانندگان فکر کنید. وکیل موفق و پردرآمدی را در نظر بگیرید، مرد جوان سیاهی که برایشان می‌نامیم. او مشتاق است تا در زندگی شخصی به جایگاه و قدرتی که موفقیت حرفه‌ای‌اش به او می‌دهد، دست پیدا کند. برایشان باجدیت به دنبال تحت تأثیر قرار دادن جهان اطرافش با ویژگی‌هایی است که او را فردی موفق در کار کرده است - هوش او، اخلاق کاری و آبروی اجتماعی‌اش - و می‌کوشد تا به قدرت و تأثیری که می‌داند دارد تجسم بخشد. پس لکسوسی آخرین مدل سوار می‌شود و بسیار تمیز نگاهش می‌دارد. هدف او از راندن این خودروی لوکس تأثیر بر جهان است؛ به شکلی که هویت او را نشان داده و جایگاهش را تثبیت کند. با وجود این، وقتی پلیس‌های سفید او را در حال عبور از خیابان می‌بینند، چنین قدرت و نفوذی را حس نمی‌کنند. برای آن‌ها، لکسوس نشانی از هوش، سخت‌کوشی و آبروی اجتماعی برایشان ندارد؛ در مقابل، لکسوس سواری او برای آن‌ها ظرفیت مجرم بودن را معنا می‌دهد. تبعیض نژادی و نابرابری اجتماعی که زمینه‌ی تفسیر پلیس‌ها از عمل برایشان را شکل می‌دهد، به عمل معنایی می‌بخشد که از معنایی که برای برایشان دارد، بسیار متفاوت است. وقتی پلیس‌ها او را متوقف می‌کنند، با او با شک و توهین برخورد می‌کنند؛ پرسش‌های آن‌ها این معنا را در خود دارد که او یا خودرو را سرقت کرده یا پول آن را با فروش مواد مخدر به دست آورده است و به او می‌گویند که در خیابان نچرخد تا دچار مشکل نشود. وقتی او با عصبانیت پاسخ می‌دهد، تأییدی برای پلیس است که مردان جوان سیاه ناآرام هستند و شک مشخص آنها این است که برایشان درس‌ساز است. در نگاه پلیس‌ها، عمل برایشان او را فردی قانون‌گریز، مقاوم در برابر اقتدار و خطری برای نظم اجتماعی نشان می‌دهد.

در یک معنا، درست و غلطی در این داستان وجود دارد. برایشان در واقع مجرم نیست؛ متوقف کردن او از سوی پلیس‌ها عمل اشتباهی بود. هم‌چنین درست است که معنای لکسوس برای آن‌ها هرچه باشد، معنای آن برای برایشان، واقعی است. عمل راندن

لکسوس او را قادر می‌سازد تا به خود هویتی قدرتمند و صاحب شأن را نشان دهد. اما عاملیت براین تا زمانی که تأثیر بالفعلی که او بر جهان دارد در تضاد با هویتش باشد، تحقق نیافته باقی می‌ماند. اگر آنچه بر او می‌رود، وقتی با لکسوس خود در خیابان‌ها می‌چرخد، تحت تأثیر قرارداد مردم نباشد بلکه تحقیر شدن از سوی آن‌ها و به نوعی پذیرش شکست به جای درمان نابرابری نژادی باشد، پس او در تأیید هستی سوپزکتیو خود به شکلی انضمامی در جهان موفق نبوده است. عاملیت او مسدود شده و حمله به آزادی او در این وضعیت بسیار فراتر از نقض آزادی‌های مدنی است که ما معمولاً به برخوردهای نژادی نسبت می‌دهیم.¹⁷²

این رویکرد همچنین فراتر از مفهوم سلطه، دست‌کم در معنایی که پتیت از آن مراد می‌کند، می‌رود. اجازه بدهید که فرض کنیم پلیس‌های مثال ما بدطینت نیستند. آن‌ها نژادپرست‌اند اما هدف‌شان از متوقف کردن براین، هدفی درست و نا-سلطه‌گرانه است: دفاع از جامعه در برابر مجرمان. دادن این ویژگی به آن‌ها که به دنبال «انقیاد براین»، با این نگاه که به دنبال ترساندن او «در جهت رسیدن به اهداف خود» هستند، اشتباه است. مشکل این‌جا از این واقعیت می‌آید که نابرابری اجتماعی بر بنیان عاملیت فردی تأثیر می‌گذارد. عدم تطابق حس براین به عمل خود و دیدگاه پلیس‌ها به او، اساساً توان او را برای تأیید انضمامی هستی سوپزکتیو درهم می‌ریزد. پس زمینه‌ی اجتماعی انگ نژادی، جنبه‌های اثرگذاری و هویت در عاملیت او را پاره‌پاره می‌کند. بنیاد بیناذهانی عاملیت نشان می‌دهد که باید آن را به‌عنوان ظرفیتی ندید که به‌طور اختصاصی در فرد قرار دارد و یا چیزی است که تنها از طریق اعمال اراده‌ی او حاصل می‌شود، بلکه باید آن را ویژگی حاصل از مبادله‌ی بیناذهانی دانست. این ساختار بیناذهانی به‌روشنی نشان می‌دهد که چرا تأثیرات نابرابری چنان عمیق است.¹⁷³ و نشان می‌دهد که آزادی به‌عنوان شکوفایی تمام‌عیار عاملیت انسانی، نیازمند توجه ویژه به زمینه‌های اجتماعی نابرابری دارد که بسیاری از آن‌ها کاملاً فاقد عنصر قصدیت و بنابراین از منظرگاه عدم سلطه ناپیدا هستند.

علاوه بر این‌که نابرابری‌های نظام‌مند برای بعد اثرگذاری عاملیت مشکل ایجاد می‌کنند، می‌توانند به زیان سویی‌ی هویت آن باشند. پدیده‌ای که دلبیو. دی. بی دوپویس

«آگاهی مضاعف»^{۱۷۴} می‌نامد، به این موضوع مرتبط است. هر چند روابط نژادی در زمان دوبویس (همچون زمانه‌ی ما) بازتاب اثرات باقی‌مانده از برده‌داری، و بنابراین سلطه است، آگاهی مضاعفی که او در آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار تشخیص داده، بیشتر محصول آن چیزی است که لوری انگ نژادی (racial stigma) می‌خواند تا خود سلطه. دوبویس این پویایی را با ارجاع به تجربه‌ای شخصی توصیف می‌کند، تجربه‌ای که او از «هجوم سیل‌آسای» انگ نژادی بر خود در کودکی دارد.

در یک مدرسه‌ی چوبی کوچک، چیزی در ذهن دختران و پسران این خیال را که کارت‌های ویزیت زیبا را بسته‌ای ده سنت بخرند و معاوضه کنند، کاشته بود. مبادله لذت‌بخش و شاد بود تا اینکه دختری در یک نگاه، بلافاصله از مبادله با من سرباز زد. این‌جا بود که باور متفاوت بودن از دیگران با سرعتی ناگهانی بر من آوار شد: یا شاید در قلب، زندگی و اشتیاقم با پرده‌ای ضخیم از دنیای آن‌ها جدا شدم.¹⁷⁵

دانستن این‌که فردی موجود انسانی و شهروند باشد و در نتیجه با دیگران هویتی مشترک دارد، اما در عین حال از نظر نژادی مجزا و مطرود و بی‌ارزش است، آگاهی مضاعفی ایجاد می‌کند. دوبویس می‌گوید کسی که «یک بار دوگانگی خود را حس کند» به‌عنوان یک آمریکایی و یک سیاه؛ دو روح، دو فکر، دو تلاش آشتی‌ناپذیر، دو ایده‌آل در نزاع با هم در یک بدن تاریک است که سخت‌جان‌اش او را از چندپاره شدن حفظ می‌کند.¹⁷⁶ نتیجه‌ی این وضعیت، «حس فراگیری است که فرد همیشه به خود از چشم دیگران نگاه می‌کند». و گمان می‌برد که همه‌ی جهان به او با نگاهی ناشی از تحقیر و ترحم می‌نگرد.¹⁷⁷ در این زیست مضاعف، فرد «در روانش دردی خردکننده و حسی ویژه از شک و سرگستگی» را احساس می‌کند. این تکه‌تکه‌شدن خود، «خودآگاهی‌ای دردناک، و حس شخصیتی تقریباً بیمارگونه و تردیدی اخلاقی را که برای اعتماد به خود گُشوده است» افزایش می‌دهد.¹⁷⁸

تجربه‌ی آگاهی مضاعف به عاملیت فردی صدمه می‌زند، زیرا توان فرد برای آشکارسازی کامل هستی سوژکتیو خود را در جهان تضعیف می‌کند. تردید فرد او را

تضعیف و متوقف می‌کند، شکوفایی فردی‌اش را از کار می‌اندازد و عمل مؤثر او را خنثی می‌کند. دوبویس می‌گوید تمنای آزادی، عمدتاً تمنا برای بودنی خودآگاهانه، و ادغام دوگانگی خود در خودی حقیقی‌تر و بهتر است.¹⁷⁹

دوبویس این‌جا از مرد بودن سخن می‌گوید، اما چندپارگی درونی که او توصیف می‌کند، جنبه‌ای آشنا از زن بودن در آمریکای امروز است. زنان به‌عنوان شهروند از مزایای آزادی‌های صوری بهره می‌برند که با هدف حفاظت از آزادی، یعنی شکوفایی کامل عاملیت انسانی، سلطه را به‌عنوان ظرفیتی برای مداخله‌ی خودسرانه منع می‌کند. با این حال، زنان از سال‌های ابتدایی زندگی - و با شدتی خاص از بلوغ به بعد - با پیام‌های فرهنگی که عاملیت آن‌ها را منع یا تضعیف می‌کند، بمباران می‌شوند. آخرین باری که فیلمی با موضوع اصلی تعقیب شدن، تجاوز و قطعه‌قطعه شدن مرد یا پسری باشد دیده‌اید، چه زمانی بوده است؟ با این حال خشونت علیه زنان هنوز درون مایه‌ای ثابت در سینما و تلویزیون آمریکاست، علی‌رغم توجهی که صاحب‌نظران برای نزدیک به دو دهه به این واقعیت کرده‌اند. و زمانی که زنان به‌عنوان قربانی‌های خشونت در این عرصه‌ها به تصویر کشیده شده‌اند، هرگز به شکلی مؤثر از خود محافظت نکرده‌اند؛ در عوض آنها وحشت می‌کنند و به در و دیوار می‌کوبند، اوضاع را خراب‌تر می‌کنند تا این‌که یا می‌میرند یا مذکری قوی با اندیشه‌ای روشن و صاحب عاملیتی برجسته، نجات‌شان می‌دهد.

به‌خاطر دارم که چند سال پیش با دوستی برای تماشای نمایشی که پسرش در آن بازی می‌کرد به پالو آلتو¹⁸⁰ رفته بودم. دوست من از بخش لیبرال طیف سیاسی بود و حامی مالی نمایش مدرسه‌ی خصوصی‌ای بود که پسرش در آن تحصیل می‌کرد و فرزندان چپ‌هایی با تحصیلات عالی با دسترسی به منابع اجتماعی و اقتصادی مختلف در آن تحصیل می‌کردند. اگر کسی توقع داشته باشد که کسانی به پویایی‌های ظریف تعصب‌های جنسیتی آگاه باشند، همین افراد بودند. اما نقش‌های نمایش شکلی آشنا به خود گرفت: دخترها روی صحنه ایستادند و بانمک و ظریف به نظر رسیدند در حالی که پسرها اطراف می‌چرخیدند و کارها را انجام می‌دادند. در معنای واقعی کلمه، شخصیت‌های دختران روی صحنه، در هر صحنه‌ای ایستا، چه ایستاده و چه نشسته،

بود؛ در حالی که شخصیت‌های پسرها با هدف روی صحنه جنب‌وجوش داشتند. پسرها به مراتب دیالوگ‌های بیشتری از دخترها داشتند و این دیالوگ‌ها خط داستانی را که حول نجات دختران از خطر شکل گرفته بود، پیش می‌بردند.

همراه با این استدلال‌ها، پنجاه سال پیش سیمون دوبوار باصلابت درباره‌ی راه‌هایی که هنجارهای اجتماعی عاملیت دختران را تضعیف می‌کند نوشت. او با ابراز نظر درباره‌ی رسیدن زنان به سن بلوغ اشاره می‌کند که:

... برای زن جوان تضادی بین جایگاه‌اش به‌عنوان انسانی واقعی و حرفه‌اش به‌عنوان یک زن وجود دارد. و درست همین جا است که می‌فهمیم چرا دوران بلوغ برای یک زن لحظه‌ای چنان سخت و سرنوشت‌ساز است. تا این زمان او فردی خودمختار بود: حالا باید از حاکمیت خود صرف‌نظر کند. نه فقط همچون برادرانش، ولو با رنجی بیشتر، بین گذشته و آینده دوپاره شده است، بلکه در کنار آن وارد نزاعی بر سر مدعایی اصیل برای سوژه، فعال و آزاد بودن از یک‌سو و فشار اجتماعی و جنسی برای پذیرفتن خود به‌عنوان ابژه‌ای منفعل از سوی دیگر می‌شود.¹⁸¹

متن بالا وسعت پیام‌های متناقض موجود در هنجارهای اجتماعی درباره‌ی عاملیت زن را دست‌کم می‌گیرد و میزان همراهی‌شدن تجربه‌ی عاملیت با حاکمیت را بیش از حد نشان می‌دهد. اما نکته‌ای که دوبوار مطرح می‌کند به آگاهی مضاعفی اشاره می‌کند که همزمان از تجربه‌ی فرد به‌عنوان سوژه، فعال و آزاد و شخصیتی که در تصاویر فرهنگی از زن به‌عنوان موجودی منفعل، بی‌تحرک و آسیب‌پذیر در مقابل خشونت تصویر شده و بخشی از آگاهی عمومی ما گشته، سر بر می‌آورد. وضعیت یقیناً از زمان دوبوار تغییر کرده و تصویر زنان به‌عنوان نا-عامل که در فرهنگ ما رسوخ کرده است، اکنون به شکل فزاینده‌ای جا را برای زنان واقعی باز می‌کند که کیفیات عاملانه‌ی کاملی از خود نشان می‌دهند، چه به‌عنوان ورزشکار حرفه‌ای، چه نامزد ریاست‌جمهوری یا قاضی دادگاه عالی. با وجود این، پیام‌های فرهنگی که آگاهی مضاعف زنان را می‌سازند، تداوم می‌یابند. تجربه‌ی آگاهی مضاعف و چندپاره شدن

خود (self)، تأثیری وحشتناک بر عاملیت دارد. این تأثیرات البته سرنوشت‌ساز نیستند. رانه‌ی فردی، نقشی بنیادین برای تأیید هستی سوژکتیو از طریق عمل انضمامی در جهان برای وضعیت بشر دارد و دارای خصلتی مقاوم و سازوار با شرایط است. عاملیت هر جا که دری گشوده بیابد، پیش می‌رود. بنابراین نمی‌توان گفت هنجارهای اجتماعی‌ای که زمانی زنان را تخته‌بند محیط خانه کرده بودند، صرفاً عاملیت آنان را فلج نکردند بلکه به آن مسیر دادند و دست‌کم بر برخی جنبه‌های هویت سوژکتیو زنان، در کارهایی مثل همسری و مادری صحنه گذاشتند. علاوه بر این، پویایی‌های نابرابری که سدّ راه شکوفایی کامل عاملیت می‌شوند، به صورت دوره‌ای به واسطه‌ی روابط همبستگی، دوستی و عشق مختل می‌شوند که می‌توانند لحظه - یا عرصه‌ای - را که عاملیت در آن شکوفا می‌شود، تداوم بخشند. با این حال، هر چه نابرابری‌های مربوطه نظام‌مندتر و گسترده‌تر باشند، چنین فرصت‌هایی کم‌تر رخ می‌دهند. آگاهی مضاعف و چندپارگی درونی، با بی‌ثبات کردن حس فرد نسبت به هستی سوژکتیویش و تضعیف حس هدفمندی و احترام به خود او، بعد هویت عاملیت را مختل می‌کنند. فقدان اثرگذاری و عواملی که هویت را بی‌ثبات می‌کند می‌توانند عاملیت را خنثی کنند و پویایی‌های نابرابری به شکلی که پارادایم سلطه نمی‌تواند نشان دهد، بر هر دو این عوامل اثر می‌گذارد. مفهومی فراگیرتر از آزادی، نیازمند توجه ما به راه‌هایی غیرقصدی است که عاملیت و نابرابری در تعامل با هم آزادی را تضعیف می‌کنند. توجه به این پویایی‌های ظریف - و نه فقط موانع ناشی از سلطه - اهمیتی حیاتی در تحقق وعده‌ی آزادی برای همه‌ی لیبرال‌دموکراسی دارد. نظریه‌ی آزادی به‌مثابه عدم سلطه، علاوه بر نادیده گرفتن پویایی‌های ناعامدانه‌ی اجتماعی عاملیت و نابرابری که می‌توانند آزادی را تضعیف کنند، تهدید حیاتی دیگری را هم از نظر دور می‌دارد. شرح عاملیت انسانی که بالاتر به آن اشاره کردیم - یعنی تأیید هویت سوژکتیو فرد در جهان از طریق عمل انضمامی - دو شکل اصلی مانع آزادی را نشان می‌دهد. اول، عمل فرد در جهان ممکن است به‌جای تحقق هویت سوژکتیو او برای تحقق هویت سوژکتیو فرد دیگری اعمال شود. این همان سلطه است که در آن یکی ابزار دیگری می‌شود و «تحت انقیاد» او زندگی می‌کند. و

کنش‌هایش به‌جای خود، بازتاب هویت یا اهداف دیگری می‌شود. شکل دوم نا-آزادی، و در مواردی که نشان دادیم قابل‌رؤیت است، زمانی اتفاق می‌افتد که شخصی بدون این‌که ابزار دیگری باشد، تنها بخشی و نه تمام هویت سوپزکتیو خود را تأیید کند. در این معنا نا-آزادی زمانی اتفاق می‌افتد که اثرگذاری شخص با بازشناسی نادرست (misrecognition) یا چندپاره شدن هویت، تأثیر نیروی نفرت‌پراکنی ناآگاهانه، بی‌ارزش‌سازی فرهنگی یا انگ‌های درونی‌شده‌ی نابرابری اجتماعی، خنثی شود. آیریس یانگ سلطه را از سرکوب تقریباً به همین دلایل تفکیک می‌کند. در حالی که سلطه شامل محدودیت بر «خود تعین‌بخشی» یا حاکمیت بر خود می‌شود، سرکوب محصول محدودیت بر «توسعه‌ی خود» است.¹⁸² او هر دو را در مختصات عدالت بررسی می‌کند تا آزادی. ایده‌ی خودتعین‌بخشی او به شکلی کامل در قلمروی مفهوم عدم‌سلطه نزد پتیت قرار نمی‌گیرد، اما تفکیک سلطه و سرکوب روشی مفید برای اندیشیدن به دو معنای متفاوت آزادی به‌عنوان شرط عاملیت انسانی است.

شرح کامل از آزادی به‌مثابه عدم‌سرکوب نیازمند شرح و بسط گسترده‌تری از آن چیزی است که می‌توانم اینجا ارائه کنم. اما برای مقصود مقاله‌ی حاضر می‌توانیم دست‌کم این را مطرح کنیم: آزادی به‌مثابه عدم‌سرکوب، تجربه‌ی بیانگری از طریق عمل متمایز سوژگی فرد به شکل کامل و نه ناقص است؛ به طریقی که انگ (stigma) و نابرابری نظام‌مند قدرت، مشکلی برایش ایجاد نکرده باشد. با این نگاه، آزادی تقریباً همواره به شکلی ناقص محقق می‌شود. اما درجات مختلفی از نقص وجود دارد. کسی که انگ‌هویتش را شقه‌شقه و اثرگذاری‌اش را به شکلی نظام‌مند تضعیف کرده، فردی در غل‌وزنجیر است. با وجود این، این غل‌وزنجیر، بندهای برده‌داری نیست (چنان‌که در رویکرد سلطه تصویر می‌شود) بلکه بند و حصری است که فرد را در محدوده‌ای قرار می‌دهد که او را از نفس انداخته و از او هویت‌زدایی می‌کند. رهایی از این بندها، جنبه‌ای مهم از رهایی است که جنبش دگرباشان در نظر دارد - روشنائی هستی که از حرکت توقف‌ناپذیر و هم‌زمان زندگی «درونی» و «بیرونی» فرد سر برمی‌آورد؛ به‌جای آن‌که این زندگی درونی و بیرونی در تضاد با یکدیگر باشند. «ابراز هویت جنسی» آزادی را به‌معنای نمایش تمامیت سوژگی فرد در جهان، به‌جای تنها

بخشی از آن، در نظر می‌گیرد.¹⁸³ آزادی در این معنا، رهایی از آگاهی مضاعفی است که دوبویس در میان سیاهان توصیف می‌کند و رهایی از هنجارهای خفه‌کننده‌ای که برای مدت‌های مدیدی زنان را تخته‌بند زندگی‌هایی کرده است که با طبیعت‌های فردی و آرزوهایشان سازگار نیست. آزادی‌ای که از عدم سرکوب ناشی می‌شود، بیش از آن که رهایی از هستی استثمارشده باشد، رهایی از هستی در تنگنا است و برای مدت‌های مدیدی آرزوی گروه‌های به حاشیه رانده شده بوده است.

سرکوب به تناوب با سلطه ترکیب می‌شود، با وجود این در نقطه‌ی مقابل سلطه است که می‌تواند در سطح فردی عملی شود، چرا که یک فرد بر فردی دیگری سلطه می‌یابد. سرکوب به ذات خود پدیده‌ای جمعی است. تنها از مجرای عضویت فرد در گروه است که سرکوب دیده می‌شود و اعمال آن همواره شامل پویایی‌های اجتماعی کلان و پیچیده است.¹⁸⁴ در حالی که سلطه نیاز به قصدیت دارد و شامل کنترل می‌شود، سرکوب بر مبنای الگوهای برتری و تعصب غیرشخصی شکل گرفته است که غالباً بدون قصدیت و فاقد روابط کنترل هستند. در نهایت، به جای استعمار عده‌ای برای مقاصد دیگران (موضوع پارادایم برده‌داری)، سرکوب از طریق هنجارهای اجتماعی و عادات درونی شده عمل می‌کند تا از فرد ارزش‌زدایی کرده و او را محدود کند، {سرکوب} به شکلی نظام‌مند توانایی او برای بودن و تأثیرگذاری بر جهان را که هستی سوپرکتیو او را نشان می‌دهد، تضعیف می‌کند. سلطه و سرکوب معمولاً در همزیستی به سر می‌برند اما به لحاظ مفهومی و تجربی متمایز هستند. فهم این تفاوت برای مقابله‌ی مؤثر با آن‌ها اهمیتی حیاتی دارد.

آزادی به مثابه عدم سرکوب ممکن است مفهوم «آزادی مثبت» را به مثابه خود-آیینی و خود-سروری، به ذهن متبادر کند.¹⁸⁵ این رابطه شاید بتواند دلیل نادیده گرفته شدن آن از سوی پتیت را توضیح دهد. او عدم سلطه را به عنوان بدیلی برای «ایده‌آل سلبی عدم مداخله و نه ایده‌آل مثبت خود-سروری» معرفی می‌کند.¹⁸⁶ او عامدانه بر اولی تمرکز کرده است زیرا قصد دارد ایده‌آل «سیاسی» آزادی را به معنای ایده‌ای که ساختار و رفتار دولت را تنظیم می‌کند، بسازد. تقویت خود-آیینی شخصی، به‌درستی در حوزه‌ی عمل دولت نیست و بهتر است به فرد واگذار شود.¹⁸⁷ دولت

جمهوری خواهی که مانع سلطه می‌شود، چنین امری را ممکن می‌کند - چون در حالی که «عدم سلطه قطعاً می‌تواند بدون خود-سروری فردی وجود داشته باشد، هر شکل معناداری از خود-سروری به سختی می‌تواند بدون عدم سلطه وجود داشته باشد»¹⁸⁸ - اما دولت جمهوری خواه نیازی به خود-آیینی فردی یا تلاش برای تقویت آن به طور مستقیم در میان شهروندان خود ندارد. پتیت قطعاً درست می‌گوید که خود-آیینی فردی بدون پس زمینه‌ی سیاسی عدم سلطه ممکن نخواهد بود. و علاوه بر آن به درستی این فرض را پیش می‌کشد که دولت خود محدود به انجام آن چیزی است که می‌تواند برای تضمین خود-آیینی انجام دهد. با این حال، این نتیجه‌گیری غلط است که خود-آیینی فردی ایده‌آل سیاسی نیست یا ایده‌آلی سیاسی درجه دومی است.

علاوه بر این، عدم سرکوب از ایده‌آل خود-آیینی فردی یا خود-سروری به طرق مهمی جدا می‌شود. این جدایی‌ها وابستگی آن به عدم سلطه را کم‌تر نمی‌کند اما نشان می‌دهد که رها کردن عدم سرکوب در سپهر خصوصی و دستان فرد می‌تواند اشتباه باشد. شرح و بسط کامل تفاوت‌ها میان عدم سرکوب و خود-سروری فراتر از حدود این مطالعه است، اما برخی تفاوت‌های مهم را می‌توانیم در شکلی ابتدایی تشخیص دهیم. همان‌طور که پتیت می‌گوید، نیازی به وارد کردن خود-آیینی فردی به عنوان بخشی از ایده‌آل سیاسی آزادی نیست، زیرا می‌توان مردم را، مادامی که تحت قواعدی زندگی کنند که از سلطه‌ی دیگران در امان باشند، قادر به حفاظت از خودآیینی‌شان دانست.¹⁸⁹ خودآیینی به جای آن که ایده‌آلی بینافردی باشد، درون-فردی است،¹⁹⁰ و بنابراین به درستی در ید اختیار فرد قرار داده شده است. در مقابل، عدم سرکوب ایده‌آلی عمیقاً بینافردی است که بنیاد بیناسوژگی عاملیت انسانی را تصدیق می‌کند. همان‌گونه که دیدیم، بُعد اثرگذاری عاملیت آزادی به مثابه عدم سرکوب را به بازشناسی اجتماعی پیوند می‌زند چرا که معنای کنش‌های ما برساخته‌ای اجتماعی است. ما زمانی از عاملیت خود آگاه می‌شویم که بتوانیم جهان را به دلیل بودن خود در آن، جایی متفاوت ببینیم. این که جهان به واسطه‌ی آنچه می‌کنیم جایی متفاوت باشد - یا این که جهان به شکلی خاص چگونه جایی باشد - تا درجاتی بسته به این است که

دیگران کنش‌های ما را چگونه درمی‌یابند. عدم تطابق بین فهم براین از خود و فهم متعصبانه‌ی پلیس از او به‌واقع بر تأثیر او بر جهان اثر می‌گذارد. این واقعیت که هنوز بسیاری از آمریکایی‌ها هنوز نمی‌توانند هنجارهای زنانگی را با هنجارهای اقتدار عمومی آشتی دهند، مانعی در راه عاملیت زانی که به دنبال اعمال اقتدار هستند، ایجاد می‌کند. بنابراین آزادی به‌مثابه عدم سرکوب نیازمند آن است که تأیید فردی از سوژگی شخص از سوی دیگران به رسمیت شناخته شود.

اهمیت بازشناسی برای آزادی به‌مثابه عدم سرکوب با توجه به مدل‌های «جمع‌محور» (assemblage) و تصدیق (acknowledgement) عاملیت بهتر قابل فهم است، تا شکلی که سیاست قدیم بازشناسی آن را می‌فهمد. دومی، که به بهترین شکل در آثار چارلز تیلور آمده است، عاملیت را در فرد قرار می‌دهد. به گفته‌ی تیلور، غیاب بازشناسی اجتماعی احترام به خود اعضای گروه‌های حاشیه‌ای را تضعیف می‌کند و از این طریق روحیه‌ی آن‌ها را تضعیف کرده و انگیزه‌ی آن‌ها برای عمل را متلاشی می‌کند.¹⁹¹ بازشناسی به معنای ارزش‌گزاردن به هویت دیگران در عرصه‌ی عمومی است. بازشناسی ربطی به تفسیر اجتماعی از معنای عمل شخص یا تأثیرات آن ندارد. در مقابل، رویکرد جمع‌محور عاملیت را نه به‌تنهایی در فرد، بلکه در کنش متقابل اجتماعی (و مادی) او قرار می‌دهد که از طریق آن تأثیراتی معنادار بر جهان می‌گذارد، تأثیراتی که جنبه‌های مهمی از هویت آن‌ها را تأیید کرده یا متجسم می‌سازد.¹⁹² با این تصویر، بازشناسی‌ای که به عاملیت مربوط می‌شود دقیقاً مسئله‌ی ارزش‌گزاری‌ای بر هویت دیگران نیست. به جای آن، بازشناسی یعنی دیدن اعمال افراد به‌گونه‌ای که خودشان می‌فهمند و نه دیدن آن صرفاً از منظر انگ اجتماعی یا پیش‌فرض‌ها و دل‌نگرانی‌های خود فرد. بازشناسی به‌مثابه شیوه‌ای برای نگرستن به دیگران فهم می‌شود، اما ویژگی جمع‌محور عاملیت خودمان را هم به یادمان می‌آورد و بنابراین با توجه به آنچه پچن مارکل¹⁹³ «تصدیق» می‌نامد، آگاهی از امتیازات‌مان، در هر چیز، و ناتوانی‌مان برای سروری بر تأثیرات‌مان است.¹⁹⁴

بنیان بیناسوژگی عاملیت فردی به این معنا است که آزادی به‌مثابه عدم سرکوب نمی‌تواند از سوی افراد به‌تنهایی به دست آید. این پدیده‌ای صرفاً درون-فردی نیست

که در بهترین حالت باید به سپهر خصوصی فرستاده شود. عدم سرکوب ایده‌آلی سیاسی است. هم به این معنا که تحقق‌اش نیاز به تلاش جمعی دارد و هم به این معنا که تحقق‌اش بسته به ترکیب غالب قدرت است. و روابط قدرت که بر آزادی به معنای عدم سرکوب اثر می‌گذارد، نه فقط روابط رسمی، تحت نظارت و اجرای قانون و دولت که موضوع ایده‌آل عدم سلطه است را دربر می‌گیرد بلکه به نابرابری‌های اجتماعی‌ای که بیرون از ایده‌آل عدم سلطه به دلیل غیرقصدی بودن‌شان قرار می‌گیرند، نظر دارد. با این حال، اصرار بر این موضوع که آزادی به مثابه عدم سرکوب، به درستی ایده‌آلی سیاسی است ضرورتاً به معنای مسئول دانستن دولت برای توسعه‌ی آن نیست. من این‌جا دوباره تنها طرحی را از آنچه در آثار بعدی باید گسترش یابد ارائه می‌کنم. ایده‌آل سیاسی همان قدر که راهنمای شهروندان است، راهنمای دولت‌ها هم هست. ایده‌آل عدم سرکوب به حوزه‌ای از الزامات در سوی شهروندان دموکراتیک اشاره دارد که فراتر از الزام خودداری از سلطه بر دیگری یا مداخله‌ی عامدانه در امور آنان به شکلی خودسرانه می‌رود. این رویکرد ما را ملزم می‌کند که با یکدیگر به گونه‌ای که موجب شکوفایی و بسط تصدیق‌هویت‌های متکثر ما از طریق کنش انضمامی در جهان می‌شود، روبه‌رو شویم. عدم سرکوب فراخوانی است برای انواعی از مبادلات مشورت‌جویانه و منازعه‌خیز - و همبستگی - که در طول زمان پس‌زمینه‌ی تعصبات فرهنگی را که ناعامدانه تحقق‌عاملیت در میان گروه‌های به حاشیه رانده شده را برهم می‌ریزد و مانع آزادی می‌شود، از میان بر می‌دارد. عدم سرکوب ما را دعوت می‌کند تا عاملیت شهروندان دیگر را چنان در نظر بگیریم که وعده‌ی آزادی برای همه را تقویت کند. شرح پتیت از ساختار نهادی و فضیلت‌های مدنی دولت جمهوری خواه، با تأکیدش بر دموکراسی مشورتی، مبادله‌ی فکری و همبستگی اینجا حائز ارزش است. در نتیجه چنین پس‌زمینه‌ای اهمیت حیاتی دارد. اما برای چیزی بیشتر از صرف عدم سلطه، مهم است که همچنین درها را برای ایده‌آل سیاسی به همان میزان مهم عدم سرکوب باز کند. دستیابی به این ایده‌آل نیازمند تغییرات رادیکال‌تری در ما - شهروندان دموکراتیک در تمام عرصه‌هایی که نابرابری در آن‌ها شکاف ایجاد کرده - است که پتیت به آن باور دارد. در نتیجه این چیزی است که زمانی واتسلاو هاول «انقلاب

وجودی» نامید، یک باز-جهت‌دهی بنیادین از فهم خود.¹⁹⁵ هاول می‌خواست که همراهانش - و تمام شهروندان جوامع پسا-توتالیتار - دیگر خود را قربانیان منفعل قدرت دولتی نبینند. انقلاب وجودی که ما نیاز داریم به‌نوعی متفاوت است. این انقلاب شامل درک دوباره‌ی شرایط عاملیت خودمان و دیگران، چشم‌گشودن به پویایی‌های عمیق عاملیت و نابرابری، و تصدیق راه‌های گوناگونی است که ممکن است آزادی فراسوی سلطه قربانی شود و خسران‌های گوناگونی از پس آن سر بر آورد.

جمع‌بندی

فهم آزادی و چیزهایی که آن را تهدید می‌کند در شکلی وسیع‌تر که این‌جا پیشنهاد شد، باید به ما کمک کند تا موارد نا-آزادی، را که از چشم رویکرد عدم سلطه دور می‌ماند، شناسایی و راهی برای درمان آنها بیابیم. و به دلیل این که سلطه به شکلی وسیع در آمریکا و دیگر لیبرال‌دموکراسی‌های امروز ممنوع است، قوی‌ترین و پایدارترین خطر برای آزادی فردی که در حال حاضر با آن مواجه هستیم، از عواملی به‌جز سلطه، همچون نژادپرستی فرهنگی و جنسیت‌زدگی می‌آید. در این معنا، رویکردی که این‌جا پیشنهاد شد، گزاره‌هایی برای تمرکز توجه و انرژی‌ها بر جایی را پیش می‌گذارد که احتمالاً تغییری بزرگ در جهت آزادی ایجاد می‌کند. البته، امروزه در بسیاری از جاهای جهان، سلطه همچنان گسترده و حتی تحت حمایت قانون است. در این مکان‌ها، نظریه‌ی عدم سلطه نقش دگرگونی‌ساز بیشتری خواهد داشت، و تردیدی در ارزش آن نیست. با این حال، حتی در چنین زمینه‌ای ایده‌آل عدم سلطه کافی نخواهد بود. چون ما قصد داریم مسئولیت‌های شهروندان دموکراتیک را گسترش دهیم تا سهم خود را هر چند ناعامدانه در الگوهای کنش‌ورزی اجتماعی که به‌گونه‌ای سیستماتیک عاملیت طبقات مختلفی را تحلیل می‌برد، ببینند. خودداری از عمل عامدانه‌ی سلطه کافی نخواهد بود. ما همچنان می‌خواهیم که زنجیرهای سرکوبی را که در میان ما دوام یافته پاره کنیم، حتی اگر به بیشتر از صرف حمایت‌های نهادی علیه مداخله‌ی خودسرانه نیاز باشد.

اما چگونگی مواجهه در قالب سیاست‌گذاری‌های عمومی و کردارهای اجتماعی برای تشخیص جامع‌نا-آزادی و چشم‌اندازی فراخ‌تر از آزادی که اینجا ارائه شد، موضوعی برای مطالعه‌ی بیشتر است.

در حالی که تصدیق می‌کنیم که قدرت دولتی می‌تواند بستری برای آزادی (یا به‌سادگی ضد آن) باشد، دیدگاه حاضر همه‌ی ما را به سوی جایگاه والاتری می‌برد که در «مفهوم انقلاب وجودی هاول» است؛ به راهی جدید برای فهم خود، عاملیت خود، و مسئولیت فردی ما در قبال دیگران. تحقق وعده‌ی آزادی برای همه نیازمند مواجهه‌شدن با محدودیت‌های حاکمیت ما است - و البته داشتن چشمانی گشوده به حدود اثرات (عمدتاً ناعامدانه‌ی) ما. محدودیت‌های حاکمیت ما، به شکلی مطایبه‌آمیز، نشان می‌دهد که ما بیشتر از آنچه می‌اندیشیم در قبال آزادی دیگران مسئولیت داریم. ریشه‌کنی اثرات نابرابری و واقعی ساختن آزادی برای همه، نیازمند تصدیق مسئولیتی وسیع‌تر است و توجهی بیشتر از آن چیزی می‌طلبد که اغلب به زمینه‌های غیررسمی نابرابری و همبستگی داریم.

منبع:

Sharon R Krause, Beyond non-domination: Agency, inequality and the meaning of freedom, *Philosophy and Social Criticism*, 39(2) 187-208

پی‌نوشت‌ها

- ¹¹⁷ www.cnn.com/2009/US/03/25/black.america.report/index.html
- ¹¹⁸ در گزارش سال ۲۰۰۵ مرکز کنترل بیماری‌های آمریکا، آمده است که «در بسیاری از موارد مشکلات سلامتی سیاهان غیر لاتین تبار به شکل نامتناسبی نسبت به بقیه‌ی جمعیت آمریکا دچار بیماری، آسیب، معلولیت و مرگ می‌شوند.»
- <http://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/mm5401a1.htm> See also E.
- M. Crimmins and Y. Saito, 'Trends in Health Life Expectancy in the United States, 1970– 1990 Gender, Racial, and Educational Differences', *Journal of Social Science and Medicine* 52 (2001)
- W. M. Byrd and L. A. Clayton, 'Race: a Major Health Status and Outcome Variable
- David R. Williams and Chiquita Collins, 'US Socioeconomic and Racial Differences in Health', *Annual Review of Sociology* 21 (1995): 349–86;
- S. H. Woolf, R. E. Johnson and H. J. Geiger, 'The Rising Prevalence of Severe Poverty in America: a Growing Threat to Public Health', *Am. J. Prev. Med.* 31(4) (2006): 332–41.
- ¹¹⁹ Philip Pettit, *A Theory of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2001)
- d Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997)
- برای مطالعه‌ی شرح‌هایی به‌روزتر از نظریه‌ی آزادی به آثار زیر مراجعه کنید:
- Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005)
- Dana Villa, *Public Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008)
- Patchen Markell, *Bound by Recognition* 204 *Philosophy and Social Criticism* 39(2) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003)
- Nancy J. Hirschmann, *The Subject of Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003)
- David Kuyman Kim, *Melancholic Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2007)
- Ian Carter, *A Measure of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2004)
- ¹²⁰ Pettit, *Republicanism*, p. 80.

¹²¹ Non-sovereign

¹²² *ibid.*, p. 31

¹²³ *ibid.*

¹²⁴ *ibid.*, pp. 45–50

¹²⁵ پتیت، لاک را عمدتاً به دلیل برابر قرار گرفتن صریح آزادی و قانون در اندیشه‌ی این متفکر، جمهوری خواه، نه لیبرال، طبقه‌بندی می‌کند.

با وجود این، همانطور که چالرز لمور اشاره می‌کند، این نگاه راه‌حلی از سر ناچاری است. قطعاً چیزی در تعریف لیبرالیسم گم شده است که پتیت هابز را در این سنت قرار می‌دهد اما لاک را بیرون می‌گذارد.

Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* [Cambridge: Cambridge University Press, 2009], p. 186

در واقع به نظر می‌رسد تعداد متفکرانی که از نوع محدود آزادی به‌مثابه عدم‌مداخله، حمایت می‌کنند بسیار محدود است. این درست برخلاف ادعای پتیت است که می‌گوید این رویکرد وجه غالب لیبرالیسم از قرن نوزدهم بوده است.

¹²⁶ Larmore, *The Autonomy of Morality*, p. 184

¹²⁷ یک استثنا در این زمینه پچن مارکل است که در مقاله‌ی نابسندگی عدم‌سلطه، توجه‌ها را به این محدودیت جلب می‌کند.

The Insufficiency of Non-domination', Political Theory 36(1) (February 2008): 9–36

مارکل می‌گوید که آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه، پرسش «دخالت‌گری» (*involvement*) یا این پرسش را که آنچه رخ می‌دهد تا چه میزان از طریق فعالیت خود شما رخ داده است، نادیده می‌گیرد. (*ibid.* ۱۲) به‌طور مشخص مارکل اصرار پتیت بر اینکه تحقق آزادی را منوط به دربرگیری تصمیم‌های بیان‌شده‌ی جمعی همه‌ی شهروندان می‌کند، بدون توجه به این‌که آیا خود شهروندان نقشی در تصمیم‌گیری سیاسی دارند، به چالش می‌کشد. مارکل می‌گوید که هر چند رویکرد پتیت شبح نهادهایی را برمی‌کشد که با فشار بر نمایندگان برای دنبال کردن منافع مردم، از آن‌ها در برابر خودسری حمایت می‌کند، اما با تبدیل کردن آن‌ها به دریافت‌کنندگان منفعل تصمیم‌هایی که از سوی نخبگان سیاسی اتخاذ شده، عاملیت واقعی شهروندان متوسط را از پیش مسدود می‌کند. اعمال قدرت به این شکل - حتی از سوی نخبگان غیر سلطه‌گر - می‌تواند شهروندان را «تسخیر و خاموش» کند و از این طریق آزادی و مشارکت آنان را از میان بردارد. (همان) بنابراین، ایده‌ی آزادی به‌مثابه عدم‌سلطه که به گفته‌ی پتیت از طریق «کنترل‌گفتمانی» تا جایی که راه را برای مصادره خود-حکومت‌گری به‌عنوان مشارکت و دخالت‌گری فراهم می‌کند «ناکافی» است. این نقد ارزشمندی است به‌خصوص چراکه ما را وامی‌دارد که جنبه‌های ظریف‌تری از عاملیت انسانی را نسبت به آنچه پتیت مطرح می‌کند، درک کنیم. مطالعه‌ی حاضر منظری متفاوت، و البته تکمیلی به سلطه دارد. این مطالعه بر این نکته پافشاری می‌کند که سلطه

با مفروض گرفتن مفاهیم قصدیت و کنترل حاکمانه در جانب سلطه‌گر، از پیگیری اعمال واقعی قدرت در میان ما، ناتوان است.

¹²⁸ Pettit, Republicanism, p. 52

¹²⁹ *ibid.*, pp. 31, 32, 39, 57, 61.

¹³⁰ *ibid.*, p. 57.

¹³¹ Aristotle, Nicomachean Ethics, 1253b132–1254a17.

¹³² Pettit, A Theory of Freedom, p. 139.

¹³³ *ibid.*, p. 176

¹³⁴ Pettit, Republicanism, p. 139.

¹³⁵ *ibid.*, p. 141.

¹³⁶ *ibid.*, p. 155.

¹³⁷ نگاه کنید به:

Sharon R. Krause, 'Plural Freedom', *Politics and Gender* 8 (2) (2012): 238–45.

¹³⁸ Pettit, Republicanism, p. 53.

¹³⁹ نانسی جی. هیرشمن در اثر زیر استدلال مشابه‌ای را به کار می‌برد:

The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 28–9

¹⁴⁰ Pettit, Republicanism, p. 52.

¹⁴¹ *ibid.*, p. 53

¹⁴² *ibid.*, p. 54.

¹⁴³ *ibid.*, pp. 52–3.

¹⁴⁴ *ibid.*, p. 60.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *ibid.*, p. 55.

¹⁴⁷ *ibid.*, p. 140.

¹⁴⁸ Pettit, A Theory of Freedom, pp. 132, 142.

¹⁴⁹ Pettit, Republicanism, p. 80.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *ibid.*, p. 64.

¹⁵² *ibid.*, pp. 60–1.

¹⁵³ Glenn Loury, *The Anatomy of Racial Inequality* (Cambridge, MA: Harvard University Press,

¹⁵⁴ *ibid.* p. 71.

¹⁵⁵ *ibid.*, p. 162.

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 168.

¹⁵⁷ Pettit, Republicanism, p. 60.

¹⁵⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. A. Sheridan (New York: Vintage, 1977), pp. 26–7

¹⁵⁹ جودیت باتلر به شکلی پربار این چشم‌انداز فوکویبی درباره‌ی نیروی مولد قدرت را گسترش می‌دهد، ایده‌ای که تبعیت از هنجارهای غالب را ساختن همزمان انقیاد فرد و توأمندسازی او، دست‌کم درون جهانی که از سوی هنجارها تعریف می‌شود، می‌داند. چیزی که او «هادیت‌بخشی» یا به عرصه‌ی وجود آمدن سوژه می‌نامد، فرایندی که «رسوب‌گذاری» قدرت بر سوژه است، اما همچنین کسب وجود از مجرای استناد به قدرت (توسط سوژه) است، استنادی که همدستی وجودآفرین با قدرت در صورت‌بندی من (ا) را تاسیس می‌کند.

(Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex* [New York: Routledge, 1993], p. 15

¹⁶⁰ شرح من اینجا بخشی از تلاش‌های اخیر برای فهم عاملیت انسانی در معنای نا-حاکم است. نگاه کنید به:

Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, p. 10
Hirschmann, *The Subject of Liberty*
Markell, *Bound by Recognition*

¹⁶¹ همراه با این استدلال‌ها، جان لو و انماری مل می‌گویند که در زبان انگلیسی نوشتن جملاتی با افعال معلوم و مجهول ساده است اما نوشتن چیزی میان این دو، «انجام دادن» و «پذیرای عملی بودن» بسیار سخت‌تر است. شکاف میان «سروری کردن» و «سرور داشتن» در بطن زبان انگلیسی و زبان‌های همسایه‌اش در اروپا جا داده شده است. فعال یا پذیرا، کنترل یا برده‌گی، شکافی پایدار در مسایل غربی است. و این دقیقاً شکلی از سامان دادن به جهان است که ما قصد مداخله در آن را داریم.

(John Law and Annemarie Mol, 'The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001', in Carl Knappett and Lambros Malafouris [eds] *Material Agency* [New York: Springer, 2008], pp. 57–78 [p. 66]

¹⁶² Vaslav Havel, 'The Power of the Powerless', in Vaslav Havel, *Living in Truth* (London: Faber & Faber, 1986), pp. 36–122 (p. 42).

¹⁶³ *ibid.*, p. 46.

¹⁶⁴ *ibid.*, pp. 53, 49.

¹⁶⁵ Loury, *Anatomy*, p. 26.

¹⁶⁶ *ibid.*, pp. 30–1.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 31.

¹⁶⁸ *ibid.*, p. 39.

¹⁶⁹ نگاه کنید به کتاب زیر و به ویژه فصل سوم آن:

Markell, *Bound by Recognition*

همچنین:

Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958), pp. 173, 190–1, 197, 234

همچنین کتاب زیر و به ویژه فصل دوم آن:

Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)

و همچنین کتاب زیر و فصل سوم ان:

Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993)

¹⁷⁰ آنچه سنجهی مناسب برای مسئولیت اخلاقی در این مورد را می‌سازد پرسش مهمی است که البته نباید اینجا به آن بپردازم.

¹⁷¹ برای بحث بیشتر درباره‌ی این موضوع نگاه کنید به:

Arendt, *The Human Condition*, p. 189.

برای آرنت، عمل شامل چیزی بیشتر از کننده‌ی آن است. عمل شامل دو بخش است؛ «سراغاز آن با فردی تنها است» و دستاورد که بسیاری با برعهده گرفتن و پایان دادن، در آن شریک می‌شوند. عاملیت فردی در این معنا خصلتی بینادهنیتی دارد.

¹⁷² آنچه در این موضوع و مثال فرد قابل‌اتکا ارائه کردم، راه‌گشا است. هر دو مورد نشان می‌دهد که عاملیت چطور به دریافت اجتماعی آن وابسته است. طبیعت و محدوددهی تأثیرات، ما خود تحت تأثیر تفسیر مردم از اعمال ماست. میزانی که تفسیر آن‌ها با جنبه‌های کلیدی هویت ما در یک راستا قرار می‌گیرد، تحت تأثیر الگوی وسیع‌تر روابط اجتماعی، شامل روابط نابرابری، می‌شود. با این حال، در حالی که عدم همسویی ابتدایی میان تأثیر من بر خواهرم و نیت من، عاملیت من را تزییف نکرده و آزادی‌ام را به خطر نمی‌اندازد، عدم همسویی نیت برایان و تفسیر پلیس از اعمال او چنین نیست. عاملیت من این‌جا دوام می‌آورد چون تفسیر قابل‌اتکا بودن از اعمال من با حس خودم از هویت هم‌معنا است؛ این شخصیت‌بخشی به من است، می‌توانم از آن خود بدانم، ولو این‌که به شکلی فراتر از حسی که ابتدا به خود داشتم می‌رود. در مقابل تفسیر پلیس‌ها از عمل برایان چیزی نیست که او از خود بداند. این تفسیر نشان می‌دهد که انگ نژادی و بی‌ارزش‌سازی، در بستر اجتماعی وسیع‌تر و نابرابری‌های دیگری زمینه دارد. دریافت اجتماعی همواره برای عاملیت مهم است، اما این‌که در هر موضوعی چه اهمیتی می‌یابد به بستر اجتماعی آن بستگی دارد.

¹⁷³ علاوه بر این نشان می‌دهد که چرا اجتماعات مبتنی بر همبستگی، هرچند جزئی، چنان اهمیتی برای اعمال عاملیت و مقاومت در برابر نابرابری دارند.

¹⁷⁴ Double-consciousness

¹⁷⁵ W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (New York: Bantam, 1989), p. 2.

¹⁷⁶ *ibid.*, p. 3.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *ibid.* p. 142.

¹⁷⁹ *ibid.*, p. 3.

بالرزش است که بدانیم دوبویس نگاهی را که محصول آگاهی دوگانه دارای ظرفیتی ارزشمند، هم برای آمریکایی‌های افریقایی‌تبار و هم سیاست در کل آمریکا می‌داند.

¹⁸⁰ Palo Alto

¹⁸¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (New York: Vintage, 1989), p. 336.

¹⁸² Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 37.

¹⁸³ این حقیقت است که هیچ یک از ما سوژه‌گی کامل خود در هر عرصه‌ی مختلفی از زندگی به نمایش در نمی‌آوریم. زمینه‌های مختلف طبیعتاً بخش‌هایی از هویت ما را بروز داده یا مسدود می‌کنند. این محدودیت‌ها همواره شامل سرکوب نیست. بنابراین از منظری اجتماعی، وقتی این محدودیت‌ها مانع از آسیب به دیگران می‌شود یا اثرگذاری را تسهیل می‌کند، حائز اهمیت بسیاری است. با وجود این، وقتی این محدودیت‌ها در پی نابرابری توجیه‌ناپذیر قدرت می‌آیند، سرکوب را شکل داده و سد راه آزادی می‌شوند.

¹⁸⁴ See Krause, 'Plural Freedom' p. 242.

¹⁸⁵ برای فهم تفاوت آزادی مثبت و منفی نگاه کنید به:

Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

¹⁸⁶ Pettit, *Republicanism*, p. 81.

¹⁸⁷ Pettit, *A Theory of Freedom*, p. 127.

¹⁸⁸ Pettit, *Republicanism*, p. 82.

¹⁸⁹ *ibid.*

¹⁹⁰ *A Theory of Freedom*, p. 127.

¹⁹¹ Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

¹⁹² من زبان «جمع‌محور» را از جین بنت وام گرفته‌ام، اما آن را به مجموعه‌های اجتماعی و نه صرفاً مادی تعمیم می‌دهم. من همچنین بر اهمیت هویت شخصی در مجموعه تأکید می‌کنم، چیزی که بنت آن را رد می‌کند. رجوع کنید به جین بنت، «ژانز مجامع و خاموشی آمریکای شمالی»، فرهنگ عمومی ۱۷(۳): ۴۴۵-۶۵. همچنین رجوع کنید به

Sharon R. Krause, "Bodies in Action: Corporeal Agency and Democratic Politics", *Political Theory* ۳۹(۳۲۴-۲۹۹): (ژوئن ۲۰۱۱): ۳

¹⁹³ Patchen Markell

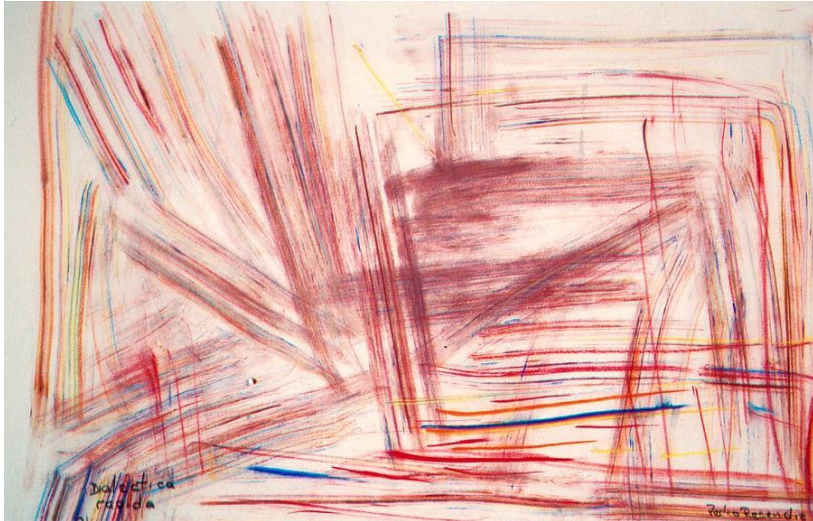
¹⁹⁴ Markell, *Bound by Recognition*, pp. 177-89.

¹⁹⁵ Havel, 'The Power of the Powerless', p. 115.

درباره‌ی منطق دیالکتیک و تضاد

تصاویر فلسفی

کمال اطهاری



یک، مارکسیسم سه جزء و سه منبع دارد: فلسفه (ایدئالیسم آلمانی)، اقتصاد (اقتصاد کلاسیک انگلیس)، و سوسیالیسم (سوسیالیسم تخیلی فرانسوی). در این میان درک دو جزء اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم علمی وابسته به درک دیالکتیک است که اساس فلسفه‌ی هگل بوده است. هگل معتقد بود که حقیقت با انطباق مفاهیم بر ایزه یا واقعیت حاصل می‌شود، و این انطباق در جهان پویا و تحول‌یابنده، با علم منطقی یا همان دیالکتیک به دست می‌آید. وی در دو کتاب موسوم به «منطق کبیر» و «منطق صغیر» دیالکتیک را تشریح کرد. اما مارکس اثری جداگانه درباره‌ی دیالکتیک نداشت (پاپوف، ۱۳۹۵). برای همین لنین تأکید داشت که بدون خواندن و درک منطق دیالکتیک هگل، مارکسیسم قابل درک نیست. البته پیش‌فرض دیالکتیک مارکسی، جهانی با مقصد یا هدفی از پیش تعیین شده توسط عقل کل نیست، اما مانند هگل حل تضاد درونی به مثابه یک قاعده، تکامل‌بخش است و تضاد بیرونی حل آن را مشروط می‌کند. منطق دیالکتیک به مثابه علم شناخت، فراتر از اعتقاد به سوسیالیسم علمی است و در همه‌ی حوزه‌های شناخت کاربرد دارد. به‌طور مثال اکنون که نوآوری به اصلی اساسی در اقتصاد دانش تبدیل گشته، دیالکتیک به علم مدیریت و سازمان راه یافته است. به‌خصوص تحلیل‌های اجتماعی و تاریخی و از آن جمله توسعه‌پژوهی بدون منطق دیالکتیک ناقص‌اند، چون شناخت روابط علی در پدیده‌های تاریخی بدون منطق دیالکتیک ممکن نیست، یا تاریخ را به روایت آن تقلیل می‌دهد. در نتیجه بدون بهره‌گیری از آن، عمل اجتماعی (praxis) برای توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی نیز ناقص و ابتر می‌ماند، چون منطق، علم ارتباط مفاهیم برای شناخت واقعیت است. اما به‌رغم این، پرداختن عمیق به مقوله‌ی دیالکتیک و تضاد در متون مارکسیستی مغفول مانده است، و همان‌طور که «گروپسمن» در مقاله‌ی دیالکتیک چیست در نقد «پوپر» می‌نویسد: «اهمیت دارد که نظریه‌پردازان ماتریالیسم دیالکتیکی بیشتر به سیاست‌زدایی از دیالکتیک بپردازند. به‌ویژه، آن‌ها باید اذعان کنند که اطلاق ماتریالیسم دیالکتیکی بر جامعه و تاریخ، یعنی ماتریالیسم تاریخی، موجب پیش‌بینی‌های دقیق اجتماعی نخواهد شد» (گروپسمن، ۱۴۰۱)، یعنی از دیالکتیک به پوسته‌ی آن اکتفا نکنند.

بر این اساس در دهه‌ی اخیر بر آن بودم که درباره‌ی منطق دیالکتیک و تضاد مطلبی بنویسم، اما در هر آغاز نوشتنی، دانش خود را کافی نمی‌دیدم، پس به اشاراتی در یادداشت‌ها و گفتارها بسنده می‌کردم. با ترجمه‌ی مقاله‌ی «از مقدمه‌ی ۱۸۵۷ تا دیباچه‌ی ۱۸۶۷: تأملاتی در روش مارکس در نقد اقتصاد سیاسی» (جسوپ، ۱۴۰۲) حلقه‌ی مفقوده‌ی روش‌شناسی مارکس را درباره‌ی چگونگی استفاده از تضاد دیالکتیکی در اقتصاد سیاسی یافتم. بعد از آن نیز کتاب «درس‌گفتارهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» (پاپوف، ۱۳۹۵) را خواندم که بدون آن که با بسیاری از نتیجه‌گیری‌های آن موافق باشم، از روش‌شناسی آن بسیار آموختم. نویسنده در این کتاب، که در سال ۲۰۱۰ به‌روسی نوشته و از روسی به فارسی ترجمه شده، به‌طور عمیق به منطق دیالکتیک پرداخته، و کاستی‌های به‌کارگیری منطق دیالکتیک را در فرایند ساختمان سوسیالیسم در اتحاد شوروی، و در نتیجه فروپاشی آن و به‌وجود آمدن نظام اقتصادی و سیاسی منحنی‌کنونی را ژرف‌کاوی می‌کند. گفتنی است که در آغاز نوشتن این مطلب به مقاله‌ی ارزنده‌ی «دیالکتیک مفهوم نزد مارکس و هگل» (رها، ۱۴۰۳) نیز برخورددم و آن را هم‌راستا با رویکرد کتاب پیشین یافتم.

با این زمینه تصمیم به نوشتن فصلی با عنوان «دیالکتیک و تضاد»، در کتابی درباره‌ی سوسیالیسم (که در دست تألیف دارم) گرفتم. این یادداشت در واقع پیش‌نویس مباحث اصلی این فصل است تا درآمدی باشد برای احیای گفتمان نظری-کاربردی درباره‌ی مقوله‌ی تضاد، که مقوله‌ای مغفول در تحلیل و گفتمان جامعه‌شناسی تاریخی و اقتصاد سیاسی ایران گشته، و یکی از علل پرنج‌تر و طولانی‌تر شدن راه توسعه‌ی ایران شده است. مگر معتقد باشیم روش‌شناسی ما تنها با «اتلاق ماتریالیسم دیالکتیکی بر جامعه و تاریخ»، و در نتیجه شناخت ما از واقعیت خودبه‌خود درست، ولی فقط زور حریف حیل‌گر بیشتر بوده است. این شیوه‌ی استدلال کسانی است که محق بودن را بر اساس جبر تاریخی، برای ساختن تاریخ کافی می‌دانند. امیدوارم با ارائه‌ی این پیش‌نویس، از نقد و پیشنهادهای تکمیل آن بهره‌مند شوم، و این گفتمان همه‌ی ما را به نوشتن آثاری مفید و راه‌گشا برای حرکت در جهت ساختن آرمان‌شهری قابل تحقق یاری کند.

دو، علم منطق یا منطق دیالکتیک، روش‌شناسی ضروری برای شناخت ضرورت‌ها یا کلان‌روندهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، و تدوین الگوها، برنامه‌ها و استراتژی‌های شایسته و بایسته در این زمینه‌ها، برای کوتاه و کم‌رنج کردن پیمودن راه تکامل جوامع و در نهایت کل جامعه‌ی بشری است. منطق صوری، «بودن، رخداد و ایستایی» را توضیح می‌دهد؛ اما منطق دیالکتیک با اعتبار بخشیدن به مقوله‌ی تضاد، «شدن، فرایند و پویایی» را شناسایی می‌نماید. هگل به‌درستی معتقد بود که حقیقت با انطباق مفاهیم بر ابژه یا واقعیتِ موضوع شناخت حاصل می‌شود، و این انطباق با علم منطق یا همان دیالکتیک به‌دست می‌آید (پاپوف، ۱۳۹۵). در واقع دیالکتیک روش علمی انطباق وجوه مختلف شناخت (مفاهیم) بر واقعیت پدیده‌ها و پدیدارهای پویای طبیعی و تاریخی برای درک حقیقت است.

مقوله‌ی تضاد (contradiction) هسته‌ی اصلی منطق دیالکتیک و تشخیص درست آن جوهره‌ی اصلی تحلیل‌های مارکس را در کلان‌روندهای اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری تشکیل می‌دهد، و روایی و اعتبار پایدار تحلیل‌های وی در تشخیص بحران‌های پایدار سرمایه‌داری منوط به استفاده ازین منطق بوده است. اما در زمینه‌ی آن چه ماتریالیسم تاریخی نامیده می‌شود، موضوع فرق می‌کند. مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی (مارکس و انگلس، ۱۳۷۹) درباره‌ی شیوه‌ی تولید می‌گویند: «این مفاهیم انتزاعی جدا از تاریخ واقعی، فی‌نفسه مطلقاً فاقد ارزش‌اند. آن‌ها می‌توانند فقط برای سهولت تنظیم مواد و مدارک تاریخی، به‌منظور نشان دادن توالی لایه‌های جداگانه‌ی آن به‌کار آیند. ولی هیچ‌گاه هم‌چون فلسفه، نسخه و طرحی کلی برای آرایش ساده و خالص دوران‌های تاریخی فراهم نمی‌کنند. برعکس، دشواری‌ها فقط آن‌گاه آغاز می‌گردد که بخواهند به بررسی و تنظیم مواد و مصالح، اعم از دوران گذشته و حاضر و نمایش واقعی آن بپردازند». این رویکرد روش‌شناسانه به علوم اجتماعی، بعداً توسط ماکس وبر نیز تحت عنوان نمونه‌ی نظری (ideal type) به‌کار گرفته شد. به‌عبارت دیگر، مفهوم «انتزاعی-فلسفی» یا نمونه‌ی نظری شیوه‌ی تولید نه پایان یک پژوهش در ماتریالیسم تاریخی، بلکه آغازگر آن است. مارکس با آثار درخشان بعدی خود مانند

«هجدهم برومر لویی بناپارت» نشان داد که چگونه به‌رغم این نمونه‌ی نظری که دولت‌ها نماینده‌ی طبقه‌ی از لحاظ اقتصادی حاکم در یک شیوه‌ی تولید هستند، در واقعیت در اثر کشاکش‌های طبقاتی و آرایش نیروهای سیاسی در روبنا، دولت‌های فراطبقاتی در یک شیوه‌ی تولید سر برمی‌آورند. دولت فراطبقاتی نقض نمونه‌ی نظری شیوه‌ی تولید یا عدم تمایل طبقه‌ی از لحاظ اقتصادی حاکم به کسب قدرت سیاسی نیست، بلکه نشان می‌دهد این پدیده نمی‌تواند به‌صورت جبری اکونومیستی رخ دهد. به‌عبارت دیگر، منطق دیالکتیک هرچند واقعیت سرمایه‌داری را به‌درستی بازنمایی می‌کند، اما خودبه‌خود نمی‌تواند فرایندهای تاریخی و جامعه‌ی آرمانی آینده را پیش‌بینی کند.

تضاد اصلی تضادی است درونی که در نهایت مانع تکامل تاریخی ضروری در نتیجه‌ی رشد نیروهای مولده گردد. تضاد اصلی برآمده از صورت‌بندی‌های اقتصادی-اجتماعی متفاوتی در چارچوب دولت-ملت است که وجه مشترک آن‌ها این تضاد اصلی است، وگرنه تضاد اصلی به‌مثابه تضاد کار و سرمایه در سطح جهانی، تنها به‌صورت فلسفی-انتزاعی وجود خواهد داشت. از همین‌روست که تضاد داخلی بر خارجی مقدم است و تغییر یک پدیده وابسته به تضاد داخلی آن است. اما بعضی با تفسیر هگلی از روح تاریخ، می‌پندارند که تضاد کار و سرمایه در جسم جوامع حلول می‌کند، از همین‌رو به‌جای تشخیص تضاد درونی، به مقیاس تاریخی-جهانی، فلسفی-انتزاعی یا انتزاع مطلق (Absolute Abstraction) از تضاد اصلی اکتفا می‌کنند، که به‌منزله‌ی پناه بردن به غار افلاطون و سرگرم شدن به سایه‌ی مُثُل تاریخی در آن است. تضادهای بیرونی یک جامعه، که به شکل مشخص اعمال هژمونی اقتصادی، سیاسی و نظامی قدرت‌های هژمون جهان عمل می‌کنند، می‌توانند مانع حل تضادهای درونی گردند که در این صورت به تضاد عمده تبدیل می‌گردند. تحلیل مشخص از شرایط مشخص به‌مثابه انتزاع انضمامی (Concrete Abstraction) وجوه مختلف یا مومنت‌های تضاد اصلی و انواع تضاد را مشخص می‌سازد. به‌طور مثال پیش از جنگ جهانی دوم در داخل کشور سرمایه‌داری آلمان، پس از ظهور فاشیسم ابتدا توسط کمینترن تضاد اصلی و عمده به‌صورت انتزاع مطلق بین کار و سرمایه تعریف شد، در حالی که به‌طور مشخص تضاد

عمده مقابله با فاشیسم بود، در نتیجه فاشیسم به پیروزی رسید و هم کشورهای سرمایه‌داری و هم کشور شوراها تا آستانه‌ی یک سقوط غیرقابل بازگشت پیش رفتند. اثر مخرب این خطای استراتژیک با تشکیل کشور اسرائیل در خاورمیانه هنوز باقی است. همان‌طور که تبدیل این کشور به تضاد عمده‌ی همه‌ی کشورهای اسلامی خاورمیانه، خود یک خطای استراتژیک است.

آنتونیو گرامشی در دهه‌ی ۱۹۳۰ در نظریه‌ی فلسفه‌ی عمل خود با طرح وجود «سیالیت هژمونی»، ناشی از ترکیب‌بندی سیال بلوک‌های تاریخی در روبنا و زیربنا، یا جنگ هژمونی بین طبقات و اقشار و جناح‌های آن‌ها، و نیز پدیده‌هایی چون اقوام و مذاهب، در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، به‌طور کامل ماتریالیسم تاریخی را از قالب ایده‌آلیستی مفاهیم «انتزاعی-فلسفی» به‌درآورد و به تضادها جنبه‌ی انضمامی بخشید. در همان دهه‌ی ۱۹۳۰، مائو تسه دون در کتاب «درباره‌ی تضاد» (مائو، ۱۹۷۱) در یک جامعه‌ی پیرامونی که با شکل‌بندی اقتصادی و اجتماعی چندگانه‌ای به‌همراه دخالت‌های مستقیم امپریالیستی روبه‌رو بود، به‌اجبار به بسط منطق دیالکتیک روی آورد تا به‌واژگان گرامشی بتواند بلوک‌های تاریخی را در روبنا و زیربنا برای کسب هژمونی تشخیص دهد. وی با تعریف تضادهای اساسی، فرعی و عمده توانست مفاهیمی را وارد منطق دیالکتیک کند که بر واقعیت انطباق یابد. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، سعی در تشخیص انواع تضاد در میان احزاب و نیروهای سیاسی چپ در جوامع پیرامونی (جهان سوم)، و نیز بحث‌های اسکولاستیک و آکادمیک درباره‌ی تضاد بین متفکران چپ در کشورهای مرکزی سرمایه‌داری رواج یافت (درباره مباحث نظری نگاه کنید به: کولتی و دیگران، ۱۳۹۹). می‌توان گفت آبشخور این مباحث کتاب «درباره‌ی تضاد» مائو بود که راهنمای موفقیت حزب کمونیست چین در رسیدن به قدرت تلقی می‌شد. از اثر این رویکرد مائو به مقوله‌ی تضاد بر بوردیو، آلتوسر، و ژیرک نیز سخن گفته شده است (Han and Zhang, 2023). به‌خصوص پرورش مفهوم «چندعلیتی» یا «تعیین‌کنندگی مرکب» (over-determination) توسط آلتوسر را ملهم از رویکرد مائو دانسته‌اند (Yan, 2018). اما پس از آن در احزاب و جریان‌های چپ، مگر در حزب کمونیست چین، این گفتمان ضروری و سازنده برای عمل اجتماعی (praxis) تعطیل

شد. در نتیجه این چین بود که توانست از میان توفان تضادهایی نوین، که در دورانی نوین اردوگاه سوسیالیسم را به فروپاشی راند، به‌در آید و نیز ویتنام را به راهی رهنمون شود که حماسه‌ی جنگ رهایی‌بخش آن را به بن‌بست نکشاند.

سه، کتاب «درباره‌ی تضاد» مائو مبتنی بر تقدم تضاد درونی بر بیرونی (internal and external contradiction) به‌عنوان اساس منطق دیالکتیک، برای تشخیص جهت ضروری تکامل جامعه یا تضاد اصلی (principal) یا اساسی (Fundamental) آن بود. و بر مبنای آن به‌طور مشخص تضاد عمده (main) را در داخل کشور، یعنی تضادی را که مانع حل تضاد اساسی یا اصلی درونی باشد، و تغییرات آن در هر دوران و هر موقعیت را می‌شناخت، به‌جای آن که به ساده‌سازی انتزاعی و مکانیکی جهان به یک تضاد اصلی یعنی کار با سرمایه و در نتیجه اردوگاه سوسیالیسم با کاپیتالیسم اکتفا کند. وی معتقد بود ماهیت تضاد اصلی به خصایص طرفین آن وابسته است، و حل تضاد اصلی بدون حل «تضاد عمده» غیرممکن است. تشخیص تضاد عمده از اصلی در آثار مارکس و لنین هم وجود داشت، بدون آن که درباره‌ی آن شرحی داده باشند. مارکس در «مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه» نوشته بود: «مبارزه بر ضد سرمایه در شکل مدرن توسعه‌یافته‌اش، در نقطه‌ی اوج آن (یعنی) مبارزه‌ی مزدبگیر صنعتی بر ضد بورژوازی صاحب صنعت، در فرانسه رویدادی فرعی است؛ پس از ایام فوریه (۱۸۴۸) چنین رویدادی از آن رو نمی‌توانست تعیین‌کننده‌ی محتوای ملی انقلاب باشد که مبارزه بر ضد صور بهره‌کشی ثانوی سرمایه... بر ضد اشراف مالی بود» (مارکس، ۱۳۸۱). هم‌چنین لنین در سال ۱۹۰۵ در «دو تاکتیک سوسیال‌دموکراسی در انقلاب دموکراتیک» (و به‌تبعیت از وی کمینترن) همین روش‌شناسی را به‌کار گرفته بود بدون آن که آن را با مقوله‌ی تضاد عمده تبیین کند. لنین با گفتن این که «فکر تجسس راه نجات برای طبقه‌ی کارگر در چیزی به‌جز ادامه‌ی تکامل سرمایه‌داری، فکری است ارتجاعی» در واقع در روسیه تضاد عمده را جایگزین تضاد اصلی طبقه‌ی کارگر با بورژوازی کرده بود تا استراتژی صحیح را برای کسب هژمونی تدوین کند. در واقع استراتژی لنین به‌طور دیالکتیکی گذار از تکمیل «نفی در نفی» فئودالیسم توسط انقلاب

دموکراتیک به‌سوی سوسیالیسم بود، نه جهیدن از سرمایه‌داری. می‌توان گفت مارکس، انگلس و لینن، به واژگان و تعاریفی که بعداً مائو پرورد، تضادهای عمده را جایگزین تضاد اصلی می‌کردند. به همین ترتیب گرامشی با طرح جنگ مواضع (war of positions) به‌جای جنگ رودررو (war of movements) در واقع دعوت به تشخیص تضادهای عمده و جنگ مواضع براساس آن‌ها (به‌جای جنگ رودروی طبقه‌ی کارگر با بورژوازی یا تضاد اصلی) برای کسب هژمونی می‌کرد، و اکتفا به جنگ رودررو (تضاد اصلی) را مایه‌ی قدرت‌گیری فاشیسم می‌دانست.

بر همین اساس، جهت‌گیری‌های استراتژیک حزب کمونیست چین برپایه‌ی تضاد عمده نقشی اساسی در موفقیت‌های آن در دوره‌ی انقلاب و به‌خصوص بعد از آغاز اصلاحات مبتنی بر سوسیالیسم بازار داشته است. بنا به گزارش‌های رسمی، پس از پیروزی انقلاب چین در سال ۱۹۴۹، تضاد عمده چنین تعریف شده بود: مهم‌ترین تضاد کشور ما، تضاد بین تقاضای مردم برای ایجاد یک کشور پیشرفته‌ی صنعتی و این واقعیت که کشور ما کشوری توسعه‌نیافته مبتنی بر کشاورزی است، و تضاد بین توسعه‌ی پرشتاب اقتصاد و فرهنگ و این واقعیت است که اقتصاد و فرهنگ با نیازهای کنونی جامعه سازگار نیست. از سال ۱۹۵۶، حزب کمونیست چین به دلیل فقدان تجربه‌ی کافی در جریان رهبری اقتصادی و نوسازی چین اشتباهاتی مرتکب شد. به‌تبع آن با انقلاب فرهنگی در سال‌های ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۶ مبارزه‌ی طبقاتی تضاد عمده گشت که به انقلاب فرهنگی انجامید که خطایی راهبردی بود. پس از پایان انقلاب فرهنگی، در اکتبر سال ۱۹۷۶، چین به دوره‌ی نوین توسعه‌ی تاریخی وارد شد. سومین اجلاس پلنوم یازدهمین کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست چین که اواخر سال ۱۹۷۸ برگزار شد تضاد عمده را در مرحله‌ی نخست سوسیالیسم چنین تعریف نمود: تضادی عمده که جامعه‌ی چین با آن روبه‌رو است، تضاد بین نیازهای فزاینده‌ی مادی و فرهنگی مردم با عقب‌ماندگی تولید اجتماعی است. در نوزدهمین کنگره‌ی حزب در نوامبر ۲۰۱۷، ورود چین با سوسیالیسم بازار به دوران نوین اعلام شده و تضاد عمده چنین مشخص می‌شود: ما اکنون با تضاد بین توسعه‌ی نامتوازن و ناکافی با نیازهای فزاینده‌ی مردم برای زندگی بهتر روبه‌رو هستیم.

جدا از گزارش‌های رسمی دولت چین درباره‌ی تضادها، به عقیده‌ی وانگ هوئی (Wang Hui) متفکر نامدار چپ نو در چین، تضاد اصلی (principal) در چین امروز از یک سو ورود به بازار جهانی سرمایه‌داری (جهانی‌شدن)، و از سوی دیگر پروژه‌ی سوسیالیسم دموکراتیک است. ازین تضاد پایه، تضادهایی دیگر برمی‌آید: مانند تعارض توسعه بین مناطق ساحلی و ایالت‌های دوردست داخلی، تعارض درآمد بین مناطق شهری و روستایی، و تعارض فزاینده بین پردرآمدها با کم‌درآمدها. تعارض دیگر بین مدل‌های توسعه‌ی مبتنی بر توسعه‌ی صادرات محور (Guangdong model) با مدل مبتنی بر توسعه‌ی داخلی (Chongqing model) است (Surin, 2018).

چهارم، ممیزه‌ی منطق دیالکتیک (هگلی و مارکسی) قبول وجود تضاد درونی در یک پدیده است. وگرنه در منطق ارسطویی نیز وجود تقابل بیرونی (به‌دلیل کثیر بودن عالم) پذیرفته و طبقه‌بندی شده است. به‌طوری که کانت اعلام می‌کند امتناع نقیضین تنها در اندیشه یا استدلال انسان معنا دارد وگرنه پدیده‌های متخالف و متعارض در طبیعت وجود دارند. در فلسفه‌ی اسلامی، حرکت در چارچوب «نظام فیض» تفسیر می‌شود که ملهم از مکتب نوافلاطونی است. به‌طور مقدم، فارابی از شیوه‌ی عرفانی مکتب نوافلاطونی فراتر رفته، «فیض» را با روش عقلی توضیح می‌دهد و نظام فیض را به طبیعیات پیوند می‌زند. بدین‌صورت که خدا ذات خود را تعقل می‌کند و این تعقل علت وجود عالم است؛ و این که عقل نه مرتبه دارد تا به عقل دهم یا عقل فعال برسد که اجسام زمینی است (خادمی، ۱۳۸۴). این تفسیر فلسفی را مولانا به‌زیبایی بیان کرده است:

این جهان یک فکرست از عقل کل عقل چون شاهست و صورت‌ها رُسل
در میان فلاسفه‌ی اسلامی، حکمای پیش از ملاصدرا همگی عقل اول را به عنوان صادر اول معرفی می‌کنند... اما حکمت متعالیه‌ی صدرالمألهین با عنایت به مسلک عرفا در این مورد و نیز با توجه به مبادی خود در باب تشکیک مراتب وجودی، وجود منبسط را به‌عنوان اولین صادر از حق تعالی معرفی کرده است (رحیمیان و اسکندری، ۱۳۹۲). ملاصدرا هرچند قائل به «حرکت جوهریه» است، اما مبدأ آن تضاد درونی

پدیده‌ها نیست: «خداوند به‌عنوان منبع فیض و فضل دائم، به‌وجود آورنده‌ی صورت‌های دائمی به‌هم پیوسته‌ای است که نفس حرکت، محصول آن است. برای مثال تبدیل نطفه به علقه، مضغه و عظام و لحم و خلق روح و... تا شکل‌گیری جنین انسان و سپس طفولیت و نوجوانی و جوانی و میان‌سالی صورت‌های متغیری هستند که تغییر آن‌ها از ناحیه‌ی وجود سیال آدمی حاصل گشته است» (امیدی، ۱۳۹۵). یعنی این حرکت در نظام فیض است که به پدیده‌ها شکل و حرکت می‌دهد. در این باره مرتضی مطهری می‌گوید: «اصل تضاد دیالکتیکی هگل تا آن‌جا که مربوط به طبیعت است، مورد قبول فلسفه‌ی اسلامی است، اما آن‌جا که اندیشه را تحت تأثیر آن دانسته و معرفت و شناخت را تابع آن قرار می‌دهد، غیرقابل قبول است.» (کریمی خوزانی و دیگران، ۱۴۰۰). در واقع در فلسفه‌ی اسلامی اصل تضاد دیالکتیکی هگل به‌صورت وجود تضاد در طبیعت به‌صورت نظام فیض یا در شکل تضاد بیرونی تصدیق می‌شود، ولی تضاد درونی در پدیده‌ها در طبیعت پذیرفته نیست، و در نتیجه در منطق یا اندیشه نیز رد می‌شود. این عدم پذیرش می‌تواند یکی از دلایل امتناع یا ضعف اندیشه نزد روشنفکران دینی به‌خصوص اصول‌گرایان، (پس از روشنفکران مشروطه) برای ورود عقلی به دوران نوین بر اساس فلسفه باشد. به‌عبارت دیگر پس از روشنفکران مشروطه به‌جز معدودی مانند آیت‌الله مطهری، تلاشی «وابسته به مسیر» تاریخی، برای بردن اندیشه‌ی فلسفی به استقبال دنیای نوین «حادث» در اثر حرکت جوهریه صورت نگرفت، در نتیجه تفسیر عقلی از آن به‌تدریج خاموش گشت.

از همین‌رو است که حاکمیت جمهوری اسلامی پس از ۴۵ سال هنوز به اجماع «عقلی» درباره‌ی تعریف کیفی یا جوهر «ثباتی» این نظام نرسیده است، و با غلبه‌ی رویکرد «نقلی» برای تعریف خود به اعراضی «سلبی» چون ضد استکبار جهانی بودن، نه شرقی و نه غربی، و ضد اسرائیل و آمریکا بودن و... اکتفا کرده است. این به‌کلام هگل به‌معنای «درخودبودگی» (being-in-itself) به‌جای «برای خودبودگی» (being-for-itself) است. در واقع تاکنون «عمق استراتژیک» این نظام تنها در ضدیت با دیگری در بیرون از مرزهای ایران تعریف شده؛ که حاصل آن ممانعت از حرکت تکاملی جوهریه‌ی جامعه و در نتیجه زوال تدریجی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و بوم‌زیست

در درون مرزهای ایران بوده است. در حالی که به حکم مقدمه‌ی قانون اساسی، عمق استراتژیک آن باید فراهم آوردن شرایطی برای تک‌تک افراد جامعه می‌بود که «در مسیر تکامل انسان هر فردی خود دست‌اندرکار و مسئول رشد و ارتقا و رهبری گردد»؛ و برای آن به‌طور مثال طبق اصل سوم آن باید با «محو هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی»، نظامی اقتصادی را پی‌ریزی می‌کرده است که به «ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه» بینجامد. اما حاکمیت با رانش تدریجی به موضع سلبی-اخباری پیش‌گفته، تضادی غیرتکاملی با سرمایه‌داری برقرار کرده، قادر به «مدیریت تضاد» در جهت تکامل اجتماعی نیست، و در نتیجه زوال تدریجی خود را رقم زده است.

در این‌جا باید تأکید نمایم علاوه بر تضادهای عمده و فرعی، تشخیص تضادهای «غیرتکاملی»، یا تضادهایی که در جهت تکامل تاریخی نیستند نیز ضروری است. می‌توان گفت این‌ها «مومنت‌ها» یا تضادهایی تصادفی با خصلت غیرذاتی هستند. در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، تضادهایی که جهت آن اجتماعی کردن تولید و توزیع برای تأمین رفاه و تکامل آزادانه و همه‌جانبه‌ی همه‌ی اعضای جامعه باشد تکاملی محسوب می‌شود. به‌طور مثال اکنون راست افراطی در اروپا، ایالات متحده و اسرائیل، و انواع جریان‌ها و حکومت‌های مذهبی در خاورمیانه، با جهانی‌شدن نولیبرال در تضاداند، اما در عمل آب به آسیاب آن می‌ریزند. این‌ها به شاخه‌های «تُرک» یا «تُرُوک» درختان میوه می‌مانند که بسیار هم قد می‌کشند، اما بی‌برآند و در نهایت درخت را از پا می‌اندازند. این‌ها را من تضاد غیرواقعی یا جعلی می‌نامم.

پنج، گفتیم که در منطق غیردیالکتیکی، تضاد بیرونی مورد تصدیق بوده و مایه‌ی حرکت دانسته می‌شده، آنچه نفی می‌شده تضاد درونی بوده است، چون آن را موجب تناقض منطقی می‌دانستند. دیالکتیک هگلی که منطق را از شیوه‌ی استدلال ذهنی، به علم یا منطق عینی جهان تبدیل کرد، تضاد را به درون پدیده‌ها برد. اما حرکت تکاملی در دیالکتیک هگل دوکی‌شکل و فروپاز (descendent) است، یعنی جهان (کثیر و متعین) از ایده‌ی مطلق (عقل کل واحد) برآمده و با شناخت یا تعقل انسان، به آن باز

می‌گردد یا دوباره واحد می‌شود. برای همین نیز در اوج فرایند این تکامل، دولت تجلی عقل کل می‌گردد که خود ترکیب جمع دانش موجود در جامعه‌ی مدنی است. و از نظر هگل درک این ضرورت تاریخی است که می‌تواند مایه‌ی آزادی انسان گردد. رویکرد هگل را وقتی به منطق دیالکتیک می‌رسد نمی‌توان ایدئالیستی نامید. وی در صفحه‌ی ۲۴۴ از کتاب «دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی، پاره‌ی نخست: علم منطقی» (که موسوم به منطق کوچک است) چنین می‌نویسد: «۱. دیالکتیک نتیجه‌ی اثباتی دارد، زیرا محتوایی متعین دارد یا نتیجه‌اش، به‌واقع **توخالی و هیچ انتزاعی** نیست، بلکه نفی **تعین‌های معینی** است... ۲. بنابراین امر عقلانی هر چند اندیشه‌ای و حتی انتزاعی است، در همان حال امری **انضمامی** است، زیرا وحدت صوری نیست، بلکه **وحدت تعین‌های مجزا** است» [حروف پررنگ از هگل است] (هگل، ۱۳۹۲). درست به همین دلیل است که مارکس تنها با دور انداختن پوسته‌ی عقل از دیالکتیک است که می‌کوشد نظام فلسفی هگل را از سر، بر روی پای خود قرار دهد. دیالکتیک مارکسی ازین‌رو بر روی پا می‌ایستد که پیش‌فرض آن جهانی است فرایاز (ascendant) و حادث، که پیوسته گسترده‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. روش‌شناسی دیالکتیکی وظیفه‌ی کشف قوانین این گسترده‌گی‌ها و پیچیدگی‌ها را دارد که قواعد و مقصد آن را عقل کل تعیین نکرده است. یعنی در این‌جا درک ضرورتی برای آزادی در دستور کار است که از پیش مشخص نیست. از نظر مارکس آزادی یا رهایی بشر عبارت است از «سلطه بر شرایط از طریق علم به امور». همان‌طور که از پیش مشخص نبوده انقلاب کشاورزی در نهایت به انقلاب صنعتی، و فئودالیسم به کاپیتالیسم خواهد انجامد؛ و از پیش مشخص نبود که سرمایه‌داری چه دوران‌هایی را برای بلوغ خود خواهد پیمود و در چه کشورهایی بالندگی خواهد یافت. شیوه‌ی بلوغ‌یافته‌ی ساختمان سوسیالیسم و جغرافیای ظهور آن هنوز آشکار نیست، و به‌قول مارکس قوانین آن در طول زمان کشف خواهد شد یا انکشاف خواهد یافت، آن هم (به‌قول انگلس) توسط انسان‌هایی که هوش‌شان از ما کمتر نیست. ذکر یک نکته‌ی ظریف در این‌جا ضروری است که «علیت» (causality) با «ضرورت» (necessity) متفاوت است. بدین‌معنی که هر آن‌چه در جهان رخ می‌دهد علتی دارد، اما ضرورت هنگامی به‌وجود می‌آید که این رخداد قانون‌مند شده باشد، و از

این جاست که درک ضرورت یا علم به شرایط می‌تواند مایه‌ی آزادی گردد. در جوامع بشری این قانون‌مندی وقتی به‌وجود می‌آید که به‌قول مارکس نظریه بین مردم رفته و به نیروی مادی تبدیل شده باشد؛ یا به‌قول «گیدنز» انسان به‌مثابه «عامل دانش‌پذیر» (knowledge-able agent) به باور و توافق درباره‌ی برقراری روابط اجتماعی پایدار رسیده باشد؛ یا به‌قول نهادگرایان تاریخی چون «نورث»، تحول تاریخی در واقع تحول نهادها است، و نهادهای جدید هنگامی پدید می‌آیند که در درجه‌ی اول نخبگان درباره‌ی یک مدل یا نظام اقتصادی و اجتماعی به باور و توافق رسیده باشند.

حال آیا هر باوری در جوامع بشری به قانون‌مندی پایدار می‌رسد؟ جالب این است که از یک سو هم پاسخ جبرگرایان مذهبی و هم ماتریالیستی (اخیراً «واروفاکیس» با تکنوفئودالیسم)، و از سوی دیگر پاسخ پست‌مدرن‌ها، و نیز کسانی مانند «ژژیک» که بعد از همه‌گیری کرونا از تغییر مناسبات جهانی سخن می‌گفتند، به این سؤال (هریک از ظن خود) مثبت است. اما پاسخ منطق دیالکتیک منفی است: آن باوری می‌تواند قانون‌مند و بدین معنی تاریخ‌ساز گردد که در جهت حل تضاد درونی جوامع برای تکامل تاریخی آن‌ها باشد. به‌طور مثال باور حادث فاشیسم وقتی میان توده‌ی آلمانی رفت، تبدیل به نیروی مادی عظیمی گشت که جهان را به آستانه‌ی فاجعه‌ای غیرقابل بازگشت پیش برد، اما پایدار نماند. چون جهت تکامل تاریخی، اجتماعی شدن تولید برای تحقق رفاه، و تکامل آزادانه و همه‌جانبه‌ی همه‌ی اعضای جامعه است. تحول هر یک از شیوه‌های تولید پیشین (برده‌داری-فئودالیسم و آسیایی-کاپیتالیسم) نیز «به‌طور وابسته به مسیر» در همین جهت بوده است. اشکال دیگر رویکرد کسانی چون واروفاکیس این است که خلاف اقتصاد سیاسی مارکس، سرمایه‌داری را نظامی خودویران‌ساز می‌بینند و نوید احتضار آن را می‌دهند، در حالی که تاریخ نشان می‌دهد سرمایه‌داری به‌طور قانون‌مند از هر بحران قوی‌تر از گذشته به‌در آمده است. به شروط محو تاریخی سرمایه‌داری در بخش آخر این نوشته پرداخته‌ام.

شش، آیا جهانی‌شدن سرمایه باعث شده که در کشورهای پیرامونی تضاد اصلی یا عمده کار و سرمایه گردد؟ آیا تضاد اصلی یا عمده وابستگی به بازار جهانی

سرمایه‌داری است؟ آیا امپریالیسم مانع مطلق رشد نیروهای مولده است و/یا توسعه‌نیافتگی را ضرورتاً تداوم می‌بخشد؟ نسخه‌ی نخست نظریه‌ی مارکسیستی وابستگی در دهه‌ی ۱۹۶۰، پاسخ کمابیش مثبت به همه‌ی این سوالات می‌داد. برای همین نظریه‌ی مارکسیستی وابستگی با آنتی‌تز بریدن یا گسیختن (delink) از سرمایه‌داری، در واقع دعوت به انقلاب سوسیالیستی می‌کرد. در این دعوت تمام تضادهای داخلی و خارجی یک کشور به وابستگی تقلیل می‌یافت، و تضادهای داخلی هم تابع یک تضاد خارجی به نام وابستگی می‌شد. در این تحلیل از تضاد بین کشورهای پیرامونی با مرکزی، دو اصل مهم در منطق دیالکتیک، یکی تقدم تضاد داخلی بر خارجی، و دومی دوسویه بودن رابطه در تضاد کنار گذاشته می‌شد. تحلیلی که در مورد رسوخ روح نولیبرالیسم در تن جوامع پیرامونی هنوز ادامه دارد. در مورد نخست، از کشور یا جامعه‌ی پیرامونی سلب جوهر یا ذات شده و گویا تنها پوسته یا عرضی از جوهر (به بیان برخی روح) هژمونی حاکمیت کشور مرکزی است، و در نتیجه هیچ راه نجاتی جز خارج کردن این روح از بدن کشورهای پیرامونی وجود ندارد. در مورد دوم، تضاد به صورت رابطه‌ی متقابل تز و آنتی‌تز نیست یا تضاد دو جهت ندارد، بلکه یک جهت (مرکز) به صورت جاودانه بر پیرامون فائق است و موجب «توسعه‌ی توسعه‌نیافتگی» آن می‌شود. مانند آن که تصور شود طبقه‌ی کارگر هیچ امتیازی از بورژوازی (مانند حق رأی، بیمه، مسکن اجتماعی، مشارکت در مدیریت و...) نمی‌تواند بگیرد، مگر حاکمیت آن را از میان بردارد.

این خطاهای روش‌شناسانه را خطاهای تحلیلی دیگری تکمیل می‌کند که در جاهای دیگری نیز به آن پرداخته‌ام، مانند امپریالیسم و ایران (اطهاری، ۱۳۶۸)، و جهانی‌شدن: ناگزیری انقلاب پیایی در تولید (اطهاری، ۱۳۸۳). مهم‌ترین آن فراموش کردن ماهیت یا جوهر سرمایه‌داری است: قانون اساسی سرمایه، تولید و بازتولید گسترده با انقلاب پیایی در تولید است، در نتیجه به قول لنین در «امپریالیسم به مثابه آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری» مجبور است بر عمق و دامنه‌ی خود بیفزاید. در نتیجه همان‌طور که تجربه‌ی کشورهای چپ‌گرا جنوبی و چین نشان داد، سرمایه‌داران در کشورهای مرکزی با صدور سرمایه‌ی مستقیم و فناوری به کشورهای پیرامونی،

«گورکن» خود می‌شوند و نظام سرمایه‌داری در عین جهانی‌شدن و از میدان برون کردن رقیب بزرگ خود موسوم به «سوسیالیسم واقعاً موجود» جبراً رقبای بزرگی برای خود در پیرامون می‌آفریند. به‌علاوه در اثر همین انقلاب پیاپی در تولید، رفتار سرمایه‌داران در دوران‌های مختلف برآمده از انقلابات تکنولوژیک فرق می‌کند. یعنی با تبدیل دوران صنعتی به پسا صنعتی یا اقتصاد دانش، همان سرمایه‌دارانی که حاضر به دادن ابتدایی‌ترین صنایع سنگین به کشورهای پیرامونی نبودند، حاضر به سرمایه‌گذاری و انتقال تکنولوژی در انواع سنگین و سبک برای تولید «کالا» می‌گردند و خود به تولیدات «دانش‌بر» و دارایی‌های فکری می‌پردازند. به‌عبارت دیگر هم خطای روش‌شناسی و هم تحلیلی باعث می‌شود که در تضاد مرکز-پیرامون خصایص دو طرف تضاد در نظر گرفته نشود. یا تضاد مرکز-پیرامون به تضادی یک‌سویه تقلیل یابد که در آن پیرامون فاقد پویایی درونی است، و از آن نتیجه‌ی کاملاً خطای «توسعه‌ی توسعه‌نیافتگی» در رابطه‌ی مرکز-پیرامون گرفته شود. در واقع این نظریه‌پردازان مارکسیست به‌جای نشان دادن راه درون‌زای توسعه، بر لزوم نابودی امپریالیسم متمرکز شدند. از سوی دیگر، بلوک «سوسیالیسم واقعاً موجود» نیز توسعه‌ی کشورهای پیرامونی را منوط و تابع حل تضاد خارجی خود با کشورهای مرکزی می‌کرد و ضرورت‌های پویایی درونی و راه درون‌زای توسعه‌ی آن‌ها را از نظر می‌انداخت. پس هردوی این استدلال‌ها در واقع توجیه‌گر سیاست‌های انزواجویانه (autarkic) اقتصادی برای بریدن از سرمایه‌داری جهانی بودند، که به‌گونه‌های مختلف در کشورهای سوسیالیستی و غیرسوسیالیستی جهان سوم اجرا شد، و در عمل مانع ورود آن‌ها به دوران نوین پسا صنعتی گشت و در برخی آن‌ها (از جمله ایران) به «نوفئودالیسم» انجامید.

مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی گفته بودند: «به‌لحاظ تجربی، کمونیسم تنها به‌مثابه کنش ملل حاکم یک‌باره و هم‌زمان امکان‌پذیر است. که مستلزم توسعه‌ی جهانی نیروهای مولده و مراوده‌ی جهانی منتسب به آن‌ها است» (مارکس و انگلس، ۱۳۷۹). این شرایط با جهانی‌شدن اقتصاد فراهم شد، اما درست به‌طور معکوس باعث فروپاشی اتحاد شوروی گشت. دلیل آن چیست؟ سرمایه‌داری با انقلاب پیاپی در تولید هر امر مقدسی را دود می‌کند و به هوا می‌فرستد، حتی «سوسیالیسم واقعاً موجود» را. اما چرا

چنین قدرتی دارد؟ پاسخ، خصایل یکتای آن است که شیوه‌های تولید پیشین فاقد آن بودند: نخست، نوآوری خصلت بنیادین آن است، چون بین سرمایه‌داران (شامل کشورهای سرمایه‌داری و جناح‌ها و آحاد سرمایه‌داران) تضادهای درونی ولی در نهایت آشتی‌پذیر وجود دارد. این تضادها به انقلاب پیاپی در تولید و رشد نیروهای مولده می‌انجامد. در جلد سوم سرمایه مارکس می‌گوید تا زمانی که سرمایه‌داری موفق به رشد نیروهای مولده شود، سرنگونی‌اش ممکن نیست. دوم، اجتماعی‌ترین شیوه‌ی تولید ممکن است، و هم ازین‌رو است که سوسیالیسم بعد از آن می‌تواند تحقق یابد. در واقع تضاد طبقاتی اصلی و آشتی‌ناپذیر در نظام سرمایه‌داری بین طبقات مزدو حقوق‌بگیران با بورژوازی، برای تبدیل مدیریت خصوصی تولید و توزیع به مدیریت اجتماعی آن‌ها، برای رشد پایدارتر و سریع‌تر نیروهای مولده و تحقق کامل و عینی آزادی و رفاه برای همگان است. حال اگر نظامی جایگزین نتواند این مهم یعنی انقلاب پیاپی در تولید را به‌انجام رساند، سرمایه‌داری حتی به شکلی پلشت‌تر می‌تواند به اریکه‌ی قدرت بازگردد.

هفت، مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی بر این نکته نیز تأکید داشتند که «کمونیسم برای ما اوضاع و احوالی نیست که باید استقرار یابد، آرمانی نیست که واقعیت ناگزیر است خود را با آن منطبق کند.»، و این که سوسیالیسم امری ایجابی است: «سوسیالیسم خودآگاهی ایجابی آدمی... کمونیسم مرحله‌ی نفی‌درنی است» (مارکس، ۱۳۸۷). این ایجاب به‌صورت «نفی‌درنی» تنها با نقد اقتصاد سیاسی بورژوازی ممکن نیست و برای تحقق آن باید علم اقتصاد سوسیالیستی نیز خلق شود. به‌عبارت دیگر تا زمان کشف قوانین اقتصاد سوسیالیستی که متضمن انقلاب پیاپی در تولید باشد، سرمایه‌داری قابل سرنگونی نیست. اگر سخنان مارکس و انگلس درست باشد، سوسیالیست‌ها با وضعیت پیچیده و بغرنجی روبه‌رو هستند، پدیده‌هایی چون ابداع «هوش مصنوعی» نشان می‌دهد که سرمایه‌داری در کشورهای مرکزی هنوز در نوآوری موفق است، پس در چشم‌انداز قابل مشاهده نه‌گندیده و محتضر است و نه قابل سرنگونی؛ بلکه می‌تواند هژمونی خود را به‌خصوص در مقابل دولت‌هایی که نتوانسته‌اند جامعه‌ی خود را وارد دوران نوین یا اقتصاد دانش‌کنند، حفظ کند. شبیه دورانی که

کشورهای مرکزی موفق به انقلاب صنعتی شده بودند. از سوی دیگر جهانی‌شدن سرمایه‌داری با شیوه‌ی انتظام نولیبرال، قطب‌های نوظهور اقتصادی در کشورهای پیرامونی سابق پدید آورده که هژمونی کشورهای مرکزی را به چالش می‌کشند. هم‌چنین جهانی‌شدن آحاد جامعه‌ی بشری را در مقابل سرنوشتی مشترک قرار داده که بیماری‌های همه‌گیر، تشدید نابرابری‌ها، تخریب محیط‌زیست و گرمایش زمین، و امواج فراگیر مهاجرت بین کشورها نمونه‌های بارز آن هستند. اما به‌رغم بحرانی‌شدن اوضاع که قدرت‌گیری راست افراطی در کشورهای مرکزی دماسنج آن است، چرا سوسیالیسم در حد گذشته آلترناتیو مطرحی نیست؟ پاسخ این است که خلاف شیوه‌های تولید پیشین که دگرگونی توسط طبقات بهره‌کش انجام پذیرفت، سوسیالیسم باید به باور فراگیر و جهانی توده‌ی انسان‌ها تبدیل شود تا تحقق یابد، اما عمده‌ی این توده‌ها به پیروی از رهبران سیاسی و فکری خود، تضادشان با سرمایه‌داری در حد «نفی» آن و عدالت‌خواهی ابتدایی متوقف مانده، و در جهت تکامل تاریخی نیست. به‌علاوه به‌خصوص در کشورهایی پیرامونی چون ایران، هنوز نزد بسیاری سوسیالیسم به‌مثابه آرمانی تلقی می‌شود که واقعیت را باید ناگزیر کرد بر آن منطبق شود، و دچار این توهم هستند که قوانین اقتصاد سوسیالیستی را هم می‌دانند. عده‌ای نیز با تصاویری مبهم از سوسیالیسم دموکراتیک، مشارکتی و غیره قصد ساختن سوسیالیسم را دارند، اما در نظر و عمل هیچ‌یک از مرحله «نفی» سرمایه‌داری فراتر نمی‌روند. در بخش بعدی بر اساس روش‌شناسی منطق دیالکتیک می‌کوشم به فرایندی بپردازم که باید از «نفی» تا «نفی‌درنفی» سرمایه‌داری پیموده شود تا مفهوم عینی سوسیالیسم تعریف شود و امکان تحقق یابد، که بحثی مغفول در گفتمان سوسیالیسم است.

هشت، این بخش را به تحلیل برآمدن و تکمیل سوسیالیسم با منطق دیالکتیک اختصاص داده‌ام، که بهره‌گیری از روش‌شناسی آن برای جهت‌گیری توسعه‌ی دموکراتیک در ایران ضرورت دارد. برای آسان‌خوانی مطلب آن را شماره‌گذاری کرده‌ام:

۱. نظام سرمایه‌داری از آغاز اثبات خود (تز)، متضاد یا نفی خود (آنتی‌تز) را در بطنش می‌پروراند، اما پیوسته این تضاد را به نفع بقایش حل می‌کند. این تضاد به‌خصوص بین طبقات مزدبگیر با بورژوازی، برای تبدیل مدیریت خصوصی تولید و توزیع در کارگاه و نیز حوزه‌ی سیاسی، به اجتماعی است. البته این تضاد محدود به مزدبگیران با بورژوازی نمی‌شود، و به‌بیان «کارل پلانی» از ابتدا تضادی دوگانه یا دیالکتیکی در متن سرمایه‌داری بین بازاری‌شدن یا جامعه‌زدایی، با حمایت اجتماعی یا اجتماعی‌شدن جریان یافته است. حال اگر در حوزه‌ی سیاسی کسانی که هدف‌شان ساختمان سوسیالیسم است (چه قهرآمیز و چه مسالمت‌آمیز) قدرت گیرند، تازه دوران نفی‌درنفی (سنتز) آغاز می‌شود. در این دوران، هرچند سرمایه‌داری پیش‌تر نتوانسته تضادهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را به‌نفع خود حل کند، اما به‌رغم مغلوبیت سیاسی، از لحاظ اقتصادی و اجتماعی به‌مثابه یک طرف تضاد باقی است. یعنی تنها «جهت تضاد» عوض شده است و تضاد تا زمانی که پس از گذار از مرحله یا مراحل نخستین، «نفی‌درنفی» کامل نشود ادامه دارد. نفی‌درنفی زمانی کامل می‌شود که نیروهای مولده به درجه‌ای از رشد برسد که طبقه‌ی پرولتاریا یا مزدبگیر پس از نفی بورژوازی، خود را نیز نفی کرده و همراه با انحلال خود، دولت طبقاتی را نیز منحل کرده باشد.

۲. از آن‌جا که سوسیالیسم امر ایجابی است، پس خلاف آن‌چه در آثار مارکس و انگلس آمده تنها «یک» مرحله برای رسیدن به «نفی‌درنفی» یا کمونیسم وجود ندارد. همان‌طور که سرمایه‌داری مراحل یا دوران‌های متعددی را، با غلبه بر تضادهایی جدید که از پیش مشخص نبوده، تا رسیدن به تکامل امروز خود پیموده است، سوسیالیسم نیز دوران‌هایی متعدد را با تضادهایی نوین گذرانده و خواهد گذراند، که مراحل، بنا به جغرافیا و تاریخ جوامع و سطح توسعه‌ی آن‌ها متفاوت خواهد بود. به‌قول انگلس انسان‌های آینده نیز عاقل‌اند و درباره نحوه‌ی تحقق سوسیالیسم تصمیم خواهند گرفت. به‌طور مثال تز لنین آغاز ساختمان سوسیالیسم با سرمایه‌داری دولتی به سبک تراست‌های آلمانی بود، بعد اجتماعی‌کردن تولید و توزیع به‌مثابه جوهر اقتصاد سوسیالیستی، با دولتی‌کردن آن‌ها (موسوم به سوسیالیسم دولتی) در اتحاد شوروی

مشتبه شد، و پس از آن نسخه‌هایی از مدل سوسیالیسم بازار قدیم (نظریه‌ی اسکار لانگه) جایگزین آن گشت، اما هیچ‌یک نتوانست از فروپاشی حکومت سوسیالیستی در اتحاد شوروی و در کشورهای مذکور جلوگیری کند تا دوران این مدل‌ها به سر آید. در عوض چین که از ابتدا یک‌سره مدل سوسیالیسم دولتی را به کار نگرفت و بعد در آخر دهه‌ی ۱۹۷۰ مدل سوسیالیسم بازار جدید (نظریه‌ی آلفک نوو) را پیاده کرد، به دورانی جدید از سوسیالیسم وارد شد که تاکنون با تغییر تضادهای عمده، حداقل چند زیردوران را در آن پیموده است. حزب کمونیست چین امیدوار است که طی ۱۰۰ سال از زمان انقلاب از دوران کنونی عبور کند که تا آن زمان دوران‌های متعدد دیگری را پیش رو خواهد داشت.

۳. اگر قدرت حاکم سوسیالیستی بتواند با اجتماعی کردن تولید و توزیع رشد پایدار نیروهای مولده را با انقلاب پیایی در تولید، به همراه دموکراتیسم بالنده‌ی اجتماعی و سیاسی برای اجتماعی کردن تولید و توزیع، و قدرت تحقق بخشد، به‌سوی حل تضاد به‌سود سوسیالیسم پیش خواهد رفت. یعنی اگر بتواند به هدف سوسیالیسم که رهایی تک‌تک افراد بشر برای تحقق خویش با فراهم آوردن فزاینده‌ی رفاه و امکانات ارتقای مادی و معنوی برای آن‌ها است، نزدیک و نزدیک‌تر شود، تضادهایی پرتعداد و متنوع را (که هنگام و نوع برآمدنشان از پیش مشخص نیست) به نفع خود حل خواهد کرد. وگرنه سرمایه‌داری دوباره یا چندباره فائق خواهد شد. مارکس پیش‌بینی و تاریخ ثابت کرده که سرمایه‌داری نیرویی شگرف برای انقلاب پیایی در تولید، و حل تضادهایی دارد که این انقلاب‌ها در مناسبات تولید و اجتماعی پدید می‌آورند. خواهندگان سوسیالیسم باید از این توانایی درس بیاموزند. آن‌ها در ابتدا از بورژوازی تنها این را آموخته بودند که باید برای بقای سوسیالیسم، دیکتاتوری اعمال کرد. و بازار را به‌همراه جامعه‌ی مدنی نابود کرد. اما باید این را هم بیاموزند که چگونه بورژوازی علاوه بر اعمال اقتدار، جامعه را قانع نیز می‌کند، و چگونه با شیوه‌های انتظام کارآمد جدید پس از هر بحران زمین‌گیرکننده می‌تواند مانند «آنتئوس» پسر زمین، قوی‌تر از زمین برخیزد و فرایند انباشت و بازتولید گسترده را با انقلاب پیایی در تولید از سر گیرد.

۴. موضوعی بسیار مهم که سرمایه‌داری را از دیگر شیوه‌های تولید متمایز و آن را یگانه می‌کند، ضرورت محو طبقات در آن است. این موضوع تکامل جامعه را بسیار پیچیده‌تر و سخت‌تر می‌سازد، چون محو طبقات به دگرگونی ذات بشر نیز نیازمند است. سرمایه‌داری در پیروی از منفعت شخصی در تولید، آن را عمومی می‌کند و در نتیجه در ذات خود متضادش سوسیالیسم را می‌پروراند. در دوران گذار، سوسیالیسم در پیروی از منفعت عمومی (اجتماعی‌کردن تولید و توزیع) در ذات خود متضادش یعنی منفعت شخصی و گروهی و جغرافیایی را می‌پروراند. به دو دلیل: نخست پاداش به اندازه‌ی تلاش یا عدالت بورژوازی هنوز باقی است، پس همواره منفعت شخصی یا گروهی و جغرافیایی با اجتماعی‌شدن در تضاد خواهد بود. البته شدت این تضاد در سوسیال‌دموکراسی کم‌تر از سوسیالیسم بازار و در این‌یک کم‌تر از برنامه‌ریزی متمرکز است. دوم چون هدف سوسیالیسم تکامل و رفاه تک‌تک افراد جامعه است و از سوی دیگر قاعده‌ی پاداش به اندازه تلاش (عدالت بورژوازی)، می‌تواند با ایجاد نابرابری‌ها بین مجموعه‌ی افراد در یک جغرافیا یا طبقه و قشر یا جنسیت و غیره تولید تضاد کند.

۵. در دیکتاتوری پرولتاریا و برنامه‌ریزی متمرکز که اجتماعی‌کردن تولید و توزیع به مالکیت دولتی ابزار تولید و مدیریت تولید و توزیع توسط دولت تقلیل یافته بود، تضاد یک دیوان‌سالاری غیردموکراتیک با مدیریت اجتماعی، در نهایت به فروپاشی کشور شوراها انجامید. چون هرگونه قابلیت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی فردی، گروهی و جغرافیایی توسط یک بوروکراسی منجمد تعیین می‌شد که به مانع رشد نیروهای مولده و نوآوری تبدیل گشته بود. در این مورد هم شدت این تضاد در سوسیال‌دموکراسی کم‌تر از سوسیالیسم بازار و در این‌یک کمتر از برنامه‌ریزی متمرکز است، چون به ترتیب تخصیص منابع و توزیع دموکراتیک‌تر است. این‌جا مقاومت (تضاد) توان استعداد و خلاقیت فردی و گروه‌های جغرافیایی و... برای تکامل خود است، در مقابل فرمان جمعی طبقاتی (هم‌سان‌سازی) و بی‌عدالتی ناشی از آن. پس هرچه فرمان برای هم‌سان‌سازی مؤکدتر گردد، بر شدت تضاد می‌افزاید و بازگشت به سرمایه‌داری را محتمل‌تر می‌سازد. بدین ترتیب درمی‌یابیم که انکشاف قوانین اقتصاد سوسیالیستی به چه معنا است و اقتصاد سوسیالیستی نیز باید مانند اقتصاد سرمایه‌داری هر دم نوآوری

شود و به اقتصاددانان نوآور هر سال جایزه‌ای تعلق گیرد. چه کودکانه است که عده‌ای تصور کنند که اصول نظام و اقتصاد سوسیالیستی را می‌دانند، و کودکانه‌تر تصور آن‌هایی که نفی سرمایه‌داری را به معنای پیمودن راه رشد غیرسرمایه‌داری گرفته و نزدیکی یک حکومت به «شرق» را برای حل تضادهای داخلی یک جامعه در جهت تکامل اجتماعی کافی می‌دانند.

۶. تضادهای فوق را در یک نظام سوسیالیستی تضادهای خارجی می‌تواند تشدید کند، زیرا به‌طور کلی هزینه‌های اجتماعی در کشورهایی که گونه‌ای از نظام سوسیالیستی را دارا هستند بیش از کشورهای مرکزی کاپیتالیستی است. در نتیجه اگر رشد نیروهای مولده‌ی یک گونه از نظام سوسیالیستی در یک کشور کم‌تر از دیگر کشورها (چه کاپیتالیستی و چه سوسیالیستی) باشد، مازاد اقتصادی کافی برای پوشش هزینه‌های اجتماعی وجود نخواهد داشت. در حال حاضر پیشتازی در نوآوری از یک سو در کره جنوبی و از سوی دیگر در سوسیالیسم بازار چین اثری مخرب بر سوسیال‌دموکراسی اسکاندیناوی می‌گذارد. چون از میزان حضور آن‌ها در زنجیره‌ی جهانی ارزش کاسته است. به‌طور مثال چین بیش از نیمی از خودروهای برقی و ۸۰ درصد پنل‌های خورشیدی جهان را تولید می‌کند. در نتیجه ایالات متحده تعرفه‌ی ۱۰۰ درصدی بر خودروهای برقی چین بسته و اتحادیه‌ی اروپا نیز تصمیم به اعمال تعرفه گرفته است. برای همین در حالی که در کره جنوبی و چین تأمین اجتماعی و مواهب توسعه‌ی محدود قبلی رو به فراگیری می‌گذارد و حتی چین در اقتصاد سبز پیشرو گشته، در کشورهای اسکاندیناوی ازین فراگیری کاسته می‌شود، و در بسیاری از کشورهای اروپایی به همین دلیل راست افراطی سر برمی‌آورد. در این‌جا به‌پیروی از مارکس باید تکرار کنیم که سوسیالیسم زمانی تحقق کامل می‌یابد که جهانی شده باشد، همان‌طور که سرمایه‌داری تنها با تداوم جهانی شدنش امکان حیات دارد. ازین‌رو امکان ناتوانی حاکمیت سوسیالیستی در حل تضادهایش و حتی بازگشت به صور پلیدتر سرمایه‌داری در یک کشور وجود دارد، دلیل آن نیز توانایی شیوه‌ی تولید یا نظام سرمایه‌داری در انقلاب پیایی در تولید، به‌علاوه وجود یک دموکراسی حداقلی در شکل‌بندی‌های اقتصادی و اجتماعی گوناگون است که امکان بیشتری را برای تصحیح

خطاهای حاکمیت، یا تغییر سیاست‌های موفق را در گذشته می‌دهد که در دوران جدید دیگر کارآمد نیستند.

نُه، به‌عنوان سخن آخر: تحلیل دیالکتیکی مسیر توسعه در کشورهای پیرامونی، و نیز برآمدن و انکشاف سوسیالیسم به ما می‌آموزد که توسعه بسیار پیچیده‌تر از «نفی» سرمایه‌داری و امپریالیسم است. آن حرکت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به توسعه‌ی نهایی جامعه‌ی بشری با رسیدن به رفاه و امکانات لازم برای شکوفایی قابلیت‌های تک‌تک افراد جامعه می‌انجامد که به‌طور دموکراتیک بتواند در متن نظام جهانی‌شده‌ی سرمایه‌داری، با کشف قوانین اقتصاد سوسیالیستی به سوی «نفی‌درنفی» آن در سطح جهانی حرکت کند. آغاز توسعه‌ی دموکراتیک در هر کشور و جهت‌گیری برای «جهانی‌شدن توافقی» خود آغاز «نفی‌درنفی» سرمایه‌داری در سطح جهانی است، پس توسعه‌ی دموکراتیک خود یکی از دوران‌ها یا گذارراه‌های سوسیالیسم هم محسوب می‌شود. الگوی توسعه‌ی دموکراتیک، که دولت‌های توسعه‌بخش اسکانندیناوی یک نمونه‌ی آن هستند، برای کشورهای پیرامونی و متوقف‌مانده‌ای چون ایران، هم تکمیل نفی‌درنفی باقیمانده‌ی نظامات پیشاسرمایه‌داری است، و هم آغاز نفی‌درنفی سرمایه‌داری، ازین‌رو هم استراتژی است و هم تاکتیک.

منابع و مآخذ

آلتوسر لویی (۱۳۹۷)، تضاد و فراتعیین‌کنندگی، ترجمه‌ی مهران زنگنه، مجله سیاسی صلح جاویدان.

اطهاری کمال (۱۳۶۸)، امپریالیسم و ایران، نشریه‌ی رونق، شماره‌ی ۵.

اطهاری کمال (۱۳۸۳)، جهانی‌شدن: ناگزیری انقلاب پیاپی در تولید، فصلنامه‌ی مجلس و پژوهش، شماره‌ی ۴۳.

درباره‌ی منطق دیالکتیک و تضاد

- امیدی مهدی (۱۳۹۵)، فلسفه‌ی سیاسی متعالیه‌ی ملاصدرا بر اساس نظریه‌ی حرکت جوهری نفس، فصلنامه‌ی حکومت اسلامی، سال بیست‌ویکم، شماره‌ی سوم، پیاپی ۸.
- پاپوف میخائیل (۱۳۹۵)، درس‌گفتارهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، ترجمه‌ی سیاوش فراهانی، نشر ثالث.
- جسوپ باب (۱۴۰۲)، از «مقدمه»ی ۱۸۵۷ تا «دیباچه»ی ۱۸۶۷: تاملاتی در روش مارکس در نقد اقتصاد سیاسی، سایت نقد اقتصاد سیاسی.
- خادمی عین‌الله (۱۳۸۴)، پیوستگی و گسستگی میان نظام فیض و طبیعیات و هیئت قدیم از منظر حکیمان مسلمان، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی نوین دینی، ۱(۲).
- رحیمیان سعید و اسکندری زهرا (۱۳۹۲)، صادر اول از دیدگاه پروکلس و صدرالمتالهین، نشریه‌ی الهیات تطبیقی، سال چهارم، شماره‌ی دهم.
- رها علی (۱۴۰۳)، دیالکتیک مفهوم نزد مارکس و هگل، سایت نقد اقتصاد سیاسی.
- کریمی خوزانی محبوبه، دهباشی مهدی و شمشیری محمدرضا (۱۴۰۰)، اصل تضاد در عالم از دیدگاه صدرا و هگل، نشریه‌ی آموزه‌های فلسفه‌ی اسلامی، ۱۶(۲۸).
- کولتی و دیگران (۱۳۹۹)، مارکسیسم و دیالکتیک، ترجمه‌ی کمال خسروی و شاهرخ حقیقی، نشر اختران.
- گرامشی آنتونیو (۱۳۸۳)، دولت و جامعه‌ی مدنی، ترجمه‌ی عباس میلانی، نشر اختران.
- گروسمن بری (۱۴۰۱)، دیالکتیک چیست؟ ملاحظاتی درباره‌ی نقد پوپر، ترجمه‌ی فرزاد فرهمند، سایت نقد اقتصاد سیاسی.
- مارکس کارل (۱۳۵۲)، دیباچه‌ی چاپ اول سرمایه، سرمایه (جلد اول)، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، بی‌نا.
- مارکس کارل (۱۳۸۱)، الف، گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی مرتضی محیط، نشر اختران.
- مارکس کارل (۱۳۸۱)، ب، نبردهای طبقاتی در فرانسه، ترجمه‌ی باقر پرهام، (ویراست دوم) نشر مرکز.
- مارکس کارل (۱۳۸۷)، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی در: گزیده‌ی نوشته‌های کارل مارکس در جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی اجتماعی، گزینش و پیش‌گفتار: ت. ب باتومور و ماکزیمیلین روبل، ترجمه‌ی پرویز بابایی، انتشارات نگاه.

مارکس کارل و انگلس فردریش (۱۳۷۹)، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی پرویز بابایی، نشر چشمه.
مائو تسه دون (۱۹۷۱)، درباره‌ی تضاد در: چهار رساله‌ی فلسفی، ترجمه‌ی اداره‌ی نشریات زبان‌های خارجی پکن.
هگل گئورک ویلهلم فردریش (۱۳۹۲)، دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی: پاره‌ی نخست: علم منطق، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر لاهیتا.

Han Zhenjiang and Zhang Yuling (2023), French Left-wing Literary Theory and Mao Zedong Thought. CLCWeb: Comparative Literature and Culture 25.3.

Kellett P. M. (1999), Dialogue and dialectics in managing organizational change: The case of a mission-based transformation. Southern Communication Journal, 64(3).

Surin Kenneth (2018), Mao's "On Contradiction," Mao-Hegel/Mao-Deleuze. CLCWeb: Comparative Literature and Culture 20.

Timothy J Hargrave & Van de Ven Andrew H. (2017), Integrating Dialectical and Paradox Perspectives on Managing Contradictions in Organizations Organization Studies, Vol. 38(3-4).

Wilde Lawrence (1982), The concept of contradiction in the works of Karl Marx, <https://livrepository.liverpool.ac.uk/3175534/1/340775.pdf>

Yan Fang (2018), The "Althusser-Mao" Problematic and the Reconstruction of Historical Materialism: Maoism, China and Althusser on Ideology. CLCWeb: Comparative Literature and Culture 20.3.

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

گفت‌وگوها و سخنرانی‌های درباره‌ی آینده‌ی

چپ و راست در آلمان

ترجمه‌ی مرجانه فشاهی



اشاره

بحران جهانی‌سازی و ناکارآمدی دموکراسی لیبرال پی‌آمدهای گسترده‌ای بر آرایش سیاسی در کشورهای گوناگون جهان داشته است. شاید مهم‌ترین نشانه‌ی آرایش جدید سیاسی احیای انواع ناسیونالیسم بوده است. می‌توان جریان موسوم به «اتحاد زارا واگن‌کنشت برای عقل و عدالت» را که منشعب از حزب چپ آلمان است نمونه‌ای از «ناسیونالیسم چپ» خواند. طرح مطالباتی به نفع طبقه‌ی کارگر «آلمانی» و سیاست‌هایی برای بازتوزیع درآمد به نفع لایه‌های پایینی جامعه‌ی آلمان، و همزمان با آن «خارجی‌ستیزی»، مخالفت با پناهنده‌پذیری و دفاع از آن‌چه «منافع ملی» آلمان تلقی می‌کنند. آن‌چه می‌خوانید مجموعه‌ای از چند گفتار و گفت‌وگو از رهبران این جریان نوظهور در فضای سیاسی آلمان امروز برای آگاهی از وضعیت کنونی است. (نقد اقتصاد سیاسی)

پیروزی اخیر جریان راست‌گرای «حزب بدیل برای آلمان» (AfD)^{۱۹۶} در انتخابات دو ایالت شرقی آلمان زلزله‌ی بزرگی در سیاست این کشور ایجاد کرد که همچون موفقیت اخیر راست‌گرایان افراطی در فرانسه بود. اما این انتخاب پیروز دیگری هم داشت: «اتحاد زارا واگن‌کنشت برای عقل و عدالت» (BSW)^{۱۹۷} حزبی چپ‌گرا با گرایش‌های ناسیونالیستی.

اگرچه برخی این حزب جدید را مخالف مهاجرت معرفی می‌کنند، اما موضعی که این حزب اعلام کرده مخالفت با پذیرش بی‌رویه‌ی مهاجرین غیرقانونی و اولویت دادن به پذیرش پناهندگان سیاسی است. در واقع، نه فقط مؤسس و بالاترین مقام حزب، زارا واگن‌کنشت، ایرانی‌تبار است (با نام اصلی زهرا از پدری که عضو حزب توده بوده)، که بسیاری دیگر از مؤسسان حزب که از «حزب چپ» انشعب کرده‌اند، تبار مهاجر و از جمله ایرانی و مسلمان دارند؛ نظیر شروین حق‌شنو، امیرا محمدعلی و عمید ربیع. پیروزی اخیر راست‌گرایان افراطی در آلمان با راست‌گرایان افراطی «حزب اجتماع ملی» (RN)^{۱۹۸} به رهبری مارین لو پن^{۱۹۹} شباهتی داشت و تفاوتی. شباهت این دو

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

ماجرای ائتلاف احزاب سنتی هر دو کشور در مقابل راست‌گرایان افراطی بود، به‌نحوی که حتی دو حزب رادیکال «حزب کمونیست فرانسه» و «حزب فرانسه‌ی تسلیم‌ناپذیر» (LFI) ۲۰۰ به رهبری ملانشن ۲۰۱ هم در ائتلاف با «حزب سوسیالیست» و سبزها تحت عنوان «جبهه‌ی مردمی جدید» (NFP) ۲۰۲ شرکت کردند تا دولت نولیبیرال امانوئل ماکرون به‌رغم شکست حزبش، باز هم در قدرت بماند، هرچند ماکرون با معرفی نخست‌وزیر همسو با خود به احزاب پیروز این ائتلاف دهن‌کجی کرد.

در آلمان هم احزاب چپ میانه با حمایت از حزب محافظه‌کار «اتحاد دموکرات مسیحی» تلاش کردند مانع از پیروزی مطلق راست افراطی در انتخابات دو ایالت بشوند. با این تفاوت که در آلمان حزب رادیکال چپی وجود دارد که به این ائتلاف محافظه‌کارانه با راست و چپ میانه تن نداده و نیز آرای زیاد کارگران و طبقات پایین را از چنگ راست افراطی درآورده است. این حزب همان «اتحاد زارا واگن‌کنشت» است که نظریه‌پرداز و رهبر آن در گذشته مسئله‌ی طبقه را بر دیگر مسائل هویتی چپ میانه در آلمان ارجح می‌دانست و اکنون هم‌صدا با کارگران بیکار شده در صنایع رو به تعطیلی آلمان، از موضع غرب در قبال جنگ اوکراین به‌عنوان چالش سیاست خارجی منجر به رکود اقتصادی انتقاد می‌کند و هم‌زمان مخالف سیاست خارجی آلمان در حمایت مطلق از اسرائیل است.

پشت این حزب جدید، البته چهره‌های روشنفکری دیگری نیز هستند. نظیر ریشارد داوید پرشت، ۲۰۳ فیلسوف جوان و مشهور آلمانی که همین چند سال پیش جلد اول از کتاب چهار جلدی تاریخ فلسفه‌اش ۲۰۴ را تقدیم به «تاکسی‌رانان جهان‌دیده و باسواد ایرانی شهر کلن» کرده بود؛ رانندگانی که بسیاری از آنان نسل تبعیدی چپ پس از انقلاب، و اخراجیان دانشگاه در جریان انقلاب فرهنگی هستند.

آنچه در ادامه می‌خوانید، متن ترجمه‌ی گفت‌وگویی ویدئویی درباره‌ی مواضع و آینده‌ی دو حزب پیروز انتخابات اخیر آلمان و نیز ترجمه‌ی دو نطق انتخاباتی از میشائیل لودرز، ۲۰۵ چهره‌ی شاخص فرهنگی در حزب «اتحاد زارا واگن‌کنشت» است که مواضع او در قبال بحران‌های خاورمیانه و خصوصاً آثار همدلانه‌ی در مورد ایران و

غزه اهمیت دارد. در انتها نیز گفت‌وگویی با سویم داگدن، سیاست‌مدار، نماینده‌ی پارلمان و اعضای حزب واگن‌کنشت ارائه شده است.

وحشت بروکسل و برلین:

گفت‌وگو درباره‌ی انتخابات اخیر ایالتی آلمان

گفت‌وگوی الکس کریستوفورو^{۲۰۶} با الکساندر مرکوریس^{۲۰۷} در مورد انتخابات اخیر در دو ایالت زاکسن و تورینگن، پیروزی دو «حزب بدیل برای آلمان» (AfD) و «اتحاد زارا واگن‌کنشت برای عقل و عدالت» (BSW) و اوضاع داخلی آلمان در اول سپتامبر، که در کانال یوتیوب پادکست دوران^{۲۰۸} به زبان انگلیسی منتشر شد.^{۲۰۹}

کریستوفورو: الکساندر می‌خواهیم در مورد انتخابات دیروز (یکشنبه اول سپتامبر) در آلمان صحبت کنیم. نتایج انتخابات هم شوکه‌کننده و هم قابل پیش‌بینی بود. «حزب بدیل برای آلمان» (آ.اف.د) انتخابات را برنده شد و با فاصله‌ی بسیار کمی پس از «حزب دموکرات مسیحی» (س.د.او) قرار گرفت. تنها دلیل قرار گرفتن آ.اف.د در جایگاه دوم در ایالت زاکسن این بود که دیگران از س.د.او حمایت کردند تا از پیروزی آ.اف.د جلوگیری شود. یعنی حتی احزاب مخالف س.د.او به این حزب رأی دادند، وگرنه این‌طور نبود که س.د.او به‌اندازه‌ی کافی حامی داشته باشد تا با استفاده از نیروی واقعی خود به جایگاه اول رسد. بیشتر اقدامی پیش‌گیرانه بود تا نگذارند آ.اف.د در ایالت زاکسن هم برنده شود. این روزی تاریخی در آلمان است. نظر شما چیست؟

مرکوریس: بله، روز کاملاً تاریخی در آلمان به شمار می‌آید. ما راجع به دو ایالتی صحبت می‌کنیم که جزو پرجمعیت‌ترین و یا از لحاظ اقتصادی، پیشرفته‌ترین ایالات در آلمان به شمار نمی‌آیند. آن‌ها در شرق آلمان قرار دارند. ایالت تورینگن قلب فرهنگی آلمان محسوب می‌شود و زیباترین و خوش‌منظره‌ترین مناطق و همچنین کانون‌های روشنفکرانه مانند وایمار^{۲۱۰} و ارفورت^{۲۱۱} را دربر دارد. ایالت زاکسن یکی از پراهمیت‌ترین مناطق در بخش شرقی آلمان و مرکز اقتصادی مهمی به شمار می‌آید. شهرهای بزرگ لایپزیش و درسدن^{۲۱۲} در زاکسن واقع شده‌اند. آنچه ما در این دو ایالت

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

آلمان مشاهده کردیم، فروپاشی احزاب مستقر مانند سوسیال‌دموکرات، لیبرال‌ها و سبزه‌ها است.^{۲۱۳} آنها وحشتناک باختند. نمایندگان دو حزب سبزه‌ها و لیبرال‌ها اصلاً به پارلمان ایالتی راه پیدا نخواهند کرد و حزب سوسیال‌دموکرات در ایالت زاکسن با درصد بسیار کم و در ایالت تورینگن حتی کم‌تر از آن توانست در پارلمان بماند. در سطح سیاسی روشن است که دولت ائتلافی صدراعظم اولاف شولتس در نهایت فروپاشی قرار دارد و هیچ امکان بازگشتی هم نیست. برای مثال، انتخابات پارلمان اروپا در ماه گذشته فاجعه بود؛ این فاجعه تأییدی است بر این که آ.اف.د در شرق آلمان به‌طور واضح برنده می‌شود.

آنچه نادیده گرفته می‌شود و کسی درباره‌ی آن صحبت نمی‌کند، این است که چپ‌ها هم در این دو ایالت آلمان شرقی جهش کسب کرده‌اند. شخصیت تعیین‌کننده‌ی این جنبش، زارا واگن‌کنشت بود که حزب جدیدی تأسیس کرده است. این حزب ما را به یاد حزب سوسیال‌دموکرات قدیم می‌اندازد؛ شبیه آنچه در گذشته در اروپا دیده‌ایم. شبیه حزب سوسیال‌دموکرات قدیمی که از سوی شخصیت‌هایی مانند ویلی برانت^{۲۱۴} و هلموت اشمیت^{۲۱۵} هدایت می‌شد. از لحاظ تاریخی مواضع سیاسی آن‌ها تفاوت زیادی با آنچه در حزب چپ جدید می‌بینیم، ندارد. این حزب ۱۶ درصد در تورینگن و کمی بیشتر از ۱۱ درصد در زاکسن کسب کرد و اگر ما این دو رقم را با هم ترکیب کنیم، حزب چپ^{۲۱۶} قدیم - یا به عبارت دیگر، حزب کمونیست سابق^{۲۱۷} - سهم رأی بسیار مهمی کسب کرده است. فراموش نکنیم که این حزب جدید که هنوز یک سال هم از تأسیس آن نمی‌گذرد، انشعاب از این حزب قدیمی است. چپ متحد تقریباً به‌اندازه‌ی آ.اف.د در تورینگن رأی به دست می‌آورد. واقعیتی که بسیاری آن را نادیده می‌گیرند. این حزب چپ از نوع چپ نولیبرال جهان‌وطنی نیست که ما به آن عادت داریم. حزب چپ با جهت‌گیری بسیار شدیدتر کارگری سوسیالیستی نوع قدیم است؛ شبیه آنچه در گذشته در اروپا دیدیم. آن‌ها در تورینگن رأی بسیار خوبی کسب کردند و در زاکسن تقریباً کمتر موفق شدند. احتمالاً به‌دلیل وجود شهرهای بزرگی مانند لایپزیش و درسدن که شدیدتر با اقتصاد جهانی ارتباط دارند. به این صورت که در آنجا باور

عمومی به لیبرالیسم بیشتر است و این امر مسلماً بر انتخابات اثر می‌گذارد. اما حتی در این دو شهر هم حزب چپ جدید جهش را تجربه می‌کند.

دولت اولاف شولتس به‌هیچ‌وجه تمایل به ائتلاف با این احزاب را ندارد و ترجیح می‌دهد که با حزب راست میانه ائتلاف کند و معمولاً این نوع ائتلاف به جابه‌جایی در جهت راست میانه، یعنی س.د.او، روانه می‌شود. اما این اتفاق در آلمان رخ نمی‌دهد. در تورینگن شکست خوردند و در زاکسن هم به‌زور توانستند خود را از غرق‌شدن نجات دهند. و همان‌طور که متوجه شدید، احزاب جریان اصلی با وجود رقابت با س.د.او، از رأی‌دهنده‌های خود خواستند که به س.د.او رأی دهند. آنچه در بخش غربی آلمان می‌بینیم، عدم پذیرش همه‌جانبه‌ی صاحبان قدرت سیاسی آلمان است. تقریباً مطمئن هستیم این دو حزب در انتخابات برلین و ایالت براندنبورگ^{۲۱۸} هم که در ۲۲ سپتامبر انجام می‌گیرد، رأی مشابهی به دست می‌آورند.

بسیاری از تحلیل‌ها در مورد این نتایج نکته‌ای تعیین‌کننده را ندیده می‌گیرند که نارضایتی و ناراحتی در ایالت‌های بخش غربی آلمان هم وجود دارد. اقتصاد آلمان رو به وخامت گذاشته است. ما چندی قبل برنامه‌ای در این مورد ساختیم که چگونه صنعت‌زدایی در آلمان افزایش یافته است. کشور فقط اندکی توانسته مانع رکود اقتصادی شود. احتمالاً به‌دلیل ویژگی‌های آماری. شاید هم تابه‌حال واقعاً رکود اقتصادی وجود دارد. رشد اقتصادی قبل از بحران ۲۰۲۲، یعنی جنگ اوکراین، کاهش یافت. در آلمان این حس حاکم است که سیستم سیاسی موفق نشده و از هم می‌پاشد. دولت در حل مشکلاتی که کشور با آن مواجه است، ناتوان بوده. طبقه‌ی حاکم سیاسی به نظر می‌آید که این مسأله را درک نکرده و هیچ تصور روشنی ندارد که چه باید بکند. در آلمان شرقی حس تعلق به سیستم در مقایسه با آلمان غربی بسیار محدود است. زیرا جریان اصلی سیاسی در آلمان غربی ریشه دارد. از این‌رو، آلمان شرقی آن‌قدر خود را مانند آلمان غربی به سیستم سیاسی پیوند نمی‌دهد و ترجیحاً به‌سوی بدیل‌ها جذب می‌شود. برخلاف آن‌ها، آلمان غربی تمایل آهسته‌تری نسبت به احزاب بدیل از خود نشان می‌دهند. اما فرضیه‌ی من این است که در نهایت در آلمان غربی هم به سمت بدیل‌ها تمایل پیدا می‌کنند.

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

مشکلات سیاسی آلمان که در کانال خود در بسیاری از برنامه‌ها درباره‌ی آن‌ها صحبت کردیم، از سیستم دلمه‌بسته‌ی مرکلیسم^{۲۱۹} ایجاد شد که رکود کامل در نظام سیاسی آلمان را حاکم کرد. این رکود اقتصادی به زمان آنگلا مرکل بازمی‌گردد. اما اگر باز هم بیشتر به عقب برگردیم، آلمان ده‌ها سال در سیستم رکودی پنهان شده بود. دلیل آن را می‌توان سودبری آلمان از بازارهای بسته در داخل اتحادیه‌ی اروپا و کسب انرژی ارزان از روسیه عنوان کرد. ولی اکنون این امتیازات ناپدید شده‌اند و بازارهای بسته‌ی درون اتحادیه‌ی اروپا تا آخر مصرف شده و انرژی ارزان از روسیه هم متوقف شده است. رکود سیستم اقتصادی که در نهایت پیامد رکود سیستم سیاسی در آلمان است، ظاهراً در حال افزایش است.

کریستوفورو: بله. مرکلیسم راه را برای سیاستمدار متوسطی مانند اولاف شولتس برای رسیدن به صدراعظمی هموار کرد. این دستاورد آنگلا مرکل بود. ما راجع به صنعت‌زدایی صحبت کردیم و نخستین رسانه‌ای بودیم که این عنوان را در مباحث خود وارد کردیم. خود شما این کلمه را دو یا سه سال پیش، هنگامی که آلمان روسیه را تحریم کرد تا منابع انرژی را قطع کند، به کار بردید. ما در این‌جا درباره‌ی صنعت‌زدایی آلمان صحبت کردیم و بسیاری ما را دیوانه خطاب کردند و گفتند هیچ‌گاه اتفاق نخواهد افتاد. آن‌ها معتقد بودند که آلمان قدرت اقتصادی بزرگی است و اقتصاد روسیه نابود خواهد شد. اما این اتفاق رخ نداد. آنچه اکنون می‌بینیم، این است که صنعت‌زدایی آلمان با تمام قدرت در حال پیشروی است.

گفته می‌شود حزب زارا واگن‌کنشت حزب چپ سنتی نیست و کاملاً راست‌گرا است. طبقه‌ی سیاسی آلمان عادت دارد برای هر چیزی که در طول انتخابات و در سال‌های گذشته اتفاق افتاده، به‌انضمام صنعت‌زدایی آلمان و صعود احزاب سیاسی خاصی دلیل‌تراشی کند، اما مشکل اصلی را به‌عنوان مشکل راست افراطی تشخیص می‌دهد. آن‌ها معتقدند راه‌حل، مبارزه‌ی شدید با راست‌گراهای افراطی است. حتی شخص اولاف شولتس گفت که باید اقدامات شدیدی علیه آ.ف.د صورت پذیرد. آن‌ها به‌جای این‌که تحریمات علیه روسیه را بردارند، جنگ اوکراین را به پایان رسانند و یا

زلسکی را به مذاکره با روسیه تشویق کنند، خود را متمرکز به مبارزه علیه آ.اف.د کرده‌اند. آنان در این فکر نیستند که انرژی روسیه را برگردانند یا راهی برای آشتی و مصالحه با روسیه پیدا کنند - البته اگر امکان داشته باشد - به جای این که آ.اف.د را مشکل راست افراطی ببینند. این دیدگاه آنها است.

مرکوریس: بله شما کاملاً درست می‌گویید. به علاوه، این ادعا هم که زارا واگن‌کنشت راست‌گرای افراطی است، در بریتانیا رواج پیدا کرده. مقاله‌ای در روزنامه‌ی گاردین خواندم که مَهر راست افراطی را به او زده است. این واقعاً مسخره و خنده‌دار است، اما بیایید وقت خودمان را صرف این مهملات نکنیم. آنچه ما می‌بینیم، رکود طبقه‌ی سیاسی در آلمان است که از مدت‌ها پیش در کشور حاکم است و هیچ هویت قابل‌ذکری ندارد. آن‌ها خود را آماده کرده‌اند تا سرکوب و واپس‌زدگی را برای سرکوب هر صدایی در آلمان به کار گیرند. به جای اینکه بیندیشند که چگونه می‌توان با مشکلات عمیقاً ریشه‌دوانده مبارزه کرد و به دنبال یافتن راه‌حل‌های بدیل رفت. اشخاصی مانند هواداران حزب آ.اف.د هستند که از بازگشت به سیستم اقتصادی-سیاسی آزاد بازار محور و همچنین محافظه‌کار یا نظریات راست‌گرا حمایت می‌کنند. اما آن‌ها چشم‌اندازهایی هم در مورد سیاست خارجی آلمان و به خصوص سیاست مهاجرین و موضوعات دیگر دارند. این مشکلی نیست که بتوان با راه‌حل یکسانی برطرف کرد. در کل، این خط‌مشی راست‌گرایی افراطی که دولت در پیش گرفته، خنده‌دار است.

اجازه دهید بگویم که بسیاری از آن سیاست‌ها که آ.اف.د پیشنهاد می‌کند، یعنی ۹۰ درصد یا حتی ۹۹ درصد از آن‌ها، برای شخصیت‌هایی مانند کنراد آدناوئر^{۲۲۰} و لودویگ ارهارد^{۲۲۱} هیچ مشکلی نمی‌توانست داشته باشد. این‌ها پهلوان‌های حزب دموکرات مسیحی بودند؛ حزبی که در دهه‌ی پنجاه بنیان گذاشتند و معجزه‌ی اقتصادی در آلمان را هدایت کردند. آن‌ها از روند مهاجرت سال‌های گذشته چندان خرسند نمی‌بودند و موضع خاص خود در قبال آتلانتیک را داشتند، اما در روش خود اعتمادبه‌نفس کامل داشتند. حزب آ.اف.د ایده‌هایی دارد که می‌تواند باعث پیشرفت آلمان شود و کارکرد داشته باشد. دولت فعلی آلمان ایده‌هایی دارد که بر سیستم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سنتی بنا شده‌اند؛ برآمده از حزب سوسیال‌دموکرات که

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

در قرن نوزدهم تأسیس شد. آن‌ها سیستم‌هایی مانند بیمه‌ی اجتماعی را در ابعاد وسیع به اجرا درآوردند؛ به همان نحوی که از احزاب چپ انتظار می‌رود. یا نوعی سیاست مداخله‌گرایی اقتصادی بیشتر جهت به حرکت انداختن اقتصاد، به معنی کنار گذاشتن مکانیسم اقتصاد برنامه‌ای، شبیه آنچه آلمان در آن‌زمان انجام داد. درحالی‌که آنچه آ.آف.د پیشنهاد می‌کند، با این ایده متفاوت است و ارزش خاص خود را دارد. من نمی‌گویم که این ایده درست است و کارکرد دارد، ولی بالاخره ایده است و لااقل انسان را به فکر وادار می‌کند.

رهبری آلمان و طبقه‌ی حاکم سیاسی قصد دارند از این مباحث جلوگیری کنند و رکود و بی‌حرکتی را در آلمان حفظ نمایند؛ حتی اگر کشور در غیاب ایده‌های جدید به زوال رود. آن‌ها از ایجاد ترس در جامعه استفاده می‌کنند و برای کسب موفقیت اظهار می‌دارند که شیخ راست‌گرای افراطی به ارواح دهه‌ی ۱۹۳۰ سوگند خورده‌اند. هدف آن‌ها جلوگیری از بحث است، تا خود در قدرت بمانند و به مرکلیسم ادامه دهند، حتی اگر به کشور و همه‌چیز در اطراف آن صدمه وارد آورد.

کریستوفورو: بله، مایلم تفکر نهایی را مطرح کنم. وضعیتی که در آلمان جریان دارد، در اتحادیه‌ی اروپا هم دیده می‌شود. نظرتان در این مورد چیست؟
مرکوریس: مطلقاً اجازه می‌خواهم مطلبی را بگویم. ما در یکی از برنامه‌های قبلی اشاره کردیم که آلمان مخالف عقاید بسیاری از کشورهای عضو اتحادیه که به همان اندازه از سیستم اروپا منفعت نمی‌برند - مانند یونان، اسپانیا و سایر کشورهای جنوب اروپا - است. آلمان قربانی اتحادیه‌ی اروپا شد که بی‌حرکتی و رکود را در کشور ممکن ساخت و از فرهنگ رکود سیاسی و اقتصادی که امروز آن را در آلمان می‌بینیم، حمایت کرد.^{۲۲۲}

به‌علاوه، در پانزده سال گذشته، مرکزیت اتحادیه‌ی اروپا کنترل برلین را بسیار محدود کرد و خود کنترل آلمان را به دست گرفت. در نتیجه، برای آلمان بسیار دشوار است که سیاست اقتصادی مخصوص به خود را بسط دهد و اگر هم سعی می‌کرد، مطمئناً به همان شکل - مانند یونان و همه‌ی کشورهای دیگر - با مقاومت اتحادیه‌ی

اروپا مواجه می‌شد. ما اغلب گفتیم که مرکزیت اتحادیه هیچ کشور یا سیاستمدار قوی را که این حکومت‌ها را رهبری کند، نمی‌تواند تحمل کند. و آلمان در آنجا موردی استثنایی است. خیلی‌ها آن را هیچ‌گاه درک نکردند. اما مرکل دیگر در قدرت نیست. او سیستم را به‌خوبی درک کرده بود و مهارت زیادی برای رفع و پنهان کردن تناقض‌ها و تضادها داشت. او بسیار ماهر بود که مشکلات را به تعویق اندازد و سعی می‌کرد ادامه‌ی روند پروژه‌ها حفظ شود، با این که تقریباً همیشه در جهت اشتباه می‌رفت. اما اکنون که او از سیاست به دور است، تمام تناقضات و مشکلات در سیستم ظاهر شده و هر روز به آن‌ها افزوده می‌شود.

شما کاملاً درست می‌گویید. اگرچه مرکزیت اتحادیه‌ی اروپا دیگر تحت کنترل برلین قرار ندارد، اما اگر آلمان شکست خورد، اتحادیه‌ی اروپا هم شکست خواهد خورد و از هم می‌پاشد. بدون آلمان، اتحادیه‌ی اروپا هم وجود ندارد و کل پروژه‌ی اروپا قابلیت اجرایی خود را از دست می‌دهد و دوامی ندارد.

کریستوفورو: به پایان گفت‌وگو رسیدیم. الکساندر، بسیار ممنون برای وقتی که در اختیار ما قرار دادید.

نطق کوتاه میسائیل لودرز در روز افتتاحیه‌ی حزب

میسائیل لودرز، نویسنده و پژوهشگر شرق‌شناسی و مطالعات خاورمیانه، در روز افتتاحیه‌ی حزب «اتحاد زارا واگن‌کنشت برای عقل و عدالت» در ۲۷ ژانویه ۲۰۲۴، افزون بر پیوستن به این حزب به‌عنوان نخستین کنش‌حزبی خود، نطق کوتاهی ارائه کرد که می‌توان آن را چون مانیفستی درباره‌ی این حزب دانست. از آقای لودرز آثار متعددی درباره‌ی خاورمیانه به همین قلم ترجمه شده است.

«هر کدام از ما که در این روز گردهم آمده‌ایم، زندگینامه و پیشینه‌ی سیاسی خاص به خود دارد. عقبه‌ی من به ویلی برانت و ایگون بار،^{۲۲۳} دو شخصیت قابل ستایش سیاسی در دوران تحصیل مکاتبه‌ای من، بازمی‌گردد. در دوران پساتحصیلی این افتخار

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

را داشتم که با ایگون بار شخصاً آشنا شوم. همیشه این درگیری فکری را داشتم که واقعاً چه اتفاقی می‌افتاد، اگر سیاست دهه‌های شصت و هفتاد در قبال آلمان شرقی را شخصیت‌هایی غیر از این دو نفر رقم می‌زدند؟ آیا امکان اتحاد دو آلمان وجود داشت و یا اتحادیه‌ی اروپا، به این شکل که می‌شناسیم، شکل می‌گرفت؟

همزمان فکرم را با این سؤال مشغول می‌دارم که واقعاً چه اتفاقی می‌افتاد، اگر در آن‌زمان شخصی مانند استراک زیم‌رمن^{۲۲۴} یا تندروهای دیگر درون سیاست اروپایی آلمان تریبون را در اختیار داشتند؟ آیا ما امروز هم اینجا می‌توانستیم به صورت مسالمت‌آمیز گرد هم آییم و بتوانیم راه‌حل مشترکی برای پیشبرد آلمان پیدا کنیم؟ به علاوه، حزب سوسیال‌دموکرات که امروز فقط مرده‌ای متحرک است. اگر مرکزیت این حزب به ویلی برانت نامگذاری نمی‌شد، احتمالاً تمام اهداف او هم مانند نامش به فراموشی سپرده شده بودند. با این وصف، این دو شخصیت بزرگ می‌دانستند که اگرچه صلح همه‌چیز نیست، اما بدون صلح هم همه‌چیز، هیچ است.

همان‌طور که سخنرانان دیگر قبل از من شرح دادند، من فکر می‌کنم که سیاستمداران با در نظر گرفتن آنچه در اتحادیه‌ی اروپا و همچنین در داخل کشور می‌گذرد، آمادگی بزرگ و تمایل خود جهت بهبود و تغییر اوضاع را از دست داده‌اند، زیرا دولت آلمان به سمت نابود کردن اقتصاد خود می‌رود و و نیز توانایی آینده‌ی اروپا را به زیر سؤال می‌برد؛ با مقید ساختن یک‌طرفه‌ی خود به تنها یکی از قدرت‌ها که قصد دارد این جهان را قاطعانه به شکل دلخواه خود درآورد.

این اتحادیه‌ی اروپا بود که با برنامه‌ی «به‌روزرسانی نیروگاهی»^{۲۲۵} کمک کرد ماشه‌ی این بحران انرژی در آلمان تا حد صنعت‌زدایی فعال شود. فکر می‌کنم ما باید دقیقاً برخلاف این روند عمل کنیم. مسلم است که آلمان و اتحادیه‌ی اروپا نیاز به روابط بسیار خوب با ایالات متحده آمریکا دارند، اما اجازه نداریم در وضعیت وابستگی قرار گیریم که باعث نابودی اقتصاد ما و شکوفایی همزمان اقتصاد آمریکا شود. به این شکل که باید عنوان کنیم در تحریم اقتصادی روسیه شرکت نخواهیم داشت.

زارا واگن‌کنشت در نطق انتقادی خود به‌وضوح اظهار داشت که مسخره است که انرژی وارداتی از روسیه را به قصد از پای درآوردن اقتصاد روسیه بایکوت کنیم،

درحالی‌که نفت روسیه را از طریق هند، ترکیه یا عربستان سعودی وارد می‌کنیم؛ البته ده برابر گران‌تر. همچنان‌که گاز روسیه از طریق آذربایجان به آلمان صادر می‌شود. چندی پیش اورزولا فُن در لاین^{۲۲۶} در باکو بود و با علی‌اف دست داد؛ من از خود می‌پرسم و نمی‌توانم درک کنم، چرا باید علی‌اف با سیاست‌های زورگویانه‌اش دوست‌داشتنی‌تر از پوتین باشد.

این مشکل بزرگی است که سیاست اروپا در پیش گرفته و می‌خواهد شعبه‌ای از ایالات متحده‌ی آمریکا باشد. این عجیب است که در دوران شیوع بحران و دگرگونی کامل در اروپا، اتحادیه‌ی اروپا تصمیم می‌گیرد در بحران آمریکا و چین، به نفع آمریکا موضع بگیرد. فرانسه این را فهمیده و دولت ماکرون سعی دارد مسیر متفاوتی با اتحادیه‌ی اروپا طی کند. دولت آلمان اما این توانایی را ندارد. گویا این در آلمان کفرگویی است که لاقلاً از سیاستمداران بخواهیم به‌نحوی اندیشه کنند که چه چیزی برای اتحادیه‌ی اروپا مفید است و چه چیز برای منافع آلمان ضروری است. سؤال از منافع خود آلمان، در تصورات آن‌ها که ترجیح می‌دهند در مورد «اخلاق» لاف‌زنی کنند، جایی ندارد. فرمانبرداری و بندگی از آمریکا؛ البته می‌خواهم یک‌بار دیگر تأکید کنم که ما نیاز به رابطه‌ی بسیار خوب با آمریکا داریم، اما نه به این نحو که در حال حاضر رخ می‌دهد. فرمانبرداری از آمریکا را می‌توان تا شکوفایی شگفت‌آوری در اقتصاد پذیرفت.

من با آندری هونکو^{۲۲۷} در هیئت تحقیقاتی پارلمان در مورد افغانستان بودم و واقعاً جالب و شگفت‌انگیز بود که چگونه این مسائل مطرح نشده است که چرا آلمان و اتحادیه‌ی اروپا آن‌قدر طولانی در جنگ با افغانستان گرفتار بودند. آن‌ها می‌توانستند پس از ده سال از آنجا خارج شوند. فرانسوی‌ها این کار را کردند، هلندی‌ها هم همین‌طور، و دیدیم که دنیا به آخر نرسید. اما آلمان تا آخرین لحظه و کاملاً غافلگیر از تصمیم آمریکا مبنی بر خروج ناگهانی از افغانستان، آنجا مانده بود. آمریکایی‌ها حتی ضروری ندانستند که آلمان را از تصمیم خود برای خروج از افغانستان مطلع سازند.

یک‌بار در ارتباط با این موضوع از یکی از سیاستمداران مشهور از حزب دموکرات مسیحی پرسیدم که واقعاً چرا این مسیر را پیمودید. شما می‌توانستید پس از

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

ده سال بگویید ما به‌عنوان آلمان از آنجا خارج می‌شویم. پاسخ او این بود: «ورود با هم و خروج هم با هم». باید اعتراف کنم که این می‌تواند شعار زیبا برای کلوب سکس باشد، اما نه برای سیاست آلمان. و فکر می‌کنم اگر اروپا منافع خود را آگاهانه تشخیص دهد و عنوان کند، در رقابت ملی که در انتظار ماست، می‌توانیم در جهان جنوب و در قدرتهای تازه‌ای که در دنیا وجود دارند، بیشتر تأثیرگذار باشیم. این دیگر فقط آمریکا نیست که اتفاقات را در آینده رقم می‌زند.

اگر بخواهیم به اتحادیه‌ی اروپا و آلمان توصیه‌ای خوب ارائه دهیم، این است که راه دیگری را طی کنند؛ راهی جدا از اورزولا فن در لاین که تنها وظیفه‌ی خود را این می‌بیند که اروپا را برای استقرار تسلیحات به ناتو و همچنین به آمریکا تسلیم کند؛ گویا اروپا در حال تبدیل شدن به شاخه‌ای از ناتو است. زیرا معتقد است که در صورت مواجهه‌ی آمریکا و چین، خطری ما را تهدید نمی‌کند و ما به‌اندازه‌ی کافی از مشورت‌های درست برخوردار هستیم.

اما در این مورد ما هم به این مشورت‌ها می‌افزاییم که بیشتر بر دیپلماسی شرط‌بندی کنید و کم‌تر شاخ‌وشانه بکشید و رجزخوانی کنید. از این گذشته، برای همگی ما در این‌جا آغاز جدیدی هست. مطمئناً فضای گفت‌وگو را دوباره باز خواهیم کرد. باید از «جاده‌های تنگ پیش رو» دور شویم که می‌گوید چه چیز را باید گفت، چه چیز بهترست گفته شود و یا چه را نباید گفت. در این کشور هشتاد و چهار میلیون، افراد بسیار زیادی با کمال میل حاضر به طی کردن مسیری دیگری هستند.

فکر می‌کنم با این حزب جدید قادر هستیم به انسان‌های فراوانی در این سرزمین برای بهبود اوضاع امیدواری دهیم. دقیقاً این راه سیاسی را برویم - اگر خودمان مانع خودمان نشویم - که به امتیازاتی توجه کنیم که بسیار هوشمندانه داده شده‌اند و نیز به نطق‌هایی که در اینجا ارائه شد. ما در راهی درست و در بهترین راه ممکن هستیم و آینده برای ما و برای آلمان گشوده خواهد بود. باید راه‌های دیگر را بیازماییم. من معتقدم سرزمین ما و همچنین اتحادیه‌ی اروپا منتظر آن هستند.»

نطق نامزدی میثائیل لودرز برای انتخابات پارلمان اروپا

در همان جلسه، میثائیل لودرز دوباره روی صحنه آمد و کاندیدا شدن خود از سوی حزب «اتحاد زارا واگن‌کنشت» در انتخابات پارلمان اروپا را اعلام کرد. متن این نطق کوتاه در ادامه می‌آید:

«با سلام دوباره، خوشحالم از اینکه در میان شما هستم. سال‌ها نشستیم و کتاب نوشتیم، اما پس از این دوران، با مشاهده‌ی اوضاع اسفناک آلمان تصمیم به حرکت گرفتم تا کاری انجام دهم که به عقیده‌ی من درست است. باور دارم که همه‌ی ما که در اینجا جمع شدیم، معتقدیم که میلیون‌ها انسان در این سرزمین نیاز به تغییر اساسی دارند. بسیاری از مطالب گفته شد و من نمی‌خواهم آن‌ها را تکرار کنم. اما این کاملاً روشن است که راهی که دولت ائتلافی فعلی در پیش گرفته است، نمی‌تواند ادامه یابد. اقتصاد آلمان در شرایط «صنعت‌زدایی» است و سیاست حاکم هیچ پاسخی برای این سؤال بزرگ ندارد؛ نه فقط در مورد جنگ و صلح، بلکه در باب اینکه جامعه‌ی آلمان باید به کجا برود. در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و همچنین در بلندگوهای رسانه‌ای متعلق به آن‌ها، مباحث اجتماعی تقریباً مورد بحث قرار نمی‌گیرند و در عوض نجوای‌های سطحی، اغلب توسط مغزهای هم‌عقیده‌ی نیمه‌شسته در میزگردهای تلویزیونی جای آن را گرفته است. آنچه کمبود آن احساس می‌شود، ایده‌های جدید است. مسلماً مقدم بر همه، «عقل» و «عدالت» است.

من فکر می‌کنم که نام حزب واقعاً خوب انتخاب شده است، زیرا نقصان هر دوی این‌ها در این کشور احساس می‌شود. چه کسی در دولت و یا اپوزیسیون فعلی هنوز به «عدالت» علاقه‌مند است و دغدغه‌ی آن را دارد؟ شکاف اجتماعی در جامعه به‌شدت در حال افزایش است. موفقیت‌های انتخاباتی آ.اف.د نشانگر آن است. و اما «عقل»؛ کسی که این کلمه را جدی بگیرد، در دولت و اپوزیسیون جایی ندارد و در عوض، مسائلی که به‌شدت به وخامت این وضع می‌افزاید، در آنجا مورد بحث قرار می‌گیرد. و یک‌بار، آنچه به خاطر دولت فعلی خطور می‌کند، این است که اگر رئیس‌جمهور آینده‌ی آمریکا می‌بایستی واقعاً دونالد ترامپ باشد، بازهم در نقش «رهبری رهین منت» است.

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

همان‌طور که نویسنده‌ی کتاب‌های کودک عنوان کرد: «قرار گرفتن در منطقه‌ی نفوذ یا تحت حمایت ایالات متحده‌ی آمریکا پیامدهای تلخی می‌تواند داشته باشد.»^{۲۲۸} برلین کدام گزینه‌ی سیاست خارجی را هنوز در اختیار دارد؟ با روسیه، دیگر نمی‌خواهیم؛ با چین هم، در صورت امکان نه؛ و تازه، وزیر خارجه ما هم به سایر کشورهای جهان درس اخلاق می‌دهد. فقط شاخ‌وشانه کشیدن و رجزخوانی در مورد جنگ در اوکراین و جنگ در خاورمیانه بر صحنه‌ی سیاست حاکم است. واژه‌ی دیپلماسی در برلین تقریباً به لغتی زشت تبدیل شده است.

من خود را نامزد می‌کنم، زیرا برنامه‌ی «اتحاد زارا واگن کنشت» را درست می‌دانم و از آن حمایت می‌کنم و همراه با دیگر همفکران در صف حزبی قوی، می‌خواهم سهم خود را در غلبه بر رکود و بحران ادا کنم. ما همگی متحد شده‌ایم تا کشور آلمان را به صورت مثبت تغییر دهیم. پس چه کسی، اگر ما نه، بایستی دگرگونی لازم را با ذات و وجدان اجتماعی بسازد؟
از شما بسیار سپاسگزارم.»

گفت‌وگو با سویم داگدن از حزب اتحاد زارا واگن کنشت

این مطالبات ماست، سر فرود نمی‌آوریم!

موضع حزب جدید چپ آلمان با گرایش ناسیونالیستی برای بسیاری از مخاطبان در آلمان و جهان محل پرسش است. آیا اکنون که ائتلاف چپ میانه شکست خورده، وارد ائتلاف با راست میانه می‌شود؟ ائتلاف با حزب راست افراطی چطور؟ موضع در قبال جنگ اوکراین غزه چیست؟

گفت‌وگو با خانم سویم داگدن،^{۲۲۹} سیاستمدار و عضو پارلمان آلمان که سال ۲۰۲۳ از حزب چپ به حزب زارا واگن کنشت تغییر موضع داد، درباره‌ی رهبری عقلانی سیاست خارجی در حزب جدید زارا واگن کنشت (ب.اس.و) پاسخی است به این پرسش‌ها. این مصاحبه در کانال تلگرامی سانه وُکس^{۲۳۰} در ۱۶ سپتامبر ۲۰۲۴ منتشر شد.

مجری: ما با عضو کمیسیون امور خارجه‌ی پارلمان آلمان تلفنی صحبت و از او خواهش کردیم مطالبات حزب در ارتباط با سیاست اوکراین-روسیه‌ی آلمان را توضیح دهد. مشخص شد که حزب به هیچ وجه تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد و سازش نمی‌کند، تا وقتی که موضوع بر سر حمایت از برقراری صلح و پذیرفتن استقرار موشک‌های آمریکایی در آلمان است.

ج: مشکل راست میانه در حزب دموکرات مسیحی (س.د.او) در مورد تشکیل دولت در ایالت‌های زاکسن و تورینگن^{۲۳۱} در صورتی که آن‌ها ما را به دولت راه ندهند، حزب ب.اس.و مطالبات خود را در جایگاه اپوزیسیون از پیش می‌برد. کافی است که تنها همکاری هوشمندانه، دموکراتیک و کاملاً مشروعی را با آ.اف.د آغاز کند. حزب ب.اس.و با در نظر گرفتن فوریت صلح به وضوح تصمیم به عمل گرفته است.

س: سیاست خارجی ب.اس.و در قبال جنگ روسیه-اوکراین چیست؟

ج: حزب زارا واگن کشت خود را وقف صلح و دیپلماسی کرده است. ما خواهان توقف ارسال اسلحه و آغاز مذاکرات صلح هستیم. باید همه چیز را به کار گرفت تا رنج وحشتناک و مرگ در اوکراین به پایان رسد. به جای حمایت از جنگ فرسایشی بی‌مفهوم، به معنای حمایت پیوسته از کی‌یف با تسلیحات جدید، دولت آلمان باید پیشنهاد مذاکره ارائه دهد: توقف ارسال اسلحه و در مقابل، آتش بس و مذاکره. پوتین در حال حاضر آمادگی خود برای مذاکره را در ولادی‌وستوک تقویت کرد. این موضوع باید جدی گرفته شود و نه اینکه مانند همیشه، به سرعت آن را رد کنند. زیرا با گسترش این جنگ کل اروپا و احتمالاً جهان در خطر تهدید قرار دارد.

این سناریو دلیل بزرگی برای ایجاد نگرانی در میان کل جمعیت آلمان به شمار می‌آید. ۶۸ درصد از شهروندان از مذاکرات صلح حمایت می‌کنند. نه سیاست خارجی دولت ائتلافی شامل حزب سوسیال دموکرات، دموکرات آزاد و سبزها و نه حزب دموکرات مسیحی تحت ریاست فریدریش مرتس^{۲۳۲} در مقام اپوزیسیون در میان مردم از حمایت برخوردار نیستند.

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

نظر به مباحث مربوط در مورد ایالت‌های زاکسن و تورینگن به نام «اتحاد زارا واگن کنشت» می‌گویم: دیگر «داده‌ی این روند» امکان‌پذیر نیست. ما می‌خواهیم قرارداد ائتلافی تعیین شود که دولت ایالتی در مقابل ارسال اسلحه‌ی بیشتر به اوکراین اعلام موضع کند، و بیشتر از کوشش‌های دیپلماتیک در سراسر کشور پشتیبانی، و خود را در تضاد و علیه استقرار موشک‌های آمریکایی طراحی شده در آلمان قرار دهد.

تغییر موضع در اینجا ضروری است. برای ما اهمیت بنیادین دارد. همه‌پرسی جدیدی نشان می‌دهد که بیش از دو-سوم جمعیت آلمان مخالف استقرار موشک‌های آمریکایی هستند^{۲۳۳} و در این کار خطر بزرگی می‌بینند که در صورت نزاع اتمی، آلمان به میدان جنگ تبدیل خواهد شد. این اصلی دموکراتیک است که منافع اکثریت مردم نباید بیش از این نادیده گرفته شود.

س: در مورد این استدلال چه نظری دارید که سیاست خارجی موضوع حکومت مرکزی است و به همین دلیل ایالت‌ها حق اظهار نظر را ندارند؟

ج: کسانی که این ادعا را می‌کنند، یا قانون اساسی ما را نمی‌فهمند و یا این استدلال را به کار می‌برند تا تمام ابتکارات صلح‌طلبانه از جانب کمیسیون پارلمان آلمان را از همان آغاز مسدود کنند. من فقط به صدوسی مرکز دیپلماتیک و دفاتر موجود در ایالت‌ها ارجاع نمی‌دهم. شورای حکومت برای سیاست خارجی هیئت‌های خاص خود دارد؛ این شورا اخیراً قطعنامه‌ای در مورد روابط آلمان و لهستان صادر کرده که گواهی غیرواقعی بودن این استدلال است. چه چیزی مانع از این می‌شود، به روابط آلمان با اوکراین در ارتباط با ارسال اسلحه یا با روابط آمریکا-آلمان در مورد استقرار موشک‌های آمریکایی پرداخت؟ دولت آلمان در همه‌ی کوشش‌ها برای رسیدن صلح اهمال کرده است. ایالت‌ها نباید فقط نظاره‌گر باشند و اجازه دهند که این روند ادامه یابد. همچنین این امکان هم هست که ایالت‌ها ابتکار عمل را به دست گیرند و رفراندوم سراسری در مورد استقرار موشک‌های آمریکایی مطالبه کنند. همان‌طور که رئیس دولت ایالت زاکسن پیشنهاد کرده است.

س: آیا مشارکت ایالت‌ها بر اساس این واقعیت است که این موضوع فقط مربوط به دولت مرکزی در برلین نمی‌شود، بلکه مستقیماً وضعیت زندگی و امنیت مردم در ایالت‌ها را هم تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؟

ج: ملت آلمان باید در مورد مسئله‌ی حیاتی جنگ و صلح دخالت داده شوند. در صورت جنگ همه درگیر می‌شوند؛ و هیچ فرقی بین اداره‌ی صدارعظم، اداره‌ی امور خارجه و اهدافی در ایالت‌های تورینگن، زاکسن، راینلاند-فالتس^{۲۳۴} و نوردراین-وستفالن^{۲۳۵} وجود ندارد. و به همین دلیل دولت‌های ایالتی باید اظهارنظر کند و درباره‌ی این موضوع بنیادی موضع بگیرند. درباره‌ی استقرار موشک‌های آمریکایی هیچ گفت‌وگویی قبل از تصمیم انجام نگرفته است. هنگامی که چیزی موسوم به «تشریح مشترک» از جانب دولت آمریکا ارائه شد، اولاف شولتس مانند رعیت رفتار کرد و آن را امضا نمود. ما همگی - هم اعضای پارلمان و هم افکار عمومی - آن را از طریق روش همیشگی چاپلوسی او در روزنامه‌ها مطلع شدیم. اما این موضوع به هسته‌ی دموکراتیک حق حاکمیت آلمان مربوط می‌شود. تصمیم در مورد استقرار موشک‌های آمریکایی توسط دولت آمریکا گرفته شد و نه از سوی دولت آلمان. از مردم آلمان باید در چنین قضیه‌ی مهمی نظرخواهی شود. از این جهت، ما در پارلمان و ب.اس.و، از دولت آلمان خواستیم در طول شش ماه یا حداکثر تا انتخابات ۲۰۲۵، همه‌پرسی‌ای در مورد استقرار موشک‌های آمریکایی سازماندهی کند.

س: آیا یک بیانیه‌ی مشترک کافی است؟

ج: واضح است که برای پیمان ائتلاف با ما نیاز به پیغام صلح آشکار هست؛ هم‌صدا با تمایلات اکثریت قاطع. هر چیز دیگری به معنای تحقیر رأی‌دهندگان است.

س: بنابراین باید یک بیانیه‌ی خاص باشد؟

ج: بله. ما نیروی ذخیره‌ی حزب دموکرات مسیحی برای اعمال قدرت نیستیم. این برای ما امری تعیین‌کننده است که دولت ایالتی واقعاً سیاستی به نفع اکثریت را به اجرا گذارد. همچنین حزب دموکرات مسیحی باید بفهمد که دولت با همکاری ما باید

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

تغییرات ملموسی برای مردم به ارمغان آورد. در غیر این صورت، چنین دولتی چیزی جز برنامه‌ی اقتصادی برای آ.آ.ف.د نیست.

س: آیا امکان دارد که ایالت‌های زاکسن یا تورینگن پایان تحریم‌های روسیه را مطالبه کنند؟

ج: این مطالبه می‌تواند مفید واقع شود. اقتصاد آلمان در حال حاضر در وضعیت فلاکت‌باری به سر می‌برد. دلایل این توسعه بیش از این همه میلیاردها یورو که به اوکراین منتقل می‌شود، بازسازی تسلیحاتی و سیاست فاجعه‌آمیز انرژی، صرف‌نظر از جنگ اقتصادی خودنابودگر علیه روسیه است. منافع میلیون‌ها کارگر و کارفرما که بیش از همه از جنگ اقتصادی رنج می‌برند، در این است که به این دیوانگی خاتمه داده شود. همین‌طور در احزاب دیگر هم انتقاد به این خسارت‌های خودویرانگر رو به فزونی است.

س: آیا توانسته‌اید کانال‌های گفت‌وگوی خاص خود برای مثال جوامع مدنی یا علمی را در سراسر کشور بگشایید. آیا می‌تواند این یک گزینه باشد؟

ج: من موافق این هستم که روابط همسایگی خوبی با همه‌ی کشورهای اروپایی برقرار کنیم. روسیه یکی از این کشورها است. ما حمله‌ی روسیه به اوکراین را محکوم می‌کنیم و آن را نقض حقوق بشر می‌دانیم. اما ما به دلایل تاریخی آن هم واقف هستیم و مشکلی که سیاست گسترش ناتو در شرق، برخلاف ضمانت و مسئولیت‌پذیری ایجاد کرد.

تخریب پل‌ها کاملاً غیرعقلانی است. ما این استنباط را داریم که هدف ژئوپولیتیکی استقرار موشک‌های آمریکایی این است که صدمات دائمی به روابط آلمان-روسیه وارد آورد، حتی هنگامی که جنگ در اوکراین خاتمه یابد. چرا نخست‌وزیر ما به‌دروغ گفت، روسیه و نه دونالد ترامپ «پیمان منع موشک‌های هسته‌ای میان‌برد» را یک‌طرفه لغو کرده‌اند. اما ویلی برانت هم در آغاز سیاست تنش‌زدایی و کاهش فشار در روابط بین کشورها (سیاست دتانت^{۲۳۶}) سیاست راحت و بی‌دردسر را دنبال نکرد. لاف‌

او می‌توانست الگو و سرمشق برای اولاف شولتس باشد. این امر اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد که در این مورد شجاعت بیشتری را از خود نشان دهیم.

س: با توجه به وضعیت نظامی فعلی در اوکراین، به‌ویژه پیشروی سریع روس‌ها، آیا معتقدید که به نفع اوکراین خواهد بود که جنگ را به‌زودی به پایان رساند؟
ج: واقعاً دیدن این صحنه‌ها وحشتناک است که این‌همه انسان پیوسته کشته می‌شود و همزمان باز هم تسلیحات هرچه بیشتر به آنجا ارسال می‌شود. مسلماً خیلی بهتر است که از کوشش‌های کشورهایمانند چین، برزیل یا حتی واتیکان حمایت شود و یا خود ابتکار عمل را به دست گرفت. شناختن این امر مهم است که بر روسیه نمی‌توان با ابزار مرسوم و متداول پیروز شد. از این‌رو، کشتار و نابودی باید متوقف شود. اکنون زمان دیپلماسی فرارسیده است.

س: کشورهای جهانی در کدام بخش توانسته‌اند، اقداماتی انجام دهند؟
ج: شورای کشور در مجمع پارلمانی ناتو نمایندگی دارد و در کنفرانس‌های درون پارلمانی اتحادیه‌ی اروپا برای سیاست مشترک خارجی و امنیتی شرکت می‌کند (جی.آ.اس.پی.^{۲۳۷}). اما وقتی ما به واقعیت موجود در آلمان نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که حتی در سطح ایالتی هم کوشش‌هایی وجود دارد تا احزابی که منتقد ناتو هستند یا حاضر نیستند از هر تصمیم‌اشنگتن اطاعت کنند، از ورود به دولت دور نگه داشته شوند. برای مثال، روزنامه‌ی دی‌تسایت^{۲۳۸} خواستار یک «آری» به یکپارچگی بیشتر غرب است، به این شکل که موافقت با استقرار موشک‌های آمریکایی در آلمان بایستی به شرط ورود احزاب به دولت تبدیل شود. چنین انقیاد و اطاعتی از جانب «اتحاد زارا واگن‌کنشت» وجود نخواهد داشت.

س: رهبران سیاسی حزب دموکرات مسیحی واگن‌کنشت را «مبلغ رئیس پوتین» و «یادآور پیمان هیتلر-استالین» نامیدند. چگونه می‌توان انتظار جدی داشت که دو طرف در مورد موضوعی با یکدیگر گفت‌وگو کنند، تا چه برسد به حکومت مشترک؟

واگن کنشت و حزب جدیدش در آلمان چه می‌گویند؟

ج: حزب دموکرات مسیحی در حال حاضر هر کاری می‌کند تا دولت مشترک با ب.اس.و را غیرممکن سازد. رهبران سیاسی این حزب در آلمان شرقی از هفته‌ها قبل سعی کردند، شکافی بین «مرکزیت کشوری ب.اس.و» و شخص زارا واگن کنشت و همچنین اتحادیه‌های ایالتی این حزب ایجاد کنند. حملات و اهانت‌هایی که از سوی اونیون^{۲۳۹} (اتحادیه‌ی دموکرات مسیحی و اتحادیه‌ی سوسیال مسیحی^{۲۴۰}) علیه زارا واگن کنشت انجام می‌گیرد، گستاخانه و بی‌شرمانه هستند و فقط فضا را مسموم می‌کنند.

س: از لحاظ درصدی در انتخابات، آیا ب.اس.و و همچنین آ.اف.د می‌توانند یک ابتکار عمل برای صلح هم بدون حزب دموکرات مسیحی به مرحله اجرا درآورند؟
ج: اجازه دهید منتظر بمانیم و ببینیم که آیا این حزب آماده است منصفانه همکاری کند. ب.اس.و ارائه‌ی تقاضاها برای قانونگذاری در پارلمان را به آن‌ها وابسته نمی‌کند تا در نهایت قادر به رد آن باشند. قبل از انتخابات ایالتی، رئیس دولت زاکسن، میسائیل کرچمر،^{۲۴۱} رئیس ایالت براندنبورگ، دیتمار ویدکه،^{۲۴۲} و همین‌طور کاندیدای اصلی حزب دموکرات مسیحی در تورینگن، ماریو فویگت،^{۲۴۳} از مذاکرات صلح حمایت کرده بودند. باید امیدوار باشیم که آن‌ها پس از انتخابات هم از مذاکرات صلح حمایت خواهند کرد.

س: اگر هم آ.اف.د و هم ب.اس.و در اپوزیسیون هستند، آیا ممکن است تقاضا (جهت تصویب در پارلمان از سوی یک حزب دیگر) پذیرفته شود؟
ج: ما اساساً خود را متمرکز در موضوع می‌کنیم و نه این‌که چه کسی تقاضا را ارائه می‌دهد. آنچه اعتبار دارد، این است: اگر آ.اف.د بگوید آسمان آبی است و واقعیت داشته باشد، ما مدعی نخواهیم شد که سبز است.^{۲۴۴}

س: بنابراین تأثیرگذاری شما بر حزب دموکرات مسیحی^{۲۴۵} بسیار افزایش پیدا می‌کند، زیرا می‌توانید در مذاکرات جهت دولت ائتلافی به آن‌ها بگویید، اگر شما

نمی‌خواهید، ما به اپوزیسیون می‌رویم و سیاست خود را از طریق طرح پیوسته‌ی مطالبات پیش می‌بریم.

ج: همان‌طور که گفتم، همه‌چیز بستگی دارد به این‌که چگونه حزب مزبور رفتار می‌کند و آیا آن‌ها به گفت‌وگویی عملی بازمی‌گردند یا نه. خطر جنگ اتمی امروز بسیار بیش از دوران جنگ سرد است. موشک‌های هایپرسونیک زمان اخطار ندارند و قادرند مرکز فرماندهی روسی را از کار بیندازند. کاملاً غیرمسئولانه است که اجازه‌ی استقرار چنین موشک‌هایی را در آلمان بدهیم متأسفانه خطر جنگ هسته‌ای سهوی دیگر هشدار می‌دهد. از این‌رو، ما می‌خواهیم که دولت آلمان به دیپلماسی بازگردد. اما از آنجا که ما از موضع آن‌ها بااطلاع هستیم، قصد داریم آن‌ها را به موضع خردمندانه فراخوانیم. این همان چیزی است که ب.اس.و در تورینگن و زاکسن برای آن تلاش می‌کند.

س: بودو راملو^{۲۴۶} از تورینگن پیشنهاد داده که حاضر است با دموکرات مسیحی همکاری کند. سیاست صلح حزب چپ چیست؟
ج: بودو راملو تا به حال همواره از ارسال تسلیحات به اوکراین و تحریم‌ها علیه روسیه پشتیبانی کرده است. من خیر مقدم می‌گویم، اگر او موضع خود را تغییر دهد.

پی‌نوشت‌ها

-
- 196 Alternative für Deutschland (AfD)
 - 197 Bündnis Sahra Wagenknecht – Vernunft und Gerechtigkeit (BSW)
 - 198 National Rally (RN)
 - 199 Marion Anne Perrine Le Pen
 - 200 La France Insoumise (LFI)
 - 201 Jean-Luc Mélenchon
 - 202 Nouveau Front populaire (NPF)
 - 203 Richard David Precht
 - 204 *Erkenne die Welt: Geschichte der Philosophie* 1 (2015)
 - 205 Michael Lüders
 - 206 Alex Christoforou
 - 207 Alexander Mercouris
 - 208 The Duran

۲۰۹ با این عنوان و در لینک زیر ببینید:

AfD & Sahra rise. Scholz & Greens defeated
<https://www.youtube.com/watch?v=oB3HedQCoJs>

۲۱۰ Weimar. در ۱۹۹۹ یونسکو وایمار را پایتخت فرهنگی اروپا نامید. م.

211 Erfurt
212 Dresden

۲۱۳ دولت فعلی آلمان از ائتلاف این سه حزب تشکیل شده است. م.

۲۱۴ Willy Brandt. سیاستمدار محبوب آلمانی از حزب سوسیال‌دموکرات که در زمان صدراعظمی خود، از ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۴، به‌خاطر پیشرفت روابط آلمان غربی با آلمان شرقی، لهستان و اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۷۱ جایزه نوبل صلح را دریافت کرد. م.

۲۱۵ Helmut Schmidt. صدراعظم سوسیال‌دموکرات آلمان غربی از ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۲. م.

216 Die Linkspartei (Die Linke)

۲۱۷ منظور حزب کمونیست حاکم بر آلمان شرقی با عنوان «حزب اتحاد سوسیالیستی آلمان» (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands) یا SED است که در سال‌های پس از فروپاشی دیوار به «حزب سوسیالیسم دموکراتیک» (Partei des Demokratischen Sozialismus) یا PDS بدل شد و پس از ادغام با «حزب کار و عدالت اجتماعی» (Arbeit und soziale Gerechtigkeit – Die Wahlalternative) به «حزب چپ» بدل گردید. م.

218 Brandenburg

۲۱۹ منظور روش سیاسی آنگلا مرکل است. م.

۲۲۰ Konrad Adenauer. نخستین صدراعظم آلمان غربی از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۳ و چهره‌ی شاخص س.د.او. م.

۲۲۱ Ludwig Wilhelm Erhard. صدراعظم آلمان غربی از ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶، از س.د.او. م.

۲۲۲ منظور سیاست انرژی در برنامه‌های بازیابی و تاب‌آوری کشورهای اتحادیه‌ی اروپا است که می‌خواهد با صرفه‌جویی در انرژی، تنوع بخشیدن به منابع و تسریع انتقال به انرژی پاک یا سبز به وابستگی خود به سوخت‌های فسیلی روسیه پایان دهد. م.

۲۲۳ Egon Bahr. سیاستمدار، نویسنده و روشنفکر آلمانی که با ویلی برانت سیاست آلمان شرقی و غربی را ساخت. شعار سیاسی او «تغییر از طریق نزدیک‌شدن» (Wandel durch Annäherung) بود. م.

۲۲۴ Marie-Agnes Strack-Zimmermann. عضو «حزب دموکرات آزاد» (FDP) و رئیس کمیته‌ی دفاعی آلمان، سیاستمدار افراطی و حامی ارسال هرچه بیشتر تسلیحات به اوکراین و همچنین هوادار سیاست بنیامین نتانیاهو در مورد فلسطین و غزه. م.

۲۲۵ REPowereu. سیاست انرژی در برنامه‌های بازیابی و تاب‌آوری کشورهای اتحادیه اروپا که می‌خواهد با صرفه‌جویی در انرژی، تنوع بخشیدن به منابع و تسریع انتقال به انرژی پاک، به وابستگی خود به سوخت‌های فسیلی روسیه پایان دهد. م.

۲۲۶ Ursula von der Leyen. رئیس آلمانی اتحادیه‌ی اروپا. م.

۲۲۷ Andrej Hunko. سیاستمدار چپ آلمانی و عضو هیئت پارلمانی. م.

۲۲۸ Die unendliche (Geschichte) است. م. منظور میشل انده (Michael Ende)، نویسنده‌ی کتاب «داستان‌های بی‌پایان» (Die unendliche Geschichte) است. م.

229 Sevim Dağdelen
230 SaneVox Deutsch

^{۳۳۱} این حزب به‌اندازه‌ی حزب راست افراطی «بديل برای آلمان» (آ.اف.د) رأی آورد، ولی برای تشکیل دولت نیاز به ائتلاف دارد. م.

232 Friedrich Merz

^{۳۳۲} موشک‌های تاماهاک بی‌جی‌ام-۱۰۹، از نوع میان‌برد، می‌توانند تا ۲۵۰۰ کیلومتر به اهداف در روسیه برخورد کنند و قابلیت مجهز شدن به کلاهک‌های هسته‌ای را دارند. این معاهده در ۱۰ سپتامبر ۲۰۲۴ توسط صدراعظم آلمان اعلام شد که طبق آن، از سال ۲۰۲۶، موشک‌های آمریکایی از این نوع در آلمان استقرار پیدا خواهند کرد و هدف آن ظاهراً جبران کمبود توانایی اروپا در صورت حمله‌ی دشمنان، به‌خصوص روسیه است که از پایان «پیمان منع موشک‌های میان‌برد» ایجاد شده است. م.

²³⁴ Rheinland-Pfalz

²³⁵ Nordrhein-Westfalen

236 D tente

237 Die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik (GASP)

238 *Die Zeit*

239 Union

240 Die Christlich-Soziale Union in Bayern (CSU)

241 Michael Kretschmer

242 Dietmar Woidke

243 Mario Voigt

^{۳۳۴} زیرا این روند احزاب مخالف آ.اف.د است که هرچه او می‌گوید، خلاف آن را ادعا می‌کنند. م.

^{۳۳۵} برنده‌ی انتخابات در این دو ایالت که برای تشکیل دولت نیاز به ائتلاف دارد. م.

^{۳۳۶} Bodo Ramelow، رئیس دولت کنونی در تورینگن از حزب چپ که در پی شکست در انتخابات اخیر، از ریاست کنار

خواهد رفت. م.

