

نقد اقتصاد سیاسی

آذر ۱۴۰۳

شماره ۳۹

کتاب ماه



با همکاری

فرزان ابوالقاسمی فر، مهسا اسداله نژاد، امین بزرگیان، مرضیه بهرامی برومند، رضا جاسکی، فاطمه حیدری، پدram رضانی سمانه سپاهی، مهرزاد شجاعی، آرش صادقی اولیایی، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، ساسان صدقی نیا، محمد صفوی، ایوب رحمانی، علی عباس زاده، فرزاد فرهنگند، شیرین کریمی، یوسف کهن، فرهاد محرابی، محمدرقیع محمودیان، هایده مغیثی، کیوان مهتدی، حمید نامجو، کامران نیری، مریم وحدتی، عباس ولی، پیمان وهابزاده



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

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

فرزان ابوالقاسمی‌فر، مهسا اسداله‌نژاد، امین بزرگیان، مرضیه بهرامی برومند، رضا جاسکی، فاطمه حیدری، پدram رمضانی سمانه سپاهی، مهرزاد شجاعی، آرش صادقی اولیایی، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، ساسان صدقی‌نیا، محمد صفوی، ایوب رحمانی، علی عباس‌زاده، فرزاد فرهمند، شیرین کریمی، یوسف کهن، فرهاد محرابی، محمدرفیع محمودیان، هایده مغیثی، کیوان مهتدی، حمید نامجو، کامران نیری، مریم وحدتی، عباس ولی، پیمان وهاب‌زاده،...

روی جلد: Nate Kitch / Guardian

فهرست مطالب

سرآغاز

- چرا دوباره ترامپ؟ / کامران نیری / ۵
می‌توان مقابل فاشیسم ایستاد / هانری ژيرو / ترجمه‌ی فرهاد محرابی / ۱۱
در چهار چرخش، دو پایان و دو آغاز: پیروزی ترامپ / محمدرفیع محمودیان /
۲۱
انتخابات امریکا در ۲۰۲۴: تورم، مهاجرت، هویت / مایکل رابرتز / ترجمه‌ی
ایوب رحمانی / ۳۹

نما

- کولبران، فرودست‌ترین لایه‌های طبقه‌ی کارگر / پرویز صداقت / ۴۷
برای زمین و فرهنگ / پیمان وهاب‌زاده / ترجمه‌ی محمد صفوی / ۵۵
سلطنت و تولید بحران / آرش صادقی اولیایی / ۶۹
«ژن خوب»: توجیه دیگری برای حاکمان / راب لارسن / ترجمه‌ی سمانه سپاهی
/ ۱۲۵

خاورمیانه

- مقدماتی در فهم خاورمیانه‌ی امروز / امین بزرگیان / ۱۳۱
جنگ خاورمیانه و سوسیالیست‌های مارکسی / یوسف کهن / ۱۴۱
مرض انتقام / آدام شاتز / ترجمه‌ی مریم وحدتی / ۱۵۳

مطالعات زنان

- بردگی جنسی، «سیاست بدنی» و مقاومت سیاسی / هایده مغیثی / ۱۷۳
شرم، بدن زن، فمینیسم / مرضیه بهرامی برومند / ۱۸۵

از فمینیسم نخبگانی تا فمینیسم همگانی / لنا دوباتن و دیگران / ترجمه‌ی
فاطمه حیدری / ۱۹۹

مارکسیسم و فمینیسم / هربرت مارکوزه / ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد / ۲۲۵

نقد و نظر

مبارزه و طبقه‌ی «گم‌گشته» / رضا جاسکی / ۲۳۹

متافیزیک ابژه و سرنوشت تلخ سوژه‌های غیرطبقاتی / عباس ولی / ۲۷۹

«بدون دخترم هرگز»: چهل سال بعد / پدram رضانی / ۳۰۷

زنان مطالبه‌گر یا قربانیان حقوق بشر؟ / حمید نامجو / ۳۱۳

پس‌زنی مردسالارانه و طبقه‌ی متوسط فقیر در «انقلاب را زیستن» / شیرین

کریمی و کیوان مهندی / ۳۲۳

اندیشه

راز دیالکتیک / الکس کالینیکوس / ترجمه‌ی فرزاد فرهمند / ۳۳۳

ماهیت فعالیت انسان: نقد نظر آرنست دربارهی مارکس / توگبا سوینج / ترجمه‌ی

خسرو صادقی بروجنی / ۳۵۱

ریشه‌های استعماری علم اقتصاد / اینگرید هارولد کانگراون و ... / ترجمه‌ی

علی عباس‌زاده / ۳۷۳

تبارشناسی و آناتومی مختصر عادت‌واره / لوییک وکان / ترجمه‌ی

فرزان ابوالقاسمی‌فر / ۳۸۵

دیدگاه

حزب و امر بی‌سابقه‌ی بحران نظم: دهه‌ی تعیین‌کننده / ترجمه‌ی

مهرزاد شجاعی / ۴۰۱

مبانی اقتصادی امپراتوری / ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا / ۴۱۷

چرا دوبارہ ترامپ؟

کامران نیری



chips somodevilla - getty

برخلاف انتظار طرفداران حزب دموکرات پیروزی ترامپ و حزب جمهوری خواه در انتخابات نوامبر ۲۰۲۴ فراگیر بود. پیتر بیکر که کتابی در مورد ترامپ نوشته در نیورک تایمز ۶ نوامبر نوشت: «این فرض که آقای ترامپ یک پدیده‌ی زودگذر است و به‌زودی به زباله‌دان تاریخ سپرده خواهد شد در سه‌شنبه شب با فراگیری موج سرخ [رنگ معرف حزب جمهوری خواه] از جمله در آن ایالاتی که هنوز به هیچ یک از دو نامزد ریاست جمهوری تمایل نداشتند نشان داد که این درک نخبگان اشتباه بوده است.» سه گزارشگر رئیس اپستین، لیزا لرنر و نیکولاس نهاماس همین روزنامه‌ی طرفدار حزب دموکرات در ۷ نوامبر نوشتند که «شکی نیست که دموکرات‌ها بدجور باختند. آنها کاخ سفید و کنترل مجلس سنا را از دست دادند، و در شرف از دست دادن مجلس نمایندگان هستند [آرا در همه جا کاملاً شمرده نشده است]. نسبت به انتخابات چهار سال پیش آنها در شهرها، حومه، شهرهای روستایی و شهرهای دانشجویی رأی کم‌تری داشتند. بنا به نتایج اولیه‌ی تحلیل آماری نیویورک تایمز اکثریت بزرگ مردم در بیش از ۳۱۰۰ ناحیه نسبت به انتخابات سال ۲۰۲۰ [به لحاظ سیاسی] به راست رفته‌اند.» آنها ادامه می‌دهند: «حزب دموکرات هرچه بیشتر حزب سیاست‌های هویتی شده است به‌جای این که درک کند اکثریت وسیع مردم از طبقه‌ی کارگر هستند. روند ترک حزب دموکرات که از کارگران سفید پوست شروع شده بود با ترک این حزب توسط لاتین‌ها و سیاه‌پوستان تشدید شده است.» سناتور برنی سندرز که خود را مستقل و سوسیال‌دموکرات می‌داند اما همیشه با حزب دموکرات همکاری کرده است همین تحلیل را عرضه کرده است.

اما اشتباه است که دلایل شکست دموکرات‌ها را به مسایل اقتصادی تقلیل دهیم. گرایش در جهت سلب اعتماد از دو حزب به‌ویژه دموکرات‌ها در جریان است. در سال ۲۰۲۰ ترامپ ۷۴.۲۲۳.۰۷۵ رأی آورد. اما در این انتخابات ۷۱.۳۵۳.۲۶۹ نفر به او رأی دادند، یعنی ۲.۸۷۹.۷۰۸ رأی کم‌تر. در سال ۲۰۲۰، بایدن ۸۱.۲۸۳.۵۰۱ رأی آورد اما هریس در سال ۲۰۲۴ آرای‌اش ۶۶.۴۰۵.۶۵۶ رأی است، یعنی ۱۴.۸۶۷.۸۴۵ رأی کمتر. هر دو حزب در این انتخابات آرای کم‌تری داشتند اما دموکرات‌ها حمایت بیشتری از دست داده‌اند.

چرا ترامپ بار دیگر رییس‌جمهور شد؟

یک دلیل این امر اینست که حزب دموکرات در سیاست‌های امپریالیستی و جنگ‌افروزی بر جمهوری‌خواه‌ها پیشی گرفته است. جنگ‌افروزی در اوکراین و حمایت بی‌قیدوشرط از جنگ‌های اسرائیل و گسترش ناتو از «افتخارات» کابینه‌ی بایدن است. دموکرات‌ها ترامپ و برخی از جمهوریخواهان را «انزواطلب» می‌خوانند زیرا آنها عطش کمتری برای مداخلات نظامی آمریکا در اکناف جهان دارند. در این انتخابات آمریکایی‌های عرب و مسلمان که معمولاً به دموکرات‌ها رأی می‌دادند اکثراً به ترامپ رأی داده‌اند. دلیل آن حمایت بایدن از صهیونیسم و جنگ اسرائیل در غزه است.

کاملاً هریس در تبلیغات انتخاباتی‌اش ترامپ را فاشیست خواند. لیبرال‌ها و برخی از جریان‌ها چپ نیز پدیده‌ی ترامپ را فاشیسم معرفی می‌کنند. آنها به شخصیت ضد‌مهاجر ترامپ به‌ویژه نسبت به لاتین‌ها، مسلمان‌ها و ضد زن بودن و انگیزه‌های ضد دموکراتیک و خودکامگی او اشاره دارند. در دوره‌ی ریاست جمهوری او جریان‌ها فاشیست کوچکی که خود را «میلیشیا» می‌نامند و مسلح هستند فعال بودند و همین‌ها آشوب ۶ ژانویه ۲۰۲۱ را بر پا کردند.

اما این وضع با آنچه در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در آلمان، ایتالیا و اسپانیا وجود داشت و فاشیسم خوانده شد تفاوت اساسی دارد. فاشیسم آن زمان با بحران وسیع و عمیق سرمایه‌داری در اروپا و وجود اتحادیه‌های کارگری توده‌ای و احزاب قدرتمند سوسیال‌دموکرات و کمونیست همراه بود و این زمانی بود که اتحاد شوروی برخاسته از انقلاب سوسیالیستی اکتبر ۱۹۱۷ که به‌سرعت صنعتی می‌شد به وجود آمد. در آن زمان طبقات سرمایه‌دار خود را با خطر جدی و فوری انقلاب سوسیالیستی روبرو می‌دیدند. فاشیسم برای درهم کوبیدن جنبش کارگری و سوسیالیستی به صورت گروه‌های منظم و مسلح ضد کمونیست به وجود آمد. در ایالات متحده امروز خبری از اتحادیه‌های کارگری توده‌ای و احزاب سوسیالیست و کمونیست قدرتمند و حتی دولت‌های قدرتمند «کمونیستی» نیست که سرمایه‌داری را تهدید کند. بر عکس تمام جهان امروزی تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری است.

بحران سیاسی ناشی از افول نسبی امپریالیسم آمریکا

انقلاب صنعتی انگلستان (۱۸۳۰-۱۸۷۰) آن کشور را به ابر قدرت اقتصاد جهانی بدل کرد. اما آلمان و ایالات متحده در اواخر قرن نوزدهم انقلاب صنعتی خود را پشت سر گذاشتند و با ایجاد صنایع مدرن در سال ۱۹۱۳ به لحاظ اقتصادی بر انگلستان پیشی گرفتند. دو جنگ جهانی اول و دوم برای ایجاد نظم نوین بین قدرت‌های امپریالیستی انجام شد. در پایان جنگ دوم ایالات متحده ابر قدرت سرمایه‌داری جهانی شد و برخی این دوران را «قرن آمریکا» نامیده‌اند.

اما از سال ۲۰۰۰ مقام والای ایالات متحده با صنعتی‌شدن چین که ۱.۵ میلیارد نفر جمعیت دارد تهدید شده است. در حال حاضر، چین ۲۰٪ محصولات صنعتی جهان را عمدتاً برای صادرات تولید می‌کند در حالی که سهم ایالات متحده که در سال ۱۹۶۰ ۴۰٪ درصد بود به ۱۸٪ کاهش یافته است. چین در زیرساخت‌های مدرن، صنایع و محصولات جدید تفوق دارد و در بازار جهانی از توان رقابتی بالایی برخوردار است. در همین حال، بازار داخلی چین به سرعت در حال گسترش است، زیرا ۳۰۰ میلیون چینی طبقه‌ی متوسط آن را تشکیل داده‌اند. در مقابل، ایالات متحده در مجموع ۳۳۰ میلیون نفر جمعیت دارد و طبقه‌ی متوسط آن در حال کوچک‌تر شدن است. اقتصاد چین هنوز با موتور توسعه‌ی صنعتی رشد می‌کند اما اقتصاد آمریکا عمدتاً در گروهی بخش خدمات است که باعث رشد کم‌تر اقتصاد شده است.

افول اقتصادی نسبی ایالات متحده، موقعیت نظامی آن را تهدید کرده است. اگرچه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در سال ۱۹۹۱ به نظر می‌رسید که ایالات متحده به قدرت هژمونیک در جهانی تک‌قطبی تبدیل شده است، اما به‌زودی جهانی چندقطبی ظهور کرد و اکنون استیلای ایالات متحده در اقیانوس آرام، خاورمیانه، آفریقا و حتی آمریکای لاتین که واشنگتن از زمان دکترین مونرو در سال ۱۸۲۳ «حیاط‌خلوت» خود نامیده است، به چالش کشیده شده است.

فرایند صنعتی‌زدایی ایالات متحده، برخی از صنایع و مناطق را تضعیف کرده و به زوال طبقه‌ی متوسط ایالات متحده -عمدتاً اشرافیت سفیدپوست کارگری- منجر شده که شعله‌های بومی‌گرایی ارتجاعی، ناسیونالیسم سفیدپوست و سیاست‌های اقتصادی

چرا ترامپ بار دیگر رییس‌جمهور شد؟

سرمایه‌داری واپس‌نگرانه را برافروخته است. پدیده‌ی ترامپ و شعار «عظمت را به آمریکا برمی‌گردانیم»، از این زمینه نشأت می‌گیرد.

سیاست‌های نولیبرالی که از زمان ریاست‌جمهوری ریگان متداول شد و حزب دموکرات هم دنبال کرد مدت‌هاست که کاربردی برای اعتلای اقتصادی ایالات متحده ندارند. بسیاری از سیاستمداران حزب دموکرات تصمیم گرفته‌اند که از سیاست‌های مالی و پولی کینزی برای نوسازی زیرساخت‌ها، صنایع و محصولات جدید همراه با سیاست‌های اجتماعی برای ایجاد انگیزه در کارگران و برای تقویت طبقه‌ی متوسط برای افزایش رشد بهره‌وری و گسترش بازار داخلی و جهانی آمریکا، استفاده کنند. تشدید اختلافات بین دو حزب امپریالیستی جمهوری‌خواه و دموکرات ناشی از این واقعیات است. انتخابات ریاست‌جمهوری و کنگره‌ی ۲۰۲۴ را باید در زمینه‌ی بحران امپریالیسم ایالات متحده بررسی کرد.

ضرورت سیاست مستقل سوسیالیستی زیست‌بوم‌محور

هیچ یک از دو حزب امپریالیسم آمریکا و نامزدهای ریاست‌جمهوری آنان به نیازهای مبرم مردم کارگر در این کشور و در سطح جهان توجه نکردند. امروزه بشریت و حیات روی کره‌ی زمین با چهار خطر روبروست: تغییرات اقلیمی فاجعه‌بار، ششمین انقراض انواع، بیماری واگیر جهانگیر و نابودی در یک جنگ اتمی. دو جنگ خانمان‌سوز یکی در اوکراین بین امپریالیسم غرب و امپریالیسم روسیه و دیگری جنگ نسل‌کشی اسرائیل در غزه و حتی در کرانه‌ی غربی که توسط آمریکا حمایت می‌شود، و اکنون در لبنان و حتی گسترش به ایران، کل خاورمیانه را تهدید می‌کند.

ریشه‌ی همه این بحران‌ها سرمایه‌داری صنعتی انسان‌محور است. این مسایل جزء مناظرات بین این دو حزب نبود. در این حال هر دو حزب که از بودجه‌ی ۱.۷ تریلیون دلاری نوسازی سلاح‌های اتمی آمریکا و مانورهای کنونی ارتش آمریکا برای جنگ با چین حمایت می‌کنند از این موارد بحث نکرده‌اند.

همان‌طور که دو جنگ جهانی قرن بیستم برای ایجاد نظم نوین بین قدرت‌های امپریالیستی بود رقابت‌های اقتصادی بین چین و ایالات متحده می‌تواند به‌سرعت به

جنگ بین دو قدرت اتمی تبدیل شود. در جنگ اوکراین هم چند بار به‌طور آشکار تهدید از استفاده از سلاح‌های اتمی توسط پوتین صورت گرفت. طبق گزارش مطبوعات بایدن در آوریل گذشته امکان استفاده از سلاح اتمی علیه روسیه را بررسی کرده بود. آینده‌ی زندگی در کره‌ی زمین و بشریت در گرو ایجاد قدرت مستقل مردم کارگر با افقی ماورای سرمایه‌داری و در جهت سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور در همه‌ی کشورهای عمده‌ی جهان به‌ویژه در آمریکا است.

می‌توان مقابل فاشیسم ایستاد

ریاست جمهوری ترامپ و آینده‌ی دموکراسی

هانری ژیرو



ترجمه‌ی فرهاد محرابی



DAVID RAMOS/GETTY IMAGES

اشاره‌ی مترجم: هانری ژیرو، روشنفکر، فیلسوف و نظریه‌پرداز برجسته‌ی آمریکایی-کانادایی در این یادداشت به انتخاب مجدد دونالد ترامپ به ریاست جمهوری ایالات متحده پرداخته و با قلم صریح و تند خود به خطراتی اشاره می‌کند که ظهور ترامپ‌یسم و راست افراطی متوجه نهادهای دموکراتیک می‌سازد. او و بسیاری از روشنفکران مستقل در جهان سال‌هاست در مورد خطر ظهور نئوفاشیسم در بستر تحولات اقتصادی-اجتماعی‌ای که با سیاست‌های نولیبرالیستی به وقوع پیوسته‌اند، هشدار می‌دهند. این یادداشت جدیدترین قطعه از مجموعه نوشته‌های پیوسته و روشنگرانه‌ی او در باب این موضوع است.

انتخاب ترامپ بیش از یک رخداد سیاسی صرف است؛ تلاشی‌ست برای مشروعیت‌بخشی به گسترش وحشیانه‌ی فاشیسم در آمریکا. ظهور او نه تنها تصادفی نیست بلکه نشانه‌ای‌ست از یک بیماری؛ بیماری‌ای که از ژرفنای هراس، دلهره و اضطراب جمعی‌ای بر می‌خیزد که زاده‌ی شکلی وحشیانه از سرمایه‌داری گنگستری - نولیبرالیسم - است که در بطن تفرقه و ناامیدی رشد می‌کند. این فضای آغشته به فرهنگ نفرت، زن‌ستیزی و نژادپرستی، به جذابیت اقتدارگرایانه‌ی ترامپ روحی تازه دمیده و پرده‌ای بر نشانه‌های هشداردهنده‌ی استبداد در گذشته و حال انداخته است. هرچند روشن است که جامعه‌ی آمریکا با انتخاب ریگان و ظهور آلوده به فساد سرآمدان میلیاردی، به سیاقی چشمگیر دستخوش تغییر شد، اما باید همچنان این نکته را در نظر داشت که چگونه لیبرال‌ها و حزب دموکرات به‌جای مقاومت، مسیر همسویی با دلالتان قدرت در وال‌استریت همچون گلدمن ساکس را در پیش گرفتند. با چنین رویکردی، آن‌ها پذیرای آن عناصری از نولیبرالیسم شدند که طبقه‌ی کارگر را در هم شکست، موجب تشدید شکاف طبقاتی و نژادی شد، برآمدن سطوح دهشتناک نابرابری را تسریع کرد، و موجب تشدید میراث دیرپای بومی‌گرایی گردید؛ مواردی که همگی در کنار هم شرایط را برای جذابیت ترامپ فراهم آوردند. سیاست‌های نژادپرستانه و جنایتکارانه‌ی کلینتون، نولیبرالیسم مرکزگرای اوباما و حمایت سرسختانه‌ی او از

سرآمدان مالی، و پشتیبانی مرگ‌آفرین بایدن از نسل‌کشی در غزه، به شکل‌گیری فرهنگی که پذیرای اقتدارگرایی باشد یاری رسانده است. سخن کوتاه، این بستر نه فقط ظهور شخصی چون ترامپ را ممکن کرد، بلکه وجود فردی چون او را اجتناب‌ناپذیر ساخت.

با این همه یکی از ناکامی‌های لیبرالیسم و دموکرات‌های پیرو سیاست راه سوم، و حتی بخش‌هایی از چپ، که بسیار مورد غفلت واقع شده، نادیده گرفتن آموزش به‌مثابه شکلی از بینش انتقادی و مدنی، و نیز نقشی بود که در افزایش آگاهی توده‌ها و پروبال دادن به یک جنبش فراگیر و پرشور ایفا می‌کند. سیاست تنها دلیل این ناکامی نبود، بلکه دلیل دیگر آن، همان‌گونه که پیر بورديو نشان می‌دهد، نادیده گرفتن این امر بود که سلطه نه‌تنها از مجرای ساختارهای اقتصادی بلکه به‌واسطه‌ی دیدگاه‌ها و اقعان فرهنگی نیز ایفای نقش می‌کند. ترامپ و آنانی که در نفرت‌پراکنی و به‌وجود آوردن حس انتقام‌جویی او را همراهی می‌کنند نه‌تنها دست به بازنویسی تاریخ می‌زنند، بلکه آگاهی تاریخی را به‌مثابه عنصر بنیادین آموزش مدنی نابود می‌سازند. فراموشی تاریخی همواره پوششی برای سه خصوصیت دیرپای نژادپرستی، بومی‌گرایی و نادیده‌انگاشتن حقوق زنان در آمریکا بوده است. همان‌گونه که روث بن گیات اشاره می‌کند، ترامپ با سرمایه‌گذاری بر روی ماشین تبلیغات راست افراطی، توانست میلیون‌ها آمریکایی را متقاعد سازد که آنها «مطلقاً قادر نخواهند بود تا این ایده را که رئیس‌جمهوری غیرسفیدپوست و زن داشته باشند بپذیرند». همچنین نمی‌توانند خود را در بطن مبارزات جمعی، مقاومت و تلاش برای ساختن جهانی بهتر دخیل سازند. او همچنین توانست اکثریت آمریکایی‌ها را متقاعد سازد که ابداً ایرادی ندارد اگر فردی که معتقد به برتری نژاد سفید است به ریاست یک دانشگاه انتخاب شود.

برنی سندرز به‌درستی در شبکه‌ی اجتماعی ایکس به این موضوع اشاره کرد که «به هیچ عنوان باعث شگفتی نخواهد بود که حزب دموکراتی که به افراد طبقه‌ی کارگر پشت کرده، دریابد که طبقه‌ی کارگر از این حزب قطع امید کرده است». البته همان‌گونه که شریلین ایفیل به این نکته اشاره کرده، حزب دموکرات با نویسندگان رسانه‌های جریان اصلی در یک واقعیت شریک است: این که هر دو گروه عمیقاً از اذعان

به این امر سر باز می‌زنند که نه تنها آن دسته از مردم که شعار «بار دیگر عظمت را به آمریکا بازگردانید» (MAGA) را سر می‌دهند، بلکه همچنین «اکثریت آمریکاییان سفیدپوست، در واقع انتخاب کرده‌اند تا [گفتمان] برتری سفیدپوستان را به ایده‌ی دموکراسی چندنژادی» ترجیح دهند. نظراتی که سندرز بیان می‌دارد به ریشه‌های این مسئله اشاره نمی‌کنند. مسئله‌ی بی‌اعتنائی و فروپاشی اخلاقی به حوزه‌ی آموزش و پرورش نیز کشیده می‌شود: برای دهه‌ها، جناح راست، نیروی آموزشی فرهنگ را به کار گرفته تا کارگران سفیدپوست، لاتین‌تبار و سیاه‌پوست را متقاعد سازد تا به منافع خود پشت کرده، و این گروه‌ها را به جماعت‌های اقتدارگرا و ایدئولوژی برتری سفیدپوستان متصل سازد تا از حس از خودبیگانگی آنان بهره‌برداری کرده و هرگونه احساس عاملیت انتقادی را از میان بردارد. از دهه‌ی ۱۹۷۰، که محرک اصلی‌اش را می‌توان یادداشت پاول^۱ دانست، محافظه‌کاران مرتجع، بسیار بیشتر از جناح چپ، به قدرت دگرگون‌کننده‌ی اندیشه‌ها پی‌برده‌اند. آنان فرهنگ را بدل به سلاحی کرده‌اند تا نهادهایی را که زمانی تفکر انتقادی، آموزش، و مقاومت را بارور می‌ساختند، از میان بردارند. آنان با درک این نکته که دگرگونی فرم آگاهی عمومی برای دستورکار آنها اهمیت اساسی دارد، به شکلی سیستماتیک بینش انتقادی را کمرنگ ساختند، به حوزه‌های عمومی یورش بردند، و آموزش عمومی و آموزش عالی را به جای آن که نیروهای رهایی‌بخش باشند به فضاهایی برای سرکوب و مهارت‌ورزی و یا به شکلی تحقیرآمیزتر، مکان‌هایی برای شستشوی مغزی در مقیاسی تام و تمام بدل کردند. این امر تصادفی نبود؛ این امر، بخشی بنیادین از استراتژی بلندمدت آن‌ها بود – این که ظرفیت جامعه برای اعتراض را از آن سلب کنند، مردمی را شکل دهند که آسان‌تر تحت کنترل قرار می‌گیرند و با میل و رغبت بیشتری به سرسپردگی خود تن می‌دهند. ترامپ نقطه‌ی اوج دهشتناک این ستیز فرهنگی بر ضد عقلانیت، حقیقت و تفکر انتقادی است. جهالت توده‌ای و فقدان بینش مدنی تنها تبعات جانبی این موضوع به شمار نمی‌آیند بلکه خود موتور محرکه‌ی استراتژی‌ای هستند که چشمان طبقه‌ی کارگر و آنهایی که بی‌اهمیت دانسته می‌شوند را بر روی بی‌عدالتی‌های اقتصادی که هستی‌شان را به نابودی کشانده، می‌بندند. به جای پرداختن به این هجوم‌های اقتصادی،

می‌توان مقابل فاشیسم ایستاد

آن‌ها در عوض به سوی یک نمایش جمعی نفرت و تعصب کشیده می‌شوند. چشم‌انداز این جهالتی که بر ساخته می‌شود و دعوت به سرسپردگی گله‌وار، چیزی بیش از مانعی بر سر راه تفکر عقلانی‌ست؛ این پدیده به سلاحی سیاسی بدل شده و موجب می‌شود که محرومان جامعه مطیع و از هم گسیخته شوند. ایدئولوژی نولیبرال باعث تشدید این سازوکار می‌شود و مردمان را در حباب‌های خفه‌کننده‌ی منافع شخصی فردگرایی افراطی محبوس می‌سازد. این پدیده موجب حمله‌ای حساب‌شده و عامدانه به همبستگی جمعی‌ست، که به این منظور طراحی شده تا مردم را بدل به مصرف‌کنندگانی از هم گسیخته سازد، کسانی که توانایی این را از دست داده‌اند تا به سیاستی فراسوی زندگی خصوصی خود بیندیشند یا دربایند که قدرت واقعی آن‌ها در وحدت و آگاهی انتقادی نهفته است. در عین حال، این پدیده از حس اضطراب و تنهایی افرادی که مهبیای چنین احساسی بوده‌اند بهره‌برداری می‌کند تا آن‌ها را به درون یک جماعت دروغین مبتنی بر نفرت و بی‌قانونی بکشاند. حس نیاز به همبستگی در عصر ترامپ طعمه‌ی آن چیزی می‌شود که ارنست بلوخ در کتاب «اصل امید» (The Principle of Hope) آن را «شیادی رضایت» (the swindle of fulfillment) می‌نامید. ترامپ و پیرهن قهوه‌ای‌های امروزی‌اش،² در حالی که هیچ‌گونه جنبش کارآمد در جهت تغییر اجتماعی معنادار را در آنها نمی‌توان سراغ گرفت، از خلاء ناشی از بحران در آگاهی [سیاسی] بهره‌برداری کردند. در این شکاف به‌وجود آمده، آنها موج آن فرهنگی شدند که تحت کنترل شرکت‌های بزرگ قرار دارد و زندگی روزمره را با فرهنگی آغشته به نفرت، ترس، اضطراب، و نیروی نمایش‌های فاشیستی بی‌پایان شکل می‌دهد. باید به این نکته نیز اشاره کرد که چنین تصاویری به سیاقی دهشتناک یادآور نورنبرگ در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ هستند که به منظور ایجاد تفرقه و اطاعت طراحی شده و افکار عمومی را از هر مسیری که راه بر مقاومت جمعی یا رهایی می‌برد، منحرف می‌سازد. این کارناوال تفرقه‌افکنی و لفاظی‌های غیرانسانی چیزی بیش از تخریب ساختار مدنی و آموزشی کشور را به انجام رساند؛ کار اصلی آن تولید فرهنگ پوپولیستی مسموم‌کننده‌ای بود که دیدگاه اکثر آمریکایی‌ها را در مورد گذشته، و حال و آینده تغییر داد.

اگر ما در پی آنیم تا با این جریان فاشیستی مقابله کنیم، باید بی‌درنگ به ابزارهای لازم برای بازسازی آگاهی توده‌ای به‌منابۀ پیش‌شرط یک جنبش فراگیر رجوع کنیم - جنبشی که قادر است از بسیج آگاهی توده‌ای، اعتصابات و سایر اشکال مستقیم کنش برای این که سدی بر سر راه حکمرانی این رژیم فاشیستی جدید بسازند، بهره‌برد. ما موظفیم که جلوی این ماشین مرگ بایستیم، ماشینی که رنج، فلاکت، خشونت، و قدرت عظیمی را حکمفرما خواهد ساخت که توأمان هم حسی از سرخوشی را به نمایش می‌گذارد و هم دلیلی برای تحمل آن.

با قدرت‌گرفتن ترامپ، شهروندان آمریکایی به یک برنامه‌ی کار فاشیستی اختیار عمل داده‌اند - برنامه‌ای که قاطعانه و مصمم به‌دنبال پروارکردن ابرثروتمندان، از میان برداشتن دولت رفاه، اخراج میلیون‌ها نفر [مهاجر] و از بین بردن همان نهادهایی‌ست که از مسئولیت‌پذیری، اندیشه‌ی انتقادی و خوددموکراسی حفاظت می‌کنند. این ساختارها تنها تشریفات صرف نیستند؛ آن‌ها شریان حیاتی دموکراسی‌ای رادیکال و فراگیر، و نیز نیرویی پشتیبان برای شهروندان آگاه‌اند. در این موقعیت پرمخاطره، شیلا بن‌حبیب، با تکیه بر نظرات آدورنو و آرنت، ما را با پرسشی بسیار ضروری مواجه می‌کند: «این که مداومت در اندیشیدن به چه معناست؟». آن زمان که ما با واقعیت تلخ و دردناک انتخاب ترامپ دست‌وپنجه نرم می‌کنیم، فراخوان بن‌حبیب برای این که «بیاموزیم تا از نو اندیشه کنیم» با نیرویی منحصربه‌فرد طنین‌انداز می‌شود. مخاطرات روشن و واضح‌اند.

ما اکنون راه دیگری نداریم جز این که در خودبنیادهای فرهنگ، سیاست، مبارزه و تعلیم و تربیت بازاندیشی کنیم. همان‌گونه که ویل بانچ اشاره می‌کند، در عرض چند هفته، بار دیگر مردی قدرت را به دست می‌گیرد که زمانی تلاش کرد تا انتخاباتی را باطل کند [منظور انتخابات ریاست جمهوری قبلی] - کسی که مدافع نژادپرستی آشکار و علنی‌ست، ایده‌ی برتری سفیدپوستان را با آغوش باز پذیراست و به زن‌ستیزی مشمئزکننده‌ی خود می‌بالد، قول اخراج دسته‌جمعی [مهاجران] را داده است و مخالفان سیاسی‌اش را تهدید کرده که با نیروی نظامی به آن‌ها پاسخ خواهد داد. این یک مقطع

تاریخی حساس است که نیازمند ارزیابی مجدد بنیادین از تعهدات و راهبردهای دموکراتیک‌مان برای تغییرات واقعی اجتماعی و اقتصادی‌ست.

کریس هجز به‌درستی هشدار می‌دهد که «رؤیای آمریکایی بدل به کابوسی آمریکایی شده [و این‌که] دونالد ترامپ نشانه‌ای از یک جامعه‌ی بیمار است. او علت آن نیست. او همان استفراغی‌ست که از دل فساد و تباهی بیرون می‌ریزد». ترامپ تجسم اثرات انباشته‌شده‌ی دهه‌ها تباهی اخلاقی و اجتماعی‌ست. ریاست‌جمهوری او نه خروج از یک بحران عمیق ملی که نشان‌دهنده‌ی تشدید آن است.

در این مقطع تاریخی، آنچه ما با آن روبرویم، چالشی فوری‌ست برای مقابله و از میان برداشتن نیروهایی که کمر به تحکیم سیاست فاشیستی و حاکمیتی اقتدارگرا بسته‌اند. اکنون زمان آن رسیده تا به شکلی بنیادین رویکردمان را به نظریه، آموزش، و نیروی رهایی‌بخش آموختن تغییر دهیم - ابزارهایی که باید از آن‌ها برای ایجاد یک جنبش نیرومند و چندنژادی طبقه‌ی کارگر که به سیاقی بی‌پرده ضدسرمایه‌داری‌ست و به شکلی تزلزل‌ناپذیر دموکراتیک است، استفاده کنیم. باید از افسانه‌ی استثناگرایی آمریکایی و این توهم خطرناک که دموکراسی و سرمایه‌داری مترادف یکدیگرند دست برداریم. هزینه‌ی بی‌عملی بسیار سنگین است: آینده‌ای که در آن دموکراسی نه تنها نابود می‌شود، بلکه با یک دولت پلیسی خشن جایگزین می‌شود، - این خیانتی‌ست به خون آغشته، که رؤیای جامعه‌ای متعهد به پیمان و آرمان عدالت و برابری را نابود می‌سازد.

مخاطرات نمی‌توانند از آنچه اکنون هستند بیشتر باشند. در مواجهه با چنین دورانی، ما باید بر هدفی غیر قابل‌مصالحه، طرحی برای اقدامی جسورانه، و تعهدی تسلیم‌ناپذیر به یک دموکراسی رادیکال تکیه کنیم که ستم فاشیستی، تعصب، و فشار تام‌وتمام سرآمدان مالی را در تمامی مراحل به چالش می‌کشد. آینده‌ی ما چنین چیزی را طلب می‌کند، دقیقاً به همان‌گونه که چشم‌انداز جامعه‌ای که در آن عدالت، همبستگی، و کرامت انسانی نه صرفاً یک آرمان، که واقعیت‌اند - بخشی از آینده‌ای که سایه‌ی فزاینده‌ی فاشیسم را که ما را تهدید به نابودی می‌کند به چالش می‌کشد. یا ما

برای بازپس‌گیری این عهد و پیمان مبارزه می‌کنیم، یا تسلیم تاریکی می‌شویم که بازگشتی از آن وجود نخواهد داشت.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.counterpunch.org/2024/11/08/americas-descent-into-fascism-can-be-stopped/>

پی‌نوشت‌ها

¹ Powell Memorandum

منظور یادداشت محرمانه، جنجالی و بسیار مهمی‌ست که در سال ۱۹۷۱ توسط لوئیس پاول که چند ماه بعد به سمت قاضی دستیار دیوان عالی ایالات متحده رسید، نوشته شد و در آن حمله‌ای تام‌وتمام به برنامه‌های سوسیالیستی و دفاع جانانه و موحشی از منافع بنگاه‌های خصوصی آمریکایی آمده بود. یادداشتی که بدل به برنامه‌ی اصلی نومحافظه‌کاران آمریکایی و زمینه‌ساز شکل‌گیری شبکه‌ای از اندیشکده‌های دست‌راستی در ایالات‌متحده شد. م.

² اشاره‌ای طعنه‌آمیز به گروه‌های ضربت شبه‌نظامی در دوران نازی‌ها که پیراهن قهوه‌ای به تن می‌کردند.

م.

در چهار چرخش، دو پایان و دو آغاز: پیروزی ترامپ در انتخابات ریاست جمهوری

محمد رفیع محمودیان



MARK FELIX-AFP VIA GETTY IMAGES

اکنون می‌دانیم که ترامپ به‌عنوان نامزد حزب جمهوری‌خواه انتخابات ریاست جمهوری آمریکا را قاطعانه، بدون هیچ‌اما و اگری، برده است. این تاحدی نامنتظره بود. نه به‌خاطر آن‌که نظرسنجی‌ها چیز دیگری را نشان می‌دادند یا به میل کسانی دوست‌داشتنی نبود، بلکه به آن خاطر که حزب در قدرت، حزب دموکرات، در موقعیتی قرار داشت که بتواند به اتکای وضعیت خوب اقتصادی، آرامش اجتماعی و قوام مراکز قدرت خواستار رأی اعتماد دوباره‌ی شهروندان شود.

من در این نوشته در پی توضیح پیروزی ترامپ هستم. ترامپ در هیچ زمینه‌ای خطمشی سیاسی میانه‌روانه یا راست سنتی را تبلیغ و نمایندگی نمی‌کند. مخالفانش گاه او را فاشیست خوانده‌اند. من بر این باور نیستم. او فاشیست نیست. اقتدار را می‌جوید ولی نه اقتدار همه‌جانبه‌ی دولت که اقتدار شخصی خودش در تصمیم‌گیری‌ها، اقتدار سرمایه در اقتصاد و اقتدار آمریکا در جهان. به عبارت دیگر او خواهان تجسد اراده‌ی سرمایه در اراده‌ی خویش در راستای حاکمیت مطلق بر جامعه‌ی آمریکای فرمانروای جهان است. عناصر اصلی سیاست‌های او، مهاجرت‌ستیزی، آزادی مطلق بازار و سرمایه، بازگشت به ارزش‌های سنتی مسیحی و دامن زدن به احساس غرور ملی هستند و این‌ها همه نشان از نگرشی واپس‌گرا و سرکوب‌محور دارند. پرسش این است که چرا این خطمشی سیاسی با این درجه از تندروی راست‌گرایانه توانسته است با اقبال عمومی رأی‌دهندگان روبرو شود.

توضیح من بر مبنای دو متغیر و چهار عامل انجام می‌گیرد: دو متغیر پایان و آغاز و چهار عامل به‌صورت چهار سیاست طبقاتی، هویتی، ارزشی و نمایی. من بر آن باورم که ما در جهان امروز با پایان دو سیاست طبقاتی و هویتی و آغاز پیشتازی دو سیاست ارزشی و نمایی روبرو هستیم. ترامپ و گرایش نزدیک به او در حزب جمهوری‌خواه انتخابات را بردند چراکه با سیاست طبقاتی و هویتی در افتادند و رو به سوی سیاست ارزشی و نمایی آوردند. آمریکا به‌صورت جهان جدید بنیاد گذاشته بر نابودی مطلق تمدنی کهن و معصوم، جامعه‌ای پویاتر از دیگر جوامع جهان است و این به آن اجازه می‌دهد که سریع‌تر و بازتر به استقبال تحولات اجتماعی و پایان و آغاز شیوه‌های زیست و ساماندهی امور اجتماعی برود. پیروزی ترامپ در بستر سازگاری یک سیاستمدار و

گرایش سیاسی با سیر تحولات فهمیدنی است. بررسی را از پایان یک شکل از سیاست‌ورزی آغاز می‌کنیم.

پایان

ضرب‌آهنگ تحولات اجتماعی در جهان معاصر شتاب پیدا کرده است. پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی همه دارای تاریخ انقضایی شده‌اند که پیش‌تر از آنچه که فکر می‌شود فرامی‌روند. با این‌همه به پایان عادت نکرده‌ایم. فکر می‌کنیم که چیزها آن‌گونه که بوده‌اند برجای می‌مانند. رخداد‌های بزرگ اجتماعی به ما نشان می‌دهند که پایان دیده نشده ولی رقم خورده است. در عرصه‌ی سیاست ما با دو پایان روبرو هستیم. سلطه‌ی بیش از صد و پنجاه ساله‌ی سیاست طبقاتی از زمان اوج آن در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی رو به افول نهاده و به پایان رسیده است. سیاست هویتی سیاستی نوباوه‌تر است. اوج آن‌را در دهه‌های هشتاد و نود داشتیم و اکنون با نقد گسترده‌ی آن و پایان موضوعیتش مواجه هستیم.

سیاست طبقاتی

درک عمومی از سیاست در سده‌ی بیستم درکی طبقاتی بوده است، این که انسان‌ها بر مبنای منافع مادی خویش، بر اساس جایگاه اجتماعی خود در جامعه، و در اتحاد یا ستیز با یکدیگر برای کسب بیشترین امکانات مادی دست به کنش سیاسی می‌زنند. فکر می‌شد که جامعه بر اساس برخورداری انسان‌ها از امکانات مادی به گروه‌های اجتماعی معینی تقسیم می‌شود، هر کس تا حدی آگاه است که به کدام دسته‌بندی متعلق است و هر کنشگری بدنبال آن است که بر میزان دارایی مادی خود بیفزاید. مارکسیست‌ها و بسیاری از چپ‌ها، در این زمینه، از دیگران به آن خاطر متمایز می‌شدند که مهم‌ترین دسته‌بندی را طبقه‌ی اجتماعی-اقتصادی، مهم‌ترین طبقه را هم از لحاظ اقتصادی و اجتماعی و هم از لحاظ اخلاقی طبقه‌ی کارگر و رابطه‌ی میان طبقات را رابطه‌ی متشنج و ستیزمحور می‌دانستند. ولی آنها تنها گرایشی یا گروهی نبودند که

فکر می‌کردند انسان‌ها در جامعه بر مبنای جایگاه طبقاتی دست به کنش می‌زنند و برای کسب امکانات مادی بیشتر به رقابت و ستیز با یکدیگر روی می‌آورند. بورژواهای لیبرال و محافظه‌کار نیز چنین درکی از سیاست داشتند.

در چارچوب سیاست طبقاتی، احزاب خود را چپ یا راست، سوسیالیست یا بورژوازی، رادیکال یا محافظه‌کار معرفی کرده رأی گروه‌های معینی از کارگران، دهقانان، طبقه‌ی متوسط یا بورژوازی را می‌جستند. باور آن بود که انسان‌ها بر مبنای زیست و ذهنیت طبقاتی خود، به‌گونه‌ای جمعی و همانند رأی می‌دهند. احزاب (یا سیاستمداران) می‌کوشیدند با وعده‌هایی متمرکز بر امکانات مادی نظر مساعد توده‌های رأی‌دهنده را جلب کنند. در این چارچوب، آنها گاه حتی می‌کوشیدند که منافع طبقاتی طبقه‌ی پایگاه خویش را مفید به حال دیگر طبقات نشان دهند. شکوفایی وضعیت بورژوازی را مفید برای اقتصاد و در نهایت برای رفاه بیشتر کارگران جلوه دهند - نگرشی که در دوران ریاست جمهوری ریگان در رابطه با کاهش مالیات ثروتمندان تبلیغ می‌شد. بحث نیز شده است که وضعیت بهتر کارگران و شرایط بهتر کار مفید برای نظم اجتماعی و در نهایت مفید برای زندگی اجتماعی و روانی تمامی اعضای جامعه و حتی ثروتمندان است - گرایشی که می‌توان به جامعه‌شناس فرانسوی دورکهایم در واکاوی شکل‌های کژیده‌ی تقسیم کار نسبت داد.

پایان سیاست طبقاتی را اندیشمندانی مانند آندره گرز در آغاز دهه‌ی هشتاد و سپس کمی بعدتر اولریش بک و آنتونی گیدنز اعلام کردند. چندپارگی جامعه، فرارسیدن عصر گذار از کمبودها در غرب، شکوفایی سرمایه‌داری در پسرزمین‌های گشایش بازارهای جهانی و ارزانی هر چه بیشتر نیروی کار در فرایند جهانی‌شدن و شکوفایی فناوری، دست در دست یکدیگر، سیاست طبقاتی را به حاشیه راندند. در فردگرایی رادیکال جهان امروز جایی برای تعلق خاطر به طبقه نمی‌ماند. مصرف‌گرایی لجام‌گسیخته توجه انسان‌ها را معطوف به لحظه و هیجان آنی ساخته و توجه آنها را از منافع درازمدت مادی و اجتماعی خود دور کرده است. در جامعه‌ای و بازاری که هیچ ثباتی بر آن حاکم نیست و در اقتصاد و جهان زیستی که سرمایه‌داری بر تمام اجزاء آن فرمانروا است، ذهنیت فرد بیشتر درگیر دلبستگی‌هاست تا وابستگی‌ها و همبستگی‌ها.

سیاست مبتنی بر کنش کنشگران بزرگ و آرمان‌های والا توان بسیج خود را از دست داده است. کنشگر بزرگ خودبه‌خود وجود ندارد، افراد باید گرد هم آیند و آن‌را در قاموس حزب و اتحادیه شکل دهند. افراد امروز حاضر نیستند خودسامانی و استقلال خویش را فدای شکل‌گیری کنشگری قدرتمند سازند که شاید آنها را در خود ببلعد. آنها همچنین حاضر نیستند به میدان مبارزه برای غایت‌های والایی بگذارند که زندگی و عمری را باید به آنها اختصاص داد. سیاست همان‌گونه که والتر بنیامین حدود هشتاد سال پیش طرح کرد امری آنی است. انسان‌ها می‌خواهند در اکنون و اینک زندگی به اهداف خود دست یابند. بدون تردید جنبش‌های اجتماعی جذابیت خود را برای انسان‌ها حفظ کرده‌اند. ولی جنبش‌های اجتماعی هم متمرکز بر خواست معینی در دوره‌ی معینی هستند و هم آن‌گونه که هابرماس نشان داده در دوران جدید بیش از پیش متمرکز بر حراست از زیست‌جهان زندگی اجتماعی هستند و از اهدافی متمرکز بر بهبودی شرایط مادی زیست و بازتوزیع ثروت و امکانات فاصله گرفته‌اند.

ترامپ در آگاهی به این چرخش سخنوری سیاسی خود را پیش می‌برد و برنامه‌ی سیاسی خود را تدوین کرده بود. مخالف لیبرال خود، کامالا هریس را مارکسیست رادیکالی نام نهاده بود که به دنبال ایجاد نفاق و دامن زدن به ستیز طبقاتی است. تأکید او همچنین بر فرد در جدایی از وابستگی‌های گروهی و طبقاتی بود. کاهش مالیات‌ها و شکوفایی اقتصادی را وعده می‌داد تا فرد بتواند در آن بستر وضعیت بهتری پیدا کند. او در مقابل منافع مادی، حس امنیت و وابستگی به جامعه‌ای قدرتمند (قدرتمند نه در همبستگی بلکه در سرفرازی به قدرتمندی) را قرار می‌داد. در نهایت نیز او توانست پایه‌ی طبقاتی آرای دموکرات‌ها را در هم شکند و بخش مهمی از رأی کارگران و لایه‌های پایینی جامعه را نصیب خود سازد.

جالب آن‌که ترامپ در زمینه‌ی واسازی کنشگران بزرگ و غایت‌های والا نیز کوشیده است. او حزب جمهوری‌خواه را کم‌وبیش از هرگونه استقلال رأی و سرزندگی خلع‌ید کرده است. حزب را بازیچه‌ی رفتار پرفرازو فرود و بینش سیاسی خود ساخته است. اهداف والایی را نیز برای کارزار انتخاباتی خویش تعیین نکرده است. می‌خواهد آمریکا را پرشکوه (great) سازد ولی در شعار خود واژه‌ی دوباره را قرار می‌دهد تا

شعارش (MAGA – Make America great again) به بازگرداندن وضعیتی در گذشته تقلیل یابد. او همچنین ضامن پیشبرد سیاست‌های خود را شخص خویش معرفی می‌کند.

باید توجه داشت که پایان سیاست طبقاتی به معنای اتمام اهمیت مسائل اقتصادی نیست. مسائل اقتصادی و زیست مادی برای انسان‌ها مهم هستند ولی نه در خود بلکه در بستر نظامی نمادین. بورديو از یک سو و لاکان از سوی دیگر ما را متوجه کرده‌اند که ما پدیده‌های اجتماعی و روانی را در بستر نظامی نمادین احساس و درک می‌کنیم. نظام نمادین معنایی ترفرازانده به تمامی پدیده‌های جهان هستی می‌بخشد و از این رو جذاب و پرابهت جلوه می‌کند. پدیده‌های همچون فقر، رفاه مادی، ثروت و موفقیت در چارچوب نظامی نمادین که ارزش هر پدیده را در چارچوب کیفیتی معنایی ارزیابی می‌کند معنامند می‌شوند. در دوره‌ای از رشد سرمایه‌داری و انقلاب صنعتی، جهان زیست چنان تحول بنیادینی پیدا کرد که نظام‌های نمادین کهنه تا حدی از کار افتاده‌اند و اقتصاد به شکل خام خود زندگی‌ها را دستخوش تلاطم ساخت. اکنون نظام‌های نمادین بازسازی شده‌اند و ابزاری در دست انسان‌ها برای تفسیر جهان، حتی در سطح زندگی مادی، هستند. برای همین در سپهر سیاست، انسان‌ها نه بر مبنای واقعیت روی زمین و آنچه جدول‌های آماری نشان می‌دهند بلکه بر مبنای درک و ارزیابی خود از واقعیت و حسی که به آن دارند دست به کنش می‌زنند.

سیاست هویتی

از دهه‌ی هشتاد به بعد، برای چند دهه، جهان با کنش، جنبش اجتماعی و حرکت سیاسی انسان‌هایی مواجه شد که برای احراز و بازشناسی هویت فرهنگی خویش تلاش می‌کردند. چرخش تاحدی ناگهانی بود. ناگهان مردم متوجه هویت دینی، نژادی، قومی و جنسیتی خود شده بودند و از جامعه، دولت و دیگر افراد می‌خواستند که آنها را آن‌گونه که هستند یا می‌خواهند باشند به‌سان مسلمان، سیاه‌پوست، همجنس‌گرا، مهاجرتبار یا هندی‌تبار به رسمیت بشناسند. غایت آن بود که جامعه‌ای چندفرهنگی شکل گیرد. در همین راستا و شاید پس‌زمینه، در آغاز چارلز تیلور مفهوم سیاست

هویتی و سپس اکسل هونت مفهوم مبارزه برای بازشناسی را پروراندند. این باور در جهان گسترش یافت که نه فقط هر کس دارای هویتی مشخص برمبنای وابستگی‌های اجتماعی و فرهنگی خود است بلکه جامعه و دولت نیز موظف است که این هویت را به رسمیت بشناسد و به فرد و گروهی که فرد متعلق به آن است اجازه دهد که در برخوردارگی از امکانات عمومی در شکوفایی دلبستگی‌های گره خورده به هویت خویش بکوشد. جامعه قرار بود در چندفرهنگی بودن به همبستگی ژرف اجتماعی دست یابد. دیری نگذشت که برخی متوجه شدند که این سیاست می‌تواند همبستگی اجتماعی را در هم شکند و ستیز بین تمامی گروه‌های فرهنگی و اجتماعی برای بازشناسی دامن زند. معلوم هم نبود چه معیاری را می‌توان برای بازشناسی یا ارج‌گذاری هویت‌های مختلف به کار برد. یک پرسش سخت شاید بی پاسخ ابدی آن بود که آیا باید هویت هر گروهی را به رسمیت شناخت و ارج گذاشت، حتی آن گروهی که هنجارها و ارزش‌های مطرح عصر را به چالش می‌خواند و به‌طور نمونه باورمند به بیوه‌سوزی، چندهمسری مردانه، یا منع بازیابی آزاد هویت جنسی است. آمارتیا سن اندیشمند و اقتصاددان هندی‌تبار، شاید بنا به تبار فرهنگی هندی خود، یکی از اولین و شاید مطرح‌ترین نقدها را در همین زمینه، در کتاب *هویت و خشونت*، به سیاست هویتی نوشته است. نقد مهمی که او به سیاست هویتی دارد آن است که این سیاست اجازه می‌دهد و انسانها را تشویق می‌کند که هویت خود را به یک وجه آن فرو کاهند. هر کس در جهان دارای مجموعه‌ای از هویت‌های گوناگون نژادی، قومی، جنسی، جنسیتی، حرفه‌ای و غیره است. اگر کسی بخواهد برمبنای صرفاً بعدی از هویت خود مبارزه کند باید دیگر جنبه‌های هویت خویش را سرکوب کند. به‌صورت فردی مذهبی فراموش کند و گهگاه به ستیز با آن برخیزد که همزمان به‌طور نمونه شاعر، کارمند، سوسیال‌دموکرات، زن و همجنس‌گرا است. یک فرد مذهبی که می‌خواهد بر مبنای هویت مذهبی خود زندگی کند و بر آن اساس از سوی دیگران بازشناخته شود باید بسا اوقات با جنبه‌های دیگر وجود خود به ستیز برخیزد و بطور نمونه کتمان کند که یک شاعر، کارمند، سوسیال‌دموکرات، زن و همجنس‌گرا نیز هست.

سیاست هویتی زمینه را برای ستیزی از دید بسیاری بی معنا در جهان فراهم آورده است. تلاش در جهت بازشناخته شدن در هویت خویش ارزشمند جلوه می کند. همه نیز می توانند که با کسی که شکایت از نادیده گرفته شدن هویتش دارد حس همدلی داشته باشند. ولی آن هنگام که این تلاش شکل مبارزه و تمرکز برای بازشناخته شدن در یک هویت گاه استثنایی پیدا می کند بسیاری را می ترساند. بسیاری از خود می پرسند همبستگی اجتماعی را چگونه می توان در جامعه ی چندفرهنگی، در جامعه ای که هرکس متمرکز بر هویت خویش است حفظ و تقویت کرد. مرکزی که پیرامون را گرد خویش سامان دهد از کجا و چگونه می توان به دست آورد و آیا بهتر نیست که به اشتراکات خود توجه نشان دهد تا تمایزات خویش.

احزاب لیبرال و چپ جهان غرب آغوش بازی برای سیاست هویتی داشته اند. آنها هم در آن راستا، در راستای به رسمیت شناختن هویت های گوناگون فعالیت کرده اند و هم رأی گروه های هویت محور را نصیب خود ساخته اند. آنها هم به دغدغه های گروه هایی همانند دگرباش های جنسیتی، همجنس گرایان، مهاجرین، مسلمانان، یهودی ها و هنرمندان آوانگارد توجه نشان داده اند و هم رأی آنها را از آن خود ساخته اند. حزب دموکرات آمریکا نیز چنین حزبی بوده است. حزبی نماینده و مدافع جامعه ی چندفرهنگی که در نیویورک رأی یهودیان را داشته باشد، در میشیگان رأی مسلمانان، در نوادا رأی لاتین تبارها و در کل جامعه رأی دگرباشان جنسیتی، و سیاه پوستان آگاه به هویت نژادی خویش. حزبی با برنامه هایی برای آن که همه به ویژه گروه های محروم از امکانات اقتصادی و فرهنگی بتوانند هویت خویش را ابراز و در سمت و سوی شکوفایی آن بکوشند. کار به دست آورند، دسترسی بهتر به حوزه ی عمومی داشته باشند، نهادهای اجتماعی مطلوب خود را بنیان نهند و در معرفی خود به جامعه دست بازتری داشته باشند.

تراپ در واکنش و مبارزه با این سیاست وارد میدان رقابت و کارزار انتخاباتی شده بود. برای او انسان ها دارای هیچ هویت معین فرهنگی نیستند. آنها می توانند مذهب، تبار قومی و نژادی یا گرایش جنسی ی خاص خود را داشته باشند ولی این از دیدگاه او چیزی درباره ی آنها مشخص نمی سازد. انسان ها برای او عناصر مجرد اقتصادی هستند

که در گستره‌ی دولت ملی نقش معینی را ایفا می‌کنند، کارکن، مصرف کننده، مالیات‌دهنده و خویشن‌دار. آنها اتم و نه جزیی از یک مولکول یا دی ان ای فرهنگی و اجتماعی هستند. در دیدگاه او انسان‌ها بیش از آن که دارای هویت فرهنگی اجتماعی معینی داشته باشند کسانی هستند شیفته‌ی رفاه، آزادی مدنی، فردیت و امنیت. اشخاصی که می‌خواهند در فردیت خویش، در امنیت و آزادی زندگی کنند، خانه‌ای بزرگ‌تر، ماشینی تروتیمزتر و و خانواده‌ای منسجم‌تر داشته باشند.

با همین رویکرد او توانست سلطه‌ی دموکرات‌ها بر آرای گروه‌های هویتی را یا تضعیف کند یا یکسره خرد کند. از میزان جذابیت دموکرات‌ها در میان سیاه‌پوستان بکاهد، بسیاری از زنان سفیدپوست و مردان لاتین تبار را از دموکرات‌ها دور سازد. حوزه‌ی اصلی رأی او همواره مردان سفیدپوست بوده است. گروهی که خود را آن‌چنان بدون هویت خاص می‌داند که خود را انسان مجرد جهان‌شمول می‌شمرد. مردان سفیدپوست به او همچون نماینده‌ی اصلی در سپهر سیاست نگریسته‌اند. کسی که همانند خود آن‌ها به‌ظاهر دارای هیچ هویتی نیست و هیچ مقام اجتماعی ندارد. او کسی است در حال شدن. در حال جمع آوری ثروت و کسب مقام اجتماعی.

سیاستمداران همانند ترامپ یک وعده‌ی اساسی به انسان‌ها می‌دهند و بر آن مینا رأی آنها را جذب می‌کنند. «ما شما را به هیچ فرونمی‌کاهیم، شما در خود هیچ هستید. ما نیز هیچ هویتی را، هیچ جایگاه اجتماعی‌ای را نزد شما به رسمیت نمی‌شناسیم. ولی شما می‌توانید از هیچ خود همه‌چیز بسازید. این منوط به کوشش و جان‌فشانی شماست. مالیات‌ها را کاهش می‌دهیم. آزادی شما را در انتخاب کار و ثروت‌اندوزی برسمیت می‌شناسیم. این گوی و این میدان. ثروت بیندوید، مقام اجتماعی به‌دست آورید و از آن لذت ببرید. ولی به‌فکر هویت نیفتید. هیچ راهی امروز به‌سوی آن گشوده نیست.»

کریستوفر لاش در کتاب فرهنگ خودشیفتگی بر آن پندار بود که گرایش جامعه به‌سوی پروراندن چنین شخصیتی است: شخصیت نارس‌سستی/خودشیفته. کسی که نمی‌خواهد چیزی باشد و هویتی داشته باشد. بیزار از دلستگی و وابستگی. متمرکز بر خود، بر وجودی بدون ویژگی. همان «انسان بدون کیفیت» رمان مشهور رابرت موزیل. ترامپ نماینده و رییس‌جمهور این گونه اشخاص است. شاگردان من در دانشگاه بر آن

باورند که دیگر نباید کسی را نارس نیست خواند، زیرا ما اکنون همه نارس نیست/خودشیفته هستیم. این دانشجویان بر آن هستند که فرد اکنون فقط به صورت نارس نیست/خودشیفته می‌تواند انسان باشد. در رهایی از آن و در دل‌بستگی و وابستگی، انسان برای ذره‌ای آرامش و احساس تعلق روح خود را به شیطانی می‌فروشد که بهای آرامش و احساس تعلق را به آزادی و حرمت می‌ستاند.

آغاز

پایان دو سیاست طبقاتی و هویتی به‌مثابه‌ی پایان اهمیت سیاست در سپهر زیست اجتماعی نیست. یکی از مبتذل‌ترین تزه‌های سیاسی‌ای که چند سال اخیر طرح شده آن است که سپهر زیست اجتماعی سیاست‌زدایی شده است و مردم دغدغه‌های سیاسی و علاقه‌ی خود به سیاست را به کنار نهاده‌اند. گویی سیاست‌گزینه‌ی اختیاری است. می‌توان آنرا برگزید یا پس زد. سیاست با ما انسان‌ها است چون دارای زیستی اجتماعی هستیم و مجبوریم رابطه‌ی خود با یکدیگر را بر مبنای دارایی‌ها و نادارایی‌های گوناگون خویش سامان ببخشیم. جامعه، در دوران مدرن، سترگ‌تر و پیچیده‌تر از هر گاه دیگر شده و این ما را مجبور کرده است بیش از پیش سیاسی شویم. بدون شک همواره تلاشی برای سیاست‌زدایی از حوزه‌های زیست جمعی در جریان ولی همان‌گونه که رانسیر در کتاب *در کرانه‌ی سیاست* بر آن تأکید می‌نهد تلاشی نیز همواره در جریان است تا حوزه‌های زیست جمعی آکنده از سیاست باقی بمانند. پایان دو سیاست معین به‌منزله‌ی آغاز پیشتازی دو سیاست دیگر است. یکی سیاست ارزشی و دیگری سیاست نمایشی. یکی در گستره‌ی اصولی که بر آن مبنا رفتار می‌کنیم و زندگی را سامان می‌دهیم و دیگری در رابطه با نمایشی که روزانه در صحنه‌های زندگی روزمره اجرا می‌کنیم.

سیاست ارزشی

ارزش‌ها همواره مهم بوده‌اند. شاید از پیشاتاریخ تمدن می‌دانستیم که چه چیزهایی را باید مهم و ارزشمند بشماریم و چه رویکردها و رفتاری را زشت و نادرست. درکی عمومی نیز درباره‌ی آنها وجود داشته است. در جامعه‌ی سنتی وفاداری به خانواده و پاسداری از انسجام آن در حد از خودگذشتگی و مشارکت در مراسم آیینی قوام‌بخشنده به انسجام زیست اجتماعی ارزش‌هایی مهم به‌شمار می‌آید. در مقایسه، جامعه‌شناس آمریکایی تالکوت پارسونز بر آن است که در جامعه‌ی مدرنی همچون جامعه‌ی آمریکا، کوشندگیِ ابزاریِ این‌جهانی در چارچوب فردگرایی ارزشی مهم به‌شمار می‌آید. نکته‌ی اصلی امروز به‌هررو آن نیست که ارزش‌ها تغییر کرده‌اند. این‌را کم‌وبیش همه می‌دانند و تجربه کرده‌اند. نکته‌ی مهم آن است که برای بسیاری ارزش‌ها و وفاداری به آنها بیش از پیش مهم شده‌اند.

در جهانی زندگی می‌کنیم که به داوری نیچه از ارزش‌ها ارزش‌زدایی شده است و سنجی از نیهیلیسم بر ذهن‌ها حاکم شده است. «خدا مرده است»، نهادها و اقتدارهای بنیادین تاریخی‌ای همانند پدر، شاه، کلیسا و خانواده بی‌اعتبار شده‌اند. دیگر نمی‌توان بر آن مبنا زیست و رفتار کرد. عامل دیگری وضع را متشنج‌تر کرده است. شتاب آن‌گونه که جامعه‌شناس آلمانی هارتموت رزا در کتاب *شتاب اجتماعی* روشن ساخته به تمام عرصه‌های زندگی راه یافته است. همه چیز مدام در حال دگرگونی، فروپاشی و نوسازی است. زمین سفت‌وسختی وجود ندارد که بر آن بر مبنای ارزش‌هایی ایستاد یا بر بنیاد آن ارزش‌هایی را آفرید. هنوز چیزی زاده نشده و موضوعیت پیدا نکرده که زمان نسخ آن فرا رسیده است. نهادهای اجتماعی، هنجارهای اجتماعی، رویکردها و سبک زندگی مدام در حال دگرگونی و تحول هستند. حکم تاریخی مارکس مبنی بر آن که «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» یکسره درست از آب در آمده است. در این شرایط مدام بیم آن وجود دارد که بنیاد زیست فردی و زیست اجتماعی فروریزد. که دیگر نتوان در ارج‌گذاری به اصلی یا در اتکا به نهادی بتوان زندگی را پیش برد. که دیگر یگانگی اجتماعی به فنا رود به گفته‌ی داستایفسکی هر چیزی، هر کنشی، صرف‌نظر از درجه‌ی زشتی آن و صرف‌نظر از پیامدهایش، ممکن شود. واقعاً امروز

نمی‌توان از کسی انتظار داشت، در فقدان ارزش‌ها، خود یا دیگری را محترم شمرد و بر آن اساس زندگی کند.

به این خاطر بسیاری به دفاع و بازیابی ارزش‌ها روی آورده‌اند. می‌کوشند ارزش‌ها را از نقد دور نگه دارند و با تبلیغ و تهییج ارجی نو برای ارزش‌ها بیافرینند. آنها از دیگران می‌خواهند که در شیفتگی به اصول ساده‌ی شناخت و تجربه، به چیزهایی و اصولی همچون ارزش بنگریم. جهان را به دو گروه معین زن و مرد تقسیم کنیم و زن یا مرد بودن را ارزش بشمریم. کار را همچون گذشته در چارچوب اخلاق پروتستانی و وظیفه‌ای مقدس بدانیم. خانواده و انسجام آن‌را به‌سان یک امر آرمانی ارج نهمیم. این فقط محافظه‌کاران نیستند که چنین شیفته‌ی ارزش‌ها گشته‌اند. آن‌گونه که گیدنز و جامعه‌شناس آلمانی هانس یوآس نشان داده‌اند دیگران نیز جذب کارکرد آنها شده‌اند. برای دفاع از آخرین بازمانده‌های جهان زیست در مقابل پویایی سرمایه‌داری، جهانی‌شدن و شتاب اجتماعی بسیاری مجبور شده‌اند به ارزش‌ها روی آورند. از ارزش زندگی، در خود، به‌سان امری شکوهمند یاد کنند، بر اهمیت درونمند طبیعت و محیط زیست پای فشارند، نقش بخشندگی و از خودگذشتگی را در شکوفایی زیست انسانی و حیوانی را توضیح دهند و به زیبایی شکوهمند روابط ساده‌ی انسانی در حد و حدود دوستی و عشق اشاره کنند. این چیزهایی است که به‌طور نمونه فیلسوف آمریکایی هری فرانکفورت کوشیده توجه ما را به‌سوی آنها جلب کند.

محافظه‌کاران و در رأس آنها ترامپ استاد برانگیختن حس ابهت به ارزش‌ها هستند. آنها ارزش‌ها را آخرین سنگر زیستی باثبات و اخلاقی معرفی می‌کنند. این به معنای آن نیست که آنها خود بر آن پایه زندگی می‌کنند. ترامپ مشهور به دروغ‌گویی، شارلاتانیسم و زن‌بارگی است ولی همو از پافشاری بر اهمیت ارزش‌هایی همچون انسجام خانواده و حرمت موفقیت فرونمی‌کاهد. محافظه‌کارانی همچون ترامپ چون نمی‌خواهند هیچ کاری برای حمایت از فرد در جامعه‌ای پر از رقابت و تحول و در پشتیبانی از یگانگی اجتماعی در مقابل نیروهای گریز از مرکز اقتصادی و اجتماعی انجام دهند به ارزش‌ها به‌سان نیروی نگه‌دارنده نظم و ثبات می‌نگرند.

بخش مهمی از جمعیت امروز پریشان‌حال از بی‌قراری ارزشی هستند. قوام شخصیتی خود را ازدست‌رفته و یگانگی اجتماعی و انسجام نهادهای اجتماعی را در معرض خطر فروپاشی می‌بینند. به نیروهای محافظه‌کار روی می‌آورند تا از آنها آنچه بشنود که برخی و شاید بسیاری می‌دانند راه به‌جایی نمی‌برد ولی پژواک خوشی در وجود ایجاد می‌کند. نیچه پیش‌بینی را کرده بود. همگی در خودفریبی زندگی می‌کنیم. به اتکای آن، در اعتقاد به ارزش‌ها و باورهای زندگی را پیش می‌بریم. ترامپ کسی است که بیش از هر کس می‌تواند این خودفریبی را موجه جلوه دهد. باور به ارزش‌هایی که ارزش نیستند، نمی‌توان به آنها وفادار بودند و به دردی نمی‌خورند ولی می‌توان به آنها وفادار بود تا جهانی را فتح کرد.

سیاست ارزشی را شاید نتوان سیاست واقعی دانست. این سیاست نه فقط سیاست فریب که سیاست خودفریبی است. در گستره‌ی آن انسان‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند در اعتقاد به ارزش‌هایی دست به کنش زنند، زندگی کنند و از پس مشکلاتی بر آیند که به صورت دیگری راه‌حل ندارند. ارزش‌هایی که گاه پوسیده‌اند و گاه حتی در صورت سلامتی و یکپارچگی باز از توان خاصی در تنظیم رفتار و ساختار جامعه برخوردار نیستند. ولی انسان‌ها می‌کوشند خود را فریب دهند و برمبنای باورهای دروغین زندگی کنند. این‌را نیچه بارها به‌ما گوشزد کرده است. رفتار آنها همواره برمبنای باورهایشان رخ نمی‌دهند ولی باورها تأثیر خود را به‌جای می‌گذارند و سمت‌وسویی به رفتار آنها می‌دهند.

سیاست نمایشی

ترامپ هنرپیشه است. این‌را بارها شنیده‌ایم. می‌گویند او شارلاتان است، نقش بازی می‌کند، معامله‌گر است، می‌تواند هر گنجشک نزاری را رنگ کند و به‌جای فناری بفروشد. برخی چنان این گزاره‌ها را تکرار می‌کنند که گویی تنها سیاستمدار یا فردی در جهان که با بازی یک نقش برای خود در جامعه‌ای جای و مقامی دست‌وپا می‌کند ترامپ است. در جامعه‌شناسی مدرن از دهه‌ی پنجاه و انتشار کتاب نمود خود در زندگی روزمره اثر اروینگ گافمن می‌دانیم که انسان‌ها مدام در کناکش‌های روزمره خود،

خویش را به‌نمایش می‌گذارند. نقش را آنها به‌شکلی بازی می‌کنند که از دید خود تأثیری مطلوب بر دیگران به‌جای گذارند. بر تیزهوشی یا کندذهنی خود تأکید می‌گذارند، خود را مهربان‌تر یا سنگدل‌تر از آنچه هستند جلوه می‌دهند، زیبایی یا زشتی خود را در پس پرده‌ای از آرایش یا لالابالی‌گری می‌پوشانند تا به خواست‌های خود دست یابند یا به اعتبار و شهرتی مطلوب خویش برسند.

در جهان امروز، در دنیایی که در بیکرانگی‌اش یکدیگر را نمی‌شناسیم، که رسانه‌ها به‌شکلی حاد زندگی ما را مستعمره‌ی خویش ساخته‌اند، که کالاهای مصرفی در دسترس هر کس برای آراییدن تن، چهره و شخصیت قرار گرفته‌اند و انسان به‌سان فرد در کانون توجه عمومی قرار گرفته است، سیاست نیز نمایشی شده است. سیاست، چه در قاموس سیاست فردی برای کسب امکانات و مقام و اعتبار شخصی و چه در قاموس سیاست عمومی برای کسب اقتدار و قدرت، نمایشی شده است. افراد فهمیده‌اند که باید بیش از پیش به جلوه‌های حضور خود در جمع، همچون پوشش، آرایش، رفتار و شکل سخنوری خویش توجه نشان دهند. پزشک یا استاد دانشگاهی که نتواند دانش، جدیت و مهارت خویش را به‌نمایش بگذارد چه بسا شغل خویش را از دست بدهد یا با چالش جدی بیماران و دانشجویان خود روبرو شود. پوشش و آرایش و سخنوری و رفتار باید مقام و اعتبار او را فریاد بزنند. عرصه‌های زیست اجتماعی همه صحنه‌هایی شده‌اند که افراد در آن حضور می‌یابند تا از یک‌سو سناریویی از پیش نوشته شده را به‌نمایش بگذارند و از سوی دیگر خود را به‌سان کسی معین به دیگران بازنمایند.

مهم در سیاست نمایشی، حس‌احساسی است. در عرصه‌ی آن تأثیری حس‌احساسی را می‌جوئیم. به‌دنبال آن هستیم که نه بر محاسبه‌ی عقلایی دیگران بلکه بر حس‌احساسی آنها تأثیر بگذاریم. خود نیز آن‌گونه رفتار می‌کنیم. پدیده‌های اجتماعی و روابط انسانی را بر آن اساس درک می‌کنیم که چه حس‌احساسی‌ای در وجودمان بر می‌انگیزد. گاه حتی می‌دانیم که به‌سودمان نیست که حس‌احساسی رفتار کنیم ولی باز بر آن اساس رفتار می‌کنیم. خود شیفته، کینه‌جو و انتقام‌گر هستیم، حتی آن‌گاه که می‌دانیم نباید فریفته‌ی حس‌احساسی خویش در لحظه شویم. در این زمینه فیلسوف محافظه‌کار آلمانی پیتر اسلوتردیک در کتاب *خشم و زمان* نشان داده که خشم

و حس انتقام عامل بس مهم‌تری در برانگیختن کنش و واکنش انسان‌ها در زندگی روزمره و در گستره‌ی سیاست است تا محاسبه‌ی عقلایی. او اشاره می‌کند که در تبیین رفتار سیاسی باید به حس ستمدیدگی یا حس رنج‌بردن از بی‌عدالتی کنشگران توجه نشان داد و نه آن‌که آیا آنها واقعاً قربانی ستم و بی‌عدالتی شده‌اند یا خیر.

در این پسزمینه، سیاستمداران فرا گرفته‌اند که باید توجه زیادی به برداشت توده‌های مردم به سخنوری و رفتار خود داشته باشند. آنها اکنون می‌دانند که باید آن‌گونه سخن بگویند و رفتار کنند که مخاطبان تردیدی به خود در اعتقاد آنها به درستی باورها و سخنان‌شان راه ندهند. سیاستمداری امروز موفق به‌شمار می‌آید که گفتش یا بیان اراده‌اش همسان کردارش دیده شود. یعنی اگر بگوید جنگی را آغاز می‌کنم به‌مثابه آغاز جنگ به‌شمار آید حتی اگر او فرمان آغاز جنگ را همان‌گاه صادر نکند. مشهور است که مائو گفته است که قدرت سیاسی از لوله‌ی تفنگ بیرون می‌آید. در دوران ما، در عهد سیاست نمایشی بهتر است گفته شود اقتدار سیاسی و در نتیجه قدرت سیاسی از رفتار و سخنوری کنشگران سیاسی نشأت می‌گیرد.

سان تزو چینی در کتاب هنر جنگ خویش بر آن است که جنگ را باید بدون نبرد برد. باید دشمن را به‌درستی شناخت و خود را به او شناساند. دشمن را باید فریب داد. خود را قدرتمندتر از واقعیت میدان به او شناساند و او را دچار یأس و آشفتگی ساخت. جنگ برای سان تزو یک‌نوع تئاتر است. تئاتر دروغ، فریب و جعل. فرار آن‌گاه که می‌دانی شکست خواهی خورد و ضربه به دشمن در نقطه‌ی ضعف، آن‌گاه که انتظارش را ندارد. این درست کاری است که امروز از سیاستمدار انتظار آن می‌رود. آن‌گونه سخن بگوید و رفتار کند که گویی وجودش مادیت اقتدار یا مهربانی (به حال رنج‌دیدگان و ستمدیدگان است). آن‌گونه فرمان صادر کند که گویی فرمانش به حکم فرمان کارها را به انجام می‌رساند. توی دل حریفانش را با رجزخوانی خالی کند و اعتمادبه‌نفس را از آنها بازستاند.

نمایش در عرصه‌ی سیاست را مدتهاست امری نهادی ساخته‌ایم. پوشش قاضی و چیدمان صحن دادگاه‌های مدرن اقتدار داوری نظام تشبیه و مجازات را نوید می‌دهد. سلسله‌مراتب آشکار ارتش، سلام نظامی ارتشیان، جثه و رفتار منضبط آنها، همه قرار

است سرسختی آنها را در دفاع یا پیشبرد جنگ به‌نمایش بگذارد. حتی لبخند و پوشش فروشندگان مغازه‌ها برای آن طراحی شده‌اند که مشتریان را به خرید ترغیب کنند. در جامعه‌ای به‌سر می‌بریم که همه آگاه به چگونگی تأثیرگذاری کنش خود بر دیگران هستند و آن‌را به‌گونه‌ای راهبردی همچون فرماندهی یک جنگ یا امپراتور یک سرزمین به‌کار می‌برند. اوا ایلوز در این زمینه در کتاب پایان عشق خود سرمایه‌داری معاصر را سرمایه‌داری چشم‌نواز (scopic capitalism) خوانده و بر آن است که سرمایه‌داری اکنون، متمرکز بر جنبه‌ی بصری پدیده‌ها و کالاها، بازار و گرایش مصرفی را سازماندهی می‌کند.

سیاستمداران نیز خُبره‌ی سیاست‌نمایی شده‌اند. برای انجام یک سخنرانی یا شرکت در یک مناظره ساعت‌ها تمرین می‌کنند. پوشش خود را برمبنای هنجار و معیارهای زیبایی‌شناسی عصر در مشاورت با متخصصین برمی‌گزینند. برنامه‌های خود را بر اساس بیشترین تأثیر مطلوب بر گروه‌های مهم اجتماعی تدوین می‌کنند. می‌دانند که مهم نیست آنها در خود چه کسی هستند، به چه اعتقاد دارند و چه برنامه‌ای را می‌خواهند پیش برند بلکه مهم آن است که استنباط عمومی از شخصیت، اعتقادات و برنامه‌های آنها چیست.

ترامپ تمام تلاش خود را انجام می‌دهد که خود را شخصیتی موفق جلوه دهد، شخصیت موفقی که می‌تواند در امور اجرایی و کشورداری رهبری موفق باشد. او هیچ بی‌بی‌سی از آن ندارد که مشهور به دروغ‌گویی، دزدی یا شارلاتانیسم شود. پندار او آن است که ما در عصر سیاست‌نمایی به‌سر می‌بریم. در عرصه‌ی سیاست وفاداری به اصول اخلاقی مهم نیستند. مهم انجام کارها هستند و این چیزی است که می‌خواهد مردم فکر کنند از او بسی بیش از دیگران در عرصه‌ی سیاست بر می‌آید. او استاد گزافه‌گویی است، چه آن‌هنگام که به نحو خوشایندی از دیگران، همکاران و همراهان خویش، تمجید می‌کند و چه آن‌هنگام که دشمنان و رقیبان خویش را مورد انتقاد قرار می‌دهد، به آنها هزار تهمت می‌زند و خواهان محاکمه‌ی آنها می‌شود.

برخی به ستیز با ترامپ برمبنای سیاست‌کهنه‌ی طبقاتی می‌روند. او را متهم به گزافه‌گویی و دغل‌بازی می‌کنند. می‌خواهند ماسک/نقاب ایفای نقش را از چهره‌ی او

برکنند و او را آن گونه که هست به جامعه، به جهانیان معرفی کنند. فکر می کنند جامعه نیز در این مسیر از کار آنها استقبال کرده پاداش به آنها می دهد. آنها فراموش کرده اند که در عصر سیاست نمایشی زندگی می کنند. که زندگی روزمره را با هزاران کالای مصرفی می آراییم تا از زیبایی آن لختی لذت به دست آوریم. سیاست نیز عرصه‌ی شو، سیرک و نمایش است. نیچه رویکرد دیونوسوسی را لازمه‌ی زندگی می دانست. به باور او تنها با رویکردی از سر شور و سرمستی می توان به دلیری با رنج و مرگی که سرنوشت نهایی انسان را رقم می زند رویارو شد. در این راستا ماکس وبر دموکراسی رقابتی را تنها عرصه‌ی تجربه‌ی میزانی از آزادی و سرزندگی در جهانی می دانست که به تسخیر عقلانیت نظام مند شیوه‌ی زیست مدرن متکی بر سرمایه‌داری و بوروکراسی درآمده است. در جهان معاصر نیز برای بسیاری، گزافه‌گویی، حرکات سیرک‌گونه و بازی‌های نمایشی (شو) به سیاست و حوزه‌ی عمومی جذابیت می بخشند و درگیری با آنها را معنامند می سازند. آنها خسته از فشار کار، دور تکراری زندگی و جدیت زندگی روزمره، از سیاست نمایش و ستیز پر هیجان بین گلاادیاتورهایی همچون هریس و ترامپ می خواهند. ترامپ به یاری رسانه‌ها آن را به آنها ارائه می دهد.

جمع‌بندی: پیروزی ترامپ همچون یک رخداد

رخدادها را باید به سان رخداد بازشناخت. باید آنها را، آن گونه که من از نوشته‌های فیلسوف فرانسوی آلن بدیو فهمیده‌ام، به سان آشکار سازنده و نتیجه‌ی تحولات رخ داده در جهان بازشناخت. در زمینه‌ی تبیین رخدادها‌ی سیاسی و اجتماعی باید به هر دو عنصر تحولات ساختاری و انگیزه و شور کنشگران توجه نشان داد. رخدادها را در پهنه‌ی تکرار و تداوم روال معمول وقایع دیدن کمکی به فهم جهان نمی‌رساند. پیروزی ترامپ را می‌توان در چارچوب رقابت سنتی سیاستمداران آمریکایی و پیروزی بی‌اهمیت و تصادفی یک جناح بر جناحی دیگر، عدم آمادگی جامعه‌ی آمریکا برای پیروزی زنانگی بر مردانگی، شکست حزب دروغ و فساد از حزب افشاگر آن، پیروزی پوپولیسم بر سیاست اتحاد بلوک‌های رأی دید. ولی این نکات چیز مهمی، چیز جدیدی را به ما باز نمی‌گویند. بوی کهنگی از آنها به مشام می‌رسد. اینها را می‌شد درباره‌ی پیروزی هر

نامزد انتخاباتی‌ای در انتخابات ریاست جمهوری چند دهه‌ی اخیر آمریکا گفت. جهان مدرن در شتابی که هر آن به فزونی می‌گراید مدام پدیده‌ها، نهادها و رویکردهایی را منسوخ و به‌جای آن پدیده‌ها، نهادها و رویکردهای نو می‌نشانند. پایان‌ها و آغازها را باید شناخت تا چیزی از سیر تحولات فهمید.

پیروزی ترامپ رخدادی است، رخدادی مهم. او که بر اساس بسیاری از بررسی‌ها و پیش‌بینی‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی نمی‌بایست رئیس جمهوری قدرتمندترین کشور جهان می‌شد اکنون به رهبری آن رسیده است. او آمده است تا به شکل سراسرتری بر جامعه حکمروایی کند و زمینه را برای سلطه‌ی هرچه شدیدتر و گسترده‌تر سرمایه و دولت فراهم آورد. بسیار اتهام به او و سیاست‌های ترجیحی‌اش می‌توان زد ولی او را نمی‌توان متهم به پنهان‌کاری ساخت. او در بازی‌ای که بسیاری از ما با آن هیچ‌آشنایی نداریم با کارت باز بازی کرده و بازی را برده است. با چشم باز نیز رأی‌دهندگان او را برگزیده‌اند.

پیروزی او به اتکای دو عامل رخ داده است. یکی آن‌که شخصیت، برداشت‌ها و سیاست‌های او در سازگاری با تحولات اجتماعی و سیاسی رخ داده در جهان هستند. آنچه او می‌کند و به زبان می‌راند بازتاب دهنده‌ی پایان دو سیاست طبقاتی و هویتی و آغاز دو سیاست ارزشی و نمایشی هستند. او اصلاً از دل آنها برون آمده و به‌میدان سیاست پرتاب شده است. دوم آن‌که او با مهارت تمام از آن دو پایان و آغاز بهره‌جسته است. هیچ لزومی ندارد او آگاه به آن باشد، کافی است که شمّ‌گریزی‌اش به او بگوید که چه سیاست‌ها و چه گفتارهایی می‌توانند به دل رأی‌دهندگان بنشینند و او بر آن اساس دست به کنش زند. این‌که گویا او به هیچ چیز اعتقاد ندارد جز منافع شخصی خویش شاید کمک مهمی به او کرده است تا گرایش‌هایی را در جامعه بازشناسد که می‌توانند او را پیروز میدان رقابت‌های سیاسی کنند.

انتخابات امریکا در ۲۰۲۴:

تورم، مهاجرت، هویت

مایکل رابرتز



ترجمه‌ی ایوب رحمانی



همان‌طور که فایننشال تایمز نوشت: «در پایان، آرا حتی نزدیک هم نبود. انتخابات ریاست جمهوری که مدت‌ها پیش‌بینی شده بود رقابتی نزدیک باشد، بسیار سریع به پیروزی سهمگین ترامپ تبدیل شد.» ترامپ ۷۳.۴ میلیون رأی، یا ۵۰.۷ درصد از آرای شرکت‌کنندگان در انتخابات را به‌دست آورد، در حالی که هریس ۶۹ میلیون رأی یا ۴۷.۷ درصد آرا را کسب کرد. نامزدهای دیگر تنها ۱.۶ درصد آرا را به خود اختصاص دادند. کسب ۴.۳ میلیون رأی بیشتر توسط ترامپ نسبت به هریس، بیش از تفاوت آرای بایدن با ترامپ در سال ۲۰۲۰ یا هیلاری کلینتون نسبت به ترامپ در سال ۲۰۱۶ بود.

این بار، آرای ترامپ برخلاف انتخابات سال ۲۰۱۶ که او در آن پیروز شد، مبتنی بر فاصله‌ی اندک آرا در چند ایالت نوسانی/ کلیدی نبود؛ بلکه در سرتاسر نقشه‌ی انتخاباتی، هم در ایالت‌های قرمز (جمهوری‌خواه) و هم ایالت‌های آبی (دموکرات) از او حمایت شد. ترامپ حتی توانست در زادگاهش، ایالت نیویورک، یکی از آبی‌ترین دژهای کشور، فاصله‌ی ۲۳ امتیازی قبلی خود را به ۱۱ امتیاز کاهش دهد.

اما برای رفع بزرگ‌ترین سوءتفاهم در مورد پیروزی ترامپ در انتخابات، لازم است بدانیم که برخلاف هیاهوی رایج مبنی بر «شرکت گسترده‌ی رأی‌دهندگان»، در مقایسه با سال ۲۰۲۰ این بار تعداد کم‌تری از آمریکایی‌های واجد شرایط، در انتخابات شرکت کردند. در سال ۲۰۲۰ بیش از ۱۵۸ میلیون نفر رأی دادند، این بار کل آرا به ۱۴۳ میلیون کاهش یافت. میزان مشارکت واجدین شرایط از ۶۵.۹ درصد در سال ۲۰۲۰ به ۶۲.۲ درصد، کاسته شد.

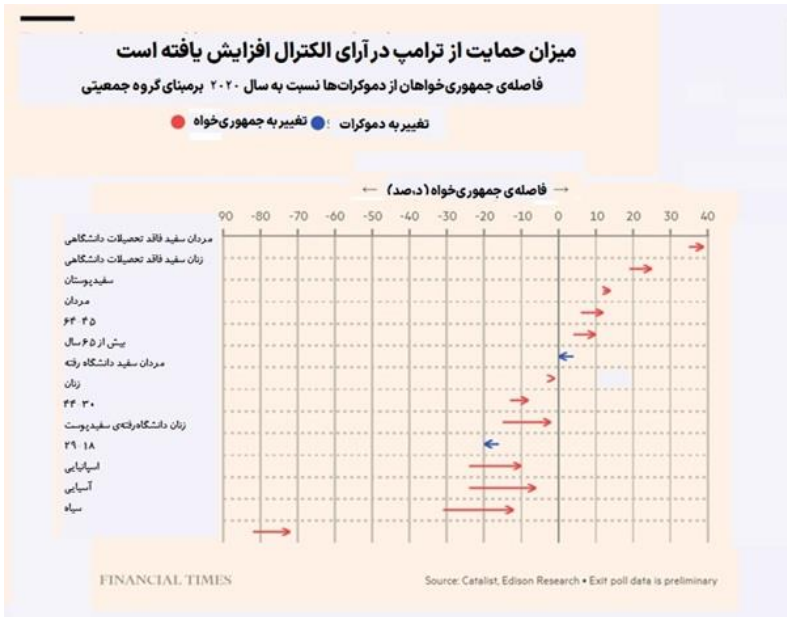
در سال ۲۰۲۴، کل آمریکایی‌هایی که در سن رأی دادن هستند ۲۶۵ میلیون نفر است. اما بیش از ۴۲ درصد دارندگان حق رأی، در انتخابات شرکت نکردند. تا اندازه‌ای به این دلیل که تعداد آمریکایی‌هایی که ثبت‌نام نکرده بودند از ۱۲ میلیون نفر در سال ۲۰۲۰ به ۱۹ میلیون نفر افزایش یافت. بنابراین، اگرچه ترامپ ۵۱ درصد از آرای شرکت‌کنندگان را به دست آورد، اما در واقع تنها ۲۸ درصد از آمریکایی‌های واجد شرایط رأی‌دهی از او حمایت کردند. به بیان دیگر از هر چهار آمریکایی سه نفر به ترامپ رأی ندادند. برنده‌ی واقعی انتخابات (بازهم) حزب «نه به رأی» بود. در واقع،

ترامپ در سال ۲۰۲۴ آرای کمتری نسبت به سال ۲۰۲۰ به دست آورد. و در عین حال، هریس در مقایسه با بایدن در سال ۲۰۲۰، حدود ۱۱ میلیون رأی از دست داد. من در تحلیل خود از انتخابات ۲۰۲۰، نتیجه‌گیری کردم که: «بایدن برنده شد، زیرا اقلیت‌های قومی در آمریکا بر اکثریت سفیدپوستان چیره شدند. زیرا جوانان آمریکایی به اندازه‌ی کافی به بایدن رأی دادند تا بر رأی اکثریت ترامپ در میان رأی دهندگان مسن، فایق آیند. بایدن برنده شد، زیرا اعضای طبقه‌ی کارگر آمریکا به تعداد کافی به او رأی دادند تا بر آرای صاحبان کسبوکار در شهرهای کوچک و مناطق روستایی غلبه کنند.»

این بارهیچ کدام از موارد بالا اتفاق نیفتاد. این بار، مقدار اکثریت آرای که بایدن توانسته بود در سال ۲۰۲۰ در میان رأی دهندگان اقلیت‌های قومی، زنان، جوانان، شهرنشینان و فارغ‌التحصیلان دانشگاهی به دست آورد، به‌شدت کاهش یافت، و در همان حال، حمایت از ترامپ در میان مردان (و زنان) سفیدپوست فاقد تحصیلات دانشگاهی به‌شدت افزایش پیدا کرد. در واقع، ترامپ توانست تقریباً در میان همه‌ی گروه‌های جمعیتی، نسبت به ۲۰۲۰ رأی بیشتری کسب کند.

اکثریت طبقه‌ی کارگر آمریکا به ترامپ رأی ندادند. در حقیقت درصد زیادی از آنها اصلاً در انتخابات شرکت نکردند و افرادی که رأی نمی‌دهند، غالباً درآمد و مدارک تحصیلی پایین‌تری دارند، و یا بیکار هستند.

بر اساس نظرسنجی‌های بعد از رأی‌گیری، در ده ایالت کلیدی، هریس ۵۳ درصد آرای رأی دهندگان با درآمد خانوار ۳۰هزار دلار یا کمتر (فقیرترین افراد از لحاظ درآمد) را به‌دست آورد، در حالی که ترامپ ۴۵ درصد آرای این گروه به خود اختصاص داد. در همان حال هریس اکثریت آرا را در میان کسانی داشت که بیش از ۹۵هزار دلار در سال درآمد دارند (افرادی با تحصیلات دانشگاهی، با وضع بهتر)، آرای کسانی با درآمد از ۵۰ تا ۹۵ هزار دلار، تقریباً بطور مساوی بین هر دو تقسیم شد.



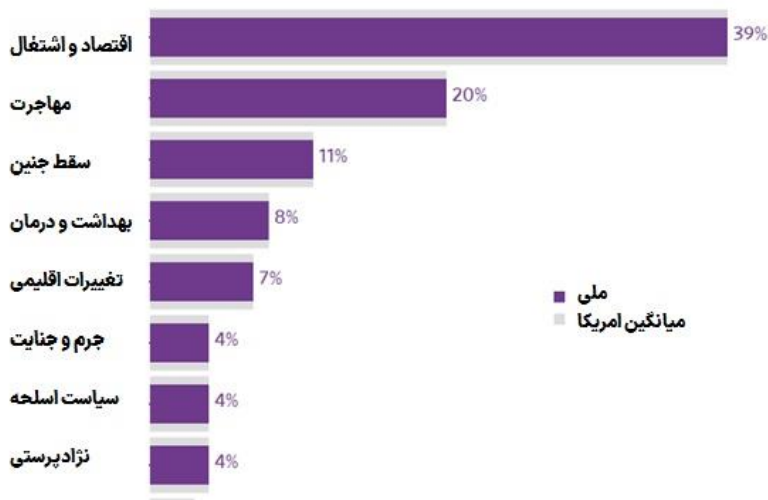
در مورد طبقه‌ی کارگر متشکل، هریس آرای ۵۴ درصد از اعضای اتحادیه‌های کارگری شرکت‌کننده در انتخابات را به خود اختصاص داد، در همان حال ترامپ توانست ۴۴ درصد از این آرا را به دست بیاورد - اما اکنون تعداد اعضای اتحادیه‌های کارگری نسبت به کل رأی‌دهندگان، بسیار اندک است. جوانان، ۱۶ درصد از رأی‌دهندگان را تشکیل می‌دهند، اما بسیاری از آنها رأی ندادند. از میان آن دسته از جوانانی که رأی دادند، ترامپ اکثریت را در میان مردان (۵۸ درصد) و هریس اکثریت را در میان زنان جوان را به دست آورد.

اما بپردازیم به اصل مسأله: کمپین انتخاباتی هریس اساساً بر روی آنچه که «سیاست هویت» نامیده می‌شود، بنا شده بود. هریس از رأی‌دهندگان سیاهپوست در خواست کرد که در تقابل با نژادپرستی آشکار ترامپ، از او حمایت کنند. از رأی‌دهندگان اسپانیایی تبار خواست که در برابر حملات ترامپ به مهاجران، به او رأی دهند. زنان را فراخواند که در مخالفت با کاهش حقوق سقط جنین توسط ترامپ از او پشتیبانی کنند. هریس اکثریت آرای این گروه‌ها را به دست آورد، اما بسیار کمتر از

آنچه که بایدن در سال ۲۰۲۰ به دست آورده بود. هریس میزان حمایت زنان را از دست داد: اکثریت ۵۷ درصدی آرای زنان به بایدن در سال ۲۰۲۰، این بار به ۵۴ درصد کاهش یافت. این اکثریت، تحت شعاع اکثریت فزاینده‌ی رأی دهندگان مرد حامی ترامپ قرار گرفت.

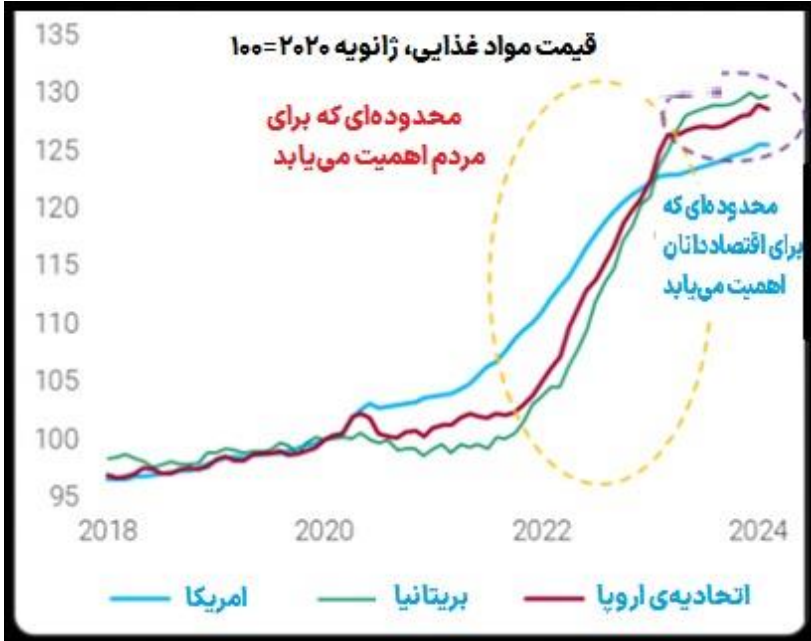
هریس در انتخابات به شدت شکست خورد، زیرا دموکرات‌ها کمپین انتخاباتی خود را بر سر مسائل هویتی که از نگاه رأی دهندگان، اهمیت بسیار کم‌تری داشت، قرار داده بودند. و این در حالی بود که کارزار ترامپ مرتبط با مسایلی بود که برای آمریکایی‌ها در سال ۲۰۲۴ بیشترین اهمیت را داشت: تورم، هزینه‌ی زندگی و آنچه مهاجرت کنترل نشده نامیده می‌شود.

مهم‌ترین مسایل برای رأی دهندگان



از هر چهار آمریکایی که طی سال گذشته گفته بودند تورم باعث شده خود و یا خانواده‌شان در رنج و سختی شدید قرار بگیرند، سه نفرشان به ترامپ رأی دادند. همانطور که در پست‌های قبلی استدلال کرده‌ام، برخلاف نظر اقتصاد دانان جریان رایج،

این دریافت که استاندارد زندگی خانوارهای متوسط آمریکایی در چهار سال گذشته پایین آمده، افسانه نیست.

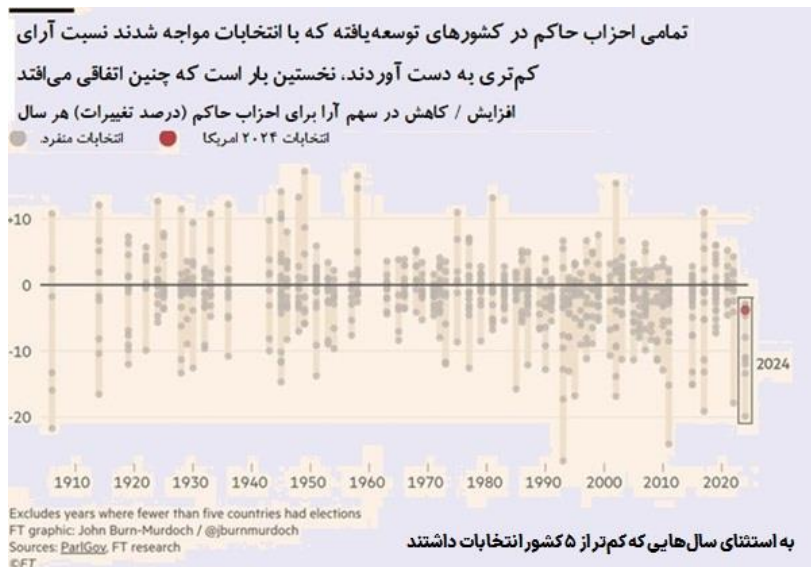


بین سال‌های ۲۰۲۰ تا ۲۰۲۳، رشد درآمد واقعی قبل از کسر مالیات در ایالات متحده آمریکا برای ۵۰ درصد پایینی‌ها اساساً صفر بود. قیمت کالاها و خدمات از زمان پایان همه‌گیری کووید بیش از ۲۰ درصد افزایش یافته است، و این رقم برای مواد غذایی اصلی حتی بیش‌تر است. علاوه بر این، افزایش شدید نرخ بهره توسط فدرال رزرو به منظور «کنترل» تورم، باعث افزایش نرخ وام مسکن، حق بیمه، پرداخت اجاره‌ی خودرو و صورت حساب کارتهای اعتباری شده است.

تعداد زیادی از رأی‌دهندگان، دولت بایدن - هریس را مسئول کاهش استانداردهای زندگی برای بسیاری از آمریکایی‌ها می‌دانستند. در بسیاری از کشورها، دولت‌های مستقر در دوران پساهمه‌گیری، برکنار شده‌اند. در واقع، از زمان آغاز حق رأی همگانی،

انتخابات آمریکا در ۲۰۲۴: تورم، مهاجرت و هویت

این اولین بار است که در کشورهای توسعه یافته، همه‌ی احزاب در قدرت با کاهش سهم رأی روبرو شده‌اند. دموکرات‌ها جدیدترین هستند - آلمان بعدی است.



در سال ۲۰۲۰، ترامپ که هنوز رئیس‌جمهور بود، به‌خاطر مدیریت فاجعه‌آمیز همه‌گیری کووید، مقصر شمرده شد. در سال ۲۰۲۴، دولت بایدن - هریس به دلیل ناتوانی در مقابله با تورم و جلوگیری از مهاجران، مقصر شناخته شد. برخلاف همه‌ی شواهد، بسیاری از آمریکایی‌ها «مهاجرت کنترل نشده» را دلیل از دست دادن شغل‌ها و افزایش جرم و جنایت می‌دانند. با این وجود، این ترس غیرمنطقی به ویژه در شهرهای کوچک و مناطق روستایی که تعداد اندکی مهاجر را می‌توان آن جاها یافت، در انتخابات تأثیرگذار بود.

بایدن و هریس از اقتصاد پرجنب‌وجوش، سالم و برخوردار از نرخ پایین بیکاری در آمریکا، و این‌که اوضاع از هر جای دیگر بهتر است، سخن می‌گفتند. اما تعداد زیادی از رأی‌دهندگان آمریکایی با توجه به تجربه‌ی خود، این پیام به اصطلاح «نخبگان لیبرال» را بر نمی‌تافتند. آنها باور داشتند که افزایش قیمت‌ها و هزینه‌ها، مشاغل

نامطمئن و مهاجرت کنترل نشده، زندگی آنها را مورد تهدید قرار داده و وضع شان بدتر می‌شود، و این همه، در حالی است که ثروتمندان و تحصیل کرده‌ها در وال استریت و در شرکت‌های بزرگ فناوری پیشرفته، میلیاردها دلار درآمد کسب کرده‌اند. البته، ترامپ هیچ یک از این مسایل را تغییر نخواهد داد - برعکس، دوستان و حامیان مالی او، مثنی میلیاردر دغل کارند که هدفشان کسب ثروت بیشتر از طریق کاهش مالیات‌ها و مقررات‌زدایی از فعالیت‌هایی است که به آن مشغول‌ند. انتخابات، اما تنها تصویربرداری فوری از افکار عمومی در یک لحظه است - هیچ چیز ثابت نمی‌ماند.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://thenextrecession.wordpress.com/2024/11/09/us-election-2024-inflation-immigration-and-identity/>

کولبران فرو دست ترین لایه های طبقه ی کارگر

پرویز صداقت



در بحث حاضر به مسئله‌ی کولبری از منظر اقتصاد سیاسی و روابط قدرت در عرصه‌ی اقتصاد توجه می‌کنیم.¹ در اغلب تحقیقات از منظرهای متعدد جامعه‌شناسانه و مردم‌شناسانه به این معضل نگاه شده، اما اگر به موضوع کولبری از منظر اقتصاد سیاسی نگاه کنیم، آن را چطور صورت‌بندی می‌کنیم؟ حدود ۱۰ سال قبل در سمیناری در دانشگاه کردستان سندج در مورد «اقتصاد مرز» حضور داشتم، در خلال صحبت‌ها با شرکت‌کنندگان در آن سمینار داشتم دریافتم که معضل کولبری برای مردم کردستان مانند نوعی تروما شده است. به عبارتی کولبری روان‌زخمی عمومی در کردستان است که بخش بزرگی از جمعیت ناگزیرند برای تأمین معیشت‌شان با آن مواجه شوند. پرسش‌ام این است که اگر از زاویه‌ی اقتصاد سیاسی، یعنی از منظر مناسبات قدرت در عرصه‌ی اقتصاد، به کولبری بنگریم باید بر چه موضوعاتی تمرکز کنیم و چطور مسئله را صورت‌بندی می‌کنیم؟

در این چارچوب، در درجه‌ی نخست باید به تحولات عمومی‌تری که اقتصاد ایران طی دهه‌های اخیر از سر گذرانده متمرکز شویم. مهم‌ترین تحول گذار به اقتصاد سرمایه‌دارانه است که از حدود صد سال قبل آغاز شده و مقطع اصلاحات ارضی نقطه‌ی عطف آن بود. در پی انقلاب و به‌ویژه بعد از جنگ هم این مناسبات سرمایه‌داری عمق بیشتر و رشد گسترده‌تری پیدا کرد. یکی از ویژگی‌های تمامی اقتصادهای سرمایه‌داری، چه نظام جهانی سرمایه‌داری و چه سرمایه‌داری در یک واحد ملی، این است که سرمایه‌داری به شکل ناموزون و مرکب رشد می‌کند. نظام سرمایه‌داری مبتنی است بر انباشت دائمی سرمایه، یعنی به صورت دائم بخشی از سود حاصل از سرمایه‌گذاری، صرف گسترش و توسعه‌ی سرمایه‌گذاری می‌شود؛ و سرمایه‌گذاری به سمت مناطقی سوق می‌یابد که بنا به دلایلی، پتانسیل برای رشد بیشتری دارند، مثلاً در آن مناطق شرایط بهتری مهیاست، زیرساخت‌ها فراهم است، محیط مقرراتی بهتری دارند، توسعه‌یافته‌ترند، نیروی تحصیل‌کرده‌ی بیشتری دارند و... بنابراین اگر سرمایه‌داری به حال خودش رها شود، حوزه‌هایی که توسعه‌یافته هستند، توسعه‌یافته‌تر می‌شوند و حوزه‌های عقب‌مانده، عقب‌مانده‌تر. در نتیجه شاهد توسعه‌ی توسعه‌نیافتگی در مناطق عقب‌مانده‌تر می‌شویم. در اقتصاد سیاسی به چنین حالتی «رشد ناموزون مرکب» اطلاق

می‌شود که هم در پهنه‌ی جهانی و هم در پهنه‌ی اقتصاد ملی اتفاق می‌افتد. از طرف دیگر چنان‌که گفته شد گسترش مناسبات سرمایه‌داری در اقتصاد ایران شرایطی را پدید آورده که مثلاً آن روستایی یا شهروند کرد، اگر ۴۰-۵۰ سال قبل بخش اعظم معیشت و موارد نیازش را از طریق همان اقتصاد معیشتی تأمین می‌کرد که در آن زندگی می‌کرد، امروز باید از طریق بازار و مناسبات کالایی آن را تأمین کند. شاید قبلاً برای مثال نان کالا نبود و خودش در خانه می‌پخت، اما امروز نان دارای ارزش مبادله است و باید با مراجعه به نانوا، و پرداخت پول آن را تهیه کند. پس او باید به دنبال راهی برای تأمین مالی هزینه‌های فزاینده در زندگی و معیشتش باشد.

بنابراین مسئله این است که اقتصادی سرمایه‌دارانه داریم که به‌شدت توسعه‌نیافته و مبتلا به توسعه‌ی ناموزون است. اگر براساس حساب‌های استانی مرکز آمار به موضوع نگاه کنیم، به لحاظ تولید ناخالص داخلی سرانه و بسیاری از شاخص‌های اقتصادی دیگر، معمولاً استان سیستان و بلوچستان در قعر جدول اقتصاد ایران قرار دارد و بعد استان کردستان. اما استان‌های محروم دیگری هم هستند که وضعیت بسیار نامطلوبی دارند؛ مثل خراسان جنوبی که چند روز قبل شاهد فاجعه‌ی معدن طبس در آن‌جا بودیم، خراسان شمالی، استان‌های لرنشین منطقه‌ی زاگرس، آذربایجان غربی و...

در چنین شرایطی چگونه باید با این توسعه‌ی ناموزون به لحاظ اقتصادی، برخورد شود؟ اگر این وضعیت به اقتصاد بازار واگذار شود که نگاهش به سودآوری مالی است، چون سرمایه‌گذاری در آن مناطق، با فرض ثبات سایر عوامل، معمولاً بازدهی کم‌تر و ریسک و هزینه‌های بیشتری دارد، پس اقتصاد بازار به سراغ آن حوزه‌ها نمی‌رود؛ بنابراین اینجا نیاز به دخالت دولت است. اما چه دولتی؟ آیا در دولت‌های ایران، نه فقط در سال‌های بعد از انقلاب، که در یک قرن گذشته که دولت-ملت جدید شکل گرفته، چنین اراده‌ای وجود دارد یا ندارد؟

اشاره‌ای گذرا می‌کنم به دولت جمهوری اسلامی، از زمان استقرار، از سال‌های ابتدایی انقلاب تا امروز. به پژوهش ارزشمند «ایران پس‌انقلاب، کتاب راهنمای سیاسی»، مهرزاد بروجردی و کورش رحیم‌خانی، رجوع می‌کنم. در این پژوهش پیشینه‌ی حدود ۲۳۰۰ نفر از مقامات جمهوری اسلامی، از جمله اولین اعضای مجلس خبرگان، اولین

دولتمردان و رئیس‌جمهورها و نخست‌وزیرها، طی سال‌های نخست تأسیس جمهوری اسلامی تا چند دهه قبل، فهرست شده است. اینان در درجه‌ی اول اهل تهران هستند، بعد اصفهان، فارس، خراسان رضوی، آذربایجان شرقی و خوزستان. یعنی حتی خاستگاه جغرافیایی هر کدام از این مقامات می‌تواند به‌ما نشان دهد میزان دلمشغولی‌شان نسبت به مناطق محروم یادشده چه قدر می‌تواند باشد. اگر ساختار دموکراتیکی داشته باشیم آرای جمهور مردم در نظام سیاسی بازتاب پیدا می‌کند، و ما فاقد آن هستیم. و حتی از نظر تعلق خاطر به محل زاده‌شدن هم شرایط کاملاً نامتوازنی در میان مقامات جمهوری اسلامی می‌بینیم. خاستگاه آنان عمدتاً مناطق مرکزی ایران به اضافه‌ی آذربایجان شرقی و خراسان رضوی است.

امروز هم بعد از چهار دهه، وقتی رده‌بندی توسعه‌یافتگی را ببینیم، متوجه می‌شویم توسعه‌نیافته‌ترین مناطق ما در سال‌های بعد از انقلاب، جاهایی هستند که کم‌ترین صدا را در ساخت قدرت داشته‌اند؛ چنان‌که می‌بینیم ایلام، خراسان شمالی، خراسان جنوبی، کهگیلویه و بویراحمد، کردستان، سیستان و بلوچستان معمولاً صدایی در ساختار سیاسی ندارند. به همین دلیل تبعیض‌های سیستماتیک و چندلایه تقویت می‌شود. نظام حکمرانی هم مبتنی بر اصول دموکراتیک نیست تا آرای جمهور مردم در آن بازتاب پیدا کند.

پس از یک طرف، در چند دهه‌ی گذشته مناسبات اقتصادی‌مان به‌شدت کالایی شده است، و مناسبات سرمایه‌داری تمام ابعاد زندگی‌مان را دربرگرفته، و دچار رشد ناموزون مرکب و توسعه‌ی ناموزون در میان مناطق مختلف هستیم؛ پس نیاز به دست‌مردی و دخالت دولت است که جلوی دست‌نارمائی بازار را بگیرد و در مناطق محرومانده سرمایه‌گذاری کند و باعث توسعه‌یافتگی‌شان شود. از طرف دیگر، نظام دموکراتیک حکمرانی وجود ندارد که بازتاب آرای جمهور مردم باشد. در عین حال، مجموعه‌ی همین حاکمان غیردموکراتیک هم اغلب مرکز‌نشین هستند و اقلیت‌ها سهم کم‌تری در ساخت قدرت ما داشته‌اند.

مسئله‌ی بعدی که در پژوهش‌های انجام شده درباره‌ی کولبری کم‌تر به آن توجه شده است، مسئله‌ی اقلیم کردستان در همسایگی ایران است. یک طرف قضیه اقلیم

کردستان است که کالا از طریق کولبران از آنجا وارد اقتصاد ایران می‌شود. اقلیم کردستان از حدود ۱۹۹۰ که منطقه‌ی خودمختار شد، سیاست‌گذاری‌های اقتصادی مستقل و برنامه‌ی توسعه اقتصادی مستقلی از آن خود داشته است و الگوی توسعه‌ی تجاری، مالی و مستغلاتی بر این اقلیم حاکم بوده است. اقلیم کردستان به لحاظ اقتصادی، کاملاً تابع رهنمودهای بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول بوده و حاصل آن شکل‌گیری نوعی بورژوازی مالی به‌شدت فاسد در اقلیم کردستان است که در فرایند انتقال کالا از مرز به ایران ذی‌نفع است. دولت اقلیم کردستان نمونه‌ی نوعی دولت رانتی است که پول درآمد نفت را می‌گیرد و توزیع می‌کند. اگر اقلیم کردستان را واحدی مستقل در نظر بگیریم، در نظام کشورهای جهان بیشترین پرداخت حقوق را از نظر تعداد افراد دارد. دولت اقلیم، رانت نفت را دریافت می‌کند، توزیع می‌کند و تقریباً سرمایه‌گذاری چندانی در حوزه‌ی صنعت و ساخت کالا ندارد. در هر صورت، این اقلیم پتانسیل‌هایی در حوزه‌ی دامپروری و کشاورزی داشته است، و می‌توانسته امروز در حوزه‌ی صنعت غذایی فعالیت داشته باشد. عمده‌ی منابع مالی که در اختیار این دولت بوده، علاوه بر بازتوزیع و اقتصاد پوپولیستی، صرف ساخت پاساژ و مال و مجموعه‌های تجاری و نوعی اقتصاد کاملاً تجاری و مصرفی شده است. می‌خواهم اشاره کنم که دست‌کم اگر چند واحد صنعتی آن‌جا بود، جوانان ما برای کار می‌توانستند به آنجا بروند. گرچه محدودیت‌های ناشی از نظام کفالت برای کارگران مهاجر نیز وجود دارد. به تعبیری، اقتصاد اقلیم کردستان نوعی اقتصاد بیمار سرمایه‌داری وابسته است، آن هم بدترین نوع سرمایه‌داری وابسته که سرمایه‌داری تجاری است؛ یعنی در آن اقتصاد خلق ارزش، کمترین اهمیت را دارد. اقتصاد اقلیم کردستان را در همسایگی ایران در نظر بگیرید. مناسبات قدرت در جمهوری اسلامی را در نظر بگیرید، و سودی که می‌تواند از طریق انتقال کالا از مرز اتفاق بیفتد؛ چه چیزی شکل می‌گیرد؟ در تحقیقات کم‌تر به این مسئله توجه شده است که یک بورژوازی تجاری در کردستان شکل گرفته که اتفاقاً بومی است، و به این مسئله توجه نمی‌شود که این بورژوازی تجاری و خرده‌بورژوازی وابسته به آن، از تجارت با بازارهای مرکزی سود می‌برد و ذی‌نفع بازتولید نظام استثمار و ستم کنونی است. در اقتصاد کردستان سرمایه‌گذاری نمی‌شود؛

نرخ بیکاری بالاتر از نرخ متوسط بیکاری در ایران است؛ بسیاری از کارها پاره‌وقت و موقتی است؛ امکانات اقتصادی موجود بسیار ناچیز است؛ در نتیجه ناگزیر پدیده‌ای مثل کولبری رخ می‌دهد. توسعه‌ی کولبری ذی‌نفعان طبقاتی را دارد. کولبران در حقیقت فرودست‌ترین لایه‌های طبقه‌ی کارگرد و اینها موضوعاتی است که کم‌تر به آن توجه شده است. کولبری را نباید به مسئله‌ی اتنیکی تقلیل داد. کولبری مسئله‌ی طبقاتی است. اگر آن را به مسئله‌ی اتنیکی تقلیل دهیم، نمی‌توانیم برایش راه‌حل پیدا کنیم. چراکه در برابر ستم طبقاتی به دنبال راهی غیرطبقاتی رفته‌ایم. اما کولبری مسئله‌ی طبقاتی است که با مسئله‌ی قومیتی درهم تنیده شده است.

نکنه‌ی دیگر تأکید بر محدودیت‌هایی است که رویکرد تقاطع‌گرایانه (intersectionality) می‌تواند داشته باشد. این رویکرد با ماتریس ستم‌هایی که ترسیم می‌کند می‌تواند ما را از تقلیل‌گرایی طبقاتی که در تحلیل‌های سنتی مارکسیستی وجود داشته، رها کند و افق‌های جدیدی برایمان بگشاید تا بتوانیم انواع ستم‌ها و درهم‌تنیدگی‌شان را که در اقتصاد و جامعه‌مان وجود دارد ببینیم. اما چنین رویکردی به جای دیدن مجموعه‌ی ستم‌ها به شکل کلیتی ارگانیک و اندام‌وار، و برخورداری از نگاه سیستمی در مشاهده‌ی انواع ستم‌ها، می‌تواند دیدگاه جامع و فراگیر را از ما بگیرد. یعنی آن‌قدر درگیر جزئیات شویم، که کل را نبینیم، آنقدر درگیر یک درخت شویم که جنگل را نبینیم، و آنقدر درگیر یک ستم خاص شویم که درهم‌تنیدگی ستم‌ها را با یکدیگر نبینیم.

موج سوم فمینیسم با تأکید بر انواع ستم‌ها، پاسخ درخوری بوده به مارکسیسم تقلیل‌گرا یا مارکسیسم اکونومیستی که صرفاً روی طبقه متمرکز می‌شد، و نیز پاسخ مناسب به فمینیسمی است که نقطه‌ی تمرکزش مسئله‌ی زن سفیدپوست بوده است. از این نظر در مطالعات فمینیستی مطالعات تقاطع‌گرای گامی رو به جلو بود. اما اگر امروز به بحث‌هایی که در ۱۰-۱۵ سال اخیر مطرح شده است بنگریم، به‌ویژه به آن بخش از تحلیل‌هایی که با رویکرد تقاطع‌گرایانه در عرصه‌ی مطالعات فمینیستی ارائه شده است، نوعی دیدگاه اتمیستی (ذره‌گرایانه) در آن می‌بینیم؛ دیدگاهی که ستم‌ها را مستقل از هم و نه درهم‌تنیده می‌بیند. به عبارت دیگر، نگاه دیالکتیکی به درهم‌تنیدگی ستم‌ها

ندارد. در سال‌های اخیر ستم‌های متعدد و در برابر آن جنبش‌های متعددی می‌بینیم که خود را بی‌نیاز از یکدیگر و بی‌نیاز از ضرورت همبستگی با هم می‌بینند. مثلاً در جنبش‌های سال‌های اخیر در عرصه‌ی جهانی، مثل جنبش ضد تبعیض نژادی «جان سیاهان مهم است»، و جنبش فمینیستی *me too*، نوعی جداافتادگی از سایر جنبش‌ها می‌بینیم. این جنبش‌ها باید فرودستان را با هم نزدیک و متحد کند تا نقاط پیوند با هم‌دیگر را پیدا کنند. اگر هرکدام از جنبش‌ها مسیری جداگانه بروند، جنبش کارگری مسیر خودش را برود، چون جنبش فمینیستی به مسئله‌ی طبقاتی نگاه نمی‌کند، و جنبش ضدنژادی فقط مسئله‌ی ستم را در عرصه‌ی نژادی ببیند، و جنبش فمینیستی صرفاً روی موضوع مردسالاری متمرکز شود، پیوندبخشی جنبش‌ها دشوار می‌شود. اگر این جنبش‌ها از هم جدا باشند در نهایت به نفع چه کسی تمام می‌شود؟ حاکمانند که از جدایی جنبش‌ها و بی‌اعتنایی‌شان به یکدیگر سود می‌برند. مثلاً می‌بینیم در انتخابات امریکا بخشی از آرای طبقه کارگر در سید آرای پوپولیستی ترامپ می‌رود. بخشی از فمینیست‌ها زیر پرچم هیلاری کلینتون می‌روند. بخشی از سیاهان هیچ احساس همبستگی و همراهی با سایر جنبش‌های مترقی ندارند.

در ایران به نظرم مسئله‌ی کلیدی این است که باید تلاش کنیم جنبش‌های متعدد و پراکنده‌ی زنان، کارگران، بازنشستگان، سایر مزدو حقوق‌بگیران، اقلیت‌های قومی و... زبان مشترکی پیدا کنند تا قدرت دوچندانی در مسیر دشواری که در پیش است داشته باشند.

بنابراین ضمن این‌که بر بصیرت‌ها و بینش‌های ارزشمندی که رویکردهای تقاطع‌گرا به ما می‌دهد تأکید می‌کنم، این نگرانی را هم دارم که این رویکردها نوعی تمایز مخرب به شکل افراطی بین جنبش‌ها ایجاد می‌کند. مسئله‌ی زنان، مسئله‌ی کارگران، مسئله‌ی اقوام و غیره را باید به مسئله‌ی مشترک همگان تبدیل کنیم تا قادر به حل آن باشیم. جنبش زنان باید بر اهمیت رویکردهای اصطلاحاً بازتوزیعی یا عدالت‌خواهانه‌ی طبقاتی تأکید کند تا بعداً پوپولیستی نیاید و آرای کارگران را جذب کند، چون کارگران اهمیت سقط جنین را که جنبش زنان دنبال می‌کرده، نادیده می‌گرفتند.

در ایران در سه دهه‌ی گذشته و از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۷۰ به بعد که به تدریج شاهد شکل‌گیری انواع حرکت‌ها و جنبش‌ها در جامعه بودیم نیز این مسئله را می‌بینیم. پس موانعی را باید از میان برداریم که باعث می‌شوند شعارهای هر جنبش متعلق به خودش باشد و این شعارها نتوانند به شعارهای سرتاسری و فراگیر برای همه‌ی جنبش‌ها تبدیل شوند.

هیچ‌یک از این ستم‌ها را نباید نادیده انگاریم و رویکردی تقلیل‌گرایانه داشته باشیم. اما باید رویکردی داشته باشیم که بتواند انواع ستم‌ها، از جمله کولبری را در بستر بزرگ‌تری قرار دهد، بستری که دارای اقتصاد و جامعه‌ی سرمایه‌داری در دل نظامی سیاسی با ویژگی‌های خاص و متمایزی است که می‌شناسیم. با چنین تلاشی تا قادر خواهیم بود انواع ستم‌دیدگان را در پیوند با هم و همبسته با یکدیگر در نظر بگیریم.

^۱ متن ویراسته‌ی سخنرانی در نشست «کولبری در تقاطع قومیت، جنسیت و طبقه»، کارگروه مطالعات جنسیت و سکسوالیته انجمن انسان‌شناسی ایران، با همکاری مؤسسه‌ی شک، تهران ۱۲ مهر ۱۴۰۳.

برای زمین و فرهنگ

جنبش شورایی خودسامانده ترکمن‌های

ایران (۱۳۵۷-۱۳۵۸)

پیمان وهاب‌زاده



ترجمه‌ی محمد صفوی



شیرمحمد درخشنده توماج (۱۳۲۷-۲۹ بهمن ۱۳۵۸)، از رهبران جنبش ترکمن‌صحرا در میان مردم

ترکمن

اشاره

کتاب «برای زمین و فرهنگ: جنبش شورایی خودسامانده ترکمن‌های ایران (۱۳۵۷-۱۳۵۸)» که در اکتبر ۲۰۲۴ توسط انتشارات [فرنوود](#) در کانادا منتشر شده، راوی فصل کم‌وبیش ناگفته‌ای از تاریخ فرودستان ایران است. این کتاب به بازخوانی جنبش شورایی دهقانان و فرودستان ترکمن صحرا در نخستین سال انقلاب اختصاص دارد. این جنبش که سرشار از ابتکارات و آزمون‌ها و خلاقیت‌های مردمی بود برای دوره‌ای حدود یک سال تکوین یافت، اوج گرفت و سرانجام به‌شدت سرکوب شد.

آن‌چه می‌خوانید بخشی از مقدمه‌ی کتاب با عنوان «علیه فراموشی» شامل گزیده‌ی کوتاهی از مباحث آن است و در ادامه نیز برگردان فارسی گفت‌وگوی تارنمای [جدلیه](#) با پیمان وهاب‌زاده را می‌خوانیم.

(۱)

گزیده‌ای از کتاب «برای زمین و فرهنگ»

در بهمن ۱۳۵۷ بذر یک جنبش اجتماعی و فرهنگی منحصربه‌فرد در ایران توسط دهقانان و فعالان ترکمن کاشته شد. ساکنان آباء و اجدادی دشت حاصلخیز موسوم به «ترکمن صحرا» در منطقه‌ای که از سواحل جنوب شرقی دریای خزر به سمت شمال شرقی امتداد دارد آغازگر این جنبش بودند. این جنبش خودگردان و شورایی، پیش از همه و عمدتاً از دهقانان ترکمن آغاز شد و گروه‌های مختلف اجتماعی شهرنشین ترکمن و غیرترکمن، کارگران، ماهیگیران، دانش‌آموزان دبیرستان‌ها، و نیز بخش‌های حرفه‌ای در لحظه‌ای تاریخی در طلوع «بهار آزادی» بدان پیوستند. این جنبش که عمری کوتاه داشت اما متحول‌کننده و تأثیرگذار بود در دوره‌ای پرچالش و مخاطره‌آمیز پس از سرنگونی سلطنت پهلوی شکل گرفت. دوره‌ای که امکانات فراوان و باور نکردنی برای ساختن ایرانی آباد و بهتر فراهم شده بود. از سوی دیگر، این جنبش در زمانی شکل گرفت که اسلام‌گرایان حکومتی و الیگارش‌ی در حال ظهورشان هنوز قدرت خود را

مستحکم نکرده بودند و نهادها و امکانات لازم برای سرکوب خشونت‌بار جنبش‌های اجتماعی متنوع و رنگارنگ هنوز فراهم نبود.

در دوره‌ای که این لحظه‌ی تاریخی شکل گرفت و توانست به بقای کوتاه مدت خود ادامه دهد، «ایران» دلالت‌گر (دال) شناورِ آزمون‌های اجتماعی خلاقانه و متصورانه‌ی بی‌نظیری بود: تلاش‌هایی جمعی در خودگردانی مشارکتی و ساماندهی اجتماعی نیمه‌مستقل (در مقابل نهادهای سلسله‌مراتبی، استعماری، و ساختارهای قدرت مسلط). در دوره‌ی انتقالی و گذار که یک دیکتاتوری فروپاشیده و دیکتاتوری دیگر هنوز مشت سنگین خود را فرود نیاورده بود، کارگران، معلمان، دانشجویان، کارمندان دولت، دهقانان، و اقلیت‌های ملی به اصیل‌ترین شکل خودگردانی مردمی، یعنی به برپایی شوراها، روی آوردند.

این کتاب یک «ضدتاریخ» را ارائه می‌دهد و راوی تجربه‌ی عظیم ترکمن‌های ایران است که در چهار دهه‌ی گذشته به فراموشی سپرده شده است. با تأمین بودجه و ترویج آثار گوناگون «پژوهشی» که در واقع تبلیغات حکومتی را منعکس می‌کنند، حکومت این جنبش [شورایی ترکمنان] را به‌عنوان یک اغتشاش قومی تحت تأثیر مارکسیست‌های حيله‌گر مورد تمسخر قرار می‌دهد[...]. و اغلب از این تلاش مردمی با کلام تحقیرآمیز («غائله» یا «فتنه») نام می‌برند. مانند هر تاریخ‌نگاری ایدئولوژیک، نقطه‌ی شروع منابع مورد تأیید دستگاه امنیتی جمهوری اسلامی حق‌به‌جانب بودن ذاتی اسلام‌گرایان و حکومت اسلامی است. به این ترتیب، تمام تلاش‌ها در راه تصور جمعی عدالت اجتماعی، بدیل‌های دموکراتیک، و مقاومت مشروع در برابر استثمار و قدرت خودکامه به نقصان‌های درونی این جنبش‌ها و توطئه‌ی خارجی نسبت داده می‌شود. این گونه تاریخ‌نگاری هم‌زمان رفتار سرکوبگرانه‌ی حکومت علیه جنبش‌های اجتماعی پس از انقلاب را هم توجیه می‌کند و هم کم‌رنگ جلوه می‌دهد.

از سوی دیگر نیز «چپ» ایران توجه تحلیلی و شایسته‌ای به جنبش بزرگ شورایی ترکمن صحرا نکرده است. تنها شمار اندک اما مهمی از خاطرات کادرهای فدایی و کنشگران ترکمن که در آن زمان در منطقه فعال بودند منتشر شده‌اند، اما حتی همین خاطرات هم عمدتاً بر دو درگیری مسلحانه در منطقه تمرکز می‌کنند، به‌طوری که

جزئیات این درگیری‌ها بر تمام کوشش‌های این جنبش در یک سال عمر خود سایه افکنده است. [...]

راویان برخی از این خاطرات، تاریخ را از پس‌به‌پیش روایت می‌کنند، یعنی روایت‌های مربوط به گذشته را با معیارها و مواضع امروزی خود درمی‌آمیزند. [...] این نمونه‌ای است از حافظه‌ای تاریخی که به نفع ارزش‌ها و مشروعیت سیاسی امروز خود را پاک می‌کند. این گونه خاطره‌نگاری‌ها تحت تأثیر این واقعیت هستند که جنبش شکست خورده است و هیچ کس نمی‌خواهد میراث‌دار شکست باشد. یک مورد استثنایی در روند نام‌برده مجموعه‌ای تازه منتشر شده از اسناد دو جلدی مربوط به این جنبش است که توسط پژوهشگر خستگی‌ناپذیر ترکمن آر‌نه (امین) گُلی گردآوری شده و در تبعید توسط «مرکز تحقیقات ترکمن» منتشر شده است. [...] این اسناد دو جلدی در مورد جنبش ترکمن‌ها (و منابع دیگر که توسط آقای گُلی گرد آمده‌اند)، و یک نمونه‌ی صادق از «کارِ دل» هستند، را می‌بایست به عنوان منبع اصلی حاوی اسناد و گزارش‌ها و مصاحبه‌ها و بیانیه‌های مطبوعاتی جنبش شورایی ترکمن در نظر گرفت. نهادهای ترکمن، روزنامه‌ها، بیانیه‌های مطبوعاتی دولتی، و تحلیل‌گران چپ و حتی گروه‌های اسلامی همگی این مجموعه‌ی اسناد را ارزشمند خواهند یافت. در کنار پژوهش این کتاب، این مجموعه از اسناد جایگاهی است علیه فراموشی، علیه کم‌ارزش جلوه دادن این جنبش مردمی به حاشیه رانده شده توسط جریان غالب در تاریخ‌نگاری ایران مدرن. این مجموعه‌ی اسناد به من و سایر پژوهشگران اجازه می‌دهند تا دیدگاهی ارزشمند از درون خود جنبش کسب کرده و دستاوردهایش و همچنین چگونگی دریافت جنبش از سوی جامعه و در رسانه‌های حکومتی آن زمان را بفهمیم. با این همه، متأسفانه درباره‌ی چالش‌ها و اختلاف‌های درون جنبش و نیز در مورد سیاست ادغام [assimilation] جنبش توسط جمهوری اسلامی منابع بسیار اندکی وجود دارد. از این رو، مطالعه‌ای از این نوع همواره این ریسک بالقوه را نیز دارد که جنبش را یک‌صدا و تک‌لختی جلوه دهد، امری که تلاش کرده‌ام در توانم و تا آنجا که منابع اجازه می‌دهند، با مراجعه‌ی تطبیقی به منابع گوناگون، از آن پرهیز کنم. در پایان اما، من هم بر اساس پژوهشم ناگزیر روایت خودم را از این جنبش برمی‌سازم، اما با تأکید

می‌گوییم که هیچکس نمی‌تواند در تاریخ‌نگاری حرف آخر را بزند. تاریخ همیشه به تفسیرهای گوناگون باز است، و به همین ترتیب است که زندگی تاریخ ادامه می‌یابد و [ارویداد تاریخی] الهام‌بخش نسل‌های آینده برای شرکت در پروژه‌های ناتمام نسل‌های گذشته می‌شود. امیدوارم این کتاب نیز اثری الهام‌بخش برای کوشندگان جوان در ایران باشد.

ماه‌های دگرگونی‌ساز پس از انقلاب ۱۳۵۷ فرصت تاریخی نادری را برای اقلیت ترکمن در ایران فراهم کردند تا رؤیای دیرینه‌ی خود را تحقق بخشند: اعمال اراده‌ی ملی به‌عنوان یک مردم، جنبشی با هدف خودبیانگری فرهنگی و احیای زبان و همچنین خودگردانی به شیوه‌ی ویژه‌ی خود که هم بر آداب و رسوم ترکمنی و هم بر روش‌های مدرن استوار و پذیرای مشارکت و همفکری باشد و دربرگیرنده‌ی همه‌ی مردم، و بالاتر از همه زندگی بهتری را به ارمغان آورد. به این ترتیب، جنبشی ظهور کرد که همزمان برای احیای فرهنگی و برای عدالت اجتماعی بود و [حل] مسئله‌ی زمین در قلب آن جا داشت. جنبش شورایی ترکمن صحرا نمودارگر تمام خواسته‌ها و ارزش‌هایی بود که حکومتی که در پی انقلاب شکل گرفت نمی‌توانست و هرگز نتوانست باشد. در تاریخ معاصر ایران این جنبش اجتماعی به دو دلیل برجسته بود: یکی به دلیل گستردگی و مشارکت مردمی در آن، و دوم به دلیل داشتن دیدگاه رادیکال، پیچیده، و دربرگیرنده‌ی آن.

همین دو ویژگی غفلت پژوهشگران نسبت به این جنبش را شگفت‌انگیزتر می‌کند. در واقع، پژوهشگران ایران مدرن آشکارا نقشی مهم در به فراموشی سپردن این جنبش ایفا کردند. در پُرخواننده‌ترین تاریخ‌نگاری‌های عمومی ایران مدرن نامی از این جنبش نیست [...] و در شمار انگشت‌شماری تنها اشاره‌ای گذرا به جنبش وجود دارد [...]. هرچند که این تاریخ‌نگاران مدافعان حقوق اقلیت‌ها هم باشند [...] جالب آن‌که کتابی که موضوعش تاریخ چپ ایران است، تنها اشاره‌ای کلی به جنبش ترکمن صحرا، آن‌هم در حد یک پاراگراف، می‌کند [...]. تنها استثنا در این روند مقاله‌ای است که در ماه‌های فعالیت جنبش در دوماه‌نامه‌ی **نیو لغت ریویو** [سال ۱۳۵۸] منتشر شد. منصفانه است بگوییم تداوم غفلت و بی‌اعتنایی تحقیقی هاله‌ای از سکوت را بر این جنبش و دیگر

جنبش‌های اجتماعی که در چارچوب معرفت‌شناسی (اغلب شرق‌شناسانه؛ اورینتالیستی) تاریخ‌نگاری جریان اصلی جای نمی‌گیرند، تحمیل کرده است. این گونه حذف‌ها پیامدهای آموزشی روشنی دارند. من می‌پرسم که چگونه چنین سکوت‌هایی دیدگاه‌های دانشجویان تاریخ ایران، و درک آنها از پویایی دگرگونی در کشوری که تا به امروز مردمش به سرپیچی و مقاومتِ خستگی‌ناپذیر شهرت دارند و سرکوب می‌شوند، را کدر خواهد کرد؟ ایران مدرن سرزمین جنبش‌های اجتماعی بی‌پایان برای عدالت اجتماعی و دموکراسی است. یکی از دلایل چنین حذف‌ها و نادیده گرفته شدن‌های جنبش‌های اجتماعی آنست که تاریخ‌نگاران سیاست ایران عمدتاً در یک نگاه معرفت‌شناختی خاص دچار سکون شده‌اند و نگاه و تمرکز علمی و پژوهشی آنها منحصرأ معطوف است بر منابع رسمی و نهادی قدرت سیاسی که حکومت مدرن آن را نمایندگی می‌کند. چنین پژوهش‌هایی شیفته‌ی بررسی قدرت حکومتی به‌عنوان نهادی با عاملیت امتیازمندان هستند و بر آن تمرکز می‌کنند. به همین سبب، مطالعه‌ی نیروی زاینده‌ی جنبش‌های اجتماعی همواره زیرنهیست تحقیق درباره‌ی نهادهای رسمی حکومت‌ها قرار گرفته است. البته آثار آصف بیات [...] دیدگاه‌های تازه و متفاوتی را نسبت به گرایش نام‌برده نشان می‌دهند. این کتاب در برابر وسوسه‌ی مسلط و ریشه‌دار [معرفت‌شناختی] که بر نهادهای رسمی و امتیازمند قدرت تمرکز می‌کند مقاومت کرده و از خوانندگان دعوت می‌کند تا به‌جایش بر مردم و کنشگران جنبش‌های اجتماعی که برسازندگان اصلی سیاست هستند و بر ابتکارات و خلاقیت آنها تمرکز کنند. مطالعه‌ی جنبش ترکمن صحرا تا پیش از این انجام نشده بود. جنبش شورایی ترکمن به مدت یک سال بر پای خود ایستاد تا سرانجام توسط حکومتی که از ابتدا فعالانه در پی نابودی این جنبش اجتماعی بود ناکام ماند. این آزمون اجتماعی از پس دو درگیری مسلحانه‌ی تحمیلی، تجاوز خصمانه‌ی بلندمدت به منطقه، و سپس یک روند طولانی ادغام اجباری [شورها] سرانجام ناکام ماند.

(۲)

گفت‌وگوی «جدلیه» با پیمان وهاب‌زاده

جدلیه: انگیزه‌ی شما برای نوشتن این کتاب چه بود؟

پاسخ سراسر این است: اصالت این جنبش خودسامانده مردمی، و با نگاه امروزی به این جنبش که در گذشته رخ داد، منش و کاراکتر «پیش‌بینانه‌ی» آن؛ این واقعیت که برخی از جنبش‌های اتونومیست (خودگردانانه‌ی) تاریخی-جهانی در زمانه‌ی ما که از طریق مشارکت مردمی پدید آمدند و تاکنون توانسته‌اند اتونومیسم خود را حفظ کنند، شباهت‌های چشمگیری به جنبش فراموش شده‌ی مردمی دهقانان ترکمن صحرا در سال ۱۳۵۷ دارند.

در روزهای پس از انقلاب ۱۳۵۷، جامعه‌ی ایران شاهد تجربه‌ها و آزمون‌های یگانه و کم‌همتایی در زمینه‌ی بسیج اجتماعی، همکاری و همیاری، و خودساماندهی مردمی و تلاش برای دموکراسی و عدالت اجتماعی بود. به‌راستی، سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ یک دوره‌ی پژوهش‌نشده و شایسته‌ی تحقیق و بازخوانی هستند. این دوره‌ای است که شاهد شکل‌گیری بسیاری از تجربیات خلاقانه‌ی اجتماعی و سیاسی بودیم و حکومت تازه به قدرت رسیده هنوز کم‌توان بود.

در این دوره‌ی ویژه است که جنبش مردمی و خودسامانده اقلیت ملی ترکمن‌ها در منطقه‌ی خزر و شمال شرقی ایران همچون یک مبارزه‌ی اجتماعی جذاب نمودار شد. دهقانان ترکمن زمین‌های کشاورزی خود را بازپس گرفتند و تقسیم کردند و البته برای فرهنگ ترکمن و خودگردانی ملی در چارچوب ایران فدرال مبارزه کردند. در این جا می‌خواهم اشاره کنم که بیشتر تلاش‌های مردمی و خودانگیخته در دوران پس از انقلاب و پیش از آنکه حکومت روحانیان شیعه قدرت خود را (در حدود سال ۱۳۶۱) تثبیت کنند، از دید تاریخ‌نگاران سیاسی ایران که عمدتاً نگاه اوربانتالیستی (شرق‌شناسانه) و حکومت‌بینانه دارند، نادیده گرفته شده است!

از این‌رو، به نظر می‌آید که دانش و اسناد ارزشمند در مورد ترکمن‌ها و دیگر جنبش‌های اجتماعی پس از انقلاب از میان رفته باشند. این کتاب تلاش می‌کند این جنبش فراموش شده را زنده و بازخوانی کند.

جدلیه: این کتاب به‌طور ویژه به چه موضوع‌ها و مسائلی می‌پردازد؟

جنبش شورایی دهقانان ترکمن پاسخی مستقیم به سلب مالکیت استعمارگرانه در زمان سلطنت پهلوی بود. این روند از دهه‌ی ۱۹۲۰ (۱۲۹۹ به بعد) آغاز شده بود. وضع قوانین جدید ثبت املاک به این انجامید که زمین به سرمایه بدل گردد (و «سرمایه‌داری زمین‌دار» ایجاد شود) که در نهایت کشور ایران را به‌عنوان عضو پیرامونی وارد مدار سرمایه‌داری جهانی - از مسیر صنعتی شدن با حمایت دلارهای نفتی، و به‌ویژه پس از اصلاحات ارضی در دهه‌ی ۱۹۶۰ (دهه‌ی ۱۳۴۰) - می‌کرد.

در روند طولانی ثبت زمین‌های کشاورزی توسط حکومت، مردم ترکمن که برای سده‌ها روی زمین‌های آباء و اجدادی خود به کشاورزی و دامداری مشغول بودند، به‌طور نظام‌مندی از ابزارهای معیشتی خود محروم شدند. زمین‌های کشاورزی بزرگ متعلق به ترکمنان، با مساحت ۱۶۳۷۵ کیلومتر مربع (در مقایسه: بیش از نیمی از کشور بلژیک) در یکی از حاصلخیزترین فلات‌ها و زمین‌های کشاورزی در جغرافیای عمدتاً خشک ایران است. افزون بر این، ترکمن‌ها از سیاست فرهنگی تبعیض‌آمیز و «فارسی‌سازی» دوران پهلوی رنج می‌بردند، سیاستی که زبان‌ها و آداب و رسوم غیرفارسی را ممنوع کرده بود.

در ترکمن صحرا به‌طور سنتی زمین‌های کشاورزی عمدتاً در مالکیت روستا بود، و مالکیت خصوصی [به شکل مدرن آن] بر زمین‌های کشاورزی عموماً وجود نداشت. امور روستاها از طریق شورای ریش‌سفیدان معروف به «یاشولی» یا «آق سقال» اداره می‌شدند. زمین‌خواری و سلب مالکیت هر دو سنت دیرینه‌ی ترکمنان را نابود کرد، و مردم ترکمن مالکیت زمین‌های حاصلخیز خود را، که به نام خانواده‌ی سلطنتی، تیمسارهای عالی‌رتبه‌ی ارتش شاهنشاهی، و سرمایه‌دارهای شهرنشین غیرترکمن ثبت شده بود، از دست دادند.

چند روز پس از انقلاب ۱۳۵۷، به دلیل فرار مالکان از منطقه و از کشور، برخی از دهقانان ترکمن توانستند زمین‌های آباء و اجدادی خود را بازپس بگیرند. در ماه‌های پیش از انقلاب، روشنفکران ارگانیک ترکمن که در ارتباط با مردم محلی و بومی ترکمن بودند، انجمن‌های فرهنگی و سیاسی را پایه‌ریختند. بیشتر این روشنفکران از هواداران سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران بودند. این سازمان در اصل یک گروه چریکی شهری مخفی و مارکسیست بود. این گروه در سال ۱۳۵۰ اعلام موجودیت کرده و در آن زمان [ماه‌های انقلابی ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷] مبارزه‌ی مسلحانه را کنار گذاشته بود و در پی آن بود که مانند یک حزب سیاسی در صحنه‌ی سیاسی ظاهر شود.

در همان برهه‌ی زمانی، روشنفکران بومی ترکمن به یاری دهقانان ترکمن صحرا شتافتند و طی چند هفته سیستم شورایی پیچیده‌ای ایجاد کردند که در سراسر ترکمن صحرا گسترش یافت. شوراهای مردمی خودسامانده در روستاها و شهرها شکل گرفتند و شوراهای قالیبافان، زنان، و ماهیگیران نیز با کمک دو سازمان اصلی ترکمن‌ها [«ستاد مرکزی شوراهای ترکمن صحرا» و «کانون فرهنگی-سیاسی خلق ترکمن»] سازماندهی شدند. جنبش از طریق شوراهای اقدامات جدی و تأثیرگذاری برای بهبود وضعیت زنان ترکمن در منطقه انجام داد. با این‌که نیروهای شبه‌نظامی وابسته به حکومت نوپا در منطقه حضور مستمر داشتند، اما دشت ترکمن به یک منطقه‌ی نیمه‌خودگردان تبدیل شده بود و دو نهاد شورایی اداره‌ی امور را خارج از کنترل قدرت مرکزی به گونه‌ای عملی (دوفاکتو) در دست داشتند.

ترکمن‌ها خواستار فدرالیسم در ایران و خودگردانی برای ترکمن‌ها بودند. سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، محبوب‌ترین سازمان چپ‌گرای ایران و دومین حزب سیاسی پرهوادار غیرحکومتی بود. در آن زمان مشخص، این سازمان به حمایت از جنبش ترکمنان برخاست و او با استفاده از نشریات و نفوذش [ایده‌ها و آرمان‌ها و برنامه‌های جنبش شورایی ترکمن‌های ایرانی در سراسر کشور ترویج کرد.

ترکمن‌ها زمین‌ها را به‌عنوان اموال عمومی متعلق به کشاورزان پس گرفتند و آن را به شیوه‌ی جمعی از طریق شوراهای منتخب (نه شورای سالمندان و ریش‌سفیدان) مدیریت کردند. کنشگران میدانی به دهقانان در اجرای امور روزمره کمک می‌کردند.

جنبش شورایی ترکمن صحرا در اوج محبوبیت خود در پاییز ۱۳۵۷ عملاً بسیاری از امور مربوط به جمعیت نیم‌میلیونی تا هشتصد هزار نفری نغری ساکنان منطقه را مدیریت می‌کرد. از طریق شوراها، یک ساختار سه‌لایه، پُرظرافت، و پیچیده‌ی مشارکتی و دموکراتیک برای تصمیم‌گیری‌های مردمی برپا شده بود.

حکومت نوپای اسلامی نمی‌توانست این تجربه‌ی نوین زندگی جمعی و دموکراتیک را تحمل کند. به همین سبب، در فروردین ۱۳۵۸ درگیری مسلحانه‌ای را بر ترکمن‌ها تحمیل کرد. اما با درایت و هوشیاری رهبران ترکمن این درگیری پس از چند روز پایان یافت. نکته‌ی قابل‌توجه این است که اسلام‌گرایانی که پیش از پیروزی انقلاب وعده‌ی عدالت اجتماعی را داده بودند، با مالکان و زمینداران علیه شوراها‌ی دهقانی ترکمن‌ها متحد شدند. از این زمان تا بهمن ۱۳۵۸، با وجود نامالیقات و دسیسه‌های عناصر چماقدار و مسلح وابسته به زمینداران و حکومت، عناصر مسلح حکومتی که پیوسته باعث ایجاد هرج‌ومرج و آشفتگی اوضاع و کشتن روستاییان می‌شدند، جنبش شورایی ترکمن صحرا گسترش یافت. در بهار و پاییز ۱۳۵۸، دهقانان ترکمن به شیوه‌ی جمعی و مشارکتی گندم و سبزیجات و دیگر محصولات کشاورزی را برداشت کردند.

در بهمن ۱۳۵۸، حکومت با زیرکی دومین درگیری مسلحانه را بر ترکمن‌ها تحمیل کرد و با مثنی سنگین و مسلحانه بر ترکمن صحرا فرود آمد. چهار رهبر ترکمن [شیرمحمد درخشنده توماج، عبدالحکیم مختوم، طواق محمد واحدی و حسین جرجانی] را ربودند و به قتل رساندند و به این ترتیب جنبش خودسامانده مردم ترکمن را به شکست و نابودی کشاندند. شوراها‌ی دهقانی توسط حکومت تصاحب شدند و قبل از این‌که عملاً ناپدید شوند، حکومت شوراها‌ی خودگردان دهقانان ترکمن را به تدریج به نهادها‌ی وابسته به نام «شورای اسلامی» بدل کرد. اراضی کشاورزی ترکمن‌ها توسط حکومت مصادره یا خصوصی شدند.

کتاب با تأمل بر برخی تجربه‌های جهانی شوراها - به ویژه شوراها‌ی کارگری - آغاز می‌شود. پس از آن به بررسی موضوع زمین می‌پردازد. کتاب مسئله‌ی زمین را با تشکیل حکومت مدرن در ایران و سیاست مدرن‌سازی استعماری مرتبط می‌کند، فرایندی که شامل ایجاد قوانین ثبت اسناد و املاک و اصلاحات ارضی شد. این روندها

تأثیرات منفی و ناسازگاری بر مردم ترکمن داشت. پس از شناخت این زمینه‌های تاریخی کتاب با بیان جزئیات به جنبش شورایی ترکمن صحرا، شکل‌گیری آن در سال ۱۳۵۷ و اوج شکوفایی باورنکردنی آن و سرانجام شکست جنبش توسط حکومت در سال ۱۳۵۸ می‌پردازد. سرانجام کتاب با ارائه‌ی ارتباط‌های مفهومی میان این جنبش و دیگر جنبش‌های خودسامانده امروزی پایان می‌یابد.

جدلیه: این کتاب چگونه به کارهای پیشین شما مربوط می‌شود و چگونه از کارهای پیشین فاصله می‌گیرد؟

یکی از حوزه‌های پژوهشی من تاریخ سیاسی و اندیشه‌ی چپ در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ است. پیش از برای زمین و فرهنگ، چهار کتاب و شماری مقاله‌ی پژوهشی در این زمینه نوشته‌ام و به روندهای چپ رزمجو در این دوره پرداخته‌ام. از این‌ها، سه کتاب درباره‌ی سازمان‌ها و شخصیت‌های سیاسی چپ هستند، حال آن‌که کتاب دیگرم، هنر سرپیچی، به رابطه‌ی دیالکتیک میان هنر و مبارزات دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی پرداخته است. مطالعه و پژوهش در مورد شورای دهقانان ترکمن صحرا کتاب مناسبی برای مطالعه‌ی این دوره‌ی تاریخی و سیاسی چپ در دهه‌ی ۱۳۵۰ است. اما نسبت به آثار پیشینم، کتاب برای زمین و فرهنگ نقد جدی‌تری از مدرنیزاسیون استعماری-سرمایه‌داری در ایران را ارائه می‌دهد. با «طبیعی‌زدایی» [عادی‌زدایی] از مفاهیم «مدرنیزاسیون» و «توسعه»، و با تمرکز بر روند بلندمدت سلب مالکیت از ترکمن‌ها و محروم کردن آنان از سرزمین و فرهنگ‌شان، کتابم تلاش می‌کند تا قربانیان مدرنیته‌ی استعماری را از نو زنده کند.

با استفاده از ادبیات جنبش مردم ترکمن مفهوم «اجدادیت» (ancestrality) را ساخته‌ام. مردم ترکمن باور داشتند که حق آنها بر زمین‌هایشان یک حق «آباء و اجدادی» است و این حق مقدم بر قوانین ثبت املاک و اراضی حکومتی است. «اجدادیت» با مفهوم «بومیت» (indigeneity) به‌عنوان یک رابطه‌ی اخلاقی با سرزمین هم‌خانواده است. این کتاب «ارتباط» جنبش ترکمن صحرا با جنبش‌های امروزی مردمان بومی را نشان می‌دهد. با نگاهی به گذشته، جنبش ترکمن‌ها در ایران

جنبش زاپاتیست‌ها در مکزیک و جنبش خودگردان روژاوا در سوریه را «پیش‌بینی» می‌کند.

جدلیه: امیدوارید چه کسانی این کتاب را بخوانند و انتظار دارید این کتاب چه تأثیری داشته باشد؟

کتاب برای خوانندگان جهانی نوشته شده است. امیدم آنست که دانشجویان، پژوهشگران تاریخ معاصر ایران، و علاقمندان به جنبش‌های مردمی، دهقانی، و خودگردان مخاطبان این کتاب باشند. کتاب به شکل روایی نوشته شده است و تاریخ جنبش ترکمن صحرا حتی پیش از شکل‌گیری آن و از سال ۱۹۲۰ [۱۲۹۹] و قوانین جدید مالکیت] پیگیری می‌کند تا می‌رسد به سال ۱۳۵۷ و چندین جنبه‌ی مطالعه نشده از فضایی که بلافاصله پس از انقلاب ایجاد شد را آشکار می‌کند. امیدوارم کتاب مورد توجه آنانی که به این موضوع علاقمند هستند و آن تجربه [ترکمن صحرا] را سودمند می‌دانند، قرار گیرد. آرزویم آنست که خوانندگان به تنوع اندیشه‌ها و تلاش‌های جنبش چپ ایران بها دهند - تلاش‌هایی در راه دموکراتیزه‌سازی و برای عدالت اجتماعی که پس از تثبیت قدرت حکومتی از دست رفتند.

جدلیه: جنبش شوراهای ترکمن چه دستاورد و پیامی برای زمانه‌ی کنونی ما دارد؟

جنبش شورایی دهقانان ترکمن جنبش بی‌همتای خودانگیخته‌ی مردمی بود که از لحاظ اقتصادی و فرهنگی از توسعه‌ی استعماری-سرمایه‌داری صدمه دیده بودند. یک جنبش احیای فرهنگی بود که راه‌حل‌های عملی مانند مالکیت جمعی زمین و تبدیل زمین به ملک عمومی و مدیریت امور مردم از طریق شوراهای دموکراتیک و مشارکتی در یک سیستم نیمه‌خودگردان را ارائه داد. به داوری من، این دستاورد می‌تواند نقشه‌ی راهی برای انسان آینده باشد، راهی که ما را به فراسوی ساختار سه‌گانه‌ی سرکوب، یعنی حکومت مرکزی، سرمایه‌داری، و پدرسالاری هدایت می‌کند.

جدلیه: این روزها به چه پروژه‌های می‌پردازید.

این روزها در حال نوشتن کتابی هستم که مرا به عنوان یک نظریه‌پرداز اجتماعی به ریشه‌های [تربیت فکریم در] پدیدارشناسی باز می‌گرداند. سال‌هاست که می‌اندیشم چرا اندیشه‌ی انسان‌باوری جهانشمول (universal humanism) مداوماً در جهان - به ویژه در درگیری‌های خشونت‌بار و البته در تراژدی بی‌پایان در غزه توسط ماشین جنگی اسرائیل - ناکام مانده است. رویکردهای معمول (به‌درستی) سیاست‌های جهانی، یکجانبه‌گرایی (unilateralism)، و ناکامی در دفاع از حقوق بشر جهانشمول در درگیری‌ها و موقعیت‌های مانند آن را سرزنش می‌کنند. ولی از دیدگاه من این رویکردها معلول را به جای علت گرفته‌اند. در کتاب در دست نوشتنم به پدیدارشناسی مفاهیم انسان و انسان‌باوری (اومانیزم) می‌پردازم و به گونه‌ای انتقادی پیوند میان اومانیزم و خشونت را بررسی کنم. کتابی تئوریک و ضدشهودی (counter-intuitive) است. رویکردم در این کتاب پدیدارشناسانه است، اما از ادبیات تئوریک پسااستعماری که منتقد معرفت‌شناسی‌های استعماری و اروپامحورانه است نیز استفاده خواهم کرد.

معرفی نویسنده:

پیمان وهاب‌زاده استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه ویکتوریا در کانادا است. پژوهش‌های وی در زمینه‌ی نظریه‌ی اجتماعی کلاسیک و معاصر و به‌ویژه فلسفه‌ی قاره‌ای و پدیدارشناسی، جنبش‌های اجتماعی، تبعید، خشونت، مطالعات ایرانی و ادبیات فارسی هستند. کتاب‌ها و مقاله‌هایش در مورد تاریخ چپ ایران پس از دهه‌ی ۱۳۴۰ و نظریه‌هایش در مورد جنبش‌های اجتماعی، خشونت و خشونت‌پرهیزی، و نقد حقوق بشر هستند. وی نویسنده‌ی ۸ کتاب پژوهشی و بیش از ۷۰ مقاله و نیز ویراستار ۲ کتاب است. از جمله‌ی آخرین کتاب‌هایش به انگلیسی [هنر سرپیچی: فرهنگ مخالفان و مقاومت مسلحانه در ایران دهه‌ی ۱۳۵۰ \(۲۰۲۲\)](#) و [خشونت و خشونت‌پرهیزی: گذرهای مفهومی در تقابل‌های شیخ‌گونه \(۲۰۱۹\)](#) هستند.

کتاب او‌دیسه‌ی چریکی (۲۰۱۰) (در مورد تاریخ و نظریه‌های چریک‌های فدایی خلق) اخیراً به فارسی برگردانده و به صورت مجازی و رایگان منتشر شده است. تازه‌ترین کتاب وی «بدیل خشونت‌پرهیز» است که به زبان اسپانیایی منتشر خواهد شد. وی همچنین نویسنده‌ی ۹ کتاب شعر و داستان کوتاه و خاطرات و نقد ادبی به فارسی است. نوشته‌ها و گفت‌وگوهای وی به انگلیسی، فارسی، اسپانیایی، فرانسه، کوردی، و آلمانی ترجمه شده‌اند.

سلطنت و تولید بحران

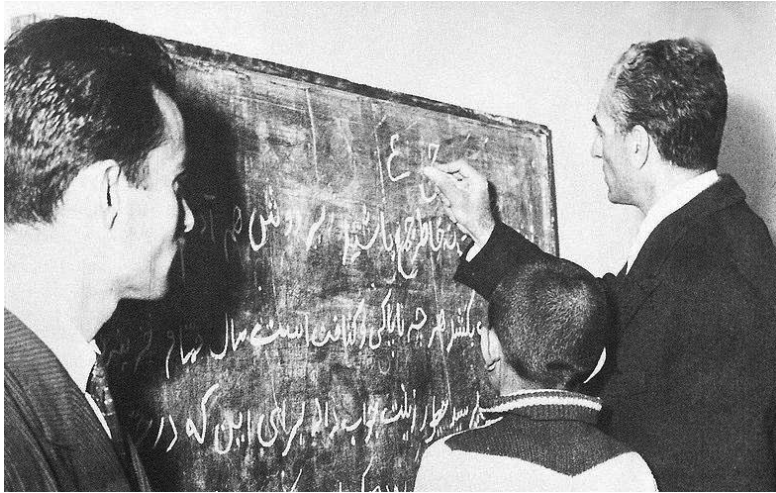
بررسی موردی بازنمایی موضوع بی‌سوادی در

گفتار محمدرضا پهلوی

آرش صادقی اولیایی



تقدیم به یاشار، که هرگز اسیر مُدها نشد



در سال‌های اخیر جریانی در رسانه‌ها گسترش یافته که ضمن توجه به فعالیت‌ها، هزینه‌ها، گفته‌ها و تلاش‌های حکومت پهلوی، با بازخوانی انتقادی بازنمایی مخالفان از رژیم، اپوزیسیون وقت را به فریب افکار عمومی متهم می‌کند. منطق نهفته پشت این اتهام (فریب مردم) چنین است: ابتدا مرجعیت فکری عمومی به اپوزیسیون واگذار شده بوده، سپس آنها تصویری خلاف واقع تولید کرده‌اند و این تصویر خلاف واقع، جایگزین واقعیت در اذهان مردمان شده است. گویی «افکار عمومی»^۱ موجودی ست منفعل که هرچه مرجع فکری‌اش بگوید - حتی اگر با مشاهدات و پیش‌فرض‌هایش در تضاد باشد - خواهد پذیرفت، آن‌هم چنان پذیرشی که واقعه‌ای در ابعاد انقلاب ۵۷ رقم زند. به باور نگارنده چنین تحلیلی در جهت عکس رویداد تاریخی است. در شرایطی که افراد و نهادها دارای سرمایه‌ی اجتماعی پیشین قابل توجه نباشند، تأیید افکار عمومی را جز با انعکاس نظرات از پیش موجود، به دست نخواهند آورد. پذیرش گفتمان انقلابیون از سوی توده‌های وسیع مردم در مقطع انقلاب، بسیار بیش از آن که ناشی از اعتماد کورکورانه‌ی قبلی به حقانیت انقلابیون بوده باشد، ناشی از تطابق گفتمان آنها با درک و ذهنیات عمومی موجود بوده است.

نباید فراموش کرد که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ امکانات رسانه‌ای به شکلی بسیار نامتقارن به سود حاکمیت توزیع شده بود. امکانات اپوزیسیون آن‌چنان محدود بود که گروهی ایده‌ی **تبلیغ مسلحانه**^۲ را تنها مفرّ موجود یافتند. حاکمیت علاوه بر سانسور و کنترل کتب درسی، غیردرسی، مطبوعات و بنگاه‌های انتشاراتی، دارای انحصار بر رادیو و بعدتر تلویزیون نیز بود. این که شب‌نامه‌ها، دقایق بسیار محدودی رادیوی برون‌مرزی، انتقال شفاهی و در آخرین سال‌ها نوار کاست، توانستند بیش از رقیب بسیار پرقدرت‌تر خود در جلب افکار عمومی موفق باشند، جز با آمادگی بالای افکار عمومی برای پذیرش پیام‌های منتقل شده، ممکن نمی‌شد. پرسش مهم این است که آمادگی برای پذیرش پیام‌های انقلابیون، چگونه ایجاد شده بود؟

این نوشته با تمرکز بر موضوع سوادآموزی در دوره‌ی محمدرضا شاه، به دنبال پاسخی برای این پرسش است. در ابتدا مروری بر تاریخچه‌ی مبارزه با بی‌سوادی خواهیم

داشت. سپس با تحلیل گفتمان شاه، نقش خود او را در معقول و پذیرفتنی ساختن پیام اپوزیسیون برای توده‌های وسیع مردم خواهیم جست.

پیشینه

مسأله‌ی «بی‌سوادی» در ایران معاصر، موضوعی متفاوت با «آموزش همگانی» شناخته می‌شده. گفته می‌شود که نخستین بار در ۱۲۷۶ شمسی انجمن معارف اقدام به برپایی کلاس‌هایی برای باسواد کردن بزرگسالان نمود.^۲ میرزا حسن خان رشديه نیز برنامه‌ای ۹۰ ساعته برای آموزش خواندن و نوشتن به افراد بین ۲۵ تا ۴۰ ساله داشت.^۳ جمعی از مشروطه‌خواهان در سال ۱۲۸۶ در دبستان رحمت شیراز کلاس اکابر تشکیل دادند^۴ و در شهر مشهد نیز در سال ۱۲۸۸ دو باب مدرسه اکابر وجود داشته است.^۵

براساس قانونی مصوب ۱۳۰۶ در مجلس وزارت معارف مجاز به برپایی کلاس‌های اکابر در دهات و قصبات^۶ شده بود.^۷ در سال ۱۳۱۵ و با تصویب نظامنامه‌ی تعلیمات اکابر نخستین فعالیت سازمان‌یافته‌ی دولتی برای باسواد کردن بزرگسالان نهادمند گردید. طبق این نظامنامه افراد ۱۸ تا ۴۰ ساله شب‌ها در محل دبستان‌ها در مدرسه‌ی اکابر شرکت می‌کردند. این کلاس‌ها برای پاسبانان و مأمورین جزء شهرداری و مستخدمین جزء ادارات دولتی و مؤسسات عمومی که بی‌سواد باشند اجباری بود.^۸ با اشغال ایران به‌دست متفقین در سال ۱۳۲۰ آموزش اکابر متوقف گردید و اگرچه از سال ۱۳۲۲ تلاش‌های پراکنده‌ای برای سوادآموزی صورت گرفت (تاسیس سازمان آموزش سالمندان، اجرای طرح‌های آزمایشی، فعالیت بنیاد خاور نزدیک، استفاده از ژاندارمری، تفویض مسئولیت به بنگاه عمران وزارت کشور و ...) اما شرایط ملتهب سیاسی و اجتماعی و تنگناهای مالی دولت مانع از فعالیت پیوسته، گسترده و نظام‌یافته شد. از سال ۱۳۳۵ سازمان جدید آموزش بزرگسالان تاسیس شد.^۹

نبرد من

به اجمال می‌توان گفت که در انتهای حکومت قاجار، سوادآموزی به بزرگسالان مسأله‌ی جامعه بود و فعالیت‌های سوادآموزی جنبه‌ی خصوصی یا غیرانتفاعی داشتند. از زمان رضا شاه این مسأله به یک مسأله‌ی دولتی تبدیل شد و قانون، نظامنامه و سازمان ابزار کاهش بی‌سوادی شدند. طبعاً مقابله با بی‌سوادی تحت‌الشعاع فراز و فرودهای اقتدار دولت قرار می‌گرفت.

از ابتدای دهه‌ی ۴۰ تغییر جدیدی رخ داد و مسأله‌ی مبارزه با بی‌سوادی به‌عنوان «موضوعی سلطنتی» مطرح شد. در پیامی که محمدرضا شاه در ۲۵ شهریور ۱۳۴۰ صادر نمود آمده است:

آغاز مرحله‌ی تازه‌ای در مبارزه با بی‌سوادی در کشور مایه‌ی خوشبختی ما است ... جهاد با بی‌سوادی در حقیقت اولین جهاد بزرگی است که ما برای تجدید عظمت و افتخار دیرینه‌ی ملت ایران آغاز کرده‌ایم ... ما خود از نخستین روز سلطنت خویش این هدف را مدنظر داشته و پیوسته در تعمیم فرهنگ و مبارزه با بی‌سوادی کوشا بوده‌ایم... در پنج اصل عدالت اجتماعی که ما همواره بدان اشاره کرده و آن را سرلوحه‌ی اصلاحات کشور قرار داده‌ایم، اصل فرهنگ برای همه‌ی اهمیتی خاص داشته است.^{۱۱}

برای کسانی که شاید با نحوه‌ی سخن‌گفتن محمدرضا شاه آشنا نباشند، یادآور می‌شویم که هر سه مورد ضمیر «ما» در پاراگراف بالا، اشاره‌ی شاه به شخص خودش است. چرخش بزرگ این بود که مبارزه با بی‌سوادی از وظیفه‌ی قانونی دولت به «جهاد بزرگ سلطنتی» تبدیل شد.

سپاه دانش

با توجه به این که هیچ‌یک از طرح‌های پیشین نتوانستند به موفقیت‌های قابل توجه دست یابند (در ابتدای دهه‌ی ۴۰ هنوز میزان باسوادی در ایران حدود ۲۰٪ بود^{۱۲})، دولت امیراسدالله علم پیشنهاد کرد که بخشی از مشمولین نظام وظیفه‌ی اجباری که

دارای مدرک تحصیلی بودند، به جای خدمت در نیروهای نظامی، نقش معلمی را ایفا نمایند. این طرح «سپاه دانش» نام گرفت^{۱۲}. با این که در سطوح عالی سیاسی، نقش بارز پرویز ناتل خانلری (وزیر فرهنگ وقت) در این ابتکار معلوم بود^{۱۴} اما در رسانه‌ها، سپاه دانش نیز طرحی سلطنتی معرفی می‌شد^{۱۵}. شاه در پیامی به مناسبت آغاز این طرح - بدون هیچ اشاره‌ای به نقش وزارت فرهنگ یا دولت - چنین گفت:

بدیهی است در این پیکار، من که به تشکیل سپاه دانش فرمان

داده‌ام همه جا به‌عنوان پرچمدار این جهاد ملی ... خواهیم بود^{۱۶}.

در آبان‌ماه سپاه دانش صورت قانونی یافت^{۱۷} و خود شاه روز یکم دی‌ماه ۱۳۴۱ را آغاز اجرای قانون سپاه دانش اعلام کرد. اما اندکی بعد و در ۶ بهمن‌ماه، این طرح را به‌عنوان اصل ششم از انقلاب شاه و مردم به‌عنوان پادشاه مملکت و رییس قوای سه‌گانه به آرای عمومی می‌گذارم و بدون واسطه، مستقیماً رای مثبت ملت ایران را در استقرار آن تقاضا می‌کنم^{۱۸}.

متن قانونی که پس از برگزاری همه‌پرسی، نخست‌وزیر در تاریخ ۴۱/۱/۳۰ به وزارت فرهنگ ابلاغ نمود، چنین است:

فرمان همایونی دائر با اجرای لایحه قانونی ایجاد سپاه دانش که

بتصویب ملی رسیده و قطعیت یافته است ذیلاً ابلاغ می‌گردد:

با تأییدات خداوند متعال

ما

محمدرضا پهلوی شاهنشاه ایران [صحه مبارک ملوکانه]

نظر باصل بیست و هفت قانون اساسی مقرر می‌داریم:

ماده اول - لایحه ایجاد سپاه دانش که براساس اصل بیست و ششم

قانون اساسی با تصویب ملی استقرار و قطعیت یافته و منضم باین دستخط

است بموقع اجرا گذارده شود.

ماده دوم - هیئت دولت مامور اجرای این قانون می‌باشد.

بتاریخ نهم بهمن‌ماه ۱۳۴۱ شمسی

اصل فرمان همایونی و قانون در نخست‌وزیری می‌باشد

نخست‌وزیر^{۱۹}.

در مهر ۱۳۴۳ شاه نامه‌ای برای پادشاهان و رئیس‌جمهورها و دیگر سران کشورها فرستاد. نامه با تذکر اهمیت بلای بی‌سوادی آغاز می‌شد. سپس بر جنبه‌های مختلف وجدانی، اخلاقی، مادی، اقتصادی و صلح جهانی این موضوع تأکید شده بود. پس از این مقدمات، سپاه دانش معرفی شده بود: ما برای مبارزه قاطع و مؤثر با این درد در کشور خود اقدام به تشکیل نیرویی به نام سپاه دانش کرده‌ایم^{۲۰}. تصور می‌کنم که این اقدام تا حد زیادی در دنیا بی‌سابقه بوده است... به همین جهت من به نماینده‌ی ایران در کنفرانس عمومی یونسکو دستور داده‌ام که آمادگی ایران را برای دعوت دوستانه‌ای از کلیه وزرای فرهنگ جهان به منظور تشکیل کنگره‌ای بین‌المللی در تهران و مشاهده کار سپاه دانش ایران ... اعلام دارد^{۲۱}. همزمان نامه‌ای نیز برای مدیر کل یونسکو ارسال گشت. در این نامه شاه پس از تأکید بر این که موضوع فوق‌العاده مورد توجه و علاقه من است، به موفقیت‌های طرح ابتکاری سپاه دانش اشاره نموده و با توجه به این که تصور می‌کنم اصول این آزمایش ما بتواند ... در بسیاری از ممالک دیگر نیز در امر مبارزه با بی‌سوادی مورد استفاده قرار گیرد، اعلام می‌داشت: به مقامات مسئول فرهنگی دولت خود دستور داده‌ام که آمادگی ایران را برای دعوت از وزرای فرهنگ همه کشورها و مقامات صلاحیت‌دار یونسکو و سازمان ملل متحد به منظور تشکیل یک کنگره جهانی مبارزه با بی‌سوادی در تهران اعلام دارند^{۲۲}.

دعوت از جهانیان برای الگوبری از موفقیت‌های ایران در شرایطی انجام می‌گرفت که هنوز دو سال کامل از آغاز اجرای طرح سپاه دانش نگذشته بود، در پی همه‌پرسی اصول انقلاب شاه و مردم، کشور بحران سیاسی گسترده‌ای را تجربه کرده و پس از تثبیت شرایط، در انتهای سال ۱۳۴۲ کابینه‌ی عَلم عزل و کابینه حسنعلی منصور بر سر کار آمده بود. اگرچه در تبلیغات گفته می‌شد با الهام از موفقیت سپاه دانش، دستور ایجاد سپاه بهداشت و بعدتر سپاه ترویج و آبادانی هم صادر شده است، اما هنوز یکسال تا اجرایی شدن این طرح‌ها باقی مانده بود.

یک روز بعد شاه در پیام سومی - این بار به مجمع عمومی یونسکو - با اشاره به این که: ادامه‌ی چنین وضعی [بی‌سوادی] در مورد یک قسمت از جامعه انسانی خودبخود سند محکومیت اخلاقی بقیه افراد این جامعه است، نوشت: من تصور می‌کنم که مورد جالبی را برای عرضه کردن به سایر کشورهای دوست خود در سراسر جهان ... داشته باشیم و با این هدف که طرز کار این سپاه دانش و تجارب حاصله از آن بتواند از نزدیک و به صورت روشن‌تری مورد مطالعه مقامات مسئول سایر کشورها واقع شود پیشنهاد تشکیل یک کنگره جهانی مبارزه با بی‌سوادی در تهران را تکرار نمود^{۲۳}.

آبان همان سال شاه در آیین «سلام» که به مناسبت تولدش برگزار شده بود به سایرین اطلاع داد که تشکیل یک سپاه دانش جهانی را پیشنهاد کرده‌ام ... اقدام اخیر ما ... مبارزه جهانی با بی‌سوادی^{۲۴} است.

بعدها خانلری گفت: این چیز مضحکی بود که پادشاه مملکتی که هشتاد درصد بی‌سواد داشت، تلگراف می‌زد به پادشاه سوئد که کشورش سه درصد بی‌سواد داشت که بیایید بی‌سوادها را باسواد کنیم^{۲۵}. اما برای شاه جهاد مقدس جهانی موضوعی مهم و جدی بود، تا بدان حد که موضوع مبارزه با بی‌سوادی در داخل ایران را نیز شعبه‌ای از یک پیکار پیوسته در تمامی جهان می‌دانست و با فرمان مطاع اعلیحضرت همایونی مقرر نمود مسئولیت سوادآموزی در داخل ایران به سازمان جدیدی با عنوان توجه برانگیز کمیته‌ی ملی پیکار جهانی با بی‌سوادی محول گردد. وفق نخستین اساسنامه این کمیته ریاست عالی به شخص اعلیحضرت همایون شاهنشاه است. نیابت ریاست عالی به، والا حضرت شاهدخت اشرف پهلوی و دبیر کلی بر عهده سخنگوی دربار شاهنشاهی قرار داشت^{۲۶}.

کنگره‌ای جهانی

شهریور ۴۴ کنگره‌ی جهانی پیکار با بی‌سوادی در تهران تشکیل شد. ایران کنگره را به چشم فرصتی برای آشنا ساختن جهانیان با طرح سپاه دانش می‌دید:

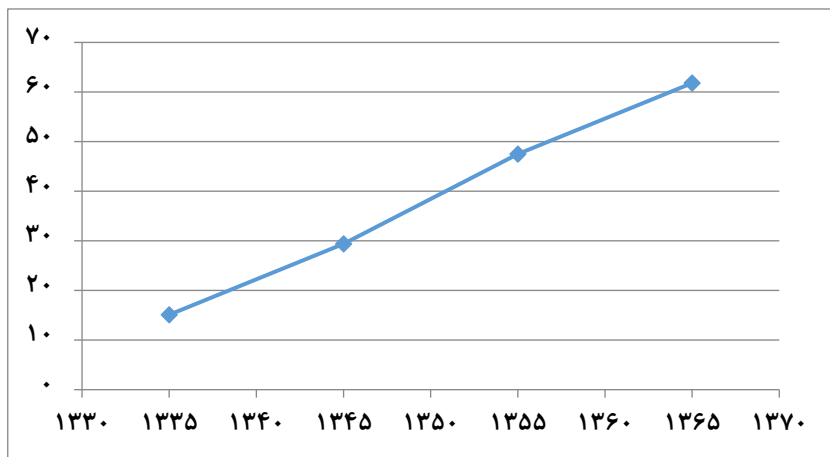
- سخنرانی افتتاحیه‌ی کنگره توسط شاه، با تشریح سپاه دانش آغاز شد.
- در جنب محل برگزاری کنگره نمایشگاه جالبی از کارهای سپاهیان دانش^{۲۷} برپا بود.

- در روز سوم کنگره جلسه‌ای تشکیل نشد و همه‌ی حضار به قزوین و دهات پیرامون آن برده شدند تا با کارهای سپاهیان دانش^{۲۸} آشنا شوند.
- نماینده‌ی ایران در کنگره اعلام کرد وزارت آموزش و پرورش ایران به سبب تجربه‌هایی که در این زمینه اندوخته است آمادگی دارد کارشناس به کشورها بفرستد^{۲۹}.

حتی وقتی در یکی از کمیسیون‌های تخصصی، بحث جدیدی با عنوان «باسوادی سودبخش» مطرح شد، نماینده‌ی ایران خود را موظف دانست که بگوید: برنامه‌ی بزرگ سپاه دانش، باسوادی سودبخش است^{۳۰}.

ده سال بعد

در نمودار ۱ درصد باسوادی افراد بالای ۷ سال، برحسب سال‌های شمسی سرشماری عمومی درج گردیده است.



نمودار ۱ - درصد باسوادی جمعیت در ایران^{۳۱}

همان‌طور که می‌بینید نرخ افزایش باسوادی در بازه‌ی ده‌ساله‌ی اوج فعالیت کمیته‌ی ملی پیکار جهانی با بی‌سوادی، هیچ افزایش قابل‌ذکری نسبت به دوره‌ی زمانی مشابه قبل و بعد از خود نداشته است.

غلامرضا افخمی که در سال ۱۳۵۴ به دبیرکلی کمیته‌ی ملی پیکار جهانی با بی‌سوادی منصوب شد در ارزیابی نتایج فعالیت‌های ده‌ساله‌ی این کمیته می‌گوید:

همه از جریاناتی که تا به حال [۱۳۵۴] اتفاق افتاده بود، ناراضی بودند

... اعلیحضرت در حد قابل ملاحظه‌ای مأیوس شده بودند از این جریان.

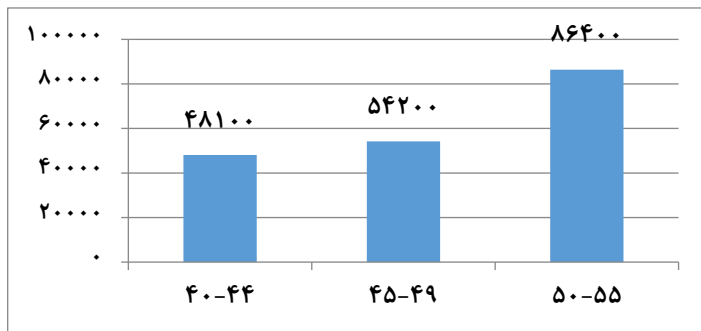
او بوروکراسی شکل گرفته را زیر سؤال می‌برد: افرادی در کمیته‌ها [پیکار جهانی با بی‌سوادی] بودند، کسانی بودند که فقط آنجا بودند که پول می‌گرفتند، یعنی مثل بسیاری از جاهای دیگر. وقتی که مثلاً فرض کنید که امرای ارتش را بازنشسته می‌کردند، این امرای ارتش معمولاً به چند جا می‌رفتند از جمله مثل سازمان بازرسی شاهنشاهی. یک عده‌شان می‌آمدند به کمیته‌ی پیکار با بی‌سوادی. در آنجا بودند، کار خاصی انجام نمی‌دادند. به‌عنوان بازرس کمیته

گاهی می‌رفتند به اینور آنور، پولی می‌گرفتند، ولی کار خاصی انجام نمی‌دادند. غیر از امرای ارتش [هم] کسان دیگری بودند [که] از جاهای دیگر آمده بودند.^{۳۲}

عدم توفیق پیکار جهانی باعث شد در سال ۱۳۵۵ شاه از طرح جدید جهاد ملی سوادآموزی که در اجرای فرمان ما تنظیم شده^{۳۳} سخن بگوید. در ادامه‌ی این نوشته به تحلیل گفتمان محمدرضا شاه حول موضوع بی‌سوادی خواهیم پرداخت^{۳۴}.

رهبر انقلاب

نخستین نکته‌ای که در آغاز بررسی سخنان شاه به چشم می‌آید، حجم قابل توجه سخن گفتن اوست. بین سال‌های ۱۳۴۰ تا ۴۴ به طور میانگین سالانه بیش از ۴۸ هزار کلمه سخن گفته بود^{۳۵}. برای تقریب به ذهن، این عدد بیش از دو سرمقاله ۴۵۰ کلمه‌ای در هر هفته بوده است. کلمات مورد اشاره فقط شامل سخنرانی‌ها، پیام‌های رسمی و مصاحبه‌های شخص شاه هستند و شامل سخنان بقیه اعضای خاندان سلطنت، دربار و دولت نمی‌شوند. همچنین در این محاسبه از اخبار مربوط به وی، اظهار نظر دیگران راجع به سخنان او و انواع مقاله‌ها و سخنرانی‌ها برای تشریح منویات ملوکانه، صرف نظر شده است. در ۵ سال بعد سخنان شاه بیشتر، و در بازه‌ی زمانی ۱۳۵۰-۵۵ بسیار بیشتر شدند. نمودار ۲ نمایانگر این روند است.



نمودار ۲ - میانگین تعداد کلمات سخنرانی‌های سالانه شاه

گویی شاه سردبیر رسانه‌های اصلی کشور بود. سهم بزرگ او از فضای تبلیغاتی عمومی، باعث شده بود شخص او به نوعی «دال اعظم» در افکار عمومی تبدیل شود و هر موضوعی بدون در نظر گرفتن شخص او، خالی از معنا باشد. کمتر از یک‌سال پس از خروج شاه از کشور، در دی‌ماه ۱۳۵۸ آیت‌الله خمینی پیامی صادر کرد که به فرمان تشکیل نهضت سوادآموزی معروف گردید. این پیام این‌گونه آغاز می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحيم

ن و القلم و ما یسطرون. ملت شریف ایران می‌دانید که در رژیم گذشته آنچه بر ملت مبارز ایران سایه افکنده بود، علاوه بر دیکتاتوری و ظلم، تبلیغات بی‌محتوا و هیچ را همه چیز جلوه دادن بود... از جمله حوائج اولیه برای هر ملت در ردیف بهداشت و مسکن بلکه مهمتر از آنها، آموزش برای همگان است. مع الاسف کشور ما وارث ملتی است که از این نعمت بزرگ در رژیم سابق محروم و اکثر افراد کشور ما از نوشتن و خواندن برخوردار نیستند.^{۳۶}

در این پیام مشهور، سه گزاره‌ی اصلی وجود دارند: ۱- سواد از مهمترین موضوعات اجتماعی است ۲- مسئولیت آن بر عهده «رژیم گذشته» بوده است ۳- در این زمینه تبلیغات دروغین انجام می‌شده.

آیا گفتمان ترویج شده توسط خود حکومت پهلوی در تضاد با این گزاره‌ها بود؟ یا اینکه سالها فعالانه تلاش شده بود تا آنها به باور عمومی تبدیل شوند؟ به جست‌وجوی پاسخ برمی‌آییم.

حیاتی‌ترین نیاز بشر

شاه می‌توانست بی‌سوادی را به صورت یکی از عوارض عقب ماندگی ناشی از سال‌های بد حکمرانی پیش از خود بازنمایاند. در این حالت، مسأله‌ی سواد عمومی به صورت نتیجه‌ی فرعی پدیده‌هایی کلان در می‌آمد، از مرکز توجه خارج می‌شد و امور دیگری (مثلاً افزایش درآمد سرانه یا صنعتی شدن یا گسترش شهرها) به‌عنوان مسائل اصلی معرفی می‌شدند. در این صورت بندی، باسواد شدن جامعه نتیجه‌ای طبیعی است که با مدتی تأخیر زمانی، از اقدامات اساسی ترِ امروزی حاصل خواهد شد و نباید نگرانی چندانی برای آن داشت. اما شاه بازنمایی متضادی را برگزید و ترویج کرد. شاه تأکید داشت توسعه، مقدم بر محو بی‌سوادی نیست، بلکه برعکس: **مبارزه با بی‌سوادی یعنی پیکار با اهریمنی که مانع بزرگی در راه توسعه و ترقی ملت‌ها به شمار می‌رود**^{۳۷}. او بی‌سوادی را **مسئله مهم و خطیر**^{۳۸} و **موضوع بسیار مهم بشری**^{۳۹} می‌خواند. حتی گاه به مخاطب می‌گفت بی‌سوادی مهم‌ترین مسأله‌ی بشر است:

من خیال می‌کنم که با وجود تمام مسائل مختلف سیاسی و بین‌المللی

... هیچ مسئله‌ای از لحاظ اهمیت واقعی آن و از نظر تأثیر مستقیم آن در

سرنوشت جامعه بشری ... به پای این مسئله نمی‌رسد^{۴۰}.

او بی‌سوادی را **خطری که متأسفانه زیاد دور نیست**^{۴۱} و **با زندگی و آینده**

سراسر جامعه بشری ارتباط دارد^{۴۲} تصویر می‌کرد:

فراموش کردن این مسئولیت خطیر [پیکار با بی‌سوادی] حتی برای

یک لحظه هم برای دنیا قابل قبول نیست... و گرنه دورنمای آینده، تاریک

و مبهم خواهد بود^{۴۳}.

در موارد کمتر اغراق آمیز هم بی‌سوادی را یکی از خطرهای عظیمی که جامعه بشری را با بنیادهایش تهدید می‌کند^{۴۴} معرفی می‌نمود:

خطر قحطی، خطر کمبود مواد غذایی و خطر بی‌سوادی ... واقعاً بشریت و جامعه ما و تمدن آن را تهدید می‌کنند.^{۴۵}

در بیشتر مواقع شاه از بی‌سوادی نه به‌عنوان یک موضوع، مشکل یا مسأله، بلکه با تعبیر بسیار اغراق شده نام می‌برد. تعبیری چون: بلای بی‌سوادی، بلای اجتماعی، بلای بزرگ، بلای خانمانسوز، بزرگترین بلای تاریخ بشر، بلا و آفت جهانی، آفت، آفت بزرگ تمدن، تاریکی جهل و بی‌سوادی، دیو جهل و بی‌سوادی، هیولای جهل و بی‌سوادی، بند نادانی و بی‌خبری، نابینایی جان و روان^{۴۶}. وی تشبیه بی‌سوادی به بیماری یا معلولیت را می‌پسندید: یکی از آفات بزرگ بشریت که مانند سرطان مانع رشد جامعه انسانی می‌گردد^{۴۷}. پس این تمدن چه فایده‌ای دارد که از طرفی به آن مرحله پیشرفت می‌رسد، ولی از طرف دیگر افراد بشر ... از بی‌سوادی مثل افراد نابینایی به این طرف و آن طرف می‌روند بدون اینکه از زندگی حقیقی چیزی فهمیده باشند؟^{۴۸}

شاه به مخاطب خود می‌گفت که وضعیت بی‌سوادی در ایران به سان ننگ، انحطاط، عقب‌افتادگی و مایه سرافکنندگی است و به فرهنگ اصیل ما لطمه‌های شدیدی وارد کرده است.^{۴۹}

گفته‌های او راه را بر هرگونه عادی‌سازی و حساسیت‌زدایی از موضوع بی‌سوادی، می‌بست: برای ملت و کشور ما ... بقای این وضع گناهی نابخشودنی است. هیچ ملتی نمی‌تواند و نباید قبول کند که افراد آن حتی از سواد خواندن و نوشتن بی‌بهره باشند، مخصوصاً برای کشوری مانند کشور ما این موضوع غیرقابل قبول است. هیچ وجدان انسانی نمی‌تواند نادیده بگیرد. وجدان هیچکس ... آرام نمی‌تواند بود. چرا که بی‌سوادی را سند محکومیت اخلاقی بقیه افراد جامعه^{۵۰} دانسته بود. و البته این حکم اخلاقی را محدود به مرزهای ملی

نمی‌دانست: مدرک محکومیت اخلاقی بقیه مردم جهان [است]^{۵۱}. جنبه‌ی فراملی این حکم اخلاقی، جایگاه برجسته‌ای در گفتمان شاه داشت:

اکنون بیش از یک میلیارد بی‌سواد در سراسر جهان وجود دارد و این واقعاً موجب شرمندگی است. که با تمدن روزگار ما مابینت کامل دارد. امروز دیگر ما نمی‌توانیم وجود یک میلیارد نفر بی‌سواد را در داخل خانواده بزرگ انسانی تحمل کنیم^{۵۲}. وی به‌ویژه علاقه‌مند بود پیوندی بین جنبه اخلاقی بی‌سوادی و پیشرفت‌های تکنولوژیک برقرار نماید: چگونه می‌توان وجود صدها میلیون مردم گرسنه، بی‌سواد، بیمار و محروم را در کنار افرادی مرفه و سیر و تندرست و برخوردار از تمام مواهب علم و دانش تحمل کرد؟ در عصری که تکنیک بشری راه کیهان را به روی نوع انسان گشوده‌است^{۵۳}.

شاه از رشد فراوان توانایی تکنولوژیک بشر در قرن بیستم، نتیجه می‌گرفت حل نشدن معضل بی‌سوادی ناشی از نبود عزم، اراده و درک حاکمان است:

امروزه بشریت هم از لحاظ مادی هم از جنبه فنی و هم از نظر اداری امکان و توانایی لازم را برای... برخوردار کردن نیمی از افراد محروم جامعه انسانی از حیثیت و شخصیت بشری در اختیار خویش دارد و آنچه در این مورد لازم است بسیج جهانی کلیه این نیروها و منابع و حسن نیت‌ها است. در خانواده بزرگ بشری پیوندها هنوز به آن حد استوار نیست که مردم سراسر جهان بی‌سوادی را یک بلای مشترک شمارند و برای برانداختن آن به یک اقدام جمعی و مؤثر دست زنند^{۵۴}.

او طیف وسیعی از مشکلات جهانی را ناشی از وجود پدیده بی‌سوادی می‌دانست. در تعبیری جامع گفته بود: بی‌سوادی حقیقتاً بی‌بهرگی از فرهنگ و تمدن است^{۵۵}. به همین دلیل نتیجه فعالیت سپاهیان دانش نیز این خواهد بود که به دهات ایران می‌روند و اصول تمدن و پیشرفت را با خود همراه می‌برند^{۵۶}.

وی از تشریح اجزای این بی‌بهرگی غافل نبود: دشمنان دیرین بشریت، یعنی جهل و فقر و ترس، فرزندان بی‌سوادی هستند. سواد نخستین پایه... رشد

اندیشه‌ها و پیشرفت اجتماعی است. بی‌سوادی دشمن مستقیم عدالت در جامعه و حتی خطری برای صلح جهانی^{۵۷} است. در یک گفتار اغراق آمیز حتی راه‌حل مسأله گرسنگی جهانی را نیز حل مشکل بی‌سواد دانست: بهترین طریق از بین بردن خطرات مختلف چه گرسنگی، چه بیماری و چه چیزهای دیگر سلاح سواد و دانش است... تا موقعی که بی‌سواد وجود داشته باشد، یعنی عدم تشخیص بیماری هم باشد، یعنی فکر ناسالم در بدن ناسالم باشد، و با این وضع طبعاً گرسنگی هم خواهد بود^{۵۸}.

علاوه بر جنبه غیرقابل قبول اخلاقی، شاه بر رابطه خلل ناپذیر باسواد با پیشرفت صنعتی و اقتصادی نیز تأکید داشت: از جنبه مادی و از لحاظ اقتصادی نیز ادامه‌ی این وضع برای تمام جامعه بشری بسیار زیان‌انگیز است. زیان [بی‌سواد] را... با هیچ رقمی نمی‌توان سنجید^{۵۹}.

شاه چنین استدلال می‌کرد که چون دانش عامل قوی و اصل تطور آدمی و دگرگونی محیط زندگی او است در نتیجه برای اینکه جامعه ایرانی در آینده با جوامع مرفعی دنیا کاملاً یکسان و برابر باشد، باید افراد ایرانی افرادی حقیقتاً باسواد باشند. سواد آموزی برای تجدید عظمت و افتخار دیرینه ملت ایران^{۶۰} حیاتی بود.

نقش زیربنایی سواد برای رسیدن به ترقی، سعادت و رفاه (و نه مسیر عکس) بارها مورد تأکید او قرار گرفته بود:

با از بین بردن جهل و بی‌سوادی... زندگی همه افراد و طبقات این مملکت بهبود بیشتری پیدا خواهد کرد و آتیه افراد بهتر تأمین خواهد شد. در نهضت عظیمی که اکنون برای ساختن ایران مرفعی و سعادت‌مند آینده در جریان است، هیچ عاملی اساسی‌تر و حیاتی‌تر از دو اصل فرهنگ و بهداشت نیست^{۶۱}.

در توضیح این رابطه علی، شاه می‌گفت که سواد سبب افزایش قوه فهم و تشخیص و درک افراد جامعه خواهد شد:

برای فراهم کردن وسیله تشخیص و فهم بیشتر می‌بایستی بی‌سوادى در مملکت ریشه کن شود که هر کسى قادر باشد از تمدن امروزه مملکت خود و پیشرفت تمدن در دنیا تا حدی که لازم باشد باخبر و در واقع چشم‌پایش باز باشد، در مدتی که در این روزگار و در روی این زمین زندگانی می‌کند با چشم باز و در واقع در روشنائی قدم بردارد. با نعمت سواد یعنی خواندن و نوشتن و درک حقایق و قابلیت فهم مطالب... دیگر جامعه ما، مملکت ما خیلی سهل‌تر و آسان‌تر پیشرفت خواهد کرد.^{۶۲}

و چون باسوادان از سواد خود در راه انجام بهتر و بیشتر مشاغلی که دارند، حداکثر استفاده را [می‌نمایند]، پس با تعمیم سواد... در آینده این ملت پر استعداد در هر رشته‌ای که بدان دست بزند، مسلماً می‌تواند با هر کس و هر جامعه‌ای رقابت کند.^{۶۳}

افزایش درک با سواد آموختن، شامل امور دینی نیز می‌شد:

طبعاً مردم هر قدر فهمیده‌تر و باسوادتر باشند احکام خدا و قرآن را بیشتر و بهتر درک می‌کنند. هر قدر افراد باسوادتر و فهمیده‌تر شوند اصول واقعی دین اسلام را بهتر و عمیق‌تر درک خواهند کرد، و بالعکس یقین است که پیروی افراد بی‌سواد و جاهل از تعالیم دینی پیروی کورکورانه و سطحی بیش نیست.^{۶۴}

وقتی بی‌سوادى چنان بلا و مرضی باشد، و وقتی باسوادى چنین دستاوردهایی به‌دنبال داشته باشد، عجیب نیست که فعالیت‌های گسترش سواد نیز با تعبیر اغراق آمیز نامیده شوند:

فصل تازه‌ای در حیات مادی و معنوی ملت ما، باب جدیدی در پیشرفت فرهنگی ملل، نجات جامعه بشری، وظیفه بشری و ملی و اخلاقی، حیاتی‌ترین و اساسی‌ترین وظایف امروزه، کوششی در راه خدمت به سعادت آینده تمام جامعه بشری، امری که سعادت آینده ملت ما و سایر ملل جهان تا حد زیادی بدان وابسته است، یک الزام

تاریخی، پیروزی بشریت مترقی در بزرگترین پیکار تاریخ انسانی، نقطه عطف بارزی در تاریخ^{۶۵}.

حتی یکبار به تقلید از ستایش مشهور منصوب به چرچیل از نقش نیروی هوایی انگلستان در جنگ جهانی دوم، گفت:

شاید در تمام تاریخ بشری فرصتی پیش نیامده باشد که جامعه بشریت دست به تلاشی از این عالی تر و شرافتمندانه تر و انسانی تر زده باشد، و شاید تاکنون اتفاق نیفتاده باشد که سرنوشت جمعی چنین کثیر از افراد انسانی به نتیجه چنین تلاش و مبارزه‌ای وابسته باشد^{۶۶}.

طبیعی ست که مبادرت به این مسئولیت پرافتخار تاریخی، از عهده افرادی خاص بر خواهد آمد:

تلاش و کوشش خستگی ناپذیر و مردانه جوانان پاکدل این سرزمین، فرزندان پرشور وطن که پیروزی در این جهاد به عهده همت مردانه ایشان گذاشته شده، کسانی که وجدان روشن و قلبی پاک دارند، به صورتی قهرمانی مشغول هستند^{۶۷}.

ذهنیت نظامی باعث شده بود نام «پیکار» با بی‌سوادی را برگزینند، بی‌سوادی را به «دشمن» تشبیه کرده و فرایند سوادآموزی را به شکل یک «جنگ» تصویر نمایند:

در پیکار بزرگ ملی... به منظور سرکوبی عفریت جهل و تعمیم سواد... سربازانی هستند که در خط اول جبهه می‌جنگند. یکی از پرافتخارترین نبردهای تاریخ بشر... مبارزه در برابر چنین دشمنی... مبارزه نهایی علیه جهل و بی‌سوادی^{۶۸}.

اما مخاطب نباید گمان برد که این مبارزه، پیکاری ست معمولی. این جنگی ست مقدس:

پیکار مقدس، پیکار مقدس بشری، پیکار مقدس جهانی، پیکار مقدس با مقیاس عظیم جهانی، مقدس ترین پیکار تاریخ، مقدس ترین مبارزه حیات بشر، وظیفه مقدس، یک وظیفه و تعهد مقدس اخلاقی، چنین برنامه‌ی مقدسی^{۶۹}.

برای سخن گفتن از جنگ مقدس، ادبیات دینی لازم است:
قبلاً گفته‌ام و باز تکرار می‌کنم که اگر من موفق بدین کارها شدم
این فقط اراده خداوندی بوده است و من حس می‌کنم که فقط بنده
کوچک او هستم که مجری نیات و مشیت کامله الهی نسبت بدین
ملت و مملکت می‌باشم. ما در عین آنکه حق داریم به کارهای خود
افتخار کنیم هرگز مغرور نمی‌شویم و خضوع و خشوع خویش را در
برابر ذات باریتعالی از دست نمی‌دهیم.^{۷۰}

اگرچه نمونه‌هایی از ارجاعات دینی غیر اسلامی هم وجود داشته اند^{۷۱}، اما سهم
ارجاعات اسلامی به مراتب بالاتر است. شاه بارها و بارها سوادآموزی را جهاد نامید: من
پیکار مقدس... به منظور سرکوبی عفریت جهل و تعمیم سواد را یک جهاد ملی
اعلام می‌دارم.^{۷۲}

وی بارها از تعبیری چون جهاد، جهاد مقدس، جهاد مقدس بشریت، جهاد
جهانی، جهاد بزرگ، جهاد با جهل و بی‌سوادی، هدف مقدس جهاد با جهل و
مجاهدت در پیکار مقدس^{۷۳} استفاده کرد. حتی اصطلاح «نهضت» که در دوران
جمهوری اسلامی برای مبارزه با بی‌سوادی برگزیده شد، ابتدا توسط شاه استفاده شده
بود.^{۷۴}

بر عهده‌ی ما

در این بخش به دومین گزاره مستتر در پیام آیت‌الله خمینی خواهیم پرداخت. او
مسئولیت تعداد بالای بی‌سوادان کشور را متوجه «رژیم گذشته» می‌داند. ممکن بود
افکار عمومی این استدلال را نپذیرد و مسئولیت بی‌سوادی را بر عهده حکومت نداند.
همان‌طور که گفته شد، پیش از قدرت یافتن سلسله پهلوی، سوادآموزی یک دغدغه
اجتماعی بود، نه لزوماً حکومتی. با چنان پیش‌فرضی، افکار عمومی جامعه نمی‌پذیرفت
که «رژیم گذشته» مقصر بی‌سوادی بوده‌است.

شاه چه نسبتی بین خود و مسأله بی‌سوادی ترسیم می‌نمود؟ او به مخاطب می‌گفت ما خود از نخستین روز سلطنت خویش... پیوسته در تعمیم فرهنگ [آموزش و پرورش] و مبارزه با بی‌سوادی کوشا بوده‌ایم. این تلاش از توجه و علاقه خاص و شخصی او نشأت گرفته بوده: کار فرهنگ خیلی مورد توجه و علاقه ما است.^{۷۵} مجدداً (به مخاطبی که شاید با نحوه سخنوری محمدرضا شاه آشنا نباشد) یادآوری می‌نماییم که شاه در بیشتر موارد برای شخص خود از ضمیر جمع استفاده می‌کرد و جملاتی چون «ما معتقدیم» در واقع به جای «شخص من معتقد هستم» به کار می‌رفتند.

در خبری که رسانه‌های رسمی از اولین شرفیابی یکی از کابینه‌ها به محضر شاه و توصیه‌های او به کابینه جدید منتشر کرده بودند، آمده بود: در امور داخلی چند چیز مورد توجه و نظر است، یکی اصول سیزده و چهارده انقلاب است، دیگری موضوع مبارزه با بی‌سوادی است. او خود را پادشاه کشوری که کلیه امکانات و مقتدرات خود را برای جهاد با فقر و گرسنگی و بی‌سوادی تجهیز نموده است^{۷۶} می‌خواند.

اما ماجرا فراتر از یک اولویت سیاسی یا اجرایی بود. شاه به مخاطب نشان می‌داد که با این موضوع، درگیری عاطفی دارد. یک‌بار که در سالروز مبارزه با بی‌سوادی در کشور حضور نداشت، در پیام به ملت ایران - همچون پدری که نتوانسته در جشن تولد فرزندش حاضر باشد - نوشت: متأسفم که در این روز که خاطره باشکوهی را در ذهن همه ما مجسم می‌کند، از کشور عزیز خودم دور هستم، ولی می‌توانم اطمینان دهم که قلباً در این مراسم... شرکت دارم.^{۷۷}

پیشنهاد ایران به یونسکو در مورد نامگذاری یک سال به‌عنوان «سال جهانی پیکار با بی‌سوادی» نیز با بیانی بسیار شخصی طرح گشت. بخش‌هایی از نامه شاه به مدیرکل یونسکو چنین است: مقامات مسئول فرهنگی دولت من، اخیراً گزارش جامعی از فعالیت‌های چندین ساله اخیر یونسکو را درباره امری که فوق‌العاده مورد توجه علاقه من است، یعنی در موضوع مبارزه بین‌المللی با بی‌سوادى به من

داده‌اند. من، چه بر اثر علاقه شخصی که همواره در این باره داشته‌ام، و چه به‌عنوان نماینده‌ی کشوری که... با بلای بی‌سوادی دست به گریبان است... سخنرانی‌های مؤثر شما و جریان فعالیت‌های خستگی‌ناپذیرتان را در راه این تلاش مقدس به دقت خوانده‌ام... احساس قلبی من در این مورد این است که تأیید و تقویت این مساعی، به هر صورت که ممکن باشد، وظیفه هر کشوری است. بدین جهت من در آستانه تشکیل کنفرانس عمومی یونسکو، از جانب خود پیامی خصوصی برای کلیه رؤسای کشورها فرستاده و همکاری قاطع‌تر و مؤثرتری را از جانب ایشان و دولت‌هایشان با سازمان یونسکو در امر مبارزه بین‌المللی با بی‌سوادی خواستار شده‌ام^{۷۸}. این پیام به مخاطب می‌گوید نقش نهادهای حکومتی تنها ارائه گزارش به شاه در مورد موضوع مورد علاقه او بوده‌است. شاه تأکید می‌کرد که «فرمان» عامل پیشبرد مبارزه با بی‌سوادی است: به تشکیل کمیته‌ی ملی پیکار جهانی با بی‌سوادی فرمان دادیم... طرح جدید جهاد ملی سوادآموزی در اجرای فرمان ما تنظیم شده. و از مسیری فرای ترتیبات نهادی انجام می‌پذیرد: بعد از انحلال مجلسین، دولت براساس دستورالعملی که دادم و معروف به فرمان شش ماده شد...^{۷۹}.

او «ما» را مبتکر جهاد جهانی با جهل و بی‌سوادی و رهبر نهضت بین‌المللی پیکار با بی‌سوادی می‌نامید: ما که خود پیشرو پیکار جهانی با بی‌سوادی هستیم. پیشنهاد ما در امر مبارزه جهانی با بی‌سوادی. او به مخاطب یادآوری می‌نمود که ابتکار موفقش تحسین جهانیان را برانگیخته: کوشش‌ها و اقدامات ما که مورد پسند و تشویق دنیا قرار گرفته... مبارزه ما با بلای بی‌سوادی جنبه عالمگیر پیدا کرد^{۸۰}.

در گفتار شاه نه تنها نهادهای حکومتی نقشی منفعل داشتند، بلکه مردم ایران نیز فاقد عاملیت تصویر می‌شدند. شاه بیش از یک ماه پس از نامه نگاری‌های جهانی، در پیامی به «ملت ایران» اطلاع داد که پیام‌های شخصی برای پادشاهان و رؤسای

جمهوری کلیه کشورها و پیام مخصوص دیگری به کنفرانس عمومی یونسکو در پاریس ارسال کرده است. بازنمایی «مردم» در این پیام، ناظری منفعل است: یقیناً همه شما از اقدامی که از طرف ما در مورد ایجاد یک جنبش بین‌المللی مبارزه با بی‌سوادی در سراسر جهان صورت گرفته است، آگاه شده‌اید^{۸۱}. اذعان به اینکه شاه به جای همه تصمیم می‌گیرد و بعد مردم را از نتایج مطلع می‌سازد، نه تنها در گفتار شاه پنهان نمی‌گشت بلکه به آن بار عاطفی داده می‌شد: هیچ محلی و هیچ اجتماعی برای من مناسب‌تر از آنجا نیست که اصول سیاسی و ساختمان زیر بنای آینده اجتماعی این مملکت را از آن مکان برای ملت ایران تشریح کنم و برای همه، آینده مملکت را به‌عنوان پادشاه مملکت و رییس قوای سه‌گانه مملکت ترسیم بکنم و اظهار بدارم^{۸۲}.

او از تصمیم باسواد کردن ملت ایران سخن می‌گفت. ملتی که قرار بود در پی تصمیم ما به ایجاد سپاه دانش... [آنها را] با اصول اولیه فرهنگ و تمدن و معلومات آشنا بکنند^{۸۳}. با لحن بزرگسالی که کودکی را به مصرف دارو ترغیب می‌کند، مزایای تعلیمات اجباری را برای مردم تشریح می‌کرد: وقتی که باسواد شدید برای زندگی روزمره‌تان هم تسهیلات بیشتری فراهم خواهد شد، به حقوق خود و همچنین به حفظ و احترام حقوق دیگران بیشتر آشنا می‌شوید و مسلماً این کمکی خواهد بود^{۸۴}.

پیکار با بی‌سوادی به‌عنوان گامی از برنامه‌های بزرگ سلطنت - ذیل انقلاب شاه و ملت - معرفی می‌شد و تفاوتی بین پیکار با بی‌سوادی و سایر اصول انقلاب شاه و ملت وجود نداشت^{۸۵}. دستاوردهای پیکار با بی‌سوادی هم در لیست پیامدهای انقلاب شاه و ملت عرضه می‌شدند:

سپاهیان دانش که... برای مبارزه با بی‌سوادی به روستاها اعزام گردیدند... در حقیقت نماینده‌ی انقلاب به‌شمار می‌روند. در دوران انقلاب اجتماعی ایران و در پیرو تحولی که این انقلاب در همه‌ی شئون حیات ملی پدیدآورد، آن دسته از مردم ایران که از نعمت سواد بی‌بهره

بودند، از کاشانه و کارخانه و بازار و کشتزار برای سوادآموزی به کلاس‌های درس روی آوردند.^{۸۶}

در بیان شاه، نیت پلید اربابان، دلیل بی‌سوادی گسترده روستاییان بوده و اصلاحات شاهانه با درهم شکستن قدرت اربابان این مانع را برداشته است:

براساس انقلاب ششم بهمن، امروز دیگر در روستاهای ما ارباب و فئودالی وجود ندارد تا احیاناً به خاطر حفظ منافع شخصی خویش از توسعه سواد و بهداشت و آبادانی در روستا جلوگیری کند.^{۸۷}

لیست اصلاحات انقلابی شاه، بسته نبود و هر از چندی اصول جدید بر آن افزوده می‌گشت. پیکار با بی‌سوادی با ایده‌های جدید هم پیوند داده می‌شد. به‌عنوان نمونه، او در هنگام اشاره به «لژیون خدمتگزاران بشر»^{۸۸} از پیکار با بی‌سوادی نیز یاد می‌کرد. یا بعدتر، تعاونی‌ها و خانه‌های فرهنگ روستایی را به پیکار با بی‌سوادی پیوند زد: تذکر این نکته مهم را نیز ضروری می‌دانم که سهم عمده جنبش پیکار با بی‌سوادی در پهنه روستاها، به‌عهده تعاونی‌های روستایی و خانه‌های فرهنگ روستایی است.^{۸۹}

هنگامی که «تمدن بزرگ» را تصویر می‌نمود، آن را گامی پس‌از پیکار با بی‌سوادی می‌نمایاند:

تمدن بزرگ هنگامی فرا می‌رسد که... همه مردم باسواد شوند. در مرز تمدن بزرگ دیگر بی‌سواد وجود نخواهد داشت، همه مردم می‌توانند بخوانند و بنویسند.^{۹۰}

و وقتی پروژه حزب واحد را پیاده کرد، برای حزب نیز نقشی در مبارزه با بی‌سوادی تعیین کرد:

درمورد مبارزه با بی‌سوادی نیز از حزب همان انتظاری را داریم که در امر مبارزه با گران‌فروشی صورت گرفت و امیدواریم که با شرکت یکپارچه افراد حزب انجام گیرد.^{۹۱}

آنچه تا اینجا مرور شد، بیشتر بر وجهه نظری ارتباط بین شاه و مبارزه با بی‌سوادی تأکید داشت. و رای آن، شاه به مخاطب می‌گفت که پرچم اجرای این سیاست نیز در دست شخص اوست. خطاب به سپاهیان دانش می‌گفت:

در این پیکار، من که به تشکیل سپاه دانش فرمان داده‌ام همه‌جا به‌عنوان پرچمدار این جهاد ملی پیشاپیش شما خواهم بود.

خطاب به دولت می‌گفت:

در امور داخلی چند چیز مورد توجه و نظر است... [یکی از آنها] موضوع مبارزه با بی‌سوادی است که چند روز پیش دستورات قاطعی در این مورد دادیم.

و خطاب به مدیر کل یونسکو می‌گفت:

به مقامات مسئول دولت خود دستور داده‌ام که آمادگی ایران را ... اعلام دارند^{۹۲}.

او نه‌تنها ایده‌پرداز و پرچمدار، بلکه ناظر اصلی اجرا هم بود:

همیشه مراقب بوده‌ایم که در کار مبارزه با بی‌سوادی کندی یا وقفه‌ای روی ندهد. کوششها و فعالیتهای شما را دقیقاً تحت نظر داریم و از نزدیک مراقب فعالیتهای شما هستیم^{۹۳}.

در بیان او «مردم» در جایگاهی نبودند که خواسته‌هایی داشته باشند، بلکه او بود که از ایشان «توقعاتی» داشت:

هم‌میهنان خود را به شرکت فعالانه و مجاهدت بیشتر در این پیکار مقدس... دعوت می‌کنم و انتظار دارم همگی آنان بیش از پیش در این جهاد بزرگ صمیمانه شرکت نمایند. همانطوری که متذکرشدم، انتظار دارم هر یک به سهم خود نسبت به باسواد کردن یک یا چند نفر، اقدام کنید و از این راه دین خود را به میهن ادا نمایید^{۹۴}.

او موضوع را فقط به شخص خود محدود نمی‌کرد، بلکه آن را به نهاد سلطنت پیوند می‌داد. در «فرمان وقف بنیاد پهلوی» نوشته شده بود:

برای توسعه فرهنگ نظر ما بر اینگونه امور است:

...

۵ - کمک به آموزشگاههای اکابر.

۶ - کمک به تعلیمات عمومی و اجباری و مبارزه با بی‌سوادی.^{۹۵}

به اعضای منصوب در «شورای فرهنگی سلطنتی» می‌گفت **بالا بردن سطح سواد و دانش در جامعه**^{۹۶} یکی از وظایف اصلی آنهاست. و به مخاطب عمومی می‌گفت که موضوع، دلمشغولی سایر اعضای خانواده سلطنتی هم هست: در ایران کوشش‌های باز هم بیشتری در راه توسعه آموزش صورت گرفته و توجه به همین امر باعث شد که **شهبانوی ایران شخصاً ریاست کمیته‌ی اجرایی این فعالیت‌ها را به عهده گیرند**^{۹۷}. خواهر توأمان او اشرف «نیابت ریاست عالییه کمیته‌ی پیکار جهانی با بی‌سوادی» را بر عهده داشت. با کمی مطایبه می‌توان اظهار داشت که تفاوت گفتمان شاه و آیت‌الله خمینی در این بود که آیت‌الله مسئولیت بی‌سوادی را متوجه «رژیم گذشته» می‌کرد، اما شاه شخص خود را طراح، مجری، ناظر و دغدغه‌مند اصلی معرفی می‌کرد. البته نباید فراموش کرد که شاه چندان تفاوتی بین خود و «رژیم» قائل نبود.

قوله نزدیک است

سومین گزاره‌ی آیت‌الله خمینی، متهم کردن رژیم سابق به «تبلیغات بی‌محتوا و هیچ را همه‌چیز جلوه دادن» بود. بدیهی‌ست که - برعکس دو گزاره پیشین - نمی‌توان عین همین گزاره را در سخنان شاه یافت. شاید اگر او خود را مبتکر و پرچمدار مبارزه با بی‌سوادی معرفی نکرده بود، می‌توانست در مقام مطالبه‌گری (از دولت، مردم، نهادهای بین‌المللی یا ...) با اشاره به آمارهای واقعی، عدم موفقیت در رسیدن به اهداف مبارزه با بی‌سوادی را زیر سؤال ببرد، و مسئولیت شکست بر شانه‌های او نباشد، اما این امکان را پیشتر از خود سلب نموده بود. یا اینکه از ابتدا با هدفگذاری‌های منطقی و گوشزد نمودن محدودیت‌های زیرساختی و انسانی، توقعاتی معقول و شدنی ایجاد نماید. یا دست کم از جایی به بعد، ناتوانی از دستیابی به اهداف اولیه را بپذیرد. در نمودار ۱ دیدیم که کاهش میزان بی‌سوادی طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ - با تمام برنامه‌های انقلابی

و ابتکارات شاهانه - تفاوت معنی‌داری با دوره‌های پیش و پس از خود نداشت. غلامرضا افخمی در مورد نتایج به دست آمده از پیکار مقدس با بی‌سوادی می‌گوید: درصد بی‌سوادی آمده بود پایین، ولی عمدتاً به دلیل این بود که جمعیت جوان بود و بچه‌ها مدرسه می‌رفتند، نه اینکه بی‌سوادها باسواد شده باشند... ارقام یک میلیون و یک میلیون و نیم و اینها [باسواد شده] بود، ولی با آنچه که در حقیقت اتفاق افتاده بود متفاوت بود... قسمت قابل ملاحظه‌ای از کسانی که یک‌بار رفته بودند در کلاس و مدرک گرفته بودند، دوباره فراموش می‌کردند... سواد به اندازه یک کلاس دو کلاس را... و بسیاری از کسانی که توی کلاس می‌نشستند از همین‌ها بودند که دوباره یادشان رفته بود... تجربه موفقیت‌آمیزی نبود^{۹۸}. آیا در گفتار شاه وضعیت واقعی منعکس می‌شد؟ یا سخنانش آنچنان دور از واقعیت ملموس بودند، که ناگزیر تعبیر به فریبکاری می‌شدند؟

نخست به تصویری که از هدف برنامه‌های مبارزه با بی‌سوادی ارائه می‌کرد می‌پردازیم. تعابیر مورد استفاده او چنین بودند: لازم است تا ما بی‌سوادی را از این کشور ریشه‌کن سازیم و قطعاً نیز این کار را خواهیم کرد. سپاه دانش برای محو بی‌سوادی تشکیل گردید. هدف کلی این است که در مملکت ما بی‌سوادی از بین برود^{۹۹}.

همانگونه که مشاهده می‌شود، به مخاطب چشم انداز «کاهش» بی‌سوادی ارائه نمی‌شد، بلکه گفته می‌شد «می‌بایست، باید، لازم است، به طور قطع، تصمیم و هدف این است» که بی‌سوادی کاملاً محو گردد. تعابیری که نمونه‌وار ذکر شدند از سال‌های ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۴ به کار برده شده بوده‌اند.

این هدف صرفاً یک آرزو بود؟ یا شاه به مخاطب می‌گفت که دستاوردی نزدیک و قابل حصول است؟ مخاطب از او می‌شنید: عنقریب هیولای جهل و بی‌سوادی نیز به کلی از این کشور رخت بر خواهد بست. امیدواریم در اندک مدتی موضوع بی‌سوادی حل بشود. ظرف چند سال آینده همه‌ی مردم باسواد خواهند بود^{۱۰۰}. آن کس که به جای توجه دادن مخاطب به دشواری‌ها و نبود زیرساخت‌ها (که باعث

می‌شدند ریشه کنی بی‌سوادی هدفی صعب و برای بازه‌های کوتاه، ناممکن گردد) تأکید می‌کرد که پیروزی شدنی و بسیار نزدیک است، شخص محمدرضا پهلوی بود. مخاطبی که سخنان شاه را پذیرفته باشد، طبعاً هر نتیجه‌ای جز ریشه کنی بی‌سوادی را «شکست» خواهد دانست.

یکی از جالب توجه‌ترین موارد در سخنان شاه، تعیین زمان دقیق برای ریشه‌کنی بی‌سوادی است. او در اسفند ۴۳ در سفر به لندن در کنفرانسی خبری گفت: سپاه دانش به ما اجازه می‌دهد بی‌سوادی را طی مدت ده سال در کشور خود ریشه‌کن سازیم^{۱۰۱}. شش ماه بعد مجدداً گفت: امیدواریم بی‌سوادی را تا ده سال دیگر از این مملکت به‌کلی ریشه‌کن کنیم^{۱۰۲}. سال بعد در سفر دیگری به اروپا مجدداً گفت: امیدوارم ظرف مدت ده سال بی‌سوادی را از کشور ریشه‌کن کنیم^{۱۰۳}. چند ماه بعد در «مراسم جشن روز دهقان» همان وعده را تکرار کرد: مبارزه با بی‌سوادی را شروع کردیم و امیدواریم تا ده سال دیگر این بلای حقیقی از این سرزمین دور بشود^{۱۰۴}. دو سال پس از اولین باری که موعد ۱۰ ساله را طرح کرده بود، به یک روزنامه آمریکایی گفت: احتمالاً کمی بیش از ده سال وقت لازم است تا ما بی‌سوادی را از این کشور ریشه‌کن سازیم، و قطعاً نیز این کار را خواهیم کرد^{۱۰۵}. اما این بیان احتیاط آمیز عمر کوتاهی داشت. اندکی بعد در مصاحبه با خبرگزاری آلمان مجدداً گفت: ما امیدواریم بی‌سوادی در مدت ده سال از این کشور ریشه‌کن شود^{۱۰۶} و به یک روزنامه یوگسلاو هم گفت: تصمیم ما بر این است که طی ده سال بی‌سوادی از ایران محو گردد^{۱۰۷}. سه سال پس از اولین باری که افق ۱۰ ساله تعیین شده بود، مجدداً گفت: مصمم هستیم که تا ده سال دیگر بی‌سوادی را در کشور خود ریشه‌کن کنیم^{۱۰۸} و در سال بعدی همچنان می‌گفت: ما باید بی‌سوادی را در کشور خود از میان برداریم و این کار باید حداکثر در ظرف ده سال انجام پذیرد^{۱۰۹}.

شش سال پس از اولین وعده ۱۰ ساله، به مدیران سازمان برنامه گفت: ایران حتماً تا ده سال دیگر برنامه‌اش این خواهد بود که بتواند بی‌سواد نداشته باشد.^{۱۱۱} یک سال بعد، شاه اندکی خط پایان را به عقب برد و گفت: ظرف مدت دوازده سال بی‌سوادی به کلی از این کشور ریشه کن خواهد شد. اما سه ماه بعد، یکسال تخفیف داد: به صراحت می‌گویم تا یازده سال دیگر، دیگر بی‌سوادی در کشور نخواهد بود. و در دو سال بعد باز به عدد محبوبش بازگشت: از حالا تا ده سال دیگر ما هنوز بی‌سوادی را در این مملکت ریشه کن نخواهیم کرد، ولی ده سال دیگر این کار خواهد شد.^{۱۱۱} شخصی در طول ۹ سال همواره می‌گوید ۱۰ سال دیگر به مقصد خواهیم رسید. چه تصویری جز بی‌صدافتی از خود خواهد ساخت؟

در سخنان او هیچ نشانه‌ای از پذیرش شکست یا عذرخواهی یافت نمی‌شود. گویی شاه مخاطب خود را فاقد حافظه یا فهم یا حدی از شأن و اهمیت می‌انگاشته که نیازی نمی‌دید برای توضیح دهد چرا هنوز همان وعده قدیمی را تکرار می‌کند.

سال ۵۴ - یک سال پس از پایان مهلت اولین وعده ریشه کنی بی‌سوادی - شاه دو ایده جدید طرح کرد. نخست کوچک کردن گروه هدف. از آنجا که با کاهش جامعه آماری، کسرهای و درصدهای بزرگتری تولید خواهند شد، او در چرخشی نسبت به گذشته هدف را چنین طرح کرد: باید از این پس در زمانی کوتاه همگی مردم تا سن پنجاه سال باسواد شوند.^{۱۱۲}

ایده دوم این بود که به مخاطب بقبولاند وضع موجود (در این سال هنوز سواد به ۵۰٪ نرسیده بود) پیروزی طرح‌های شاهانه است، گرچه هنوز مردم وظایفی دارند که انجام نداده‌اند. او به مدیران نشریات حزب تازه تاسیس رستاخیز چنین رهنمود داد: وظیفه ملی و اجتماعی است که هر فرد هم خودش را باسواد کند و هم سعی نماید که یک نفر دیگر را باسواد کند. اگر این روش هر فرد ایرانی شد، به زودی ما در این راه موفق می‌شویم و فکر می‌کنم که هیچ مشکلی در کار نباشد. اگر تعداد بی‌سوادان بیش از پنجاه درصد نباشد و هر فرد باسواد یک نفر بی‌سواد را باسواد بکند، در این صورت موضوع مبارزه با بی‌سوادی به کلی حل است.

شما باید به کسانی که باسواد شده‌اند یادآوری بکنید که آنها چه وظایفی برای باسواد کردن یک نفر بی‌سواد دارند^{۱۱۳}. در صورتبندی جدید، وقتی با تلاش‌های حکومت «بی‌سواد» بیش از پنجاه درصد نباشد» که «به‌زودی» محقق خواهد شد، دیگر «هیچ مشکلی در کار» نیست و «مبارزه با بی‌سواد» به کلی حل است.

می‌شد تلاش کرد تا با درک معضلات و محدودیت‌ها، تصویری از بی‌صدقاتی شاه در افکار عمومی شکل نگیرد. برای رواج این تعبیر، لازم بود گفته شود برنامه‌های سوادآموزی به موفقیت‌های پیش‌بینی شده نرسیده‌اند و بایست با توجه به شکست‌ها، برنامه‌ی واقع بینانه‌تری طرح نمود. اما شاه نه‌تنها از عقب‌ماندگی‌ها سخنی نمی‌گفت بلکه اصرار داشت به مخاطب بگوید طرح‌ها با توفیق کامل قرین بوده. همه‌ساله یا شاید هر ماهه گام‌هایی به سوی پیشرفت برداشتیم. شکی نیست که در این پیکار پیروزی‌های جالبی حاصل شده‌است. من فکر می‌کنم بتوانیم از نتایج حاصل مسرور باشیم و تقریباً به آن مباحث نمایم^{۱۱۴}.

و نه‌تنها به مخاطب اطمینان می‌داد که: همیشه مراقب بوده‌ایم که در کار مبارزه با بی‌سواد» کندی یا وقفه‌ای روی ندهد بلکه حتی برای مجریان امر نیز سخن از پیروزی‌ها می‌گفت: کوششها و فعالیت‌های شما را دقیقاً تحت نظر داریم و از نزدیک مراقب فعالیت‌های شما هستیم. گزارش‌هایی که می‌رسد حاکی است که همه به وظایف خطیری که برعهده دارید و موفقیت پر ارزشی که نصیب شما گردیده‌است واقف هستید. خوشبختانه... کوشش‌های شما در همه‌جا با پیروزی توأم بوده^{۱۱۵}.

حتی گاه به مخاطب می‌گفت که چون محو کامل بی‌سواد» تقریباً محقق شده، زمان گام‌های بعدی فرارسیده: اکنون دیگر این مسئله برای ما از صورت حاد مبارزه با بی‌سواد» خارج شده و بیشتر به صورت مسئله تعلیم مهارت‌ها درآمد است. مبارزه با بی‌سواد» با موفقیت روبرو بوده است [اولی] تربیت متخصصین و کارگران فنی به نحوی که کشور را آماده مقابله با عصر تکنولوژی نماید با مشکلاتی مواجه گردیده است.^{۱۱۶}

شاه - به عادت آشنای مسئولین حکومتی در ایران - برای مخاطبان آمارهای موفقیت می‌خواند:

در سال ۱۳۴۷ لاقلاً یک میلیون نفر از افراد کشور در قریب ۲۰۰۰۰ کلاس پیکار با بی‌سوادی مشغول تحصیل بوده‌اند و طبق برنامه‌ی پیش‌بینی شده در سال جاری تحصیلی این رقم به ۱۲۰۰۰۰۰ نفر بالغ خواهد شد.^{۱۱۷}

سیزده سال قبل از پیروزی انقلاب، خطاب به نمایندگان مجلس گفت: با برنامه‌ی وسیع مبارزه با بی‌سوادی که آغاز شده‌است... تا دو سه سال دیگر قیافه این مملکت عوض خواهد شد. حتی در حال حاضر نیز این تغییرات کاملاً محسوس است. کسانی که اخیراً از سواحل جنوب بازگشته‌اند، همگی با شگفتی از فعالیت‌های گوناگونی که در این قسمت از مملکت در جریان است صحبت می‌کنند. سه سال بعد در همین جمع (که بنا به تعریف، خود از مطلع‌ترین افراد از اوضاع اطراف و اکناف کشور هستند) گفت: مشاهده پیشرفت‌های حاصله در همه‌ی شئون مملکتی واقعاً مایه امیدواری است. چند روز پیش ما در یاسوج بودیم. هفت سال قبل این نقطه تقریباً هیچ چیز نداشت، ولی امروز دارای کارخانه و ساختمان‌های متعدد است و طرح آبیاری آن در دست اقدام است. مردمش درس می‌خوانند و نه فقط بچه‌ها به مدرسه می‌روند، بلکه بزرگسالان نیز برای تحصیل در کلاس‌های پیکار با بی‌سوادی شرکت می‌کنند. وقتی که در نقطه کوچکی وضع این‌طور باشد، طبعاً در مراکز بزرگ‌تر و مهم‌تر کشور پیشرفت‌ها بسیار وسیع‌تر است. و باز سه سال بعد، به جای اینکه از نمایندگان در مورد وضع نقاط مختلف کشور پرسد، مجدداً برایشان توضیح داد که: روستائی ایرانی حتی در دورافتاده‌ترین دهات مملکت احساس می‌کند که سواد و آبادانی و تندرستی و عدالت و فرهنگ به‌وسیله سپاهیان دانش و ترویج و بهداشت و خانه‌های انصاف و خانه‌های فرهنگ روستایی به خانه او راه یافته‌است.^{۱۱۸}

مخاطب از شاه می‌شنید که موفقیت پُر ارزشی در سراسر جهان نصیب ایران گردیده است: ترازنامه موفقیت‌های ملی ما در این زمینه از درخشان‌ترین ترازنامه‌هایی است که در جهان ارائه می‌توان داد. چنین دستاوردهایی باعث اعجاب و تحسین دنیای متمدن و مترقی شده است.^{۱۱۹}

او پیکار با بی‌سوادی را امری بین‌المللی تصویر می‌نمود. این نکته حائز توجه بیشتری است. جنبه فراملی در گفتمان شاه، در سه محور بازتاب می‌یافت. نخست آنکه وی طرح‌های مبارزه با بی‌سوادی در ایران (به ویژه سپاه دانش) را منحصر به فرد و بی‌سابقه می‌خواند:

تمام دنیا مراقب پیروزی ما در این پیکاری است که برای اولین بار در جهان به دست ایرانی و با ابتکار ایران انجام می‌گیرد. این اقدام تا حد زیادی در دنیا بی‌سابقه بوده است. راه‌حلی که در این مملکت پیدا شد دیگر اقتباس نبود، بلکه ابتکار ایرانی بود. ما مشکلات خود را با نبوغ خودمان حل کردیم.^{۱۲۰}

دوم آنکه خود را موظف به راهنمایی سایر ملل دنیا می‌دانست: وظیفه ما است که بهترین تجارب خود را به سازمان یونسکو و به ملل دیگری که با مشکل بی‌سوادی مواجه هستند، عرضه داریم. این احساس وظیفه او را می‌داشت تا (به‌عنوان نمونه) در پیامی به نشست مجمع عمومی سازمان ملل بنویسد: در زمینه مبارزه با بی‌سوادی کشور من مساعی وسیعی مبذول داشته‌است و کاملاً آمادگی دارد که دامنه برنامه‌های خود را به جامعه بین‌المللی نیز گسترش دهد. حتی از تعبیر بعدها مشهور «صدور انقلاب» نیز استفاده می‌کرد: مسئله صدور اصول انقلاب ما به سایر نقاط بستگی به دیگر کشورها دارد. لازم است که ابتدا آن‌ها بیایند و این انقلاب را مطالعه کنند و ببینند که آیا امکان اجرای انقلاب ما در کشورهای آن‌ها وجود دارد یا نه؟^{۱۲۱}

چرا ایران باید انقلابش را صادر کند؟ چون مأموریت و سنت تاریخی در اشاعه فرهنگ و دانش چه در زمینه ملی و چه در زمینه بین‌المللی دارد: کشور ما که

از دیرباز یک کانون فروزان فرهنگ و تمدن بوده، در راه مبارزه با بلای بی‌سوادی مردم سراسر جهان پیشقدم گردیده. باید در زمینه ملی و در مقیاس جهانی کوشش و فعالیت بیشتری از خود نشان دهیم و مسئولیت‌های بزرگ‌تری را بپذیریم.^{۱۲۲}

حس «رسالت تاریخی» باعث شده بود صرف پیروزی در سطح ملی، رضایت کافی ایجاد نکند: بیشتر خوشوقت خواهیم بود که احساس کنیم تجارب و ابتکارات ما در این باره توانسته‌است مورد استفاده کشورها و اجتماعات دیگر در این جهاد مقدس بشریت امروز قرارگیرد.^{۱۲۳}

سوم آنکه شاه تصویری اغراق‌آمیز از جایگاه جهانی ایران ارائه می‌کرد. در بیان او ایران بنیان‌گذار نهضت جهانی پیکار با بی‌سوادی بود: کشور ما نهضت جهانی پیکار با بی‌سوادی را پایه‌گذاری کرد. کشور ما پرچمدار این مبارزه شناخته شده‌است. نهضت عظیم مبارزه با بی‌سوادی از مرزهای ایران گذشت و تاریخ عصر جدید، مملکت ما را پیشرو مقدس‌ترین مبارزه حیات بشر یعنی پیکار برای نجات صدها میلیون نفر مردم محروم و بی‌سواد جهان شناخت.^{۱۲۴}

در سال‌های پس از افزایش درآمد نفتی، شاه - براساس یک سنت حکومتگری معاصر دیگر ایرانی - وعده می‌داد که به زودی با دستیابی به یک فن‌آوری بسیار پیچیده، وضع حتی از امروز هم بهتر خواهد شد:

نتیجه اقدامات ما در مورد مبارزه علیه بی‌سوادی خوب بوده است، در راه خوبی به پیش می‌رویم، به خصوص که ما به زودی از وسایل مافوق مدرن یعنی ماهواره‌هایی با مدار ثابت بر روی کشورمان کمک خواهیم گرفت.^{۱۲۵}

در میان سطور

تا به اینجا بر بازنمایی مسأله بی‌سوادی در گفتمان شاه تمرکز داشتیم. اما یکی از اصول تحلیل گفتمان توجه به این نکته است که: هر گفتمان به مسائل، موضوعات و اهداف معینی می‌پردازد و مفاهیم دیگری را کنار می‌گذارد.^{۱۲۶} در گفتمان

سلطنتی نیز برجسته ساختن غلوآمیز مسأله سواد، راهی برای طرد مفاهیم مشکل‌زای دیگری بود. شاه که حکومت مطلقه^{۱۲۷} را در پیش گرفته بود، همواره خود را در مقابل پرسش‌هایی می‌یافت که جنبه‌های سرکوبگر حکومت وی را به چالش می‌کشیدند. پرسش‌هایی در باب دموکراسی، مشروعیت، حقوق بشر و نظامی‌گری. شاه تلاش می‌کرد با محوریت دادن به مسأله خدمات دولتی (و به‌طور ویژه مسأله سوادآموزی) گفتمانی را ترویج کند که در آن چالش‌های پیش‌گفته، فاقد اهمیت به نظر آیند. در این قسمت به جستجوی پیوند مسأله سواد با این محورهای چالش برانگیز در گفتمان شاه خواهیم پرداخت.

طرد دموکراسی

شاه برای کم‌اهمیت جلوه‌دادن معضل دموکراسی در حکومتش، از اینجا شروع می‌کرد که عقل، تشخیص، درک و قضاوت همگی از نتایج سواد هستند:

یک جامعه سالم می‌باید عقل و درایت سالم داشته باشد و این ممکن نیست مگر اینکه افراد مملکت همه از نعمت سواد برخوردار باشند. وقتی شخص سواد دارد، تشخیص می‌دهد که چه کار برای او مفید است و چه کار باید بکند^{۱۲۸}.

در نتیجه جامعه‌ای که همه‌ی افراد مملکتش از نعمت سواد برخوردار نباشند، آمادگی منتفع شدن از دموکراسی را ندارد. شاه از بیان کاملاً صریح این بخش از استدلالش پرهیز می‌نمود، اما با تحقیر تجربه مشروطه، شکست آن را به همین عامل نسبت می‌داد:

چون تعداد بی‌سواد در مملکت هنوز متأسفانه زیاد بود افراد اصلاً نه به وظایف خودشان آشنا بودند نه به منافع خودشان، پس می‌ماند یک عده متنفذ بسیار محدود در شهرها، و به خصوص در تهران. این عده متنفذ به هر سمتی که می‌خواستند سعی می‌کردند سیاست داخلی را سوق بدهند. مشروطیت ایران را کی می‌بایستی در عمل پیاده کند؟ ۹۹

درصد بی‌سواد و شاید بیشتر از ۹۹ درصد. این است که نتیجه را هم دیدیم^{۱۲۹}.

او از این مقدمات نتیجه می‌گرفت که پرسش از فقدان دموکراسی در ایران، پرسشی نابهنگام است و نخست می‌بایست به سوادآموزی مشغول شد:
باید ابتدا با بی‌سوادی مبارزه کرد تا افراد قبل از آنکه بتوانند رأی دهند، بدانند چه می‌خواهند^{۱۳۰}.

شاه دموکراسی پیش از باسوادی را سبب بی‌نظمی در اجتماع (همچون روایتش از تجربه مشروطه) می‌دانست:

اگر افراد این مملکت بی‌سواد باشند، از نعمت خواندن و نوشتن محروم باشند، و نتوانند هر چیزی که لازم باشد، هر مطلبی که لازم باشد، بگیرند، تهیه نکنند، بخوانند و درک نکنند، این زحمات و این نظم اجتماعی شاید مآلاً به هدر برود^{۱۳۱}.

شاه از مخاطب می‌خواست بپذیرد که خودکامگی حکومتش، داروی ناگزیر بی‌سوادی جامعه است، نه انتخاب او:

تاریخ این کشور نشان داده است که رژیم سلطنتی برای ایران رژیم مستحکمی است. ایران بدون رژیم سلطنتی چه می‌توانست بکند؟ آیا شما می‌توانید تصور کنید در آن زمان که نود درصد ایرانی‌ها بی‌سواد بودند و حتی نمی‌توانستند یک نماینده‌ی مجلس انتخاب کنند، چگونه قادر بودند یک رئیس‌جمهوری انتخاب نمایند؟ من فقط قدرت‌هایی را اعمال می‌کنم که قانون اساسی به من تفویض کرده است. در کشورهای دیگر [نیز چنین] قدرت‌هایی وجود دارد، ولی اعمال نمی‌شود، زیرا نیازی به اعمال این اختیارات وجود ندارد، چون مردم آن کشورها از سواد کافی بهره دارند^{۱۳۲}.

از سویی بی‌سوادی مانع دموکراسی خوانده می‌شد، از سوی دیگر وعده محو کامل بی‌سوادی در آینده‌ای نزدیک داده می‌شد. عجیب نیست اگر مخاطب این گزاره‌ها نتیجه بگیرد افق برقراری دموکراسی نزدیک است. اما شاه نه تنها چنین استنتاجی را تایید

نمی‌کرد، بلکه وعده می‌داد وضعیت سیاسی موجود، حتی پس از مرگ او نیز ادامه خواهد داشت:

ما مقرر داشته‌ایم تا زمانی که والا حضرت رضا پهلوی ولیعهد ایران که اکنون ۱۳ سال دارد به سن قانونی ۲۰ سال نرسیده است، شهبانو نیابت سلطنت را بر عهده بگیرد. او با کمک یک شورای سلطنتی امور کشور را اداره خواهد کرد. در این مورد تصمیم لازم گرفته شده و مورد تأیید قرار گرفته و به صورت قانونی درآمده است، با این حال من وصیتنامه سیاسی خود را نیز تدوین کرده‌ام. این وصیتنامه نوشته شده و به امضاء رسیده است. بدین ترتیب ما سیاست کنونی خود را تا زمانی که کشور واقعاً توسعه یابد و پیشرفت حاصل نماید و بلای بی‌سوادای نیز کاملاً ریشه‌کن شود همچنان ادامه خواهیم داد^{۱۳۳}.

شاه این شکل از حکومت را «ثبات سیاسی» می‌نامید و آن را در پیوند با «ترقی» معرفی می‌نمود:

کشور ما از لحاظ بین‌المللی نیز روز به روز موقعیت ممتازتری احراز کرده و ثبات سیاسی ایران و انجام برنامه‌های مترقیانه آن حیثیت جهانی ما را بیش از پیش بالا برده. در صحنه سیاست جهان مملکت ما در سال گذشته به کرات نقش بارزی را به نفع صلح و تفاهم عمومی ایفاء کرد، و از نظر معنوی نیز ابتکار رهبری یک نهضت جهانی مبارزه با بی‌سوادی را برای نجات جامعه بشری از بلای جهل در دست گرفت^{۱۳۴}.

با توجه به بار مشروعیت‌زای کلمه «دموکراسی» شاه نمی‌توانست رژیم خود را صریحاً غیردموکراتیک بنامد و (با رایج‌ترین ترفند) دموکراسی را مقید به صفتی می‌نمود:

به تناسب از بین رفتن بی‌سوادی، به تناسب فهم بیشتر، تخصص بیشتر، آن چیزی که ما به آن دموکراسی حقیقی می‌گوییم، بیشتر خواهد شد. این اقدامات توأم با کوششی وسیع برای باسوادکردن مردم انجام

می‌گیرد، زیرا ما ایمان داریم که تأمین و استقرار دموکراسی واقعی جز از این راه امکان‌پذیر نیست^{۱۳۵}.

او با استفاده از ترکیب «دموکراسی اقتصادی» آن را رژیمی متشکل از افراد باسواد تعریف می‌نمود:

اجتماع جدید ایران، اجتماعی براساس عدالت اجتماعی، براساس دموکراسی اقتصادی و سیاسی، براساس تعاون، براساس وجود افراد آزاد و باسواد و تندرست خواهد بود^{۱۳۶}.

وقتی بپذیریم که بدون محو بی‌سوادی نمی‌توان دموکراسی داشت، جز با سوءنیت نمی‌توان بر خواست دموکراسی - هم‌اکنون و برای همین جامعه - اصرار ورزید:

[بیگانگان می‌خواهند] فئودالیسم در این مملکت باقی بماند، ارتجاع به انحاء مختلف در این مملکت باقی بماند، جهل و بی‌سوادی و مرض در این مملکت باقی بماند. تا آنکه این مملکت نتواند از خودش با این وضع اراده‌ای داشته باشد و مطیع خارجی باقی بماند^{۱۳۷}.

حال که کشور در عصر انتظار برای ظهور «دموکراسی واقعی» به سر می‌برد، شاه تلاش می‌کرد پرچمداری تحولات عظیم اجتماعی بر مبنای انقلاب ملی را به‌عنوان عامل مشروعیت‌بخش معرفی نماید. از این رو همواره مخاطب را به دستاوردها توجه می‌داد:

همه‌ی شما شاهد آن هستید که در این مدت کوتاه سه ساله چه تحول عظیم و عمیقی براساس اصول انقلاب ششم بهمن در کشور ما روی داده‌است. در واقع ما داریم نمونه‌ای از اقدامات بشردوستانه برای سایرین می‌شویم. ببینید ایران چه کرده است!^{۱۳۸}

این عامل از جنس عوامل مشروعیت بخش مدرن نبود، بلکه نَسَب از سلطنت باستانی ایران می‌برد:

ما هم مانند پادشاهان بزرگ گذشته برای خود زنجیر و ناقوس عدلی فراهم آورده‌ایم. علاوه بر این ما برنامه‌ای برای مبارزه با بی‌سوادی در سطح جهانی طرح کرده‌ایم^{۱۳۹}.

به دلیل همین خصلت پیشامدرن، این مشروعیت جنبه شخصی داشته و به نیات و اغراض مصلحانه‌ی سلطان مربوط می‌شد:

پیکار مقدس جهانی در راه مبارزه با بی‌سوادی به مقیاس عظیم و بین‌المللی در حال توسعه و گسترش است و آثار و نتایج درخشان و ثمربخش حقوقی و اقتصادی و فرهنگی آن در کشور ما ظاهر گردیده و این خود دلیل بارز علاقه و ایمان ما به عدالت اجتماعی و تأمین سعادت همگانی و تعمیم عدالت واقعی است.^{۱۴۰}

تلاش شاه برای پیوند دادن مبارزه با بی‌سوادی به مشروعیت حکومتش، در کنگره تهران نمود فراوانی یافت. بخش زیادی از انعکاس رسانه‌ای این کنگره به نمایش محبوبیت داخلی شاه برای خارجی‌ها، بازتاب احترام بین‌المللی به شاه و تأکید بر پیوند شخصی شاه (و در درجه بعد، خاندان سلطنت) با موضوع اختصاص داشت. موارد زیر نمونه‌هایی از نحوه انعکاس این رویداد در رسانه‌های جمعی کشور هستند:

در آغاز کنگره شاهنشاه [به همراه همسر و خواهرش] از گارد احترام سان دیدند. در این هنگام جمعیت خوئینی‌های زنجان با نهادن تاج‌گل بزرگی ورود شاهنشاه و شهبانو را گلباران کردند.

در آغاز کنگره، نماینده‌ی ایران به ریاست نشست‌ها برگزیده شد. تنها جمله‌ای که از سخنان آغازین او منتشر شد چنین است: دکتر هدایتی در کرسی ریاست قرارگرفت و در سخنانی از برگزاری کنگره جهانی پیکار با بی‌سوادی در تهران و استقبال دولت‌های جهان از ابتکار شاهنشاه ابراز سپاسگزاری و خوشوقتی کرد. در ادامه‌ی گزارش نوشته شده: در همه‌ی سخنرانی‌ها نمایندگان از فراخوان اعلیحضرت شاهنشاه ایران در برگزاری این کنگره سپاسگزاری کردند و ابتکار شاهنشاه را ستودند.^{۱۴۱}

در روز دوم، اشرف پهلوی نیز در کنگره سخنرانی کرد. سپس هیات‌های نمایندگان در کنگره به پیشگاه شاهنشاه بار یافتند. ساعت ۱۹ در میهمانی که والا حضرت

شاهدخت اشرف پهلوی برگزار کردند، شرکت جستند. خواهر شاه در نشست پایانی نیز حاضر بود و نمایندگان برای والاحضرت ابراز شور و هیجان نمودند^{۱۴۲}. در رسانه‌ها از سخنان وزیر آموزش و پرورش دانمارک، وزیر آموزش و پرورش تونس، وزیر آموزش و پرورش نیجریه و نماینده‌ی موریتانی، فقط سپاسگذاری از شاهنشاه ایران در و تمجید از کنگره تهران منتشر گردید. نمایندگان همه ابتکار شاهنشاه ایران در برگزاری بزرگترین کنگره فرهنگی جهان را ستودند^{۱۴۳}. از سخنان نمایندگان عراق و افغانستان در کمیسیون تخصصی، تنها ستایش از ابتکار شاهنشاه ایران در بنیاد سپاه دانش و فراخواندن ملت‌های دنیا به کنگره جهانی مبارزه با بی‌سوادی مخابره گردید. از سخنان نماینده‌ی عربستان سعودی این قسمت گزارش گردید: بی‌گمان فراخوان شاهنشاه ایران از ملت‌های جهان برای مبارزه با بی‌سوادی خطر بزرگ بی‌سوادی را بیش از پیش آشکار ساخت. از نطق پایانی نمایندگان نپال و نیجریه نیز تنها سپاسگذاری از شاه و ملت ایران^{۱۴۴} منتشر گردید. در پنجمین روز کنگره نمایندگان عشایر استان فارس که برای باریابی به پیشگاه شاهنشاه برای آغاز بیست و پنجمین سال بر تخت‌نشستن شاهنشاه به تهران آمده بودند، وارد کاخ سنا [محل برگزاری کنگره] شدند. این قسمت از سخنان نماینده‌ی لهستان در نشست پایانی منتشر شد: احساسات پاک ملت ایران به مناسبت آغاز بیست و پنجمین سال سلطنت شاهنشاه و دیدن کار سپاهیان دانش در ما اثر بسیار نیکویی گذاشت و من از ته دل به مردم ایران تهنیت می‌گویم^{۱۴۵}.

یک روز پیش از پایان کنگره رسانه‌ها از ارسال چنین تلگرامی خبر دادند:

پیشگاه مبارک اعلیحضرت همایون شاهنشاه

هیات‌ریسه کنگره جهانی مبارزه با بی‌سوادی در نشست

فوق‌العاده بامداد پنجشنبه ۲۵ شهریورماه به نمایندگی از طرف ۸۶

کشور حاضر در کنگره تهران به چاکر مأموریت داده است که با کمال

احترام صادقانه‌ترین و پرشورترین تبریکات نمایندگان کنگره جهانی

مبارزه با بی‌سوادی را به مناسبت آغاز بیست‌ونجمین سال سلطنت فرخنده اعلیحضرت همایون شاهنشاه به پیشگاه ملوکانه معروض دارد و به‌عرض مبارک شاهانه برساند که نمایندگان ۸۶ کشور عضو کنگره از اینکه از نزدیک در شادمانی زایدالوصف ملت ایران به مناسبت این روز فرخنده سهیم و شریک می‌باشند ابراز مسرت می‌نمایند.

دکتر هادی هدایتی رییس کنگره جهانی مبارزه با بی‌سوادی^{۱۴۶}.

در گزارش نشست پایانی آمده‌است: نماینده‌ی گواتمالا پس از سخنان بسیار برانگیزنده‌ای، گفت: هرگز احساساتی عالی‌تر و بالاتر از آنچه هنگام دیدن رژه افراد سپاه دانش به من دست‌داد در تمام عمرم در من ایجاد نشده بود. افکار عمومی مردم گواتمالا بدون هیچ‌گونه ملاحظات سیاسی این مبارزه مقدس را تأیید می‌نمایند^{۱۴۷}.

نماینده‌ی اردن پیشنهاد کرد روز تاریخی هشتم سپتامبر که کنگره جهانی مبارزه با بی‌سوادی از سوی شاهنشاه ایران گشایش یافت، روز بین‌المللی مبارزه با بی‌سوادی تعیین شود. او در آخرین نطق خود نیز گفت: من به نام کشورهای عربی از شاهنشاه ایران که با بیانات خود الهام‌بخش نمایندگان کنگره شدند سپاسگزاری می‌کنم^{۱۴۸}.

در انتهای کنگره هویدا نیز سخنرانی کرد و گفت: ما با قدم گذاشتن در راه اصلاحات انقلابی که به‌وسیله شاهنشاه مقرر گردیده، با تصمیم قاطع این مشکل بزرگ را به سهم خود از میان برداشته‌ایم. او اعلام کرد ایران هزینه جایزه‌ای با نام «جایزه محمدرضا پهلوی» که سالانه از طرف یونسکو به افراد یا سازمان‌های فعال در مبارزه با بی‌سوادی اهدا شود را می‌پذیرد^{۱۴۹}. مبلغ این جایزه پنج هزار دلار آمریکا بود.

ماده اول از قطعنامه پایانی کنگره اینچنین بود: کنگره جهانی وزیران آموزش و پرورش برای مبارزه با بی‌سوادی، رهبری الهام بخش اعلیحضرت

همایون شاهنشاه را که در پیام تاریخی معظم‌له نیز منعکس است مورد قبول قرار می‌دهد و ارزش تجارب سپاه دانش ایران را تایید می‌نماید^{۱۰۰}.

تمام حقوق

چالش دیگر رژیم سلطنتی، مسأله ی نقض حقوق بشر بود. وقتی مخالفان و منتقدین شاه، دستگاه را به نقض حقوق بشر متهم می‌کردند، توجه‌شان متمرکز بر حقوق سیاسی (سانسور، فقدان احزاب، زندانی‌های سیاسی، اعدام، شکنجه و ...) بود. در مقابل، شاه تلاش می‌کرد مفهوم حقوق بشر را حول محور سواد مفصل بندی کند. برای این منظور سواد را ابتدایی‌ترین حقوق بشری، یکی از اساسی‌ترین حقوق، یکی از نیازهای اولیه و ضروریات زندگی هر انسان متمدنی^{۱۰۱} می‌خواند و معنادار بودن مفهوم حقوق بشر بدون شمول مسأله سواد را زیر سؤال می‌برد: آیا وجداناً می‌توانیم قبول کنیم که آن فرد مرفه، تندرست، سیر و باسواد بشری با این آدم ناتوان، گرسنه و بی‌سواد، هر دو عضو متساوی الحقوق یک واحد هستند؟^{۱۰۲} او درک سیاسی از حقوق بشر را - که منتقدانش آن را نقطه‌ضعف حکومتش می‌خواندند - لفاظی می‌خواند: حقوق بشر چیزی است که تاکنون فقط به لفظ و کلمه عنوان شده است، در حالی که هم‌اکنون در دنیا بیش از یک‌میلیارد بی‌سواد وجود دارد^{۱۰۳} و اگر کسی در پی آزادی‌های اساسی باشد (نه آزادی‌های ظاهری) همچون او خواهد اندیشید: مردمی که دارای روح آزادگی و علاقه به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی هستند، به خوبی در می‌یابند که بی‌سوادی چه در مقیاس ملی و چه در مقیاس بین‌المللی، موجب تقسیم جامعه به دو گروه متمایز و نوعی استثمار یک گروه از گروه دیگر است^{۱۰۴}.

در این گفتمان آنچه در مقابل «اجرای واقعی حقوق بشر» قرار دارد، خودکامگی نیست، بی‌سوادی است: بی‌سوادی، یعنی یکی از مهمترین موانعی که در راه اجرای واقعی مفاد اعلامیه حقوق بشر وجود دارد. تا وقتی که جامعه بشری بر

اصل عدم بر خورداری مساوی از حقوق و مواهب طبیعی و انسانی، بر اصل جهل و بی‌سوادی متکی باشد، تمام مطالعات حقوقی و تمام کوشش‌هایی که برای حاکمیت نتیجه‌ی این مطالعات به عمل آید، ناقص و عبث خواهد بود^{۱۵۵}.
در صورت‌بندی مورد ارائه شاه، او دیگر در نقش متهم به نقض حقوق بشر نبود، بلکه پرچمدار احقاق حقوق بشر به حساب می‌آمد:

دهقانان تا هنگامی که بی‌سواد بودند نمی‌توانستند کاملاً آزاد شوند و از تمام حقوق خود استفاده کنند و سعادتمند گردند. اکنون به‌وسیله نهضت پیکار با بی‌سوادی شرط لازم دیگر برای اجرای اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر فراهم می‌گردد. ملت ایران در چند ماه اخیر رهبری معنوی یک نهضت وسیع و جهانی مبارزه با بی‌سوادی را به‌منظور برخوردار کردن بیش از یک‌هزار میلیون نفر از افراد محروم جامعه بشری از این حیثیت و حقوق انسانی در دست گرفت^{۱۵۶}.

شاه تلاش می‌کرد با ترویج این باور که پیکار با بی‌سوادی نخستین گام در تحقق حقوق بشر است، مطالبات حقوق بشری را (به‌مانند مورد دموکراسی) به آینده‌ای که همه باسواد شده باشند حواله دهد. به‌عنوان نمونه، در مورد درخواست لغو مجازات اعدام می‌گفت: باید در انتظار بود که بی‌سوادی به‌کلی از بین برود تا چنین قانونی وضع شود. در شرایط کنونی هر کس دلش می‌خواهد طپانچه‌اش را از جیب در بیاورد و فرد دیگری را بکشد^{۱۵۷}.

در اوایل دهه ۴۰ شاه چشم‌انداز حکومت خود را چنین ترسیم نمود: ظرف چند سال آینده همه‌ی مردم باسواد و سیر و راضی خواهند بود^{۱۵۸}. در این تعبیر، رضایت مادی و معنوی شهروندان با گرسنه نبودن و بی‌سواد نبودن حاصل خواهد شد و رضایت عمومی، ربطی به دموکراسی و حقوق بشر نخواهد داشت.

همه‌ی هزینه‌ها

در یکی از یادداشت‌های اسداله علم در سال ۵۳ نوشته شده:

والاحضرت اشرف استدعای شرفیابی دارند. عرایض زیادی دارند منجمله این که ایران این همه در دنیا به رژیم میلیتر و اتوریتر معروف شده، شاهنشاه برای بعضی امور منجمله کنترل جمعیت، چهل میلیون دلاری در اختیار سازمان ملل قرار دهد که این طور جنبه **Humanistic** هم رعایت شده باشد^{۱۰۹}.

این ترفند یک دهه پیشتر نیز به کار رفته بود. رژیم همواره متهم به نظامی‌گری و صرف هزینه‌های فراوان در ارتش بود. برای تخفیف این اتهام، شاه بودجه نظامی را به مسأله سوادآموزی پیوند می‌داد:

همانطور که در کنگره جهانی مبارزه با بی‌سوادی اعلام کردم، ما تقریباً در حدود چهار روز از بودجه نظامی خود را صرف مبارزه با بی‌سوادی می‌کنیم^{۱۱۰}.

شاه که متهم بود علاقه شخصی به خریدهای کلان تسلیحاتی دارد، به مخاطب می‌گفت که اتفاقاً به عکس، از نظر او مسأله قدرت نظامی نباید اولویت حکومت‌ها باشد: پیروزی ملت‌ها به قدرت نظامی آنان نیست، بلکه در موفقیت آنها در مبارزه علیه فقر، جهل، بی‌سوادی و بی‌عدالتی اجتماع نهفته است و این دیگر کشورها هستند - که بی‌توجه به نظر شاه ایران - بودجه‌های نظامی خود را افزایش می‌دهند: بودجه‌های تسلیحاتی که حتی صرف یک قسمت جزئی از آنها برای رهانیدن جامعه بشری از بلایای فقر و بی‌سوادی و گرسنگی و بیماری کافی است، به جای آنکه کاهش یابد، زیادت‌تر می‌شود. او در قامت یک فعال ضد جنگ، از آرزوهایش می‌گفت: من صمیمانه آرزو مندم که در سراسر جهان قسمتی از بودجه‌های نظامی به جای هر پیکار دیگری در راه این پیکار معنوی [با بی‌سوادی] بکار افتد^{۱۱۱} و در قامت رهبر صلح بین الملل، به جهانیان رهنمود می‌داد: ما پیشنهاد کردیم که معادل یک‌روز هزینه نظامی هر کشور برای مبارزه با بی‌سوادی در اختیار یونسکو قرار گیرد. ما فکر کردیم که شاید از این طریق راهی برای همکاری بین‌المللی بیابیم. اکنون وقت آن رسیده است که ملل

صلح‌دوست جهان به‌پاخیزند تا قبل از آنکه فاجعه‌ای عظیم برای بشریت رخ دهد، به فکر چاره‌جویی برآیند و ملل بزرگ نیز بهتر است قبل از تسخیر فضا به تسخیر دلها بپردازند، زیرا ما معتقدیم که بزرگی ملتها در این نیست که بتوانند در یک لحظه شهرها را ویران کنند و میلیونها کودک و جوان و پیر را به هلاک برسانند، بلکه بزرگی آنان در این است که بتوانند میلیونها افراد بشر را از چنگال بیماری، بی‌سوادی و ترس و یأس و تهیدستی برهانند تا انسانها بتوانند در جهانی آزاد و آرام در جوار یکدیگر در صلح و صفا و محبت و صمیمیت زیست کنند^{۱۶۲}.

تنها معترض به فربهی بودجه نظامی، ایرانیان نبودند و بسیاری از «دوستان خارجی» نیز از او بابت کم‌توجهی به امور اجتماعی، انتقاد می‌کردند. شاه هم گامی رو به‌جلو برداشت و وعده‌داد همه‌ی جهانیان را در بودجه نظامی‌اش سهیم خواهد کرد: حتی حاضریم همانطور که در داخله مملکت خویش قسمتی از بودجه ارتش را برای مبارزه با بی‌سوادی اختصاص دادیم، برای پیشرفت نهضت جهانی مبارزه با بی‌سوادی باز هم قسمتی از بودجه نظامی خود را در این راه بدهیم و برای اینکه مخاطب کاملاً متوجه مطلب شود، خود بر معنای این بخشش تأکید می‌کرد: برای اینکه به‌این موضوع اهمیت کامل بگذاریم، فکر می‌کنم بتوانیم به کشورهای دیگر جهان نیز برای این منظور معادل یک روز از مخارج نظامی‌مستمر ایران کمک بکنیم. این علاقه عمیق ما را به اصل مبارزه با بی‌سوادی در سراسر جهان می‌رساند^{۱۶۳}.

و به‌واقع حتی یک‌بار به‌این وعده عمل کرد. سال ۱۳۴۵ در نامه‌ای به دبیرکل یونسکو نوشت: با کمال مسرت اعلام می‌دارم تصمیم گرفته‌ایم معادل یک روز بودجه نظامی ایران را در اختیار یونسکو قرار دهیم تا بدینوسیله به پیکار با بی‌سوادی در سراسر جهان کمکی نموده باشیم. بایستی امیدوار بود که کشورهای دیگر به‌این اقدام که برای کشوری در حال توسعه مانند ایران توأم

با یک از خود گذشتگی واقعی می‌باشد، تأسی جویند^{۱۶۴}. همین عبارت در پیام به سران کشورهای جهان نیز تکرار شد. شاه هنگام یادآوری این کمک مالی جالب فراموش نمی‌کرد که بگوید اساساً بودجه نظامی ایران آنچنان هم زیاد نیست: ما حتی از بودجه دفاعی محدود خود مبلغی برای کمک به امر مبارزه با بی‌سوادی در سایر کشورهای جهان اختصاص دادیم^{۱۶۵}.

شواهد مختلفی وجود دارند که این فرض را که «پیوند بودجه نظامی با مسأله بی‌سوادی، جنبه تبلیغاتی داشت» تقویت می‌نمایند:

- کمک مالی ایران به مبلغ ۷۰۵.۸۶۲ دلار و سی‌وپنج سنت، در اواسط آبان‌ماه و توسط والا حضرت شاهدخت اشرف پهلوی طی مراسمی به مدیر کل یونسکو تقدیم گردید^{۱۶۶}. اما اعلام این خبر ۶ ماه زودتر و در ۱۲ اردیبهشت انجام گرفت. به احتمال زیاد انتخاب این زمان مستقل از سالگرد کشته‌شدن دکتر خانعلی نبوده است.

- شاه در تشریح ابتکار سپاه دانش برای مخاطب خارجی می‌گفت: قسمتی از اعتباری را که برای امور نظامی تخصیص داده شده است در اختیار این سپاه گذاشته‌ایم^{۱۶۷}. اما با بررسی مصوبات قانونی^{۱۶۸} مشخص می‌گردد که تنها «هزینه‌های دوره آموزش در مراکز نظامی» برعهده وزارت جنگ بوده و هزینه‌های «مدت خدمت در سپاه دانش» برعهده وزارت آموزش و پرورش گذاشته شده بود. در واقع وزارت جنگ تنها هزینه «آموزش نظامی» را برعهده گرفته بود و حتی هزینه‌های «دوره تعلیماتی آموزش فرهنگی» یعنی آموزش معلمی به سربازان را نیز تقبل نمی‌کرد. آیا به‌واقع خود او تصور می‌کرد که پرداخت هزینه آموزش نظامی از سوی ارتش، اختصاص بودجه به مبارزه با بی‌سوادی محسوب می‌شود؟

- شاه تأکید می‌کرد که تخصیص یک روز از بودجه نظامی مملکت برای بیکار با بی‌سوادی در سراسر جهان، می‌تواند همچون مشعلی فروزان سرمشق سایر کشورهای صلح‌دوست جهان باشد^{۱۶۹}. چند سال بعد شاه گلایه کرد که ایران به سهم خود در این کار پیشقدم شد، ولی متأسفم که بگویم جز یکی دو کشور، ممالک دیگر در این کار به ما تأسی نکردند^{۱۷۰}. از ابتدا مشخص بود که

کمک ایران سرمشق سایر کشورها نخواهد شد. شاه - چند ماه پیش از اختصاص کمک خود - پیشگویانه گفته بود: اینکه ممالک دیگر قادر باشند که آنها نیز چنین کاری بکنند یا نه، مطلبی است علیحده. ولی ما وظیفه خودمان را انجام می‌دهیم^{۱۷۱}. این پیشگویی نیاز به بصیرت غریبی نداشت. چند ماه پیشتر در کنفرانس تهران مشخص شده بود که کشورهای ثروتمند حاضر نیستند برای مبارزه با بی‌سوادی در سایر نقاط جهان، تعهدات مالی برعهده بگیرند: رییس هیات نمایندگی استرالیا گفت نظر ما بر این است که هر کشور هزینه‌های مبارزه با بی‌سوادی کشور خود را فراهم سازد. در کمیسیون تخصصی «تامین هزینه‌ها» نماینده‌ی کانادا گفت که نیاز اینکه کشورهای پیشرفته بتوانند در هزینه‌های برنامه‌ی مبارزه با بی‌سوادی شرکت کنند، روشن ساختن هزینه پایانی هر برنامه می‌باشد و اینکه پس از پیاده کردن برنامه، دست آورد آن چه می‌باشد. در همین کمیسیون نماینده‌ی استرالیا به نصیحت کشورهای فقیر پرداخت: پیش نیاز ریشه کن ساختن بی‌سوادی، گذشتن از مال و کوشش است. همسو با آنان نماینده‌ی انگلستان گفت: شوربختانه دیدگاه‌های دانشمندان اقتصاد با دیدگاه ما نمایندگان که بیشتر در دستگاه‌های آموزش و پرورش هستیم و سوادآموزی را پیش نیاز رشد اجتماع و حق هر انسانی می‌دانیم، کمی فرق دارد^{۱۷۲}. پس از این مواضع علنی، خواست «تأسی به ایران» تنها با هدف ساختن تصویری از «شاه بی‌علاقه به نظامی‌گری، در میان جهانی بی‌توجه به نیت انسان دوستانه او» طرح شده بود. حتی خود ایران نیز دیگر چنین کمکی را اختصاص نداد^{۱۷۳} اما شاه تا سال‌ها این داستان را یادآوری می‌نمود. به‌عنوان نمونه ۱۰ سال بعد گفت: سال‌ها قبل پیشنهاد کردم که کشورهای جهان، از جمله کشور خودمان این تعهد را بپذیرند که بخشی از هزینه‌های نظامی خود را به مبارزه علیه بی‌سوادی در جهان اختصاص دهند. کشور ما در آن زمان بلافاصله معادل یک روز هزینه نظامی خود را به این هدف اختصاص داد. اما این روش توسط کشورهای دیگر اتخاذ نشد^{۱۷۴}.

پایان سخن

شاه در دوران حکومت بلامنازعش، نقش اول رسانه‌های جمعی کشور هم شده بود. در این سال‌ها برای فرار از پرسش‌هایی که حکومت سرکوبگر و فردی را به چالش می‌کشیدند، گفتمانی را رواج داد که حاکمیت را حول محور «خدمات اجتماعی» معنا می‌کرد. در این نوشته، مسأله بی‌سوادی را در بازه‌ی ۱۳۴۰ - ۱۳۵۵ مورد بررسی قرار دادیم. دیدیم که شاه به‌شکلی بسیار اغراق‌شده و گاه با ادبیات دینی از اهمیت و خصوصاً اولویت آن سخن می‌گفت. خود را طراح، مجری و ناظر اصلی مبارزه با بی‌سوادی تصویر می‌نمود. و پیوسته پیروزی‌هایش را به مخاطب گوشزد می‌کرد. او تصور می‌کرد که با این کار خود را از مسائل سیاسی (دموکراسی، حقوق بشر، نظامی‌گری و مشروعیت) رهانیده است. اما ترویج این گفتمان - پس از چند سال - به‌سان بومرنگی به‌سویس بازگشت، از جمله به‌این دلیل که تضاد بین موفقیت‌های ادعایی با واقعیت، تصویری فریبکار از وی ساخته بود.

اپوزیسیون که امکانات رسانه‌ای به‌مراتب کمتری داشت، نمی‌توانست گفتمان جایگزین فراگیری تولید کند، و بر بومرنگ شاهانه سوار شد. دیدیم (که به‌شکلی بسیار کنایه‌آمیز) روایت آیت‌الله خمینی از مسأله بی‌سوادی در دوران شاه، بر پایه‌های گفتمان خود شاه بنا شده بود. راننده‌ی ماشین تولید بحران برای رژیم سلطنتی، اعلیحضرت همایونی بود.

منابع و توضیحات

^۱ در این متن تمام تأکیدات درون «» از نگارنده هستند.

^۲ هدف از اولین اقدامات مسلحانه، تغییر فضای سیاسی جامعه و به‌طور کلی تبلیغ مسلحانه است. جزنی، بیژن؛ تاریخ سی ساله؛ تهران؛ ۱۳۵۷.

^۳ جمشید نژاد، نگار؛ کلاس اکابر؛ ۱۴۰۰؛ www.amordadnews.com

- ^۴ مارتین، ونسا؛ علی بابایی، غلامرضا؛ ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم؛ اختران؛ ۱۳۹۸.
- ^۵ تاریخچه؛ www.lmo.gov.ir
- ^۶ دوره اکتبر ۱۱۱ سال قبل مشهد؛ روزنامه خراسان؛ ۱۳۹۹/۱۰/۱۶
- ^۷ در این نوشته تمامی عبارات با حروف درشت نقل قول مستقیم هستند.
- ^۸ قانون اعتبار برای تشکیل مدارس ابتدایی و تعلیمات عمومی؛ ۱۳۰۶/۲/۱۴
- ^۹ نظامنامه تعلیمات اکتبر؛ ۱۳۱۵/۳/۱۶؛ www.qavanin.ir
- ^{۱۰} پیکار با بی سوادی؛ www.pajoohe.ir
- ^{۱۱} ۱۳۴۰/۶/۲۵؛ www.mashruteh.org. در سایر ارجاعات به این منبع، تنها تاریخ ذکر خواهد شد.
- ^{۱۲} آمار از www.amar.org استخراج شده‌اند.
- ^{۱۳} اگرچه سپاهیان دانش در مدارس مستقر بودند و به‌طور انحصاری بر آموزش بزرگسالان تمرکز نداشتند، اما باتوجه به اینکه عموماً در مناطق کمتر برخوردار دارای تعداد زیادی بازمانده از تحصیل فعالیت داشتند، بسیاری از تاریخنگاران آموزش در ایران، تشکیل سپاه دانش را گام مهمی در مبارزه با بی سوادی دانسته‌اند.
- ^{۱۴} به‌عنوان نمونه رجوع شود به مصاحبه محمد باهری در پروژه تاریخ شفاهی‌هاواراد؛ www.iranhistory.net
- ^{۱۵} چند سال پیشتر ناصر پاکدامن طرح مشابهی را مکتوب و منتشر کرده بود. متین، افشین؛ هم شرقی، هم غربی؛ شیرازه؛ ۱۴۰۰.
- ^{۱۶} ۱۳۴۱/۱۰/۳.
- ^{۱۷} سجادی، انیس؛ بررسی تشکیلات و برنامه های ملی پیکار با بی سوادی در دوره پهلوی دوم؛ گنجینه دارالفنون؛ پاییز و زمستان ۹۷.
- ^{۱۸} ۱۳۴۱/۱۰/۱۹.
- ^{۱۹} www.qavanin.ir
- ^{۲۰} تأکیدات نگارنده بر بخشهایی از نقل قول‌ها با خط زیرین متمایز شده‌اند.
- ^{۲۱} ۱۳۴۳/۷/۲۷.
- ^{۲۲} ۱۳۴۳/۷/۲۷.
- ^{۲۳} ۱۳۴۳/۷/۲۸.
- ^{۲۴} ۱۳۴۳/۸/۴.
- ^{۲۵} سجادی، همان.
- ^{۲۶} نسخه الکترونیک اساسنامه توسط کتابخانه دانشگاه تهران منتشر شده است.
- ^{۲۷} ۱۳۴۴/۶/۱۷.

^{۲۸} صبح روز بعد هیات رئیسه کنگره اعلام کرد که یک روز به زمان کنگره افزوده خواهد شد. احتمالاً یک روز کامل بازدید از سپاه دانش، در برنامه اولیه وجود نداشته.

^{۲۹} ۱۳۴۴/۶/۲۳

^{۳۰} ۱۳۴۴/۶/۲۴

^{۳۱} www.amar.org

^{۳۲} گفتگوی افخمی از طریق کانال تلگرام بنیاد مطالعات ایران دریافت گردید.

^{۳۳} ۱۳۵۵/۶/۱۷

^{۳۴} برای این کار متون منتشر شده در رسانه‌های رسمی را مبنا قرار داده‌ایم. این متون همواره تمامی سخنان شاه نبودند و پیش از انتشار توسط دربار بازبینی می‌شدند. در نتیجه می‌توان ادعا نمود این متون تصویر ویرایش شده‌ای هستند که شاه می‌خواست از خود بسازد. همچنین در این نوشته به سال‌های ۱۳۴۰ تا ۵۵ محدود مانده‌ایم. پیش از سال ۱۳۴۰ شاه هنوز درگیر جنگ قدرت بود و پس از ۵۵ نیز کشور دستخوش تلاطمات بسیار گشت. بازه انتخابی دورانی است که شاه در اوج قدرت، بدون معارض جدی و مجبور به رعایت کمترین ملاحظات در دوران سلطنت خویش بود.

^{۳۵} این اعداد با شمردن تعداد کلمات متن چاپ شده سخنان شاه در روزنامه اطلاعات توسط Word Count به دست آمده‌اند. اعداد گزارش شده، گرد شده‌اند.

^{۳۶} www.Imam-khomeini.ir

^{۳۷} ۱۳۴۷/۱/۲۹

^{۳۸} ۱۳۴۵/۶/۱۹

^{۳۹} ۱۳۴۳/۷/۲۷

^{۴۰} ۱۳۴۳/۷/۲۷. نمونه‌ای دیگر: عقیده راسخ ما این است که برای جامعه بشری در عصر کنونی، هیچ احتیاجی مهمتر و حیاتی‌تر از تعلیم و تربیت صحیح، آن‌هم در سطح جهانی نیست، و هر قدر هم دنیای ما با سرعت شگفت‌آور در راه ترقیات علمی و صنعتی پیش رود، و هر روز پیروزی‌های تازه‌ای در امر بهره‌برداری از عوامل طبیعت به نفع انسان تحصیل کند، باز تا وقتی که توده‌های عظیمی از مردم جهان از آموزش و پرورش کافی محروم باشند و تا زمانی که جهل و بی‌سوادی حاکم بر سرنوشت صدهامیلیون نفر از افراد انسانی باشد، نمی‌توان جامعه ما را در تلاش برای ترقی واقعی، جامعه‌ای پیروز دانست. ما اعتقاد داریم که این وظیفه به‌عنوان یک مسئولیت بشری، مافوق مصالح ملی و خصوصی است. ۱۳۴۸/۱۰/۱۱.

^{۴۱} ۱۳۴۶/۳/۱۲

^{۴۲} ۱۳۵۲/۷/۱۴

^{۴۳} ۱۳۴۸/۷/۳۰. نمونه‌ای دیگر: [بی‌سوادی] بزرگترین خطری [است] که مانع برقراری هم‌آهنگی صحیح و موازنه واقعی در جهان ما گردیده. ۱۳۴۴/۷/۱۱.

^{۴۴} ۱۳۵۳/۷/۸.

^{۴۵} ۱۳۴۶/۱/۲۱. نمونه‌ای دیگر: در برابر ما خطراتی عظیم قرار دارد، که بشریت را تهدید می‌کند، خطر کمبود مواد غذایی، خطر کمبود مراقبت‌های پزشکی، خطر بی‌سوادی. ۱۳۵۴/۱۲/۱۹.

^{۴۶} به ترتیب: ۱۳۵۵/۳/۲۳، ۱۳۴۷/۳/۸، ۱۳۴۳/۸/۲۵، ۱۳۴۳/۷/۲۸، ۱۳۴۹/۴/۲۶، ۱۳۴۶/۶/۱۷، ۱۳۵۳/۶/۱۷، ۱۳۴۱/۱۰/۴، ۱۳۴۲/۵/۶، ۱۳۴۳/۵/۲۸، ۱۳۵۲/۶/۱۷، ۱۳۵۴/۳/۷.

^{۴۷} ۱۳۴۵/۳/۱۴.

^{۴۸} ۱۳۴۵/۷/۱. و نمونه‌ای دیگر: هر فردی در مملکت ما از نعمت خواندن بهره‌مند باشد، یعنی در واقع یک اکثریت نابینایی از نعمت نور برخوردار بشوند. ۱۳۴۲/۱۱/۶.

^{۴۹} به ترتیب: ۱۳۴۶/۱۱/۱۸، ۱۳۴۰/۶/۲۵، ۱۳۴۲/۱۲/۲۴، ۱۳۴۱/۱۰/۳، ۱۳۴۹/۲/۲۹.

^{۵۰} به ترتیب: ۱۳۴۰/۶/۲۵، ۱۳۴۱/۱۰/۴، ۱۳۴۱/۷/۲۷، ۱۳۴۳/۷/۲۸، ۱۳۴۳/۷/۲۸.

^{۵۱} ۱۳۴۳/۷/۲۷.

^{۵۲} به ترتیب: ۱۲۳۴۹/۴/۶، ۱۳۴۹/۴/۲، ۱۳۴۵/۳/۶.

^{۵۳} ۱۳۴۷/۱۰/۱۹. و نمونه‌ای دیگر: در حقیقت باید این موضوع را یک نوع سرافکندگی برای قرن حاضر دانست که با وجود موفقیت‌های چشمگیر علمی و تکنیکی، قریب دوسوم ساکنین کره زمین از منافع مترتبه بر آن محرومند. فقر، بی‌سواد، قحطی و بیماری کماکان پدیده‌های

بارز و اسف‌آور عصر ما را تشکیل می‌دهند. ۱۳۴۸/۱۰/۶.

^{۵۴} ۱۳۴۳/۷/۲۷، ۱۳۵۳/۶/۱۷.

^{۵۵} ۱۳۵۴/۶/۱۷.

^{۵۶} ۱۳۴۷/۳/۲۳.

^{۵۷} ۱۳۵۴/۶/۱۷، ۱۳۴۴/۷/۲۱، ۱۳۴۳/۷/۲۷.

^{۵۸} ۱۳۵۲/۶/۲۹.

^{۵۹} و نمونه‌های دیگر: بین توسعه اقتصادی و فنی از یک طرف، و سواد و معلومات از سوی دیگر، پیوستگی کامل وجود دارد. این [بی‌سوادی] وضعی است که نه تنها از لحاظ اخلاقی و انسانی وحشتناک است، بلکه صرفاً از لحاظ اقتصادی نیز یک سرمایه عظیم بشری را ... بی‌حاصل می‌گذارد. [یکی از] علل این عقب ماندگی و ... فقر در کشورهای در حال توسعه ... بی‌سواد و جهل و عدم مهارت است. در دورانی که وجود نیروی انسانی کار آمد و ماهر شرط هر نوع پیشرفت اجتماعی و اقتصادی است، وجود انبوه توده‌های بی‌سواد، مانع عظیمی بر سر راه

رسیدن به هدف‌ها و آرمان‌های ملی است. ۱۳۴۴/۷/۱۱، ۱۳۴۵/۶/۱۷، ۱۳۴۷/۳/۲۳، ۱۳۴۳/۷/۲۷، ۱۳۴۴/۲/۴، ۱۳۵۴/۶/۱۷.

۶۰ ۱۳۴۴/۷/۱۱، ۱۳۴۹/۱/۱، ۱۳۴۰/۶/۲۵.

۶۱ و نمونه‌هایی دیگر: ملت ایران هر قدر باسوادتر و فهمیده‌تر باشد، بهتر با حقوق خویش آشنا خواهد شد و سهم بیشتری در بنیان‌گذاری یک جامعه سعادت‌مند و مرفه بر عهده خواهد گرفت. بنیانگذاری جامعه‌ای با سواد و در نتیجه مترقی و نیک بخت. ۱۳۴۰/۶/۲۵، ۱۳۴۳/۸/۴، ۱۳۴۱/۱۰/۳.

۶۲ و نمونه‌ای دیگر: ملتی که کم‌کم باسواد بشود با چشم باز به همه چیز نگاه می‌کند: اول منفعت شخصی خودش را تشخیص می‌دهد، بعد منفعت خانوادگی‌اش را، بعد منفعت محیطی را که در آن زندگی می‌کند، بعد منفعت جامعه و بالاخره منفعت مملکت خودش را. ۱۳۴۲/۱۱/۶، ۱۳۴۵/۱/۲۵، ۱۳۴۴/۷/۲۱.

۶۳ ۱۳۴۸/۶/۱۷، ۱۳۴۹/۷/۶.

۶۴ ۱۳۴۴/۲/۱، ۱۳۴۳/۹/۱۱.

۶۵ و نمونه‌هایی دیگر: واقعاً بشری و انسانی، تأمین آزادی بیشتر و مقام بالاتر، وظیفه و تعهد اخلاقی، وظیفه ملی و بشری، انسانی‌ترین فعالیت‌های عصر حاضر، مسئولیت ملی و بین‌المللی، مسئولیت سنگین و پرافتخار، تأمین عالی‌ترین مصالح جامعه بشری، یکی از عالی‌ترین آرمان‌های جامعه بشری، تلاش بزرگ انسانی، تلاش شرافتمندانه ملی و بین‌المللی، کوشش شرافتمندانه، کوشش شرافتمندانه برای استیلای فروغ دانش و بینش بر تاریکی جهل و نادانی، یکی از شریف‌ترین و عظیم‌ترین کوشش‌هایی که بشر تاکنون در راه‌هایی و آزادی واقعی خویش انجام داده است، سعادت آینده جامعه بشری، تأمین سعادت نسل‌های آینده انسانی، یک مسئله مهم معنوی و انسانی که مستقیماً با سرنوشت و سعادت صدها میلیون نفر افراد بشر ارتباط دارد، قسمتی از ارزنده‌ترین صفحات تاریخ، پرافتخارترین در تاریخ بشر. ۱۳۴۴/۱/۱۴، ۱۳۴۴/۷/۱۴، ۱۳۴۳/۷/۲۷، ۱۳۴۳/۹/۳، ۱۳۴۴/۱/۱، ۱۳۴۴/۱/۲۹، ۱۳۴۱/۱۰/۳، ۱۳۴۵/۶/۱۷، ۱۳۵۵/۶/۱۷، ۱۳۵۱/۶/۱۸، ۱۳۴۹/۶/۱۷، ۱۳۴۶/۱۰/۲۷، ۱۳۴۱/۱۰/۳، ۱۳۴۶/۵/۵، ۱۳۴۵/۶/۱۷، ۱۳۴۳/۹/۳، ۱۳۴۳/۷/۲۷، ۱۳۴۳/۷/۲۷، ۱۳۴۴/۱/۲۹، ۱۳۴۴/۷/۲۸، ۱۳۴۳/۷/۲۷، ۱۳۵۴/۶/۱۷.

۶۶ ۱۳۴۳/۷/۲۸.

۶۷ به ترتیب: ۱۳۴۰/۶/۲۵، ۱۳۴۱/۱۰/۳، ۱۳۴۵/۶/۱۷، ۱۳۴۴/۷/۱۴.

۶۸ به ترتیب: ۱۳۴۱/۱۰/۳، ۱۳۴۳/۷/۲۷، ۱۳۴۴/۱/۲۹، ۱۳۴۱/۱۰/۳.

^{۶۹} به ترتیب: ۱۳۴۵/۶/۱۷ ، ۱۳۴۵/۷/۲ ، ۱۳۴۵/۶/۱۹ ، ۱۳۴۶/۵/۵ ، ۱۳۴۳/۷/۲۸ ، ۱۳۴۵/۵/۲۸ ، ۱۳۴۴/۱/۲۹ ، ۱۳۴۳/۷/۲۷ .

^{۷۰} و نمونه‌ای دیگر: ما به‌خواست خداوند این تلاش شرافتمندانه ملی و بین‌المللی را از صمیم قلب و با تمام مقدرات خود دنبال خواهیم کرد، و از خداوند متعال خواستاریم که ما را در تمام مراحل این کوششی که در راه خدمت به خلق و در نتیجه خدمت به خالق صورت می‌گیرد یاری فرماید. ۱۳۴۳/۹/۳ ، ۱۳۴۳/۸/۴ .

^{۷۱} به‌عنوان نمونه: هنگامی که در این تالار، در کاخ یونسکو، نمایندگان تقریباً همه کشورهای جهان درباره همکاری مشترک برای مبارزه با این بزرگترین بلاى تاریخ بشر تبادل فکر و بذل مساعی می‌کنند، ما احساس می‌کنیم که این تالار و این کاخ برای مدتی حکم معبدی را برای تجلی تابناک ترین مظاهر فکر و اندیشه بشری پیدا کرده است، و یقیناً فلسفه کهن ایرانی نیز که براساس پیکار دائمی خیر و شر متکی است جایی بهتر از محفلی که با این هدف تشکیل شده باشد برای تجلی فروغ نیکی و راستی نمی‌تواند یافت. ۱۳۴۳/۷/۲۸ .

^{۷۲} ۱۳۴۱/۱۰/۳ .

^{۷۳} به ترتیب: ۱۳۴۳/۷/۲۷ ، ۱۳۴۸/۶/۱۷ ، ۱۳۴۷/۲/۲۴ ، ۱۳۴۰/۶/۲۵ ، ۱۳۴۱/۱۰/۳ ، ۱۳۴۵/۶/۱۷ .

^{۷۴} به‌عنوان نمونه: در این موقع که نهضت مبارزه با بی‌سوادی در سرتاسر جهان با توفیق قرین گردیده و ملل گیتی با علاقمندی اقدام ما را در این پیکار مقدس بشری تأیید می‌نمایند ... خوشبختانه سازمان‌های ملی و بین‌المللی پاسخگوی نهضتی هستند که کشور ما برای اولین بار زنگ آن را به صدا درآورد. ۱۳۴۵/۷/۲ ، ۱۳۵۰/۶/۱۷ .

^{۷۵} ۱۳۴۰/۶/۲۵ ، ۱۳۴۲/۱۲/۱۷ .

^{۷۶} ۱۳۵۴/۶/۳۱ ، ۱۳۴۴/۹/۶ .

^{۷۷} ۱۳۴۵/۶/۱۷ .

^{۷۸} ۱۳۴۳/۷/۲۷ .

^{۷۹} ۱۳۴۷/۶/۱۷ ، ۱۳۵۳/۶/۱۷ ، ۱۳۴۱/۱۰/۱۹ .

^{۸۰} ۱۳۴۷/۲/۲۴ ، ۱۳۵۰/۶/۹ ، ۱۳۴۷/۱/۲۹ ، ۱۳۵۰/۲/۱۹ ، ۱۳۴۹/۱۱/۲۶ ، ۱۳۵۰/۱۱/۱۰ .

^{۸۱} ۱۳۴۳/۹/۳ .

^{۸۲} ۱۳۴۱/۱۰/۲۶ .

^{۸۳} ۱۳۴۱/۸/۸ .

^{۸۴} ۱۳۴۱/۱۰/۲۶ .

^{۸۵} به‌عنوان نمونه: در پنج اصل عدالت اجتماعی که ما همواره بدان اشاره کرده و آن را سرلوحه اصلاحات کشور قرار داده‌ایم، اصل فرهنگ ... اهمیتی خاص داشته است. رسیدن بهمن‌ماه که ماه انقلاب سفید ملی است بار دیگر فرصت می‌دهد که مراتب قدردانی خود را در برابر کوششهایی که شما سربازان انقلاب و فرزندان عزیز ما در دورترین روستاهای کشور برای مبارزه با جهل و بی‌سوادی به‌کار می‌برید، اعلام داریم. تشکیل سپاه دانش براساس دستورالعملی که دادم و معروف به فرمان شش ماده شد مانند لایحه اصلاحی قانون اصلاحات ارضی و ملحقات آن... از لویح دیگر [انقلاب سفید] ایجاد سپاه دانش به منظور تسهیل تعلیمات اجباری است. ۱۳۴۰/۶/۲۵، ۱۳۴۴/۱۱/۶،

۱۳۴۱/۱۰/۱۹، ۱۳۴۱/۱۰/۲۶.

^{۸۶} ۱۳۴۴/۱/۳۱، ۱۳۵۲/۶/۱۷.

^{۸۷} و نمونه‌ای دیگر: چند روز پیش ما در یاسوج بودیم. هفت سال قبل این نقطه تقریباً هیچ چیز نداشت، ولی امروز دارای کارخانه و ساختمانهای متعدد است و طرح آبیاری آن در دست اقدام است. مردمش درس می‌خوانند و نه فقط بچه‌ها به مدرسه می‌روند، بلکه بزرگسالان نیز برای تحصیل در کلاسهای پیکار با بی‌سوادی شرکت می‌کنند، با از میان رفتن سیستم فئودالی و خان خانی که مانع اصلی کار بود. ۱۳۴۷/۷/۱، ۱۳۴۷/۷/۲۳.

^{۸۸} سازمانی داوطلبانه که به پیشنهاد شاه تشکیل شد.

^{۸۹} ۱۳۵۴/۱۰/۱۹.

^{۹۰} و نمونه‌ای دیگر: با پیش‌بینی‌هایی که درباره رسیدن کشور به تمدن بزرگ می‌کنیم، تمام ایده‌آل‌های ما بوسیله ملتی که از نعمت سواد کامل ... بهره‌مند باشد، امکان پذیر است. ۱۳۵۲/۱۰/۵، ۱۳۵۰/۱۰/۲۵، ۱۳۵۲/۶/۱۰.

^{۹۱} و نمونه‌ای دیگر: از لحاظ ملی باید حزب رستاخیز ملت ایران کلیه منابع انسانی را در سراسر کشور و در کلیه سطوح بسیج نماید و کمیته‌ی ملی پیکار جهانی با بی‌سوادی باید با همکاری دولت و حزب رستاخیز ملت ایران کمیسیون‌هایی تشکیل دهد. ۱۳۵۴/۸/۴، ۱۳۵۴/۶/۱۹.

^{۹۲} ۱۳۴۱/۱۰/۳، ۱۳۵۴/۶/۳۱، ۱۳۴۳/۷/۲۷.

^{۹۳} ۱۳۴۵/۱۱/۶، ۱۳۴۰/۶/۲۵.

^{۹۴} ۱۳۴۵/۹/۱، ۱۳۴۵/۶/۱۷.

^{۹۵} ۱۳۴۰/۷/۱۲.

^{۹۶} ۱۳۴۱/۱۰/۱.

^{۹۷} ۱۳۴۹/۶/۱۷.

^{۹۸} گفتگوی افخمی از طریق کانال تلگرام بنیاد مطالعات ایران دریافت گردید.

^{۹۹} و نمونه‌هایی دیگر: باید بی‌سوادی در این مملکت ریشه‌کن بشود، می‌باید به‌خواست خداوند بی‌سوادی در کشور ما ریشه‌کن گردد، بی‌سوادی را در این مملکت به‌طور قطع ریشه‌کن خواهیم ساخت، کوشش خواهیم کرد که بی‌سوادی را به کلی از کشور ریشه‌کن کنیم، باید ریشه بی‌سوادی از مملکت ما کنده شود، باید کوشش شود تا ریشه بی‌سوادی به کلی کنده شود، ما به‌خواست خداوند ریشه بی‌سوادی را از این مملکت خواهیم کند، تصمیم بزرگ البته مشکل ولی تصمیم خلل ناپذیر ما در برانداختن بلای بی‌سوادی، ما باید بی‌سوادی را در کشور خود از میان برداریم . ۱۳۴۲/۲/۲۶ ، ۱۳۴۲/۷/۱۴ ، ۱۳۴۶/۱/۲۸ ، ۱۳۵۴/۶/۱۷ ، ۱۳۴۴/۵/۲۸ ، ۱۳۴۵/۱۲/۱۱ ، ۱۳۴۴/۱/۱۶ ، ۱۳۴۴/۲/۱۴ ، ۱۳۴۵/۱/۲۵ ، ۱۳۴۶/۱۲/۱۸ ، ۱۳۴۷/۶/۱۷ .
^{۱۰۰} و نمونه‌هایی دیگر: در نظر داریم که عنقریب به‌وسیله سپاه دانش سعی بکنیم که بی‌سوادی را در این مملکت ریشه‌کن کنیم، هر چه زودتر ... تصمیم ... در برانداختن بلای بی‌سوادی، ما تصمیم راسخ داریم که بی‌سوادی را در عرض چند سال به کلی در مملکت خود ریشه‌کن کنیم، ما تصمیم راسخ داریم که در مملکت خودمان تا چند سال دیگر بی‌سوادی را بکلی ریشه‌کن کنیم، با مبارزه‌ای که با بی‌سوادی در پیش داریم، تا چند سال دیگر افراد این کشور همه باسواد خواهند شد، کار مبارزه با بی‌سوادی را باید از این پس به صورت یک جهاد ملی دنبال کرد تا در زمانی کوتاه همه‌ی مردم ... باسواد شوند. ۱۳۴۱/۹/۲۸ ، ۱۳۴۳/۵/۲۸ ، ۱۳۴۲/۱۲/۲۴ ، ۱۳۴۵/۱/۲۵ ، ۱۳۴۶/۶/۱۷ ، ۱۳۴۶/۷/۱۴ ، ۱۳۴۹/۷/۴ ، ۱۳۵۳/۲/۱۱ ، ۱۳۵۴/۶/۱۹ .

۱۰۱ ۱۳۴۳/۱۲/۱۸

۱۰۲ ۱۳۴۴/۷/۲۱

۱۰۳ ۱۳۴۵/۳/۱۳

۱۰۴ ۱۳۴۵/۷/۱

۱۰۵ ۱۳۴۶/۱/۲۸

۱۰۶ ۱۳۴۶/۲/۲۱

۱۰۷ ۱۳۴۶/۸/۵

۱۰۸ ۱۳۴۶/۱۱/۱۸

^{۱۰۹} و نمونه‌هایی دیگر: ما سعی می‌کنیم با کوشش پیگیر، در عرض ده سال بلای بی‌سوادی را از بین ببریم. نقشه ما این است که بی‌سوادی را در مملکت خود طی ده سال آینده به‌طور کامل ریشه‌کن نماییم. ۱۳۴۷/۳/۸ ، ۱۳۴۷/۶/۱۷ ، ۱۳۴۷/۶/۹ .

۱۱۰ ۱۳۴۹/۱۰/۸

^{۱۱۱} و نمونه‌ای دیگر: با این پیش‌بینی‌هایی که شده از بین بردن بی‌سوادی زودتر از ده سال

۱۳۵۰/۷/۲۷ ، ۱۳۵۰/۱۰/۲۵ ، ۱۳۵۱/۸/۱۵ ، ۱۳۵۲/۲/۹ .

۱۱۲ ۱۳۵۴/۶/۱۹.

۱۱۳ ۱۳۵۴/۸/۳۱.

۱۱۴ به ترتیب: ۱۳۴۶/۷/۱ ، ۱۳۴۸/۱۲/۴ ، ۱۳۴۷/۶/۱۷ ، ۱۳۴۵/۲/۲۱.

۱۱۵ ۱۳۴۴/۱۱/۶ ، ۱۳۴۰/۶/۲۵.

۱۱۶ و نمونه‌ای دیگر: [با محو بی‌سوادی] تعداد کتاب‌خوانهای کشور فوق‌العاده زیادت‌ر خواهد شد، و طبعاً به همین نسبت کتابخانه‌ای نظیر کتابخانه پهلوی وظیفه‌ای بسیار سنگین‌تر و وسیع‌تر برعهده خواهد داشت. ۱۳۵۱/۶/۱۸ ، ۱۳۵۱/۱۰/۷ ، ۱۳۴۵/۷/۳۰. در موردی قابل توجه خطاب به «نمایندگان طبقات مختلف مردم» از آموختن زبان خارجی پس از کندن ریشه بی‌سوادی سخن گفت. در یک سخنرانی در دهستان جم، پس از اشاره به تاسیس سالن‌های تئاتر، گفت: هدفمان ریشه‌کن کردن بی‌سوادی و در دسترس داشتن کتب گوناگون و همه‌ی آن چیزهایی است که سطح فکری و فرهنگی یک ملت را بالا می‌برد. ۱۳۴۹/۹/۱۶ ، ۱۳۴۵/۱۲/۱۱.

۱۱۷ و نمونه‌هایی دیگر: در کلاس‌های پیکار با بی‌سوادی ۳۵۰۰۰۰ نفر در دوره اول و ۱۵۰۰۰۰ نفر در دوره دوم بیش از سال گذشته مشغول تحصیل شدند. در مدت ده سال کار سپاهیان دانش، تعداد خردسالان و بزرگسالان که بوسیله آنان در روستاهای مختلف کشور باسواد شده‌اند به قریب ۲۰۲۰۰۰۰۰ نفر و تعداد کسانی که از طریق کمیته‌ی پیکار با بی‌سوادی سواد آموخته‌اند به بیش از ۶۰۰۰۰۰۰ نفر بالغ شده است. تنها در یک سال گذشته از طریق وزارت کار نیز در کارخانه‌های کشور نزدیک به ۳۳۰۰۰ نفر و از طریق نیروهای مسلح شاهنشاهی ۸۴۰۰۰ نفر سوادآموزی کرده‌اند. ۱۳۴۸/۷/۱۴ ، ۱۳۴۹/۱/۱ ، ۱۳۵۲/۶/۱۷. اما مخاطب باید می‌دانست که برای درک پیروزی‌ها به آمار نیاز نبود و آن چنان ملموس و محسوس بوده‌اند که به‌سادگی دیده می‌شوند: شرایط زندگی... توده‌های وسیع بی‌سوادان در ایران به کلی دگرگون شده‌است. تحولات عظیم اجتماعی بر مبنای انقلاب ملی و پیکار مقدس جهانی در راه مبارزه با بی‌سوادی به‌مقیاس عظیم و بین‌المللی در حال توسعه و گسترش است و آثار و نتایج درخشان و ثمربخش حقوقی و اقتصادی و فرهنگی آن در کشور ما ظاهر گردیده. ۱۳۴۵/۶/۱۹ ، ۱۳۴۵/۳/۲۱.

۱۱۸ ۱۳۴۴/۱۲/۱۰ ، ۱۳۴۷/۷/۲۳ ، ۱۳۵۰/۶/۹.

۱۱۹ ۱۳۴۴/۱۱/۶ ، ۱۳۴۸/۷/۱۴ ، ۱۳۴۲/۵/۶.

۱۲۰ ۱۳۴۴/۱۰/۳ ، ۱۳۴۳/۷/۲۷ ، ۱۳۴۵/۸/۱۱.

۱۲۱ ۱۳۴۴/۱۱/۴ ، ۱۳۴۴/۷/۱۱ ، ۱۳۵۳/۴/۶.

۱۲۲ و نمونه‌ای دیگر: تمدن و فرهنگ ایران در تمام این بیست‌وپنج قرن در درجه اول بر ارزش‌های عالی فرهنگی و انسانی متکی بوده‌است و اکنون نیز همین سنت کهن باعث

شده‌است که کشور ما در امر پیکار جهانی با بی‌سوادی نقش درجه اولی را به عهده داشته باشد. ۱۳۴۶/۶/۱۷، ۱۳۴۵/۶/۱۷، ۱۳۵۰/۶/۱۷.

۱۳۳ ۱۳۴۶/۶/۱۷.

^{۱۲۴} و نمونه‌هایی دیگر: ایران تنها کشوری است که دارای مؤسسه بین‌المللی روش‌های سوادآموزی است. موفقیت‌هایی که در امر مبارزه با بی‌سوادی نصیب ما شد، رهبری جهانی کشور ما را در امر پیکار با بی‌سوادی قاطع‌تر کرد. ایران دارای مرکزیتی شده‌است که فعالیت‌های تجربی قابل ملاحظه کشور ما مورد استفاده کارشناسان بین‌المللی قرار گرفته‌است. سازمان جهانی یونسکو مملکت ما را یک کشور پیشرو و نمونه در امر مبارزه با بی‌سوادی اعلام کرد. ۱۳۴۸/۱۰/۱۱، ۱۳۵۳/۶/۱۷، ۱۳۴۵/۶/۱۷، ۱۳۵۲/۶/۱۷، ۱۳۴۵/۱۱/۱۴، ۱۳۴۶/۷/۱۴، ۱۳۴۹/۶/۱۷، ۱۳۴۵/۵/۲۸.

^{۱۲۵} و نمونه‌هایی دیگر: این جوانان تاکنون کارهای بسیار خوبی انجام داده‌اند و ما از این امر بخود می‌بالیم. ما در حال حاضر به مرحله‌ای رسیده‌ایم که می‌خواهیم ماهواره‌هایی را در مدار ثابت برفراز کشورمان قرار بدهیم تا معلمان و استادان ورزیده در یک لحظه و با یک روش و با یک استاندارد بسیار پیشرفته در تمام مدارس کشور به تدریس بپردازند. باید طی یک جهاد ملی و بسیج کلی، بی‌سواد را ریشه‌کن کنیم و اکنون با استفاده از تکنولوژی نوین و دستگاه‌های الکترونیک و ماهواره‌های مخابراتی می‌توانیم مبارزه را با نتایج بهتر دنبال کنیم. ۱۳۵۳/۴/۱، ۱۳۵۳/۴/۶، ۱۳۵۵/۳/۱۵.

^{۱۲۶} بحرانی، محمد حسین؛ طبقه متوسط؛ آگاه؛ ۱۳۸۹.

^{۱۲۷} سینائی، وحید؛ دولت مطلقه نظامیان و سیاست در ایران؛ دانشگاه فردوسی؛ ۱۳۹۶.

^{۱۲۸} و نمونه‌هایی دیگر: به نظر ما مردم یک کشور وقتی از علم و سواد بهره‌مند بودند، می‌توانند تحولات خود را درک کنند. هر چند فرد بی‌سواد نیز می‌تواند با آزادی اظهار نظر بکند، ولی مسلم است باسوادها با معلومات بیشتر و اطمینان زیادتری می‌توانند در اظهار نظر و قضاوت شرکت کنند. ۱۳۴۳/۲/۱۶، ۱۳۴۹/۱۱/۴، ۱۳۴۸/۱۲/۴، ۱۳۴۹/۷/۱۴.

^{۱۲۹} و نمونه‌هایی دیگر: مشروطیت ایران موقعی آغاز شد که مردم در منتهای جهل و بی‌سوادی بودند [که] آن‌ها را از هر گونه کوشش و مجاهده در امور زندگی سیاسی باز می‌داشت. توده‌های عظیمی از مردم اسیر بی‌سوادی بودند و طبعاً نمی‌توانستند نقش مولد و مثبتی را ایفا کنند. ۱۳۴۴/۵/۱۵، ۱۳۴۱/۱۲/۸، ۱۳۴۵/۶/۱۱، ۱۳۵۵/۵/۱۵.

^{۱۳۰} و نمونه‌ای دیگر: درمورد اینکه در انقلاب اجتماعی ایران کدام مسائل را بیشتر مورد توجه قرار می‌دهیم، باید بگویم که قبل از هر چیز ما کوشش می‌کنیم همه‌ی افراد کشور از

تعلیم و تربیت صحیح برخوردار شوند و از این راه، حاکم بر مقدرات خویش گردند. ۱۳۴۸/۱۲/۴ ، ۱۳۵۳/۱/۱۸ ،

۱۳۱ ۱۳۴۱/۱۲/۸

۱۳۲ و نمونه‌ای دیگر: [در پاسخ به این پرسش که در غیاب آزادی احزاب و مطبوعات، چگونه خطاهای حکومت شناخته خواهند شد:] اشتباهات پادشاه با توجه به سازمانی که من تأسیس کرده‌ام، در کشور من به حداقل می‌رسد. بر اثر وجود حزب [ارستاکیز]، عدم تمرکز، و مبارزه با بی‌سوادی که همه بتوانند باسواد شوند، وجود تعاونی‌ها و شوراها و بسیار بسیار چیزهای دیگر، اشتباهات بسیار محدود خواهد بود. ۱۳۵۳/۱/۱۸ ، ۱۳۵۳/۷/۴ ، ۱۳۵۰/۳/۳۱

۱۳۳ ۱۳۵۳/۱/۱۸

۱۳۴ ۱۳۴۴/۱/۱

۱۳۵ ۱۳۴۹/۱۱/۴ ، ۱۳۴۱/۱/۲۲

۱۳۶ ۱۳۴۴/۱۱/۶

۱۳۷ ۱۳۴۲/۱۲/۲۴

۱۳۸ ۱۳۴۵/۴/۱۹ ، ۱۳۴۴/۱۱/۶ ، ۱۳۴۳/۹/۱۴

۱۳۹ ۱۳۵۰/۳/۳۱

۱۴۰ ۱۳۴۵/۶/۱۹

۱۴۱ ۱۳۴۴/۶/۱۷

۱۴۲ ۱۳۴۴/۶/۲۸ ، ۱۳۴۴/۶/۱۸

۱۴۳ ۱۳۴۴/۶/۲۱

۱۴۴ ۱۳۴۸/۶/۲۸ ، ۱۳۴۸/۶/۲۳

۱۴۵ ۱۳۴۴/۶/۲۸ ، ۱۳۴۴/۶/۲۱

۱۴۶ ۱۳۴۴/۶/۲۵

۱۴۷ ۱۳۴۴/۶/۲۷

۱۴۸ ۱۳۴۴/۶/۲۸ ، ۱۳۴۴/۶/۲۷

۱۴۹ ۱۳۴۴/۶/۲۸

۱۵۰ ۱۳۴۴/۶/۲۸

۱۵۱ ۱۳۴۷/۱۰/۱۹ ، ۱۳۴۴/۷/۱۱ ، ۱۳۵۴/۶/۱۷

۱۵۲ ۱۳۴۷/۳/۲۳

۱۵۳ ۱۳۵۰/۱/۱۰

۱۵۴ ۱۳۵۴/۶/۱۷

۱۵۵ ۱۳۴۷/۱/۱ ، ۱۳۴۵/۶/۱۱

-
- ۱۵۶ .۱۳۴۳/۹/۱۹ ، ۱۳۴۷/۱/۱ ، ۱۳۴۴/۲/۱۴
- ۱۵۷ .۱۳۵۰/۷/۲۷ ، ۱۳۵۴/۶/۱۷
- ۱۵۸ .۱۳۴۳/۲/۱۱
- ۱۵۹ یادداشت‌های امیراسدالله علم، ۱۳۵۳/۱۰/۸
- ۱۶۰ .۱۳۴۴/۷/۱۰
- ۱۶۱ .۱۳۴۳/۷/۲۸ ، ۱۳۴۷/۸/۲ ، ۱۳۴۷/۱/۲۵
- ۱۶۲ .۱۳۴۵/۸/۲۰ ، ۱۳۴۵/۶/۱۹
- ۱۶۳ .۱۳۴۴/۱۲/۱۰ ، ۱۳۴۴/۷/۱۴
- ۱۶۴ .۱۳۴۵/۲/۱۲
- ۱۶۵ .۱۳۴۵/۵/۲۸ ، ۱۳۴۶/۷/۱۴
- ۱۶۶ .۱۳۴۵/۸/۱۳
- ۱۶۷ .۱۳۴۳/۷/۲۸
- ۱۶۸ قانون استفاده از مضمولان لیسانسه و بالاتر در سپاه دانش؛ www.rc.majles.ir
- ۱۶۹ .۱۳۴۵/۸/۲
- ۱۷۰ .۱۳۵۱/۳/۲۴
- ۱۷۱ .۱۳۴۴/۱۲/۱۰
- ۱۷۲ .۱۳۴۴/۶/۲۳ ، ۱۳۴۴/۶/۲۰
- ۱۷۳ تلاش‌های نگارنده برای پیدا کردن اخبار اختصاص این کمک در سال‌های بعد، ناموفق بود. در برخی منابع بر اینکه این کمک تنها یکبار اختصاص یافته، تاکید شده است.
- ۱۷۴ .۱۳۵۵/۳/۲۳

«ژن خوب»

توجه دیگری برای حاکمان

راب لارسن



ترجمه‌ی سمانه سپاهی



تصویر خودروی لوکس و گران‌قیمت مازاراتی با روکشی از طلا در خیابان‌های تهران

در سال‌های اخیر اصطلاح تازه‌ای در جامعه‌ی ایران پدیدار شده است: «ژن خوب» که کنایه از «آقازاده‌ها»یی است که سال‌هاست در عرصه‌ی اقتصاد و جامعه‌ی ایران جولان می‌دهند، با ویلاها و ماشین‌های لوکس و میهمانی‌ها و عیاشی‌های پرخرج و سفرهای تفریحی فخرفروشی می‌کنند، خود را برتر می‌دانند و مردم و فرودستان را تحقیر می‌کنند. امروز بسیاری از فرزندان مسئولان سیاسی سال‌های پس از انقلاب گویا واقعاً بر این گمان‌اند که از ابتدا تافته‌ای جدابافته از دیگران بودند و امتیازهای مادی‌شان از دانش فوق‌العاده، اراده‌ی سترگ، و توانایی ذاتی خود و پدرانشان ناشی شده است.

در این مقاله، راب لارسن، استاد اقتصاد و نویسنده با بررسی نظری و به اتکای شواهد تجربی نشان می‌دهد که این گروه اجتماعی، در مقایسه با متوسط جامعه، عموماً تنبل‌ترند، از خودراضی و حقه‌بازند و آکنده از رفتار غیراخلاقی. «نقد اقتصاد سیاسی»

مدافعان سرآمدان حاکم، به‌ندرت به این استدلال رضایت می‌دهند که ثروتمندان به‌دلیل ایجاد فرصت‌های شغلی برای دیگران، مستحق ثروت خود هستند. در اغلب موارد تمایل بر این است که ثروتمندان و قدرقدرتان را به‌عنوان طبقه‌ای متمایز از سایر افراد جامعه تکریم می‌کنند. این دیدگاه مبتنی بر این فرض است که این افراد با بهره‌گیری از دانش فوق‌العاده، اراده‌ی قوی و توانایی تصمیم‌گیری در شرایط دشوار، امپراطوری‌های اقتصادی خود را از ابتدا بنا نهاده‌اند.

به‌عنوان مثال، آثار هربرت اسپنسر، همچون کتاب مقدس سرمایه‌داران صنعتی و مالی میلیونر عصر طلایی (Gilded Age) بود. اسپنسر که گاهی مارکس ثروتمندان

«ژن خوب»: توجیه دیگری برای حاکمان

نامیده می‌شد، مدعی بود که بینش‌های علمی چارلز داروین را به جامعه بسط می‌دهد. داروین با نظریه‌ی تکامل از طریق انتخاب طبیعی، زیست‌شناسی را متحول کرد. او ادعا کرد که رقابت موجودات زنده برای منابع کمیاب بقا، به تولیدمثل ترجیحی موجودات سازگار با محیط طبیعی منجر می‌شود و این امر به تنوع شگفت‌انگیز سازگاری‌ها در هر گوشه‌ای از دنیای زنده‌ی امروز منجر شده است.

اسپنسر مدعی شد که این بینش تحول‌آفرین را به تحلیل اجتماعی نیز تعمیم داده است. به جای تکامل ارگانیسم‌ها با صفات سازگار با اکوسیستم‌های متغیر، اسپنسر ادعا کرد که در اقتصاد رقابتی افراد انسانی نیز برای منابع محدود رقابت می‌کنند و کسانی که ثروتمند می‌شوند به دلیل سازگاری بیشتر با شرایط محیطی، بهترین افراد برای بقا هستند. علاوه بر این، ثروتمندان به دلیل دارایی‌های تجمعی و مجلل و بیان شیوایشان افراد برتر نیز تلقی می‌شدند.

«اندرو کارنگی» (Andrew Carnegie)، سرمایه‌دار بزرگ صنعت فولاد در عصر طلایی نوشت: «هرچند قانون (انتخاب طبیعی)، ممکن است گاهی برای فرد سخت باشد، اما برای نژاد بهترین است، زیرا بقای قوی‌ترین‌ها را در هر زمینه‌ای حفظ می‌کند.» با وجود این، او صریحاً اعتراف کرد که سرمایه‌داری در حال ایجاد «کاست‌های صلب» است و شکاف ثروت را «مشکل عصر ما» نامید.

«دنی دورلینگ» (Danny Dorling) در کتاب «نابرابری و یک درصد» پیامدهای ناخوشایند این دیدگاه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد: «شایان ذکر است که بپذیریم برخی افراد واقعاً باور دارند که برخی از ما حقیقتاً از "نژاد برتر" هستیم. البته آنها این را آشکارا نمی‌گویند. اما گاهی از استعاره‌های مربوط به پرورش حیوانات برای توصیف مردم استفاده می‌کنند که این کار چندان درست نیست.»

به‌طور مشخص‌تر، مقاله‌ای در مؤسسه‌ی بین‌المللی اقتصاد پیترسون نشان می‌دهد که «اگرچه افراد فوق‌العاده ثروتمند در ایالات متحده پویاتر از اروپا هستند»، اما همچنان «کمی بیش از نیمی از میلیاردهای اروپایی، ثروت خود را به ارث برده‌اند، در مقایسه با یک‌سوم در ایالات متحده». هنوز ارث‌هنگفتی در جریان است، در حالی که میلیاردها دلار ثروت وجود دارد که بسیاری از مردم به شدت به آن نیاز دارند.

اما تحقیقات ما نشان نمی‌دهند که ثروتمندان ذاتاً از ما برتر هستند، و در واقع زندگی غرق در ثروت آنها، اغلب در جهت عکس پیش می‌رود. الگوی متداول و از نظر نهادی تشویق شده برای احتکار ثروت و نگهداری آن در خانواده، و قرار دادن روابط شخصی، حتی ازدواج، تحت الزامات اقتصادی وجود دارد.

وارث «ابیگل دیزنی» (Abigail Disney) در مقاله‌ای برای مجله‌ی آتلانتیک، درباره‌ی ارثیه‌ی خود و چگونگی «تربیتش از سنین جوانی برای حفظ و افزایش ثروت خاندانی‌اش» به‌ویژه پس از دریافت آن در سن بیست‌ویک سالگی نوشت. او «مفاهیمی خاص را همچون آموزه‌های دینی فرا گرفته بود: هرگز از اصل سرمایه‌ای که به ارث رسیده است خرج نکن. دارایی‌ها را مدیریت کن تا به نسل‌های آینده نیز برسد و به آنها نیز این آموزه را منتقل کن. و نهایتاً از تمام ابزارهای قانونی موجود استفاده کن، تا از پرداخت مالیات به دولت که آن را صرف هزینه‌های عمومی همچون مراقبت‌های بهداشتی برای فقرا می‌کند، جلوگیری کند.» او همچنین آموخته بود که با افرادی از طبقه‌ی اجتماعی خود ازدواج کند تا از پیچیدگی‌ها و تضادهای ناشی از اختلاف طبقاتی در درآمد، دارایی و در نتیجه قدرت اجتناب کند. «دیزنی اضافه می‌کند: «داشتن ثروت فراوان بسیار لذت بخش است... من در امتیازات ناملموسی که همراه با ثروت موروثی است غرق شده‌ام؛ امتیازاتی مثل فراغت زمانی، کنترل بر زندگی، امنیت مالی، توجه دیگران، قدرت تصمیم‌گیری و آزادی انتخاب.»

به‌طور مشخص‌تر می‌توان به حجم گسترده‌ای از پژوهش‌های دقیق علوم اجتماعی در خصوص ثروتمندان رجوع کرد که اغلب نشان می‌دهند که این گروه تن‌پرور و احمق‌اند. گروهی از روان‌شناسان دانشگاه کالیفرنیا، مجموعه‌ی گسترده‌ای از آزمون‌های آزمایشگاهی و میدانی را برای بررسی وجدان اخلاقی افراد ثروتمندتر انجام داده و نتیجه‌ی آن را در مجله‌ی بسیار معتبر «National Proceedings of the Academy of Sciences» منتشر کردند. یافته‌ها نشان می‌دهد که «افراد طبقه‌ی بالای جامعه، نسبت به افراد طبقه‌ی پایین، رفتارهای غیراخلاقی بیشتری از خود نشان می‌دهند»، «به‌ویژه این افراد نسبت به افراد طبقه‌ی پایین بیشتر احتمال دارد که هنگام رانندگی، قانون را زیر پا بگذارند» و در آزمون «تمایل بیشتری به تصمیم‌گیری

«ژن خوب»: توجیه دیگری برای حاکمان

غیراخلاقی داشتند» همچنین که تمایل داشتند دروغ بگویند، تقلب کنند و اموال دیگران را تصاحب کنند.

دو مطالعه‌ی اول، به ارزیابی نشانه‌های طبقاتی خودروهای عبوری در یک تقاطع ترافیکی در کالیفرنیا و ثبت میزان رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی توسط رانندگان و واکنش آنها به خودروهای در حال انتظار پرداخت که آیا به آنها حق تقدم می‌دهند یا جلوی آن را می‌گیرند. مطالعه‌ی دوم، خودرو دوم را با یک عابر پیاده جایگزین کرد. هر دو مطالعه، پس از کنترل متغیرهایی مثل جنسیت، سن، شرایط ترافیکی و زمان روز، نشان دادند که رانندگان طبقات بالا بیشتر احتمال دارد که از خودروهای دیگر سبقت مجاز بگیرند و خیلی بیشتر احتمال دارد که بدون رعایت حق تقدم عابر پیاده، از خط عابر پیاده عبور کنند.

در آزمایشگاه از شرکت‌کنندگان خواسته شد تا نظر شخصی خود را درباره‌ی جایگاه اجتماعی و اقتصادی‌شان بیان کنند. همچنین برای تقویت احساس طبقاتی، از آنها خواسته شد تا خود را با افرادی که تحصیلات، درآمد بیشتر یا کمتر و شغل بهتر یا بدتری دارند، مقایسه کنند. سپس در فعالیتهای ساده‌ی آزمایشگاهی برای سنجش رفتار شرکت کردند. به آنها یک ظرف آبنبات دادند و گفته شد که این آبنبات‌ها پس از این به اتافی برده خواهد شد که مملو از کودکان است. این به معنای آن بود که هر چه شرکت‌کننده‌ی بیشتری آبنبات بردارد، مقدار کمتری برای کودکان باقی خواهد ماند. شرکت‌کنندگان ثروتمندتر، آبنبات بیشتری نسبت به شرکت‌کنندگان کم‌درآمدتر برداشتند. در آزمایش دیگری از آنها خواسته شد بدون آن که کسی ببیند، یک تاس بیندازند و به آنها گفته شد که فرد با بالاترین مجموع امتیاز، جایزه‌ی نقدی دریافت خواهد کرد. شرکت‌کنندگان طبقه‌ی بالای اجتماعی بیشتر احتمال داشت که به آزمایشگر دروغ بگویند و مجموع امتیاز بالاتری گزارش دهند. (همه‌ی تاس‌ها از قبل طوری تعیین شده بودند تا مجموع آنها دوازده شود).

روان‌شناسان در ادامه، فصیحانه می‌پرسند که «آیا اشراف جامعه الزاماً شریف‌ترین افراد آن هستند؟» نتیجه‌گیری آنها قابل پیش‌بینی است. آنها رفتار ناشایست ثروتمندان را به استقلال بیشتر آنها، هم از نظر نیاز اقتصادی و هم از نظر توجه به

نظرات دیگران، و همچنین داشتن منابع کافی برای مقابله با هرگونه تبعات رفتاری غیر اخلاقی خود نسبت می‌دهند.

به تعبیری شما می‌توانید هم «های کلاس» باشید و هم کاملاً بی‌کلاس رفتار کنید!

منبع اصلی:

<https://www.counterpunch.org/2024/08/22/the-best-families-enduring-ruling-class-alibis>

«راب لارسن» (Rob Larson)، استاد اقتصاد در کالج اجتماعی تاکوما و نویسنده‌ی کتاب «سرمایه‌داری در برابر آزادی: راه یک‌طرفه به بردگی» از سوی انتشارات زیرو بوکز است، که به بررسی انتقادی رابطه‌ی بین سرمایه‌داری و آزادی می‌پردازد. این کتاب که اخیراً منتشر شده است، دیدگاه‌های رایج در مورد آزادی اقتصادی را به چالش کشیده و نشان می‌دهد که چگونه نظام سرمایه‌داری می‌تواند به محدود شدن آزادی‌های فردی منجر شود.

مقدماتی در فهم خاورمیانه‌ی امروز

معرفی کتاب «تبارهای شورش» آدام هنیه

امین بزرگیان



گرافیتی، تونس

کتاب «تبارهای شورش: مسایل سرمایه‌داری معاصر در خاورمیانه» (۲۰۱۳) نوشته‌ی آدام هنیه^۱ (استاد مطالعات توسعه در مدرسه‌ی مطالعات شرقی و آفریقایی SOAS لندن) با رویکردی مارکسیستی و مبتنی بر تحلیل تاریخی-مادی به بررسی اقتصاد سیاسی خاورمیانه می‌پردازد. این کتاب به تحولات سیاسی-اجتماعی منطقه، از جمله قیام‌های عربی سال ۲۰۱۱، پرداخته و ریشه‌های ساختاری عمیقی را بررسی می‌کند که فرایندهای محلی و جهانی انباشت سرمایه، شکل‌گیری طبقات و ساخت دولت را به هم پیوند می‌دهند. هنیه تأثیر نولیبرالیسم و سرمایه‌داری جهانی در خاورمیانه را نشان می‌دهد و این‌که چگونه امپریالیسم، سرمایه‌داری و قدرت طبقاتی در شکل‌دهی به اقتصاد سیاسی منطقه با هم تعامل دارند.

هنیه در مقدمه‌ی کتاب، هدف کلی خود را از این مطالعه مشخص می‌کند. تمرکز اصلی او بر به چالش کشیدن روایت‌های غالب درباره قیام‌های عربی (بهار عربی) است که معمولاً عواملی مانند استبداد، فساد و فرهنگ را در مرکز تحلیل خود قرار می‌دهند. در مقابل، هنیه از رویکردی تاریخی-مادی (ماتریالیسم تاریخی) استفاده می‌کند و این قیام‌ها را در بستر ساختارهای گسترده‌تر سرمایه‌داری جهانی قرار می‌دهد.

رویکرد هنیه به‌وضوح مارکسیستی است؛ او بر روابط طبقاتی، انباشت سرمایه و امپریالیسم تأکید می‌کند و استدلال می‌کند که سیاست‌های نولیبرالی، که توسط نهادهایی مانند صندوق بین‌المللی پول (IMF) و بانک جهانی تحمیل شده‌اند، اقتصادهای خاورمیانه را تغییر داده، نابرابری‌ها را تشدید و قدرت سرآمدان محلی مرتبط با سرمایه جهانی را تقویت کرده‌اند.

استدلال اصلی هنیه این است که واقعیت‌های سیاسی و اقتصادی خاورمیانه تنها از طریق بررسی پویایی‌های داخلی کشورها یا توضیحات فرهنگی قابل درک نیست، بلکه برای فهم باید در چارچوب توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی قرار گیرند. کتاب بر کشورهای شورای همکاری خلیج فارس (GCC) تمرکز دارد و نشان می‌دهد که شکل‌های خاص انباشت سرمایه در این کشورها پیامدهای منطقه‌ای و جهانی دارد.

فصل اول: درک قیام‌های عربی

خاورمیانه طی چندین دهه شاهد تحولات نولیبرالی گسترده‌ای بود که شامل خصوصی‌سازی، کاهش حمایت‌های دولتی و اصلاحات اقتصادی بود. این سیاست‌ها منجر به افزایش فقر و بیکاری و در نهایت خشم عمومی شد که بستر قیام‌ها را فراهم کرد. قیام‌ها در خاورمیانه را نمی‌توان صرفاً به عنوان تحرکات سیاسی درک کرد؛ این‌ها همچنین نمایانگر شکاف‌های طبقاتی عمیقی هستند که سیاست‌های نولیبرالی در منطقه ایجاد کرده‌اند. این سیاست‌ها عمدتاً به نفع یک اقلیت ثروتمند بود که با دولت و سرمایه‌ی جهانی پیوند داشتند.

در این فصل، هنیه توضیحات رایج درباره قیام‌های عربی (به اصطلاح «بهار عربی») را که معمولاً بر استبداد، فساد یا استدلال‌های فرهنگی تمرکز دارند، به چالش می‌کشد. او نشان می‌دهد که این قیام‌ها ریشه در نابرابری‌های ساختاری و تناقضات سرمایه‌داری در منطقه دارند. این قیام‌ها تنها درباره‌ی دموکراسی نیستند، بلکه ناشی از نارضایتی‌های اجتماعی-اقتصادی‌ای هستند که حاصل چندین دهه سیاست‌های نولیبرالی بوده‌اند. توضیح داده می‌شود که چگونه نولیبرالیسم قدرت طبقات حاکم را تقویت کرده و تمرکز ثروت را در دستان یک اقلیت کوچک فراهم کرده است، در حالی که اکثر مردم از منافع اقتصادی محروم مانده‌اند. هنیه استدلال می‌کند که این نابرابری‌ها شرایط لازم برای شورش را فراهم کردند، زیرا وضعیت مادی زندگی بسیاری از مردم در منطقه بدتر شد.

فصل دوم: شورای همکاری خلیج فارس و اقتصاد جهانی

کشورهای خلیج فارس به‌شدت با سرمایه‌داری جهانی یکپارچه شده‌اند و ثروت عظیم نفتی آن‌ها در کنار سرمایه‌گذاری‌های جهانی، این کشورها را به بازیگران مهمی در بازارهای مالی جهانی تبدیل کرده است. این کشورها به‌شدت به نیروی کار مهاجر، عمدتاً از کشورهای فقیرتر عربی و آسیایی، متکی هستند. هنیه شرایط استثماری این کارگران که در شرایط ناعادلانه و بدون حقوق مناسب زندگی می‌کنند، مورد نقد

ریشه‌ای قرار می‌دهد. ثروت متمرکز در کشورهای خلیج فارس، نابرابری‌های گسترده‌تری را در منطقه ایجاد کرده است. توسعه‌ی نابرابر بین کشورهای خلیج فارس و سایر کشورهای خاورمیانه، یکی از پیامدهای عمده این سیستم سرمایه‌داری جهانی است.

در این فصل، هنیه به نقش ویژه کشورهای شورای همکاری خلیج فارس (GCC) - عربستان سعودی، کویت، بحرین، قطر، امارات متحده عربی و عمان - در سرمایه‌داری جهانی می‌پردازد. این کشورها نقش کلیدی به‌عنوان صادرکنندگان نفت، مراکز مالی و محورهای انباشت سرمایه ایفا می‌کنند. کتاب این ایده را به چالش می‌کشد که این کشورها از اقتصاد سیاسی خاورمیانه جدا هستند و نشان می‌دهد که ثروت و مدل اقتصادی آن‌ها تأثیرات عمیقی بر کل منطقه دارد. هنیه مفهوم «توسعه‌ی مرکب و نابرابر» را برای تحلیل خود پیش می‌کشد، به این معنی که ثروت در کشورهای خلیج فارس به شدت بر استثمار کارگران مهاجر از کشورهای فقیرتر عرب و آسیایی تکیه دارد. این ثروت سپس برای سرمایه‌گذاری در بازارهای جهانی استفاده می‌شود و نوعی وابستگی را ایجاد کرده و نابرابری‌ها بین خلیج فارس و سایر بخش‌های منطقه را تعمیق می‌بخشد.

فصل سوم: طبقات و جغرافیای سیاسی جدید خاورمیانه

در دهه‌های اخیر کشورهای عرب حوزه‌ی خلیج فارس از طریق صندوق‌های سرمایه‌گذاری دولتی² است که به بازیگران کلیدی در بازار جهانی تبدیل شده‌اند. این مالی‌سازی بیشتر به نفع نخبگان بوده و نابرابری‌های اقتصادی را عمیق‌تر کرده است. هنیه نشان می‌دهد که چگونه این سرمایه‌ی مالی، به‌ویژه در کشورهای خلیج فارس، قدرت سرآمدان را تثبیت کرده است. هنیه نقش مهم بازارهای مالی در سیاست‌های بین‌المللی را برجسته می‌کند، به‌ویژه در ارتباط با قدرت‌های غربی که همواره با کشورهای خلیج فارس در پیوند هستند و از آن‌ها حمایت می‌کنند.

این فصل به نقش بازارهای مالی و جریان‌های سرمایه در خاورمیانه، به‌ویژه با تمرکز بر رشد بازارهای مالی در کشورهای شورای همکاری خلیج فارس، می‌پردازد. هنیه بررسی می‌کند که چگونه نهادهای مالی خلیج فارس، صندوق‌های مالی کشورها و شرکت‌های خصوصی نقش مهمی در اقتصاد جهانی ایفا کرده و اقتصادهای سراسر منطقه را تحت تأثیر قرار می‌دهند. او توضیح می‌دهد که چگونه اصلاحات نولیبرالی در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ به خصوصی‌سازی دارایی‌های دولتی، آزادسازی بخش‌های مالی و ایجاد بازارهای مالی جدید منجر شد که در نهایت به نفع سرآمدان ثروتمند تمام گردید. این فرایند منجر به تمرکز سرمایه در دستان تعداد کمی شد و نابرابری را تشدید کرد و شکل‌های جدیدی از قدرت طبقاتی ایجاد نمود.

این فصل همچنین پیوندهای بین رشد بازارهای مالی و منافع ژئوپلیتیکی را مورد بررسی قرار می‌دهد، به‌ویژه این که چگونه جریان‌های مالی کشورهای خلیج فارس را به اقتصادهای غربی مرتبط کرده و قدرت سرآمدان حاکم را تقویت و ثبات ژئوپلیتیکی آن‌ها را تضمین می‌کند.

فصل چهارم: مصر، صندوق بین‌المللی پول و نولیبرالیسم

این فصل به‌طور خاص بر مصر متمرکز است، کشوری کلیدی در جهان عرب که از دهه‌ی ۱۹۷۰ تحت تأثیر اصلاحات نولیبرالی، به‌ویژه تحت تأثیر صندوق بین‌المللی پول (IMF) و بانک جهانی، قرار گرفت. در همه‌ی این دوران دولت‌های پی‌درپی مصر با تأکید بر اصلاحات نولیبرالی، شرکت‌های دولتی را خصوصی کردند و سیاست‌هایی را اجرا کردند که شرایط اجتماعی را برای اکثریت مردم بدتر کرد. کتاب نشان می‌دهد که مصر تحت فشار صندوق بین‌المللی پول، خصوصی‌سازی گسترده و کاهش یارانه‌های دولتی را تجربه کرد که منجر به فقر و نابرابری شد. هنیه توضیح می‌دهد که دولت مصر، برخلاف تصور عمومی، فعالانه در تسهیل این اصلاحات نقش داشت و قدرت خود را از طریق تقویت منافع سرآمدان اقتصادی حفظ کرد. در نتیجه، انقلاب سال ۲۰۱۱

در مصر نه فقط یک شورش سیاسی، بلکه پاسخی به دهه‌ها محرومیت اقتصادی و افزایش نابرابری‌ها بود.

هنیه نقش سرمایه‌داران مصری را که با دولت و بازارهای مالی جهانی مرتبط بودند، بررسی می‌کند. این سیاست‌ها باعث ایجاد شکاف‌های طبقاتی شدید شد و زمینه‌ی خیزش میدان تحریر را فراهم کرد. همچنین به محدودیت‌های این انقلاب اشاره می‌شود، که نشان می‌دهد چگونه سرآمدان ریشه‌دار، با حمایت نهادهای مالی بین‌المللی، توانستند علی‌رغم اعتراضات مردمی دوباره قدرت را به دست بگیرند.

فصل پنجم: فلسطین و اقتصاد سیاسی اشغال

هنیه در این فصل به فلسطین می‌پردازد و بررسی می‌کند که چگونه اشغالگری اسرائیل و پویایی‌های گسترده‌تر سرمایه‌داری جهانی به هم مَفصل می‌شوند: اشغال فلسطین نه تنها از طریق نظامی، بلکه از طریق ایجاد وابستگی اقتصادی میان اسرائیل و مناطق اشغالی انجام شده است. هنیه نقدی بر پروژه‌های توسعه و کمک بین‌المللی به فلسطین نیز ارائه می‌دهد که به جای کاهش وابستگی، این وضعیت را تقویت کرده و به نفع سرمایه‌داری نولیبرالی و اسرائیل عمل کرده‌اند. هنیه استدلال می‌کند که مقاومت فلسطینیان نه تنها باید به‌عنوان یک مبارزه‌ی ملی، بلکه به‌عنوان مبارزه‌ی طبقاتی علیه اشغال و استثمار اقتصادی درک شود.

در این مسیر است که او تمرکز بر فرآیند «صلح» را به چالش می‌کشد و استدلال می‌کند که مبارزه‌ی فلسطینی‌ها به‌طور عمیق با فرآیندهای اقتصادی منطقه‌ای و جهانی مرتبط است. به‌ویژه، او بررسی می‌کند که چگونه سیاست‌های اسرائیلی در زمینه‌ی تصرف زمین، کنترل اقتصادی و جداسازی، بخشی از استراتژی بزرگ‌تری برای یکپارچه‌سازی اقتصاد فلسطینی‌ها در یک رابطه‌ی وابسته با اسرائیل است.

این فصل نشان می‌دهد که سرزمین‌های فلسطینی، به‌ویژه کرانه‌ی باختری، تحت فرآیندی به نام «استعمار نولیبرالی» قرار گرفته‌اند، جایی که اشغال نه تنها از طریق نظامی، بلکه از طریق وابستگی اقتصادی حفظ می‌شود. هنیه تأکید می‌کند که چگونه

برنامه‌های کمک و توسعه‌ی بین‌المللی که اغلب با عنوان «بشردوستانه» نام‌گذاری می‌شوند، این وابستگی را تعمیق بخشیده‌اند و به جای پرداختن به علل ساختاری رنج فلسطینی‌ها، آن‌ها را تداوم بخشیده‌اند.

فصل ششم: سوریه و تناقضات توسعه‌ی نولیبرالی

دولت سوریه، در عین اجرای اصلاحات اقتصادی نولیبرالی، رژیم‌ی استبدادی را حفظ کرد که به تقویت طبقات حاکم و افزایش شکاف‌های طبقاتی منجر شد. کتاب به این موضوع می‌پردازد که چگونه سرمایه‌گذاری‌های گسترده از سوی کشورهای خلیج فارس به‌ویژه در حوزه‌ی املاک و مستغلات، نابرابری‌های اقتصادی سوریه را تشدید کرد.

این فصل به مسیر توسعه‌ی نولیبرالی سوریه در دوران پیش از ۲۰۱۱ تحت رهبری بشار اسد پرداخته و بر چگونگی پذیرش اصلاحات بازاری توسط دولت سوریه در عین حفظ کنترل استبدادی تمرکز می‌کند. هنیه توضیح می‌دهد که چگونه سیاست‌های نولیبرالی قدرت طبقاتی جدیدی را به وجود آورد، به‌ویژه برای افرادی که به رژیم حاکم نزدیک بودند. این سیاست‌ها نابرابری‌های اجتماعی، بیکاری و فقر را تشدید کرد و زمینه‌ساز قیام سوریه شد. هنیه استدلال می‌کند که قیام سال ۲۰۱۱ سوریه نیز ریشه در نارضایتی‌های اقتصادی و طبقاتی داشت، که نتیجه‌ی مستقیم سیاست‌های نولیبرالی دولت بود.

این فصل همچنین به ابعاد بین‌المللی اقتصاد سوریه می‌پردازد، به‌ویژه وابستگی آن به سرمایه‌ی خلیج فارس و ادغام آن در شبکه‌های جهانی سرمایه‌داری. هنیه استدلال می‌کند که بحران سوریه باید به‌عنوان نتیجه‌ای از تناقضات داخلی و فشارهای خارجی مرتبط با پویایی‌های سرمایه‌داری جهانی درک شود.

نتیجه‌گیری: آینده‌ی منطقه و نقش مبارزه طبقاتی

آدام هنیه در کتابش به قیام‌های عربی و پیامدهای آن‌ها می‌پردازد و پیشنهاد می‌کند که اگرچه این جنبش‌ها هنوز منجر به تغییرات پایدار نشده‌اند، اما آن‌ها تناقضات عمیق سرمایه‌داری در خاورمیانه را نشان می‌دهند. او استدلال می‌کند که آینده‌ی منطقه به توسعه‌ی جنبش‌های طبقاتی بستگی دارد که بتوانند هم با استبداد و هم با نظم نولیبرالی مبارزه کنند. هنیه بر این موضوع تأکید می‌کند که قیام‌های عربی به‌تنهایی قادر به ایجاد تغییرات عمیق و پایدار نخواهند بود، مگر این‌که ریشه‌های ساختاری سرمایه‌داری و نابرابری در منطقه مورد توجه قرار گیرد.

هنیه بر اهمیت جنبش‌هایی که نه‌تنها خواهان اصلاحات سیاسی بلکه به دنبال تغییرات عمیق اقتصادی هستند، تأکید می‌کند. او در کتابش نقدی اساسی بر نولیبرالیسم به‌عنوان راه‌حلی برای مشکلات اقتصادی و اجتماعی خاورمیانه ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که این سیاست‌ها تنها به نفع سرآمدان عمل کرده‌اند. تبار خیزش‌ها در خاورمیانه را در چارچوب گسترده‌تر سرمایه‌داری جهانی باید تحلیل کرد و به همین دلیل است که از نظر نویسنده تغییرات اساسی در منطقه تنها از طریق مبارزه با این ساختارهای جهانی ممکن است.

یکی از استدلال‌های اصلی هنیه این است که اقتصادهای خاورمیانه به‌شدت در سرمایه‌داری جهانی ادغام شده‌اند و این ادغام نه تنها بر ساختارهای طبقاتی داخلی، بلکه بر سیاست‌های منطقه‌ای و بین‌المللی نیز تأثیرگذار است. او تأکید می‌کند که بسیاری از تحولات سیاسی در منطقه را می‌توان به‌عنوان مبارزات طبقاتی درک کرد و بدون درک این دینامیک‌های طبقاتی، تحولات سیاسی به‌طور ناقص تحلیل می‌شوند. کتاب «تبارهای شورش» آدام هنیه، تحلیل عمیق و جامعی از سرمایه‌داری معاصر در خاورمیانه ارائه می‌دهد و با تمرکز بر مسائل طبقاتی، سرمایه و امپریالیسم، روایت‌های غالب را به چالش می‌کشد. هنیه نشان می‌دهد که قیام‌های عربی و تحولات سیاسی منطقه نه‌تنها سیاسی، بلکه ریشه‌های اقتصادی عمیقی دارند که باید به آن‌ها پرداخته شود.

¹ این کتاب توسط لادن احمدیان هروی به فارسی ترجمه و در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات منتشر شده است.

Sovereign wealth funds²

جنگ خاورمیانه و سوسیالیست‌های مارکسی

یوسف کهن



معرفی

شرایط کنونی خاورمیانه یکی از آن تندپیچ‌های بغرنج و مخاطره‌آمیز تاریخی است که تا دهه‌ها در حافظه‌ی جمعی باقی خواهد ماند. حساسیت این برهه‌ی تاریخی، وظیفه‌ی سنگین و خطیری را بر دوش همه‌ی کنش‌گران جنبش‌های اجتماعی - به‌ویژه سوسیالیست‌های انقلابی - می‌گذارد. حول این وظایف مباحثات داغی در رسانه‌های مجازی در جریان است پرداختن به آنها در حوصله‌ی این نوشتار نیست. مطلب حاضر تلاش دارد بلندگوی صدایی باشد که در این میان، پژواک چندان‌ی نداشته است.

مقدمه

پیش‌تر راجع به جنگِ خانمان‌سوزی که می‌رود تا خاورمیانه را به ویرانی و تباهی بکشد، و اهداف و مقاصدی که تاکنون دنبال کرده و می‌کند، اشاراتی کردم؛^۱ بی‌آن‌که به صفوف شکل‌گرفته و یا در حال شکل‌گیری - در برابر این نسل‌کشی - پرداخته شود. نوشتار حاضر قرار است پاسخ‌گوی این کمبود باشد؛ با این توضیح که بررسی مواضع اپوزیسیون راست، یعنی «رژیم چنجی»های رنگارنگ - که از دیرباز چشم به بالا، کودتا و دخالت دولت‌های غربی و غیره دوخته‌اند - از بررسی حاضر کنار گذاشته شده‌اند. اگر موضع نهایی - و نه منطقی و استدلال - جریانات و گرایش‌های سیاسی - اجتماعی سوسیالیست داخل و خارج ایران را مورد ارزیابی قراردهیم با دو صف‌بندی روشن و طیف وسیعی از مواضع بینابینی روبه‌رو می‌شویم.^۲ دلیل این ناهم‌خوانی و تشتت نظری چیست؟ آیا این نخستین بار است که سوسیالیست‌های فارسی‌زبان، با تهدید جنگ روبه‌رو می‌شوند؟ حتماً چنین نیست. آنها مسلماً غافلگیر نشده‌اند؛ چرا که تجربه‌ی حمله‌ی عراق به ایران را دارند و شاهد نمونه‌های مشابهی فراوان در همسایگی خود بوده‌اند. به‌علاوه با خیلی از مباحثات نظری مربوط به جنگ آشنایند؛ حتی به‌خاطر دارند که در گذشته در جریان همین مباحثات، چندین سازمان سیاسی دچار انشعاب، انشقاق، و فروپاشی شدند.

داستان هرچه باشد، این واقعیت به‌عینه خودنمایی می‌کند که از سرگیری یک دور جدید از مباحثات کشف نظری ضروری است تا حافظه‌ها به‌روز شوند و افق‌ها دقیق‌تر ترسیم گردند.

ضدیت با جنگ

در حال حاضر بیش از ۱۱۰ جنگ مسلحانه در سراسر جهان در جریان است که حدود نیمی از آنها در منطقه‌ی خاورمیانه و شمال آفریقا ثبت شده‌اند.^۳ آکادمیسین‌ها، سیاست‌مداران و ژورنالیست‌های غیرسوسیالیست، در توضیح دلایل این جنگ‌ها، به انگیزه‌های ایدئولوژیک، سیاسی، مذهبی، قومی و روان‌شناختی متوسل می‌شوند، یا از گزینه‌ی سیری‌ناپذیر حرص و آز انسان سخن به میان می‌آورند؛^۴ گاهی نیز علت را در جاه‌طلبی، قدرت‌مداری و خودمحوری این یا آن حاکم/رهبر/پیشوا می‌جویند و یا آن را معلول تعرض به خاک و تمامیت ارضی، توهین به احساسات قومی/ملی/مذهبی و غیره می‌دانند.

سوسیالیست‌های مارکسی با چنین تفاسیری بیگانه‌اند. آنها جنگ‌ها را در دل ساختار اقتصادی-اجتماعی حاکم تحلیل می‌کنند و خاطرنشان می‌شوند که جنگ‌های جاری - که در عصر حاکمیت وجه تولیدی کاپیتالیستی در حال وقوع هستند - نتیجه و محصول رقابت دولت‌ها، بر سر غارت منابع طبیعی و استثمار نیروی کار انسانی هستند.

در جریان جنگ اتریش با پروس (۱۸۶۶)، وقتی طرف‌داران فرانسوی آگوست کنت (معروف به Comteist clique) و پوزیتیویست‌های انگلیسی (معروف به Foxikins) شروع به طرف‌داری از لویی ناپلئون کردند و او را ناجی آلمان خواندند،^۵ مارکس با ارسال نامه‌ای به انگلس (۱۸۶۶)، از او درخواست کرد تا مطلبی درباره‌ی میلیتاریسم یا «صنعتِ سلاخی انسان» (the industry for human slaughter) بنویسد تا ضمیمه‌ی کتاب «کاپیتال» کند.^۶ او که خود راجع به نظامی‌گری اطلاعات چندانی نداشت از انگلس خواست^۷ تا نشان دهد که جنگ به‌مثابه‌ی یک صنعتِ ضدانسانی، در اختیار و کنترل دولت‌هاست و سرنوشت آن - مثل

هر سازمان اجتماعی کاپیتالیستی - توسط وسایل، ادوات، تجهیزات و تسلیحاتی که در آن به کار گرفته می‌شوند، رقم می‌خورد. اگرچه انگلس فرصت آن را نیافت که مطلب درخواستی مارکس را تهیه کند اما می‌توان این اقدام را سرآغازی بر تلاش جدی واضعان سوسیالیسم انقلابی برای تحلیل جنگ‌های عصر کاپیتالیسم به حساب آورد.

با اوج‌گیری جنگ‌های خانمان‌سوز در اروپا، مواضع سوسیالیست‌های انقلابی پخته‌تر و روشن‌تر شد؛ تا جایی که کنگره‌ی انترناسیونال اول، قطع‌نامه‌ی تاریخی و افتخارآفرینش مبنی بر مخالفت با هرگونه جنگ و انحلال ارتش دولتی را به تصویب رساند.^۸ موضعی که سال‌ها بعد صریحاً و مجدداً از طرف انگلس مورد تأکید قرار گرفت.^۹ انگلس در سال‌های پایانی عمرش مطلبی نیز راجع به جنگ نوشت (۱۸۹۳) و از آینده‌ی تیره‌وتاری خبر داد که رقابت تسلیحاتی قدرت‌های جهانی به‌ارمغان خواهند آورد. او نوشت:

«در سراسر اروپا، سیستم ارتش‌های دائمی تا چنان حد افراطی‌ای گسترش یافته‌اند که یا به‌خاطر تحمیل هزینه‌ی سنگین نظامی به مردم، آنها را به فلاکت اقتصادی خواهند راند، یا که آنها را به یک جنگ سراسری و ویرانگر خواهند کشاند؛ مگر آن‌که ارتش‌های دائمی، در زمان مناسب، براساس تسلیح جهانی توده‌ها، به میلیشیای مسلح بدل شوند.»^{۱۰}

به این معنی، انگلس با تأکید بر موضع ضدجنگی سوسیالیست‌های مارکسی، آموخت که نوک حمله‌ی مبارزه‌مان باید متوجه‌ی سیستمی باشد که بر میلیتاریسم و رقابت تسلیحاتی مبتنی است. تمرکز حمله‌ی ما باید علیه کلیه‌ی جنگ‌افروزان باشد که از آتش‌افروزی سود می‌برند و درعوض هزینه‌های سنگین جنگ و ویرانی‌های آن را به توده‌ها تحمیل می‌کنند. بر اساس همین استدلال انگلس نتیجه گرفت که جنگ‌های بین‌کشوری - یا به‌اصطلاح خارجی - در واقع جنگ داخلی محسوب می‌شوند، چرا که جنگ اردوی سرمایه‌ علیه اردوی کار هستند. پس راه‌حل نیز انحلال ارتش و تسلیح عمومی میلیشیا است؛ چیزی که به‌نظر انگلس حتی در چارچوب ساختار کاپیتالیستی تحقق‌پذیر است.

بعدها، لنین ایده‌ی مارکس و انگلس را پرورد و تأکید کرد که کلیه‌ی جنگ‌های کنونی، ادامه‌ی سیاست دولت‌ها در راستای دفاع از منافع طبقات حاکم هستند.^{۱۱} به عبارت دیگر جنگ، بازتاب سیاستی است که ریشه در مبارزه‌ی طبقاتی دارد.

تا به اینجا، مرور گذرایی بر دانسته‌های پیشین خود کردیم و به یاد آوردیم که:

- سوسیالیست‌های مارکسی مخالف بلاشروط جنگ، میلترایسم و «صنعت سلاخی انسان» هستند. در نظر اینان، جنگ ابزار کاربُردی دولت‌هاست. آنها به جنگ متوسل می‌شوند تا در صحنه‌ی رقابت از هم پیشی بگیرند و سهم بیشتری از ثروت جهانی را به خود و طبقه‌ای که نمایندگی‌اش می‌کنند، اختصاص دهند و نیروی کار وسیع‌تری را به استثمار بکشند. به‌علاوه، جنگ برای دولت‌ها ابزار کارآمدی است تا به کمک آن شورش‌ها و اعتراض‌های توده‌ها را فروبشانند و به کمک مشت آهنین، سیاست‌هایی را که متضمن منافع طبقه‌ی خودی است، به پیش ببرند. از همین رو نیز هست که جنگ را نعمت و برکت می‌خوانند.

- توده‌ها واقفند که نفعی در جنگ‌های رقابتی دول کاپیتالیستی ندارند؛ و تاریخاً آموخته‌اند که هزینه، عوارض و عواقب جنگ‌ها، نهایتاً بر دوش نحیف آنان سنگینی کرده و می‌کند. از این‌رو با جنگ مخالفند و از آن هراس دارند. همین سبب می‌شود تا دولت‌ها دائماً شمشیری را که رویش نوشته شده «تهدید جنگ»، بالای سر مردم بگیرند تا ساده‌تر بتوانند روی صنایع نظامی و برنامه‌های تسلیحاتی سرمایه‌گذاری کنند و به نیازهای اقتصادی و اجتماعی آنان بی‌توجهی نشان دهند و بر دامنه‌ی کنترل پلیسی خود بیفزایند و به بازپس‌گیری دستاوردهای مبارزاتی بپردازند.

- بنا به استدلال انگلس، حتی جنگ‌های به‌اصطلاح خارجی، در اصل، تداوم همان جنگ داخلی‌ای است که بین اردوی کار و اردوی سرمایه‌جریان دارد. بنابراین، عاقلانه‌ترین و کوتاه‌ترین راه برای سرنگونی دولت‌هایی که در خلال جنگ تضعیف می‌شوند، اتحاد اردوی کار در کشورهای درگیر جنگ است.

- بنا به سندی که همین چند روز قبل (۱۶ اکتبر ۲۰۲۴) از سوی سازمان ملل -به مناسبت روز جهانی غذا- منتشر شد، اطلاع‌رسانی شد که بیش از یک میلیارد نفر از جمعیت جهان «در فقر شدید» زندگی می‌کنند و از

دسترسی به غذا، برق و آموزش محرومند؛ و حدود نیمی از این افراد در مناطق در حال جنگ به سر می‌برند.^{۱۲} به این معنی، معضل جنگ جهانی است و راه‌حل آن نیز باید جهانی باشد.

اما پیش از ادامه‌ی بحث، به منظور رفع شبهات و سوءتفاهمات لازم هست اشاراتی گذرا به موضع سوسیالیست‌های مارکسی در برابر واژه‌هایی مثل «جنگ تدافعی»، «جنگ عادلانه»، «جنگ طبقاتی» و غیره نیز داشته باشیم. چون به نظر می‌رسد که مارکس و بسیاری از آموزگاران سوسیالیسم نه تنها مخالفتی با جنگ به‌طور عام نداشتند، بلکه از جنگ عادلانه دفاع و جنگ طبقاتی را تشویق می‌کردند. در توضیح به چند نکته باید توجه داشت:

نخست این‌که در این نوشتار و مراجعی که به آنها استناد شد، مراد از جنگ، نبرد مسلحانه میان دولت‌های کاپیتالیستی هست که با سیاست‌های میلیتاریستی و انگیزه‌ی سودآوری از صنعت سلاخی انسان، توسط کاپیتالیست‌ها به پیش برده می‌شود. سوسیالیسم مارکسی بدون هر قیدوشرطی با این جنگ‌افروزی‌ها مخالف است.

دوم این‌که در فرهنگ لغات دولت‌های کاپیتالیستی، «جنگ تدافعی» اسم رمزی برای توجیه سیاست‌های میلیتاریستی و دمیدن بر سیاست‌های جنگ‌افروزانه است. به همین خاطر هم هست که کلیه‌ی این دولت‌ها اسم وزارت‌خانه‌های جنگ را به وزارت دفاع تغییر داده‌اند!

سوم این‌که بحث حول «جنگ عادلانه» در رابطه با جنگ‌های ضدبرده‌داری، ضداستعماری، ضدتبعیض نژادی و رهایی‌بخش مطرح شد که بعدتر به «جنگ انقلابی» یا «جنگ مقاومتی» تغییر نام داد؛ یعنی در اینجا، مراد از جنگ، نبرد مقاومت‌آمیز یک جنبش اجتماعی در برابر جنگ‌افروزان است. برای نمونه می‌شود به دفاع جانانه‌ی مارکس از جنگ استقلال آمریکا و جنگ ضدبرده‌داری در این کشور مراجعه کرد^{۱۳} و یا در پیش‌گفتار کاپیتال (۱۸۶۷) خواند که او جنگ داخلی در آمریکا را طلیعه‌ی انقلابات اجتماعی آتی دانست. یعنی نه تنها بر آن مهر تایید

زد بلکه آن را انقلابی تلقی کرد که نظم سیاسی و مناسبات طبقاتی و مالکیتی را متحول کرد.

چهارم این که منظور از «جنگ طبقاتی» یا درست‌تر «نبرد طبقاتی»، مبارزه‌ای برای انقلاب اجتماعی، به‌منظور الغای کاپیتالیسم و خلع ید جنگ‌افروزان از قدرت سیاسی-نظامی است؛ یعنی نبردی است علیه جنگ! نمونه‌ی چنین برخوردی را می‌شود در «جزوه‌ی یونیوس» (۱۹۱۷) نوشته‌ی رُزا لوکزامبورگ دید.^{۱۴}

جنگ اسرائیل-ایران

پیش‌شرط موضع‌گیری اردوی کار ایران، برخورداری از یک تشکل، سازمان یا حزب سراسری است؛ که متأسفانه موجودیت ندارد. بدون حضور چنین تشکلی، بحث بر سر اتحاد اردوهای کار کشورهای در حال جنگ به‌منظور اتخاذ یک راه‌کار عملی و جهانی نیز منتفی است. بنابراین وظیفه‌ی عاجل سوسیالیست‌های مارکسی تلاش در تسریع سازمان‌یابی اردوی کار است؛ نه صدور بیانیه‌های تکراری «ما محکوم می‌کنیم» و «جمع‌آوری امضا» در فضای مجازی که نه کسی اعتنایی به آن‌ها می‌کند و نه تا به‌حال دردی از دردهای اردوی کار ایران را دوا کرده‌اند. این سبک‌کار، در سنت سوسیالیسم مارکسی جایی ندارد.

وظیفه‌ی دیگر ما، افشاگری است؛ آن‌هم در شرایطی که اخبار بعد از عبور از فیلترهای متنوع نهادهای امنیتی و اطلاعاتی رژیم‌های بورژوایی به دست توده‌ها می‌رسند. در چنین شرایطی باید بتوانیم به‌قول مارکس، سازمان اجتماعی سامان‌دهنده‌ی صنعت سلاحی انسان را به توده‌ها بشناسانیم. باید سرمایه‌ی میلیتاریستی را که از جنگ افروزی و صنعت سلاحی انسان تغذیه می‌کند و با سودآوری سرسام‌آورش، ثبات و دوام کاپیتالیسم را تضمین می‌کند، افشا کنیم.^{۱۵}

تحلیل‌های ما از جنگ‌ها باید رادیکال باشند، به ریشه‌ها دست ببرند، از نقد اقتصاد سیاسی بی‌بازند تا به ارتقای آگاهی طبقاتی اردوی کار یاری برسانند. ضدیت بلاشرط با جنگ، سازمان‌دادن جنبش جهانی علیه جنگ افروزان سرمایه‌سالار و مبارزه علیه

میلیتاریسم، تابه‌امروز آذین‌بخش مبارزات سوسیالیسم مارکسی بوده و در آینده نیز باید باشد.

باید دائماً نشان دهیم که با دست‌به‌دست شدن قدرت سیاسی در بالا مخالفیم؛ و در عوض خواهان به‌زیرکشیدن بورژوازی و تسخیر قدرت سیاسی توسط اردوی کار سازمان‌یافته و متشکل هستیم تا بلکه انقلاب اجتماعی را به سامان برسانیم.

وظیفه‌ی ما آن نیست توده‌ها را علیه این یا آن رژیم بسیج کنیم و آن دیگری را از زیر ضرب خشم مبارزاتی توده‌ها دور نگاه داریم؛ آن‌هم به این امید که از آب گل‌آلود ماهی دل‌بخواه خود را صید کنیم! تاریخ به‌ما آموخته که در جریان جنگ، وقتی دولت‌های متخاصم با نشانه‌ی کوچکی از پاگیری یک سازمان توده‌ای و انقلابی روبه‌رو شوند، جنگ را کنار می‌گذارند و به منافع‌شان می‌چسبند و در تبنای باهم، به سرکوب جنبش توده‌ای پرداخته و تا آنجا پیش می‌روند که ایادی خود را بر اریکه‌ی قدرت بنشانند!

نه بمب‌های آن طرف نعمتی به ارمغان می‌آورد و نه موشک‌های این طرف. این‌ها سلاح‌های سلاخی انسان هستند که جز تباهی، ویرانی، خرابی، تشدید اختناق و سرکوب چیز دیگری به همراه نخواهند آورد!

جنگ و میلیتاریسم، به ضرر اردوی کار است؛ چرا که روند رشد مبارزه‌ی طبقاتی را کند یا مختل می‌کند و پاگیری انقلاب اجتماعی را به تأخیر می‌اندازد. از این‌رو شعار مبارزاتی ما باید «قطع بی‌درنگ جنگ»، «سازمان‌یابی اردوی کار» و «تحکیم وحدت طبقاتی اردوی کار جهانی» -به‌ویژه در کشورهای درحال جنگ- باشند.

اگر نمی‌خواهیم یا نمی‌توانیم به وظایف‌تان عمل کنید، اگر وظایف پیش‌تر برشمرده شده‌ی سوسیالیستی را خیال‌پردازی و شعار می‌پنداریم، بهتر است دست از سر اردوی کار، طبقه‌ی کارگر و مارکس برداریم! این حداقل خدمتی است که می‌توانیم به آنان بکنیم. وگرنه دادن آدرس‌های عوضی، آن‌هم با طرح بحث‌های سطحی، تنها به تشتت و پراکندگی هرچه بیشتر اردوی کار می‌انجامد.

سخن کوتاه، که سخنان داهیان‌هی دو آموزگار فرهیخته‌ی سوسیالیسم انقلابی به اندازه‌ی کافی گویاست:

«... طبقه‌ی کارگر آلمان، بی آن که از یک مسیر طولانی انقلابی عبور کند، نمی‌تواند به قدرت برسد... آن‌ها خود باید از طریق اتخاذ موضعی مستقل، بیش‌ترین سهم را در پیروزی‌شان داشته باشند، خود را از منافع طبقاتی‌شان مطلع سازند، و فریب عبارات ریاکارانه‌ی خرده‌بورژوازی دموکرات را نخورند، و برای یک لحظه هم که شده در ضرورت یک حزب پرولتری مستقلاً سازمان یافته، تردید نکنند. شعار مبارزاتی باید این باشد: انقلاب مداوم.»^{۱۶} (مارکس، انگلس، ۱۸۵۰)

«تقریباً چهل سال است که ما بر مبارزه‌ی طبقاتی - به عنوان نیروی محرکه‌ی بلاواسطه‌ی تاریخ و به ویژه مبارزه‌ی طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا - به عنوان اهرم بزرگ [اصلی] انقلاب اجتماعی مدرن تأکید کرده‌ایم. بنابراین برای ما غیرممکن است با افرادی که می‌خواهند این مبارزه‌ی طبقاتی را از جنبش حذف کنند، همکاری کنیم. زمانی که انترناسیونال شکل گرفت، ما صریحاً شعار مبارزاتی را صورت‌بندی کردیم: رهایی طبقه‌ی کارگر باید توسط خود طبقه‌ی کارگر حاصل شود. بنابراین ما نمی‌توانیم با افرادی که می‌گویند کارگران آنقدر بی‌سوادند که نمی‌توانند خود را رها کنند و ابتدا باید توسط بورژواهای بشردوست و خرده بورژوازی، از بالا، رها شوند، همکاری کنیم.»^{۱۷}

یادداشت‌ها

^۱ «مجاهده‌ی مارکس با پرونو بائر بر سر جنگ فلسطین و اسرائیل»، «پیغام جنگ غزه به اردوی

کار» و «اسرائیل، پنجاه و یکمین ایالت امریکا»

^۲ ۱- آنانی که با تمرکز یک‌جانبه بر نقش جمهوری اسلامی در منطقه، از حملات اسرائیل به خاک ایران دفاع می‌کنند؛ چرا که بر این تصورند که این حملات می‌توانند راه را برای سرنگونی رژیم هموار کنند
۲- آنانی که با تمرکز صرف بر جنایات اسرائیل و مسکوت گذاشتن نقش جمهوری اسلامی، به مواضع محور مقاومتی‌ها نزدیک شده‌اند و خواهان توقف یک‌جانبه‌ی ماشین جنگی اسرائیل هستند.
مقالات و مصاحبه‌های زیادی نیز توسط هواداران این دو جناح و نیز آنانی که مواضع بینابینی دارند در اینترنت موجود است که علاقه‌مندان می‌توانند به‌سادگی به آنها دسترسی پیدا کنند.

³ TODAY'S ARMED CONFLICTS: <https://geneva-academy.ch/galleries/today-s-armed-conflicts>

^۴ مثلاً مهاتما گاندی می‌گفت: «جهان به اندازه‌ی رفع نیاز همگان دارد، اما به اندازه‌ی فرونشاندن حرص‌و‌آز همگان ندارد».

^۵ این جنگ که هفت هفته طول کشید بر سر ایالات ملوک‌الوایی آلمان بود. اتریش که موضع ضعیف‌تری در جنگ داشت از ناپلئون سوم تقاضای کمک کرد که با وساطت او جنگ خاتمه پذیرفت.

⁶ [Letter to Friedrich Engels, July 7, 1866](#)

در بخش‌هایی از این نامه آمده: «اما نظرت راجع به فوکسیکین [Foxikins؛ پوزیتیویست‌های انگلیسی طرفدار اگوست کنت] چیست که پریروز نفس‌زنان به خانه‌ی ما آمدند و فریاد شادی سردادند: "بناپارت آلمان را نجات داده است!". این دیدگاهی است که بی‌زلی، هریسون و غیره و کل دسته کمیتست [Comteist clique؛ پوزیتیویست‌های فرانسوی طرفدار اگوست کنت] دارند. هرچه زودتر نظرت را برابم بنویس... آیا حوزه‌ای وجود دارد که بتواند این نظریه‌مان را که سازماندهی کار توسط وسایل تولید تعیین می‌شود، به طرز خیره‌کننده‌تری در رابط با صنعت سلاخی انسان به اثبات برساند؟ واقعاً ارزشش را دارد که چیزی در این مورد بنویسی (من دانش لازم برای این کار را ندارم) تا من به عنوان ضمیمه کتابم [کاپیتال] به اسم خودت بیاورم.»

^۷ انگلس در ۲۱ سالگی به سربازی رفت و در گردان توپخانه آموزش نظامی دید. بعد از آن مطالعات وسیعی را پیرامون فنون جنگی و استراتژی‌های نظامی آغاز کرد و مقالاتی نیز نوشت که خوانندگانش گمان می‌بردند نوشته‌ی یک ژنرال ارتش است! به همین خاطر هم بود که در خانواده‌ی مارکس، از سر مزاح، «ژنرال» صدايش می‌زدند. البته گفتنی است که اطلاعات عمیق انگلس در این حوزه مورد تأیید کارشناسان و صاحب‌نظران نظامی هم بود. میکاییل بودن در اثر معروفش اسناد زیادی راجع به دانش نظامی انگلس ارائه کرده‌است.

Michael A. Boden, *The First Red Clausewitz: Friedrich Engels and Early Socialist Military Theory, 1848-1870*

^۸ در بخشی از این مصوبه آمده: «کنگره‌ی انجمن بین‌المللی کارگران، ضمن اعلام حمایت کامل و قاطع از اتحادیه‌ی صلح که در ژنو در هفتم سپتامبر برگزار شد و ضمن تقدیر از تلاش‌های آن به منظور حفظ و تأمین صلح اعلام می‌دارد که نه تنها خواهان الغای هرگونه جنگ است بلکه خواهان انحلال ارتش‌های دائمی است...» به نقل از جزوه‌ای که توسط مارکس و انگلس نگاشته شده. ذیل فصل ۷ از لینک زیر:

[The International Workingmen's Association; Its Establishment, Organisation, Political and Social Activity, and Growth, Wilhelm Eichhoff - 1869](#)

^۹ انگلس در آنتی دورینگ نوشت: «نظامی‌گری به هدف اصلی دولت‌ها مبدل شده است. مردم صرفاً به تأمین‌کنندگان غذا و مایحتاج سربازان تبدیل شده‌اند. میلیتاریسم حاکم بر اروپا می‌رود تا اروپا را بلعد؛ [غافل از آنکه] بدر ناپودی خود را نیز در خود می‌پرورد. رقابت جاری بین دولت‌ها، از سویی، مجبورشان می‌کند تا هر سال پول بیشتری را هزینه‌ی ارتش، نیروی دریایی، توپخانه و غیره کنند که نتیجه‌اش

تسریع ورشکستگی مالی آنهاست؛ و از سوی دیگر، از طریق سربازگیری اجباری گسترده، در درازمدت، همه‌ی مردم را با کاربرد اسلحه آشنا می‌کنند، و نتیجتاً قادرشان می‌سازد تا در لحظه‌ی موعود اراده‌ی خود را بر جنگ افروزان تحمیل کنند... و این به معنی درهم‌پاشی میلیتاریسم از درون و متعاقباً انحلال کلیه‌ی ارتش‌های دائمی خواهد بود.» به نقل از بخش دوم، فصل سوم، ادامه‌ی نظریه‌ی زور.

Frederick Engels, *Anti-Dühring*, 1877, Part II: Political Economy, III. [Theory of Force III](#) (Continuation)

¹⁰ Frederick Engels, [Can Europe Disarm?](#) (1893)

¹¹ لنین در «جنگ و انترناسیونال دوم» نوشت: «این عبارت [اشاره به جمله فون کلازویتس که «جنگ ادامه‌ی سیاست با وسایل دیگر است.»] همیشه موضع مارکس و انگلس بود، که به هر جنگی به‌عنوان ادامه‌ی سیاست ملل ذی‌نفع – و طبقات مختلف درون آن – در دوره‌ی معین می‌نگریستند.» (لنین ۱۹۳۰، ص ۱۸)

Lenin VI (1930) *The War and the Second International*. New York, NY: International

اشاره: منبع نقل قول فون کلازویتس:

Von Clausewitz C (1982) *On War*. New York, NY: Penguin Books

۱۹۸۲، ص ۱۱۹

^{۱۲} به نقل از دویچه وله، ۱۴۰۳/۷/۲۶. «نیم میلیارد نفر در جهان در مناطق جنگی و در فقر زندگی می‌کنند»

^{۱۳} «کارگران اروپا یقین دارند که همانطور که جنگ استقلال آمریکا عصر جدیدی را برای عروج طبقه‌ی متوسط آغاز کرد، جنگ ضدبرده‌داری آمریکا همان نقش را برای طبقات کارگر ایفا خواهد کرد.» به نقل از مجموعه آثار مارکس و انگلس به زبان انگلیسی، جلد ۲۰، ص. ۱۹-۲۰. برداشت از مقاله‌ی «مارکس، [جنگ داخلی آمریکا و رهایی ایرلند](#)» / حسن مرتضوی.

^{۱۴} رزا لوکزامبورگ استدلال کرد که هدف اصلی پرولتاریا در جریان جنگ‌های امپریالیستی و مابین دولت‌های کاپیتالیستی باید جلوگیری و مخالفت بلاشرط با جنگ باشد و این هدف باید در زمان صلح هم دنبال شود. منبع:

Rosa Luxemburg, [The Junius Pamphlet, Chapter 7](#)

^{۱۵} در اسناد منتشر شده توسط «مرکز بین‌المللی مطالعات صلح – IPSC» اطلاعات مفصلی راجع به این صنعت وجود دارد: «[نگاهی به تجارت جهانی تسلیحات](#)»، ۵ آذر، ۱۴۰۲.

در بخشی از این گزارش می‌خوانیم: «تجارت جهانی تسلیحات و تخصیص هزینه‌های نظامی... کماکان روند صعودی دارد و تضمین‌های امنیتی دولت‌ها و موضع‌گیری سازمان‌های حقوق بشر پیرامون صلح و ثبات جهانی صرفاً در حد شعار باقی خواهند ماند.»

¹⁶ K. Marx F. Engels (1850), "[Address of the Central Committee to the Communist League](#)"

¹⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, [Circular Letter to August Bebel, Wilhelm Liebknecht, Wilhelm Bracke and Others](#), 1879.

مرض انتقام

درباره‌ی جنگ غزه

آدام شاتز



ترجمه‌ی مریم وحدتی



WAFA-APAIMAGES

اشاره:

پیش‌تر ترجمه‌ی دیگری از مقاله‌ی کنونی آدام شاتز به فارسی انجام شده و نقدی هم بر دیدگاه‌های شاتز در نقد اقتصاد سیاسی منتشر کرده‌ایم. اما با توجه به اهمیت تأمل بیشتر بر دیدگاه‌های وی و نیز این که در ترجمه‌ی نخست بخش‌هایی از مقاله‌ی شاتز کوتاه شده بود انتشار مجدد مقاله‌ی حاضر به نظر موجه می‌رسد. آدام شاتز از سردبیران «بررسی کتاب لندن» و نویسنده‌ی آثار متعددی درباره‌ی فرانتس فانون، جنگ غزه، مبارزات رهایی‌بخش الجزایر و... است.

در تاریخ ۱۶ اکتبر، «سابرینا تاورنایز»، مجری پادکست دیلی از نیویورک تایمز، با دو فلسطینی در نوار غزه گفت‌وگو کرد. ابتدا با «عبدالله حسنین» ساکن رفح، در نزدیکی مرز مصر، که توانسته بود تنها از بالکن خود سیگنالی دریافت کند و وارد گفت‌وگو شود. تاورنایز پرسید: «عبدالله، ما درباره‌ی تمام حملات هوایی از شنبه‌ی گذشته تاکنون صحبت کرده‌ایم و البته آنچه در همان شنبه رخ داد، حمله‌ی بسیار مرگبار حماس به اسرائیل بود. چگونه این حمله را درک می‌کنی؟ در مورد آن چه فکر می‌کنی؟» حسنین پاسخ داد: «نمی‌توانید مردم را به زندان بیندازید، حقوق بنیادی‌شان را از آن‌ها بگیرید و انتظار هیچ واکنشی نداشته باشید. نمی‌توانید افراد را انسان‌زدایی کنید و انتظار داشته باشید هیچ اتفاقی نیفتد... من عضو حماس نیستم و هرگز طرفدار سرسخت حماس هم نبوده‌ام... اما این‌جا مسئله اصلاً حماس نیست.»

تاورنایز (با دست‌پاچگی): «پس مسئله چیست؟»

حسنین: «مسئله پاک‌سازی قومی مردم فلسطین است، مسئله ۲.۳ میلیون نفر فلسطینی است. به همین دلیل نخستین کاری که اسرائیل کرد قطع آب، برق و غذا بود. لذا موضوع هرگز حماس نبوده است. مسئله گناه ماست که فلسطینی به دنیا آمدیم.»

میهمان دوم تاورنایز زنی به نام «وفا السقا» بود که پس از ۳۵ سال کار به‌عنوان معلم در فلوریدا، به‌تازگی به غزه بازگشته بود. آن آخر هفته، السقا به دنبال دستور

اسرائیل برای خروج ۱.۱ میلیون نفر از ساکنان شمال غزه به سمت جنوب، و هشدار در مورد تهاجم زمینی قریب‌الوقوع خانه‌شان را ترک کرده بود. ده‌ها فلسطینی حین حرکت در مسیرهایی که اسرائیل امن اعلام کرده بود، زیر بمباران کشته شدند. السقا گفت: «ما از سال ۱۹۴۸ این وضعیت را تجربه کرده‌ایم و تنها چیزی که می‌خواهیم این است که در صلح فرزندانمان را بزرگ کنیم. چرا تاریخ دوباره تکرار می‌شود؟ آنها چه می‌خواهند؟ غزه را می‌خواهند؟ با ما چه خواهند کرد؟ با مردم چه خواهند کرد؟ می‌خواهم این پرسش‌ها پاسخ داده شوند تا بدانیم. آنها می‌خواهند ما را به دریا بیندازند؟ بفرمایید، بیندازید، ما را در عذاب نگه ندارید! بکشید و بس... قبلاً می‌گفتم غزه یک زندان روباز است. حالا می‌گوییم غزه یک قبر روباز است... فکر می‌کنید مردم اینجا زنده‌اند؟ نه، زامبی شده‌اند.»

روز بعد که تاورنایز دوباره با حسنین صحبت کرد، گفت که او و تمام خانواده‌اش در ائتافی جمع شده‌اند تا دست‌کم در کنار هم بمیرند.

وضعیت غزه در روزهای اخیر به وخامت وصف‌ناپذیری رسیده است، اما چیز تازه‌ای نیست. در داستان «نامه‌ای از غزه» (۱۹۵۶) نوشته‌ی غسان کنفانی، او غزه را این‌گونه توصیف می‌کند: «تنگ‌تر و انباشته‌تر از ذهن خواب‌رفته‌ای در گیرودار جانکاه کابوسی خوفناک، با خیابان‌های باریکش که بوی خاص خود را دارند، بوی شکست و فقر». شخصیت اصلی داستان، معلمی که سال‌ها در کویت کار کرده است، پس از بمباران اسرائیل به خانه بازمی‌گردد. آن دم که خواهرزاده‌اش برای در آغوش گرفتنش می‌آید، می‌بیند که پای دخترک قطع شده است؛ او هنگام تلاش برای حفاظت از خواهر و برادرانش در بمباران مجروح شده بود.

به گفته‌ی امیره هاس، روزنامه‌نگار اسرائیلی که سال‌ها از غزه گزارش می‌داده است، «غزه تجسم تناقض محوری دولت اسرائیل است - دموکراسی برای برخی، سلب مالکیت برای دیگران؛ غزه عصب عریان ماست.» اسرائیلی‌ها به جای اینکه بگویند «برو به جهنم»، می‌گویند «برو به غزه». مقامات اشغالگر همیشه غزه را همچو منطقه‌ای سرحدی می‌دیدند، بیشتر شبیه جنوب لبنان تا کرانه‌ی باختری، جایی که قوانین متفاوت و بسیار خشن‌تر اعمال می‌شوند. پس از تصرف غزه در سال ۱۹۶۷، آریل شارون

که آن زمان ژنرال مسئول فرماندهی جنوب اسرائیل بود، نظارت بر اعدام بدون محاکمه‌ی ده‌ها فلسطینی مظنون به مشارکت در مقاومت (معلوم نیست چه تعداد کشته شدند) و تخریب هزاران خانه را بر عهده داشت. این عملیات را «آرام‌سازی» نام گذاشتند.

سال ۲۰۰۵، شارون عهده‌دار «عقب‌نشینی» بود. اسرائیل هشت هزار شهرک‌نشین را از غزه خارج کرد، اما اساساً تحت کنترل اسرائیل باقی ماند، و از زمان پیروزی حماس در انتخابات سال ۲۰۰۶ غزه را تحت محاصره قرار دارد، که دولت مصر هم به اجرای آن کمک می‌کند. راوی داستان کنفانی در سال ۱۹۵۶ پرسید: «چرا این غزه را رها نمی‌کنیم؟ چرا فرار نمی‌کنیم؟» امروزه چنین افکاری صرفاً خیال‌بافی است. مردم غزه – درست نیست که آنها را غزه‌ای بنامیم، زیرا دوسوم‌شان فرزندان و نوه‌های پناهنجویانی از مناطق دیگر فلسطین‌اند – عملاً اسیرانی‌اند در قلمرویی که از باقی سرزمین‌شان جدا افتاده است. تنها در صورتی می‌توانند غزه را ترک کنند که اسرائیلی‌ها به آنها دستور دهند که در یک «کوریدور بشردوستانه» در سینا ساکن شوند، در صورتی که مصر تحت فشار آمریکا مرز را باز کند.

اهداف پشت عملیات «طوفان الاقصی»، که حماس بدین نام می‌خواندش، اهداف غیرقابل فهم و مرموزی نیستند: تأکید دوباره بر اهمیت مبارزه‌ی فلسطینی در زمانی که به نظر می‌رسید این موضوع از دستورکار جامعه‌ی بین‌المللی خارج شده است؛ تأمین آزادی زندانیان سیاسی؛ جلوگیری از نزدیکی اسرائیل و عربستان سعودی؛ شرمسازسازی بیش‌تر حکومت ناتوان خودگردان فلسطین؛ اعتراض به موج خشونت شهرک‌نشینان در کرانه‌ی باختری و همچنین بازدیدهای تحریک‌آمیز یهودیان مذهبی و مقامات اسرائیلی از مسجد الاقصی در اورشلیم؛ و از همه مهم‌تر ارسال پیامی به اسرائیل مبنی بر اینکه آنها شکست‌ناپذیر نیستند و برای حفظ وضع موجود در غزه باید بهایی پرداخت.

این عملیات موفقیت هولناکی را رقم زد: برای نخستین بار از سال ۱۹۴۸، این مبارزان فلسطینی بودند، نه سربازان اسرائیلی، که به شهرهای مرزی نفوذ کرده و ساکنان‌شان را به وحشت انداختند. اسرائیل هرگز به این اندازه برای مردم یهود ناامن

نبوده است. همان‌طور که محمود مونا، صاحب کتابفروشی‌ای در اورشلیم، اشاره کرد، تأثیر حمله‌ی حماس «به مانند فشردن کل صد سال گذشته در یک هفته» بود.

اما این درهم‌شکستن وضع موجود و ضربه برای ایجاد نوعی برابری شوم با ماشین جنگی مهیب اسرائیل بهای هنگفتی را در پی داشته است. جنگجویان حماس و جهاد اسلامی - گروه‌هایی شامل حدود ۱۵۰۰ کماندو - بیش از هزار غیرنظامی را به قتل رساندند، از جمله زنان، کودکان و نوزادان. هنوز معلوم نیست که چرا حماس پس از دستیابی به اهداف اولیه خود رضایت نداد. نخستین مرحله از عملیات «طوفان الاقصی» نمونه‌ای کلاسیک و مشروع از جنگ چریکی علیه یک قدرت اشغالگر بود: مبارزان از مرز و حصار غزه گذشتند و به پاسگاه‌های نظامی حمله کردند. تصاویر اولیه‌ی این حمله و همچنین گزارش‌هایی مبنی بر نفوذ جنگجویان غزه به بیست شهر اسرائیلی، شادی قابل‌درکی را در میان فلسطینی‌ها پدیدار ساخت؛ کشتن صدها سرباز اسرائیلی و گروگان گرفتن ۲۵۰ نفر نیز هم.

در غرب، کم‌تر کسی به یاد دارد که وقتی فلسطینیان غزه در سال ۲۰۱۸-۲۰۱۹ در راه‌پیمایی بزرگ بازگشت در مرز تظاهرات کردند، نیروهای اسرائیلی ۲۲۳ تظاهرکننده را کشتند. لیکن فلسطینی‌ها به یاد دارند و کشتن تظاهرکنندگان غیرمسلح تنها به وسوسه‌ی مبارزه‌ی مسلحانه افزوده است.

مرحله‌ی دوم اما بسیار متفاوت بود. مبارزان حماس با پیوستن ساکنان غزه، که بسیاری‌شان برای نخستین بار در زندگی خود از منطقه خارج می‌شدند، دست به کشتار زدند. آنها جشن موسیقی «قبیله‌ی نوا» را به جشنواره خون بدل ساختند، بتکلانی^۱ دیگر. خانواده‌ها را در خانه‌هایشان در کیبوتص‌ها گیر انداختند و نه تنها یهودیان، بلکه کوچ‌نشین‌ها و کارگران مهاجر را نیز اعدام کردند. (چندین تن از قربانیان یهودیانی بودند که به‌خاطر فعالیت‌های خود در حمایت از فلسطینی‌ها شناخته شده بودند، به‌ویژه ویویان سیلور،^۲ فعال اسرائیلی-کانادایی که اکنون در غزه گروگان است. همان‌گونه که وینسنت لمیر^۳ در روزنامه‌ی لوموند اشاره کرد، کشتن «غیرنظامیانی که در گاراژها و پارکینگ‌ها پنهان شده یا در اتاق‌های امن پناه گرفته بودند»، زمان می‌برد. سعی و حوصله‌ای که جنگجویان حماس در این عملیات‌ها از خود نشان دادند ترسناک بود.

هیچ چیز در تاریخ مقاومت مسلحانه فلسطین در برابر اسرائیل به مقیاس این کشتار نزدیک نمی‌شود - نه حمله‌ی سپتامبر سیاه به المپیک مونیخ در سال ۱۹۷۲^۴ و نه کشتار معالوت توسط جبهه‌ی دموکراتیک برای آزادی فلسطین در سال ۱۹۷۴.^۵ شمار کشته‌شدگان اسرائیلی در ۷ اکتبر بیش از کل کشته‌شدگان پنج سال انتفاضه دوم بود. چگونه می‌توان این «کارناوال کشتار» را توضیح داد؟ بی‌تردید، خشم ناشی از تشدید سرکوب‌های اسرائیل یکی از دلایل اصلی است. سال گذشته، بیش از دویست فلسطینی توسط ارتش و شهرک‌نشینان اسرائیلی کشته شدند؛ بسیاری‌شان خردسال بودند. لیکن این خشم، ریشه‌هایی بسیار عمیق‌تر از سیاست‌های دولت راست‌گرای نتانیاو دارد.

آنچه در ۷ اکتبر رخ داد، نه یک انفجار، بلکه اقدامی روشمند برای کشتن بود. قتل سیستماتیک مردم در خانه‌هایشان تقلید تلخی از کشتار صبرا و شتیلا در سال ۱۹۸۲ توسط فالانژهای تحت حمایت اسرائیل در لبنان بود.^۶ انتشار حساب‌شده‌ی ویدئوهای کشتار در حساب‌های رسانه‌های اجتماعی خود قربانیان نشان می‌دهد که انتقام یکی از انگیزه‌های فرماندهان حماس بود؛ محمد ضیف، رهبر شاخه‌ی نظامی حماس، سال ۲۰۱۴ در یک حمله‌ی هوایی همسر و دو فرزندش را از دست داده بود. گفته‌ی فرانسیس فانون به یاد می‌آید که «فرد استعمارشده، آزاردیده‌ای است که دائماً رؤیای تبدیل شدن به آزارگر را در سر می‌پروراند.» در ۷ اکتبر، این رؤیا تحقق یافت برای کسانی که به جنوب اسرائیل نفوذ کردند: سرانجام، اسرائیلی‌ها طعم درماندگی و وحشتی را چشیدند که فلسطینی‌ها تمام عمر با آن زیسته بودند.

نمایش شادمانی فلسطینی‌ها - و سپس انکار کشتار غیرنظامیان - آزارنده بود، اما غیرمنتظره نه. فانون می‌نویسد: «در جنگ‌های استعماری، نیکی تنها همان چیزی است که بیشترین آسیب را به آن‌ها می‌رساند.»

ضربه‌ای که به اندازه‌ی خود حمله برای اسرائیلی‌ها دردناک بود، این بود که هیچ‌کس انتظارش را نداشت. دولت اسرائیل هشدار کلی از سوی مصر دریافت کرده بود که غزه ناآرام است. اما نتانیاو و اطرافیانش می‌پنداشتند حماس را به خوبی مهار کرده‌اند. به‌تازگی وقتی اسرائیل شمار قابل‌توجهی از سربازان خود را از مرز غزه به کرانه‌ی باختری منتقل کرد تا از شهرک‌نشینان مشغول به «پوگروم» (کشتار جمعی)^۷

در حواره و دیگر شهرهای فلسطینی محافظت کنند، به خود گفتند که نگران نباشند: آنها بهترین سیستم‌های نظارتی جهان و شبکه‌های گسترده‌ای از خبرچین‌ها را در غزه دارند. تهدید واقعی ایران بود، نه فلسطینی‌ها، که فاقد توانایی و مهارت لازم برای اجرای حمله‌ای با این مقیاس بودند. این نخوت و تحقیر نژادپرستانه، که حاصل سال‌ها اشغال و حکومت آپارتایدی بود، باعث «شکست اطلاعاتی» ۷ اکتبر شد.

قیاس‌های بسیاری برای عملیات «طوفان الاقصی» مطرح شده است: حمله‌ی تت،^۸ پرل هاربر،^۹ حمله‌ی مصر در اکتبر ۱۹۷۳ که منجر به جنگ یوم‌کیپور شد، و البته ۱۱ سپتامبر. اما دلالت‌گرترین قیاس، واقعه‌ی سرنوشت‌ساز و تا حد زیادی فراموش شده در جنگ استقلال الجزایر است: قیام فیلیپویل در اوت ۱۹۵۵.^{۱۰} جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی (FLN) که در محاصره‌ی ارتش فرانسه بود و ترس از قدرت گرفتن سیاستمداران مسلمان اصلاح‌طلب طرفدار سازش داشت، دست به حمله‌ی هولناکی در و اطراف شهر بندری فیلیپویل زد. دهقانان مسلح به نارنجک، چاقو، چماق، تبر و چنگک ۱۲۳ نفر را کشته و در بسیاری از موارد مثله کردند؛ این افراد عمدتاً اروپایی بودند، اما چند مسلمان نیز در میان‌شان بود. برای فرانسوی‌ها، این خشونت بی‌سبب به نظر می‌رسید، اما عاملان حمله اعتقاد داشتند که در حال انتقام‌گیری از قتل ده‌ها هزار مسلمان به‌دست ارتش فرانسه، با کمک شبه‌نظامیان ساکن منطقه، پس از شورش‌های استقلال ۱۹۴۵ هستند.

در پاسخ به واقعه‌ی فیلیپویل، ژاک سوستل، فرماندار لیبرال فرانسوی الجزایر که جامعه‌ی اروپایی او را «عرب‌دوست» غیرقابل‌اعتماد می‌شناخت، عملیات سرکوبی را آغازید که طی آن بیش از ده هزار الجزایری کشته شدند. با واکنش افراطی و شدید، سوستل به تله‌ی جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی افتاد: قساوت و وحشی‌گری ارتش الجزایری‌ها را به آغوش شورشیان هل داد، درست همان‌طور که پاسخ وحشیانه‌ی اسرائیل احتمالاً به تقویت حماس، دست کم به‌طور موقتی، منجر می‌شود، حتی در میان فلسطینیان غزه که از حکومت استبدادی آن ناراضی‌اند. خود سوستل بعدتر اعتراف کرد که خود به حفر «خندقی که در آن رودخانه‌ای از خون جاری شد» کمک کرده است.

در حال حاضر، خندق مشابهی در غزه دارد حفر می‌شود. نیروهای دفاعی اسرائیل (IDF)، مصمم به جبران تحقیر خود از جانب حماس، تفاوتی با فرانسوی‌ها در الجزایر، بریتانیایی‌ها در کنیا، یا آمریکایی‌ها پس از ۱۱ سپتامبر ندارند - و حتی هوشمندتر از آنها هم نبوده‌اند. بی‌اعتنایی اسرائیل به جان فلسطینی‌ها هرگز تا این حد بی‌رحمانه و وقیحانه نبوده و با گفتمانی تحریک می‌شود که برای توصیفش دیگر نمی‌توان صفت «نسل‌کشی» را اغراق‌آمیز دانست. تنها در شش روز نخست حملات هوایی، اسرائیل بیش از شش هزار بمب انداخت و شمار غیرنظامیانی که تاکنون^{۱۱} در این بمباران‌ها کشته شده‌اند بسیار بیش‌تر از شمار کشته‌شدگان در ۷ اکتبر است. این جنایات «خسارات جانبی» یا مازاد نیستند؛ بلکه هدفمند و طبق برنامه پیش می‌روند. به گفته‌ی یوآو گالانت، وزیر دفاع اسرائیل، «ما در حال مبارزه با حیوانات انسان‌نما هستیم و بر این اساس عمل خواهیم کرد.» (فانون: «استعمارگر هنگام سخن گفتن از مستعمره از اصطلاحات جانورشناسی استفاده می‌کند» و «مدام به دنیای حیوانات ارجاع می‌دهد.») از زمان حمله‌ی حماس، لفاظی انهدام‌گرایانه‌ی راست افراطی اسرائیل به اوج خود رسیده و به جریان اصلی سرایت کرده است. «هیچ غزه‌ای» یک شعار اسرائیلی را اجرا می‌کند. یکی از اعضای حزب لیکود، حزب نتانیاوو، اعلام کرد که هدف اسرائیل باید «نکبه‌ای بسی بزرگ‌تر از نکبه‌ی ۱۹۴۸» باشد. نفتالی بنت، نخست‌وزیر سابق اسرائیل، به خبرنگاری از شبکه‌ی اسکای نیوز گفت: «واقعاً از من در مورد غیرنظامیان فلسطینی می‌پرسید؟ چه بر سرتان آمده؟ ما با نازی‌ها می‌جنگیم.»

«نازی‌سازی» مخالفان اسرائیل استراتژی کهنی است که هم جنگ‌های این کشور و هم سیاست‌های توسعه‌طلبانه‌اش را تضمین می‌کند. مناخیم بگین^{۱۲} گفت که در جریان جنگ ۱۹۸۲ علیه سازمان آزادی‌بخش فلسطین (PLO) در لبنان با نازی‌ها می‌جنگیده است. در سخنرانی‌ای در سال ۲۰۱۵، نتانیاوو مطرح کرد که نازی‌ها ممکن بود به‌جای کشتار، یهودیان اروپا را تبعید کنند، اگر حاج امین الحسینی، مفتی بیت‌المقدس، «راه‌حل نهایی» را در سر هیتلر نینداخته بود. در ابزاری‌سازی بی‌شرمانه از هولوکاست و شیطان‌سازی فلسطینی‌ها به‌مثابه نازی‌هایی حتی بدتر از خود نازی‌ها، رهبران اسرائیلی طبق ملاحظه‌ی آیزاک دویچر^{۱۳} پس از جنگ ۱۹۶۷ «معنای واقعی

تراژدی یهودیان» را به سخره می‌گیرند. وانگهی، این قیاس‌ها زمینه را برای توجیه وحشی‌گری فزون‌تر علیه مردم فلسطین فراهم می‌کنند.

سادیسم حمله‌ی حماس این نازی‌سازی را بسی سهل‌تر ساخته و خاطرات جمعی از پوگروم‌ها و هولوکاست را که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده، دوباره زنده کرده است. این‌که یهودیان، هم در اسرائیل و هم در دیاسپورا، در پی توضیحاتی برای رنج خود در تاریخ خشونت‌های یهودی‌ستیزانه باشند، کاملاً قابل‌انتظار است. ترومای بین‌نسلی در میان یهودیان به همان اندازه واقعی است که در میان فلسطینی‌ها، و حمله‌ی حماس بر خراشیده‌ترین بخش روان آن‌ها انگشت گذاشت: ترس‌شان از نابودی. اما حافظه می‌تواند کورکننده نیز باشد. یهودیان مدت‌هاست دیگر آن مطرودان بی‌پناه و «دیگری»‌های داخلی غرب نیستند. دولتی که مدعی است به نام آن‌ها سخن می‌گوید، یکی از قدرتمندترین ارتش‌های جهان - و تنها زرادخانه‌ی هسته‌ای در منطقه - را دارد. جنایات ۷ اکتبر ممکن است یادآور پوگروم‌ها باشد، اما اسرائیل منطقه‌ی استقرار یهودیان در شرق اروپا نیست.^{۱۴}

چنان‌که انزو تراورسو^{۱۵} تاریخ‌نگار اشاره کرده است، مردم یهود «اکنون جایگاه کاملاً منحصربه‌فردی در حافظه‌ی جهان غرب دارند. بر رنج‌های آنان صحنه گذاشته می‌شود و تحت حمایت قانونی قرار می‌گیرند، گویی که یهودیان همیشه باید مشمول قانون‌گذاری ویژه‌ای باشند». با توجه به تاریخ آزار و اذیت یهودستیزانه در اروپا، نگرانی غرب از بابت جان یهودیان کاملاً قابل‌درک است. لیکن چیزی که تراورسو «دین عرفی هولوکاست» می‌نامد، به گونه‌ی فزاینده‌ای به بهای حذف توجه به مسلمانان و به زبان هرگونه مواجهه‌ی واقعی با مسئله فلسطین تمام می‌شود. آنتونی بلینکن، وزیر امور خارجه‌ی آمریکا، ۱۱ اکتبر گفت: «آنچه اسرائیل، آمریکا و دیگر دموکراسی‌ها را در موقعیت‌های دشوار از این دست متمایز می‌کند، احترام ما به قوانین بین‌المللی و بنابه اقتضا، قوانین جنگ است.» در این میان، اسرائیل هم با تخریب محله‌ها و کشتار کل اعضای خانواده‌ها به قوانین بین‌المللی ادا‌ی احترام می‌کرد - یادآوری^{۱۶} این که به گفته‌ی امه سزر، «استعمار منجر به تمدن‌زدایی از استعمارگر می‌شود و او را به معنای حقیقی کلمه به وحشی‌گری سوق می‌دهد.»

در روزهای پس از حمله‌ی حماس، دولت بایدن سیاست‌هایی را پیش نهاده است که می‌تواند نکبه‌ی دیگری بیافریند. برای نمونه، این دولت ظاهراً از انتقال موقت میلیون‌ها فلسطینی به صحرای سینا به بهانه‌ی ادامه حملات اسرائیل به حماس حمایت کرده است. (عبدالفتاح السیسی، رئیس‌جمهور مصر، پاسخ داد که اگر اسرائیل واقعاً به آوارگان غزه اهمیت می‌دهد، می‌تواند آنها را در نقب، یعنی در سوی اسرائیلی مرز مصر، اسکان دهد.) برای کمک به این حملات، اسرائیل از آمریکا محموله‌های تسلیحاتی بیش‌تری دریافت کرده و آمریکا دو ناو هواپیمابر نیز به عنوان هشدار به متحدان منطقه‌ای اصلی حماس، ایران و حزب‌الله به شرق مدیترانه اعزام کرده است. ۱۳ اکتبر، وزارت خارجه‌ی آمریکا تفهیم‌نامه‌ی داخلی منتشر کرد که در آن از مقامات خواسته شد از کاربرد کلمات و عبارات «کاهش تنش/آتش‌بس»، «پایان خشونت/خون‌ریزی» و «بازگرداندن آرامش» بپرهیزند - حتی ملایم‌ترین ملامت‌ها هم تحمل نمی‌شود. چند روز بعد، قطعنامه‌ی شورای امنیت سازمان ملل که خواستار «وقفه‌ی بشردوستانه» در غزه بود، چنان که انتظار می‌رفت توسط آمریکا و تو شد (بریتانیا رأی ممتنع داد). جیک سالیوان، مشاور امنیت ملی آمریکا، در برنامه‌ی «روبه‌رو با ملت» در سی‌بی‌اس نیوز،^{۱۷} موفقیت در این جنگ را «امنیت درازمدت برای دولت یهودی و مردم یهودی» تعریف کرد، بدون ملاحظه‌ی ایمنی و امنیت - یا بی‌خانمانی - مردم فلسطین. در یک لغزش گفتاری نامعمول، تقریباً از حق بازگشت فلسطینی‌ها حمایت کرد: «وقتی مردم در جریان نزاع خانه‌ی خود را ترک می‌کنند، در جریان نزاع سرپناه خود را ترک می‌کنند، حق بازگشت به آن خانه‌ها - به آن سرپناه‌ها - را دارند. این وضعیت تفاوتی ندارد.» شاید، اما بعید است، به‌ویژه اگر حزب‌الله احتیاط را کنار بگذارد و وارد جنگ شود، سناریویی که با تهاجم زمینی اسرائیل بسیار محتمل‌تر می‌شود. حمایت آمریکا از تشدید درگیری ممکن است از نظر انتخاباتی برای بایدن سودمند باشد، اما خطر تحریک جنگی منطقه‌ای را نیز دربردارد.

تا زمان وقوع انفجار ویران‌گر ۱۷ اکتبر در بیمارستان عربی الاهلی - بمب‌گذاری‌ای که نتانیاهو بلافاصله به «تروریست‌های وحشی در غزه» نسبت داد - روزنامه‌های آمریکایی بیشتر شبیه بیانیه‌های مطبوعاتی ارتش اسرائیل بودند.

شکاف‌هایی که فضا را برای واقعیت فلسطین، برای واژه‌هایی چون «اشغال» و «آپارتاید» باز کرده بود، یک‌شبه ناپدید شد: گواهی بر این‌که پیروزی‌های لفاظانه چه اندازه خرد و شکننده بوده است. نیویورک تایمز سرمقاله‌ای منتشر کرد که در آن مدعی شد حماس «بدون هیچ گونه تحریک مستقیمی» به اسرائیل حمله کرده است، همراه با نمایه‌ی چاپلوسانه‌ی ژنرال بازنشسته اسرائیلی که «تپانچه‌اش را برداشته و حماس را نشانه گرفته است» - توصیه‌ی او به ارتش این بود که غزه را «با خاک یکسان کنید». (بار دیگر، روزنامه‌ی پرنفوذ اسرائیل، هآآرتص، بزدلی مطبوعات آمریکایی را برملا ساخت و «دولت اشغال و سلب مالکیت» نتانیاہو را به دلیل جنگ‌افروزی سرزنش کرد). سه مجری مسلمان ام‌اس‌ان بی‌سی^{۱۸} موقتاً از روی آنتن کنار گذاشته شدند که به نظر می‌رسد به‌عنوان ادای احترام به حساسیت‌های اسرائیل باشد. رشیده طلیب، نماینده‌ی فلسطینی-آمریکایی از دیترویت، به دلیل انتقاداتش از ارتش اسرائیل متهم به رهبری یک «کمیته‌ی حماس» شده است. جرایم نفرت‌محور علیه مسلمانان وجود داشته است که دست‌کم تا حدی با سیل اسلام‌هراسی رایج تقویت شده است، در مقیاسی که از زمان جنگ علیه تروریسم دیده نشده است. در میان نخستین تلفات آن: پسر بچه‌ی فلسطینی شش‌ساله‌ای به نام ودیع الفیوم در شیکاگو که توسط صاحبخانه‌شان ظاهراً به تلافی واقعه‌ی ۷ اکتبر به قتل رسید.

در اروپا، ابراز حمایت از فلسطینی‌ها به تابو بدل گشته و در برخی موارد جرم‌انگاری شده است. به نویسنده‌ی فلسطینی، عدنیه شبلی، اطلاع داده شد که مراسم اهدای جایزه برای رمانش در نمایشگاه کتاب فرانکفورت لغو شده است. رمان، با عنوان *جزئیات کم/همیت*، بر اساس داستان واقعی دختر کوچ‌نشین فلسطینی‌ای است که در سال ۱۹۴۹ سربازان اسرائیلی به او تجاوز کردند و او را کشتند. فرانسه تظاهرات حامی فلسطین را ممنوع کرده و پلیس فرانسه از ماشین‌های آب‌پاش برای متفرق ساختن تظاهرات میدان جمهوری در حمایت از غزه استفاده کرده است. سوئلا براورمن،^{۱۹} وزیر کشور بریتانیا، طرح‌هایی برای ممنوعیت نمایش پرچم فلسطین پیش نهاده است. اولاف شولتز، صدراعظم آلمان گفته که «مسئولیت برخاسته از هولوکاست» آلمان را ملزم می‌سازد تا «پای موجودیت و امنیت کشور اسرائیل» بایستد، و تمام مصائب غزه را به

گردن حماس انداخت. یکی از معدود مقامات غربی که از وقایع غزه اظهار انزجار کرد، دومینیک دو ویلپن،^{۲۰} نخست‌وزیر سابق فرانسه بود. او در شبکه‌ی فرانس انتر ۲۱ غرب را از برای «فراموشی» مسئله‌ی فلسطین به باد انتقاد گرفت و گفت که این «تسین» به اروپایی‌ها اجازه داده تصور کنند توافقات اقتصادی و فروش تسلیحات بین اسرائیل و دوستان جدید عربش در خلیج فارس، مسئله فلسطین را به محاق خواهد برد. ۱۴ اکتبر، یونه بلارآ،^{۲۲} وزیر حقوق اجتماعی اسپانیا و عضو حزب چپ‌گرای پودموس،^{۲۳} پا از این هم فراتر گذاشت و اسرائیل را به مجازات دسته‌جمعی نسل‌کشانه متهم کرد و خواستار محاکمه‌ی نتانیاهو به جرم جنایات جنگی شد. با این حال، طلیب، دو ویلپن و بلارآ در اقلیت‌اند، در مقایسه با سیاستمداران و صاحب‌نظران غربی که در کنار اسرائیل به عنوان طرف «متمدن» در این درگیری ایستاده‌اند و از «حق دفاع از خود» اسرائیل در برابر اعراب وحشی دفاع می‌کنند. بحث در مورد اشغال و ریشه‌های این مناقشه به طور فزاینده‌ای با یهودی‌ستیزی آمیخته می‌شود.

دوستان یهودی اسرائیل ممکن است این وضعیت را قسمی پیروزی تلقی کنند. اما همان‌طور که تراورسو اشاره می‌کند، حمایت بی‌قیدوشرط غرب از اسرائیل و هویت‌بخشی آن با رنج یهودیان و رای رنج مسلمانان فلسطینی، «به تشدید پیشروی یهودیان به درون ساختارهای سلطه کمک می‌کند». بدتر از آن، کنار گذاشتن بی‌طرفی در قبال رفتار اسرائیل، یهودیان دیاسپورا را با خطر فزاینده‌ی خشونت‌های یهودی‌ستیزانه مواجه می‌کند، چه از سوی گروه‌های جهادی و چه از سوی تکروهای افراطی. سانسور صدای فلسطینی‌ها به بهانه‌ی حفظ امنیت یهودیان، نه تنها یهودیان را محافظت نخواهد کرد، بلکه ناگزیر به تشدید ناامنی آنها منجر خواهد شد.

برخورد دوگانه‌ی مطبوعات غربی در قبال جنگ، در جهان عرب و بسیاری از کشورهای جنوب جهانی نیز بازتاب یافته است؛ که غرب با حمایت از مقاومت اوکراین در برابر تجاوز روسیه و امتناع از مقابله با تجاوزات اسرائیل به فلسطینی‌های تحت اشغال، اتهام دورویی را متوجه خود ساخته است. (این دسته‌بندی‌ها یادآور شکاف‌های سال ۱۹۵۶ است، زمانی که مردم جهان در حال توسعه از مبارزه‌ی الجزایر برای تعیین سرنوشت خود حمایت می‌کردند، در حالی که کشورهای غربی پشتیبان مقاومت

مجارستان در برابر تهاجم شوروی بودند.) در کشورهایی که برای غلبه بر حاکمیت استعماری، سلطه‌ی سفیدپوستان و آپارتاید جنگیدند، مبارزه‌ی فلسطینی‌ها برای استقلال، آن هم در شرایط به‌غایت نامتقارن، احساس مشترک قدرتمندی می‌آفریند. در طرفی دیگر، تحسین‌کنندگان حماس در چپ «استعمارزدا» به چشم می‌خورند که بسیاری‌شان در دانشگاه‌های غربی مستقرند. برخی از این استعمارزداها - به‌ویژه حزب بومیان جمهوری^{۲۴} فرانسه که بی‌هیچ قیدوشرطی طوفان الاقصی را تحسین کرد - به نظر می‌رسد عملاً مجذوب خشونت حماس شده‌اند و آن را به‌عنوان شکلی از عدالت ضد استعماری توصیف می‌کنند که فرانتس فانون در فصل جنجالی «درباره‌ی خشونت» کتاب *دوزخیان زمین* از آن دفاع کرده بود. نجمه شریف، نویسنده‌ی سومالیایی - آمریکایی، در پلتفرم ایکس پرسید: «فکر می‌کردید استعمارزدایی به چه معناست؟ حال خوب؟ مقالات یا نوشته‌ها؟ بازنده‌ها!». هواداران طوفان الاقصی به صدا درآمدند که «استعمارزدایی قسمی استعاره نیست». برخی دیگر نیز اشاره کردند که جوانان حاضر در جشنواره‌ی قبیلہ‌ی نوا سزاوار بلایی بودند که بر سرشان آمده است، که جرئت و وقاحت برپایی جشن در نزدیکی مرز غزه را داشتند.

البته درست است که فانون مدافع مبارزه‌ی مسلحانه علیه استعمار بود، اما استفاده از خشونت توسط مستعمره‌ها را «سم‌زدایی» توصیف می‌کرد نه «پاک‌سازی»، که ترجمه‌ای نادرست و متداول است. فهم او از اشکال مرگبارتر خشونت ضد استعماری فهم روان‌پزشکی بود که به جای تجویز نسخه، به‌دنبال تشخیص مرض انتقام‌جویی بود که تحت ستم استعماری شکل گرفته است. او نوشت که طبیعی است «مردمی که دائماً به آنها گفته شده تنها زبانی که می‌فهمند، زبان زور است، اکنون تصمیم بگیرند به میانجی زور خود را ابراز کنند.» او با اشاره به تجربه‌ی پدیدارشناسانه‌ی مبارزان ضد استعمار، یادآور شد که در مراحل اولیه‌ی شورش، «زندگی تنها می‌تواند از جسد پوسیده‌ی استعمارگر تحقق یابد.»

اما فانون همچنین به‌طور فراموش‌نشده‌ی از تأثیرات ترومای جنگی نوشت - از جمله آسیب‌های وارده به شورشیان ضد استعماری که غیرنظامیان را کشتند. در بخشی که کم‌تر مورد توجه تحسین‌کنندگان امروزمین او قرار گرفته، فانون هشدار می‌دهد که:

نژادپرستی، نفرت، کینه و «میل مشروع به انتقام» به‌تنهایی نمی‌توانند جنگ‌های بخشی را بار آورند. این بارقه‌های آگاهی که بدن را به پهنه‌ی تلاطم پرتاب می‌کند، آن را در حالت کمابیش رؤیایی و بیمارگونه‌ای فرو می‌برد، جایی که دیدن دیگری سرگیجه می‌آفریند، جایی که خون من خون دیگری را طلب می‌کند، این طغیان پرشور در مراحل اولیه، اگر رها شود تا از خود جان گیرد، از هم فرومی‌پاشد. البته که بی‌شمار سوءاستفاده‌های نیروهای استعماری دوباره عوامل احساسی را به مبارزه وارد می‌کند، به مبارز دلیلی تازه برای نفرت می‌دهد و دلایل تازه‌ای برای جست‌وجوی «استعمارگری برای کشتن» فراهم می‌کند. اما روزبه‌روز رهبران متوجه خواهند شد که نفرت قسمی دستور کار نیست.

فانون باور داشت که برای سازمان‌دهی یک جنبش مؤثر، مبارزان ضد استعماری باید از وسوسه‌های انتقام ابتدایی عبور کنند و چیزی را پرورش دهند که مارتین لوتر کینگ، با استناد به راینولد نیبور،^{۲۵} «انضباط معنوی در برابر خشم‌رنج» نامید. در راستای این تعهد، چشم‌انداز فانون از استعمارزدایی، نه‌تنها شامل مسلمانان مستعمره‌شده در مسیر رهایی خود از یوغ ستم استعماری، بلکه اعضای اقلیت‌های اروپایی و یهودیان (که خود گروهی «بومی» در الجزایر بودند) را نیز دربرمی‌گرفت، مادامی‌که به مبارزه برای رهایی بپیوندند. در کتاب *استعمار در حال مرگ*، فانون به غیرمسلمانان الجزایری که به همراه هم‌زمان مسلمان خود آینده‌ای را تصور می‌کردند که در آن هویت و شهروندی الجزایری بر اساس آرمان‌های مشترک، نه بر اساس قومیت یا دین تعریف می‌شد، ادای احترام بلیغی کرد. اینکه این چشم‌انداز به لطف خشونت فرانسه و ناسیونالیسم اسلامی اقتدارگرایانه‌ی جبهه آزادی‌بخش ملی (FLN) از بین رفت، تراژدی‌ای است که الجزایر هنوز از آن خلاصی نیافته است. نابودی این چشم‌انداز، که توسط روشنفکرانی مانند ادوارد سعید و اقلیتی کوچک اما تأثیرگذار از چپ‌گرایان فلسطینی و اسرائیلی حمایت می‌شود، برای مردم اسرائیل-فلسطین نیز به همان اندازه ویرانگر بوده است.

مورخ فلسطینی یزید صیغ در ایمیلی به من گفت، «چیزی که من را از ترس می‌آکند، این است که ما در نقطه‌ی عطف تاریخ جهان هستیم. تحولات عمیق و مداومی

که دست کم طی دو دهه‌ی گذشته شکل‌گیری جنبش‌ها (و دولت‌ها)ی راست‌گرا و حتی فاشیستی را به دنبال داشته، در حال اوج‌گیری بودند، بنابراین من کشتار غیرنظامیان توسط حماس را تقریباً معادل ساریوو ۱۹۱۴ یا شاید شب بلورین ۱۹۳۸^{۲۶} می‌بینم که روندهای بسیار گسترده‌تری را تسریع یا آزاد کرده است. در «مقیاسی کوچک‌تر»، من از حماس خشمگینم که اساساً همه‌ی آنچه ما طی دهه‌ها برایش جنگیدیم را از میان برده است، و مبهوت و وحشت‌زده از کسانی‌ام که نمی‌توانند قوه‌ی سنجش برای تشخیص میان ضدیت با اشغال و جنایات جنگی اسرائیل داشته باشند و چشم خود را بر آنچه حماس در کیبوتص‌های جنوبی اسرائیل انجام داد بسته‌اند. قبیله‌گرایی قومی».

فانتزی‌های قبیله‌گرایی قومی چپ استعمارزدا با بازخوانی‌های فانون و پوستره‌های چتربازهایشان حقیقتاً منحرفند. همان‌طور که نویسنده‌ی فلسطینی کریم قطان در جستاری تأثیرگذار برای لوموند نوشت، به نظر می‌رسد برای برخی از دوستان خودخوانده‌ی فلسطین ناممکن شده است که بگویند: «قتل‌عام‌هایی مانند آنچه در جشنواره‌ی قبیله‌ی نوا اتفاق افتاد، وحشتی تکان‌دهنده است و اسرائیل قدرت استعماری درنده‌خویی است.» در عصر شکست و بی‌تحریکی، که افراطی‌ترین صداها توسط رسانه‌های اجتماعی تقویت شده‌اند، به نظر می‌رسد نوعی کیش زور بخش‌هایی از چپ را فراگرفته و هرگونه هم‌دلی با غیرنظامیان اسرائیلی را تباه ساخته است.

اما کیش زور در چپ رادیکال کم‌تر خطرناک است، زیرا نسبت به کیش زور اسرائیل و حامیانش، به سرکردگی دولت بایدن تأثیرات کم‌تری دارد. برای نتانیاهو، این جنگ نزاعی برای بقاست - بقای خودش به همان اندازه که بقای اسرائیل. او معمولاً به مانورهای تاکتیکی تمایل داشته و از تهاجمات تمام‌عیار دوری جسته است. در حالی که او چندین حمله به غزه را رهبری کرده، همچنین معمار توافق با حماس بوده است، موضعی که سال ۲۰۱۹ در نشست اعضای لیکود در کنست^{۲۷} توجیه کرد، همان‌جا که گفت «هرکس بخواهد مانع استقرار دولت فلسطینی شود، باید از تقویت حماس و انتقال پول به حماس حمایت کند.» نتانیاهو فهمیده بود تا زمانی که حماس در غزه زمام امور را در دست دارد، مذاکره‌ای بر سر تشکیل دولت فلسطین سر نخواهد گرفت. حمله‌ی

حماس نه تنها شرط او را مبنی بر امکان برقراری توازن شکننده میان اسرائیل و غزه در هم شکست، بلکه زمانی به وقوع پیوست که او به طور هم‌زمان مشغول دفاع از خود در برابر اتهامات رشوه‌خواری و نیز جنبشی اعتراضی بود که جرقه‌اش را برنامه‌ی خود او برای تضعیف قوه قضاییه و بازسازی نظام سیاسی به سبک اوربان زده بود. او نمیدانست از غلبه بر این شکست‌ها، خود را به درون این جنگ انداخت و آن را به مثابه «مبارزه میان فرزندان نور و فرزندان تاریکی، بین انسانیت و قانون جنگل» جا زد. فاشیست‌های شهرک‌نشین محلی اسرائیل، که در کابینه‌ی او توسط بتسلئیل اسموتریچ^{۲۸} و ایتامار بن‌غویر^{۲۹} نمایندگی می‌شوند، هر دو طرفدار علنی پاک‌سازی قومی، از زمان حمله‌ی حماس چندین فلسطینی را در کرانه باختری به قتل رسانده‌اند (با احتساب کسانی که توسط ارتش کشته شده‌اند، شمار کشته‌شدگان در آنجا بیش از شصت نفر است). شهروندان فلسطینی اسرائیل از نوع حملاتی که در جریان انتفاضه‌ی وحدت^{۳۰} در ماه مه ۲۰۲۱ توسط گروه‌های یهودی به آن‌ها شد، هراس دارند. و اما مردم غزه، نه تنها ناچارند تاوان اقدامات حماس را بدهند؛ بلکه باری دیگر ناگزیرند هزینه‌ی جنایات هیتلر را نیز بپردازند. و ضرورت استناد به هولوکاست تبدیل به گنبد آهنین ایدئولوژیک اسرائیل شده است، سپری در برابر هر گونه انتقاد از رفتار آن.

هدف نهایی نتانیاهو چیست؟ حذف حماس؟ ناممکن است. به‌رغم تمام تلاش‌های اسرائیل برای نمایش حماس به عنوان شاخه‌ی فلسطینی داعش، و به‌رغم اینکه حماس سازمان ارتجاعی و خشونت‌آمیزی است، اما حماس سازمانی اسلامی-ملی‌گراست، نه فرقه‌ای نیهیلیستی، و بخشی از جامعه‌ی سیاسی فلسطین به شمار می‌رود؛ این سازمان از نومییدی برآمده از اشغال‌گری تغذیه می‌کند و به‌سادگی از میان‌بردنی نیست، همان‌گونه که تعصب‌گرایان فاشیست در کابینه‌ی نتانیاهو (یا، از همین دست، تروریست‌های ایرگون که در دهه ۱۹۴۰ بمب‌گذاری‌ها و کشتارهایی انجام دادند و بعدها به بخشی از نظام سیاسی اسرائیل تبدیل شدند) از میان‌بردنی نبودند. ترور رهبران حماس همچون شیخ احمد یاسین و عبدالعزیز الرنتیسی، که هر دو در سال ۲۰۰۴ کشته شدند، هیچ مانعی برای نفوذ روزافزون سازمان نشد و حتی به تقویتش یاری رساند. آیا نتانیاهو تصور می‌کند می‌تواند فلسطینیان را با بمباران به تسلیم وادارد و

آن‌ها را مجبور به دست کشیدن از سلاح‌ها و مطالباتشان برای تشکیل دولت کند؟ این روش بارها و بارها آزموده شده است؛ نتیجه‌ی همیشگی‌اش ظهور نسل جدید و حتی سرسخت‌تری از مبارزان فلسطینی بوده است. اسرائیل بیر کاغذی نیست، آن چنان که رهبران حماس پس از ۷ اکتبر و با سرخوشی از کشتار سربازان اسرائیلی خفته در بسترهایشان نتیجه گرفتند. اما اسرائیل به نحو فزاینده‌ای از تغییر مسیر ناتوان است، زیرا طبقه‌ی سیاسی آن فاقد تخیل و خلاقیت است - و چه بسا فاقد حس عدالت و احترام به کرامت دیگران - که برای پیگیری توافقی پایدار ضرورت دارد.

یک دولت مسئول آمریکایی، که کم‌تر تحت تأثیر نگرانی‌ها در مورد انتخابات پیش‌رو و وابستگی به دستگاه حامی اسرائیل باشد، از بحران کنونی برای تشویق اسرائیل به بازنگری نه فقط در دکترین امنیتی‌اش بلکه در سیاست‌هایش نسبت به تنها جمعیتی در جهان عرب که هیچ تمایلی به ایجاد صلح واقعی با آن‌ها نداشته است - یعنی فلسطینیان - استفاده می‌کند. اما به جای این کار، بایدن و بلینکن کلیشه‌های مبتذل اسرائیل در باب مبارزه با شر را تکرار کرده‌اند، در حالی که به راحتی مسئولیت اسرائیل در بن‌بست سیاسی کنونی را نادیده گرفته‌اند. اعتبار آمریکا در منطقه، که هرگز چندان قوی نبوده، اکنون حتی ضعیف‌تر از دوران دولت ترامپ است. ۱۸ اکتبر، جاشوا پاول،^{۳۱} که بیش از یازده سال مدیر امور عمومی و کنگره در دفتر سیاسی-نظامی وزارت خارجه آمریکا بود، در اعتراض به انتقال تسلیحات دولت به اسرائیل استعفا داد. او در نامه‌ی استعفا‌ی خود نوشت که موضع «حمایت کورکورانه از یک طرف» به سیاست‌هایی منجر شده است که «کوتاه‌بینانه، ویران‌گر، ناعادلانه و متناقض با ارزش‌هایی است که ما علناً از آن‌ها حمایت می‌کنیم.» جای تعجب نیست که تنها کشور عربی که از طوفان الاقصی انتقاد کرد، امارات متحده‌ی عربی بود. استانداردهای دوگانه آمریکا و بی‌رحمی واکنش اسرائیل، بروز چنین انتقادی را ناممکن کرده است.

حقیقت غیر قابل‌انکار این است که اسرائیل نمی‌تواند مقاومت فلسطینیان را با خشونت خاموش کند، همان‌طور که فلسطینیان نیز نمی‌توانند جنگ آزادی‌بخش مشابه الجزایر را پیروز شوند؛ یهودیان اسرائیلی و عرب‌های فلسطینی محکوم به زندگی در کنار یکدیگرند، مگر این‌که اسرائیل، به عنوان طرف بسیار قدرتمندتر، فلسطینیان را

برای همیشه به تبعید براند. تنها چیزی که می‌تواند مردم اسرائیل و فلسطین را نجات دهد و از نكبه‌های دیگر جلوگیری کند - که یک احتمال واقعی است، برخلاف هولوکاستی دیگر که تنها یک توهم تروماتیک است - راه‌حلی سیاسی است که هر دو را به عنوان شهروندان برابر به رسمیت بشناسد و به آن‌ها اجازه دهد در صلح و آزادی زندگی کنند، خواه در یک دولت دموکراتیک واحد، خواه دو دولت، یا یک فدراسیون. تا زمانی که از این راه‌حل اجتناب شود، ادامه و خامت اوضاع و فاجعه‌ای بزرگ‌تر تقریباً حتمی است.

منبع:

<https://www.irb.co.uk/the-paper/v45/n21/adam-shatz/vengeful-pathologies>

^۱ در حمله‌ی بتکلان، ۱۳ نوامبر ۲۰۱۵ در پاریس، گروهی از تروریست‌های داعش به سالن کنسرت بتکلان در حین اجرای یک کنسرت حمله کردند و شمار فراوانی از تماشاگران را به گروگان گرفتند. در نتیجه‌ی این حمله، ۱۳۰ نفر کشته و صدها نفر دیگر زخمی شدند.

^۲ Vivian Silver

^۳ Vincent Lemire

^۴ در ۵ سپتامبر ۱۹۷۲، هشت عضو مسلح گروه فلسطینی «سپتامبر سیاه» به دهکده‌ی المپیک در مونیخ وارد شده و ۱۱ عضو تیم ملی اسرائیل را گروگان گرفتند. این اقدام با درخواست آزادی ۲۳۴ زندانی فلسطینی و ژاپنی از زندان‌های اسرائیل و آلمان همراه بود. گروگان‌گیری به مدت حدود ۲۰ ساعت ادامه داشت و در نهایت، در جریان یک عملیات نجات در فرودگاه مونیخ که به‌خوبی اجرا نشد، همه‌ی گروگان‌ها به همراه ۵ نفر از مهاجمان و یک پلیس آلمانی کشته شدند.

^۵ کشتار معالوت در ۱۵ مه ۱۹۷۴ توسط گروه فلسطینی «جبهه‌ی دموکراتیک برای آزادی فلسطین» صورت گرفت. سه عضو این گروه با نفوذ به شهر معالوت در اسرائیل، ابتدا چندین نفر را کشتند و سپس بیش از ۱۰۰ دانش‌آموز و معلم را در یک مدرسه گروگان گرفتند. مهاجمان خواستار آزادی ۲۳ زندانی فلسطینی بودند. پس از یک بن‌بست طولانی، نیروهای اسرائیلی برای نجات گروگان‌ها وارد عمل شدند، اما درگیری‌ها به کشته شدن ۲۵ نفر، از جمله ۲۲ دانش‌آموز و سه مهاجم منجر شد.

^۶ کشتار صبرا و شتیلا در سپتامبر ۱۹۸۲ توسط شبه‌نظامیان فالانژئیست لبنانی، با حمایت ارتش اسرائیل که بیروت غربی را در آن زمان اشغال کرده بود، انجام شد. این شبه‌نظامیان در طول دو روز به اردوگاه‌های

پناهندگان فلسطینی صبرا و شتیلا در بیروت حمله کردند و بین ۸۰۰ تا ۳۵۰۰ فلسطینی غیرنظامی، از جمله زنان و کودکان، را به طرز وحشیانه‌ای کشتند. ارتش اسرائیل به رهبری آریل شارون از این کشتار اطلاع داشت و متهم به تسهیل آن شد. این حادثه جهانیان را شوکه کرد و موجب محکومیت‌های گسترده بین‌المللی شد و به اخراج شارون از سمت وزیر دفاع انجامید.

^۷ به معنای حمله خشونت‌آمیز و سازمان‌یافته علیه یک گروه قومی یا مذهبی خاص، به ویژه یهودیان، است. این واژه به طور خاص به خشونت‌هایی اشاره دارد که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در اروپا، به ویژه در روسیه، علیه یهودیان صورت می‌گرفت. اکنون برای توصیف سیاست حملات برای پاک‌سازی گروه‌های مذهبی یا قومی غیریهود نیز به کار می‌رود.

⁸ Tet Offensive

⁹ Pearl Harbor

¹⁰ Philippeville

^{۱۱} این متن به تاریخ ۲ نوامبر ۲۰۲۳ نوشته شده است.

¹² Menachem Begin

Isaac Deutscher ¹³

نویسنده، روزنامه‌نگار و متفکر مارکسیست مستقل یهودی

¹⁴ Pale of Settlement

¹⁵ Enzo Traverso

به منطقه‌ای تاریخی در امپراتوری روسیه اشاره دارد که بین قرن‌های ۱۸ و اوایل قرن ۲۰ میلادی تعیین شده بود و تنها مناطقی بود که یهودیان اجازه داشتند در آن سکونت کنند. این منطقه شامل بخش‌هایی از امروزی لهستان، اوکراین، بلاروس، و لیتوانی بود. یهودیان در این منطقه تحت قوانین محدودکننده‌ای زندگی می‌کردند و اغلب با خشونت‌های ضدیهودی، معروف به پُگروم‌ها، مواجه می‌شدند.

¹⁶ Aimé Césaire

¹⁷ the CBS news programme Face the Nation

¹⁸ MSNBC

¹⁹ Suella Braverman

²⁰ Dominique de Villepin

²¹ France Inter

²² Ione Belarra

²³ Podemos

²⁴ Des Indigènes de la République

²⁵ Reinhold Niebuhr

^{۲۶} شب بلورین یا شب شیشه‌های شکسته (Kristallnacht) شبی در نوامبر ۱۹۳۸ بود که نازی‌ها به بهانه‌ی ترور یک دیپلمات آلمانی، به خانه‌ها، مغازه‌ها، و کنیسه‌های یهودیان در آلمان و اتریش حمله کردند. این رویداد با تخریب گسترده و دستگیری یهودیان، آغازی برای سرکوب سازمان‌یافته یهودیان و هولوکاست محسوب می‌شود.

²⁷ Knesset

²⁸ Bezalel Smotrich

²⁹ Itamar Ben-Gvir

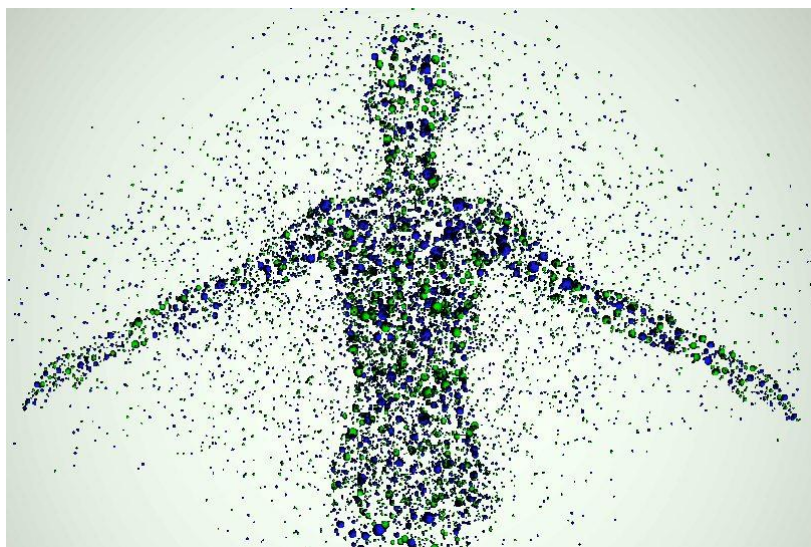
³⁰ انتفاضه‌ی وحدت (Unity Intifada) جنبشی اعتراضی در سال ۲۰۲۱ بود که فلسطینیان در کرانه‌ی باختری، نوار غزه، اورشلیم شرقی و داخل اسرائیل برای ابراز همبستگی و مخالفت با اقدامات اسرائیل آغاز کردند. این اعتراضات با درگیری‌های محلی و واکنش‌های شدید نیروهای امنیتی اسرائیل همراه بود و به دنبال تحولات در محله‌ی شیخ جراح و حملات به مسجد الاقصی شکل گرفت. این جنبش تأکیدی بر اتحاد فلسطینیان در مناطق مختلف و مبارزه مشترک برای حقوق‌شان بود.

³¹ Joshua Paul

بردگی جنسی، «سیاست بدنی» و مقاومت سیاسی

تصاویر سیاسی

هایده مغيثی



آیا در کشوری که امر قدسی بر دولت و روابط اجتماعی مسلط است، و کنترل بدن و رفتارهای اخلاقی زنان و تنبیه نافرمانی آنان به ضرورتی قانونی و مذهبی و اخلاقی تبدیل شده، تجربه‌ی زنان از بسیاری جهات با تجربه‌ی زنان در نظام برده‌داری مشابهت ندارد؟

نوشته‌ی حاضر با توجه به اقدام دلیرانه‌ی برهنه شدن اعتراضی دانشجوی زن، آهو دریائی، دعوتی است برای تعمق بیشتر درباره‌ی مناسبات جنسیتی‌ای که زنان را وادار می‌کند تا بدن خود را عرصه‌ی مبارزه با روابط زن‌ستیزانه کنند. مقاله با بررسی کوتاه نمونه‌های مقاومت زنان در نظام برده‌داری در قرن نوزدهم آمریکا و آمریکای مرکزی، این پرسش را طرح می‌کند که آیا سیاست‌های جنسیتی برای نفی حق حاکمیت زنان بر بدن‌شان نوعی بردگی جنسی و جنسیتی نیست؟

بدن شخصی‌ترین و خصوصی‌ترین دارایی هر انسان، و مصونیت از تعرض و تجاوز به بدن، بدیهی‌ترین حق انسانی است. تعرض و تجاوز به بدن خواه به شکل خشونت فردی انجام شود یا سرکوب دولتی، خواه در محدوده‌ی خانواده صورت بگیرد یا در عرصه‌ی عمومی، خواه به نام سنت و فرهنگ تحمیل یا در پناه سازوکارهای سیاسی اعمال شود، نقض حق انسانی افراد در حاکمیت بر بدن خود است. عدم‌برخورداری زنان و کودکان از این حق، در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی، در جنگ و در صلح، واقعیت زشت و هولناک دوران ما است.

در تمام جوامع بشری، سنت‌های فرهنگی درباره‌ی جنسیت زن و دریافت‌های موجود از جایگاه زن به‌عنوان مادر و همسر، و امور مربوط به تولید مثل، پاکدامنی، فروتنی و از خودگذشتگی، زمینه‌ساز شکل بخشیدن به باورها و ارزش‌های مربوط به نقش‌های زنانه و مردانه و مناسبت‌های جنسیتی جامعه بوده است. اما در پاره‌ای جوامع، از جمله بسیاری از جوامع اکثرأً مسلمان، جنسیت زنان (یا کنترل و محافظت از آن)، معنای سیاسی پیچیده‌تری به خود می‌گیرد. جسم زن در این جوامع سرچشمه‌ی فریبندگی و لذت تلقی می‌شود، و با آن که زنان در اموری چون قضاوت و قوه‌ی شناخت

ناتوان پنداشته می‌شوند در امور جنسی پرتوان و به‌گونه‌ی مقاومت ناپذیری اغواگر، آسیب‌پذیر در برابر فساد، و عامل به‌فساد افکندن مردان قلمداد می‌شوند؛ ابراز تمایلات و خواسته‌ها، علاقه‌ها و مطالبه‌های زنان در تقابل آشکار با تمایلات مردان و حقوق خدادادی آن‌ها قرار می‌گیرد، و جنسیت زن مستقل از خواست و تمایلات او در شمار متعلقات جامعه و دولت به حساب می‌آید. از همین رو دولتِ مردسالار حق و وظیفه دارد تا بر اعمال زنان، نوع پوشش، گرایش جنسی، عشق‌ورزی، میل و خواهش، ارضای جنسی و تولید مثل زنان نظارت کند. در عین حال، با استفاده از قدرت سیاسی و خشونت قانونی و فراقانونی، وبا به‌کار گرفتن همه‌ی ابزارهای تبلیغاتی و تلقینی و نهادهای پرزور ایده‌ئولوژیک، با پشتیبانی باورهای خرافی و رسوم و سنت‌های جنسیتی، بدن زن و توانِ باروری او را در خدمت اهداف سیاسی و نظامی نیز به کار می‌گیرد.

در این سازوکار سیاسی و اجتماعی، «امر شخصی»، یعنی حق زن بر بدن، سکسوالیته و زندگی خود، یعنی تجارب فردی‌اش، با «امر سیاسی» پیوندی ناگسستنی می‌یابد. مفهوم «امر شخصی سیاسی است» -- شعاری سیاسی که برای بالا بردن سطح خودآگاهی زنان و ارتقای بینش فمینیستی در عرصه‌ی تئوری و سیاست‌ورزی در دهه‌ی ۱۹۶۰ در مطالعات زنان ارائه شد -- این تصور رایج را، که حتی گرایش‌های گوناگون سوسیالیستی نیز از آن بری نبودند، به چالش کشید که جنسیت، تولید مثل و خشونت جنسی اموری خصوصی هستند و از عرصه‌ی عمومی سیاست و دولت و اقتصاد تأثیر نمی‌پذیرند. این مفهوم بر ارتباط میان تجارب شخصی و خصوصی زنان در عرصه‌ی ازدواج، کار خانگی، تولید مثل، و روابط جنسی، با مردسالاری و روابط قدرت و سیاست‌هایی انگشت گذاشت که مرد-محوری را سازوکاری پایدار کرده است. هرچند که این مفهوم مورد انتقاد زنان رنگین‌پوست، همجنس‌گرا، زنان طبقه‌ی کارگر و زنان کشورهای در حال توسعه قرار گرفت و آن را تنها گویای تجربه‌ی زنان سفید، طبقه‌ی متوسط، دگرجنس‌گرا دانسته و حتی آن را «ضد مرد» قلمداد کردند، اما شعار «امر شخصی سیاسی است» به رهنمودی برای تعمق درباره تجربه‌های زنان، و به یکی از مفاهیم بنیادین فمینیسم و تحلیل فمینیستی و سایر بررسی‌های مبتنی بر تجربه‌ی فرودستان تبدیل شد.

این مفهوم در بررسی‌های جامعه‌شناسانه‌ی تاریخی مربوط به سوءاستفاده‌ی ابزاری و جنسی از بدن زن، زیاد استفاده شده است. بررسی تجربه‌ی زنان در نظام برده‌داری در مزارع آمریکا و آمریکای مرکزی از آن جمله است. بدن زن در نظام برده‌داری رسماً و قانوناً کالایی قابل خرید و فروش برای کار در تولید کشاورزی یا کار خانگی و خدمات جنسی بود. این مفهوم در دوران حاضر، که بشریت مدعی است روابط مبتنی بر تصاحب و سلطه‌ی خشونت‌آمیز انسان بر انسان را پشت سر گذاشته، نیز قابل استفاده است. «امر شخصی سیاسی است» دعوتی است برای واکاوی و درک روشن‌ترِ دلایل و نشانه‌های پایداری ساختارهای فرودستی حقوقی و اجتماعی زنان و شفاف کردن بسیاری از تابوها یا محرّمات جنسیتی و اخلاقی و فرهنگ‌ی مردسالارانه‌ی مذهبی و غیر مذهبی.

آنچه در پی می‌آید تلاشی است برای بیشتر شکافتن این پرسش ساده که آیا تجربه‌ی زنان در کشوری که امر قدسی بر دولت و روابط اجتماعی مسلط است، و کنترل بدن و رفتارهای اخلاقی زنان و تنبیه نافرمانی آنان به ضرورتی قانونی و مذهبی و اخلاقی تبدیل شده، از بسیاری جهات با تجربه‌ی زنان در نظام برده‌داری مشابهت ندارد؟ به‌طور مثال آیا تکلیف مذهبی و قانونی زن شوهردار به فرمانبرداری و قبول آمیزش جنسی به میل شوهر هر زمان که او اراده کند (مفهوم «نشوز») و این حکم فقهی که زن ناشزه یا سرپیچی‌کننده، «حق غذا و لباس و سرپناه بر گردن شوهر خود ندارد...»، یا کار خارج از خانه یا حتی خروج زن از خانه امتیازی است منوط به رضایت شوهر، قابل قیاس با تجربه‌ی زنان در نظام برده‌داری نیست؟ نظام برده‌داری بر حق قانونی برده‌دار برای کنترل کار، حاصل کار، و رفتار برده استوار بود و زن برده در صورت سرپیچی از مقررات کار، پوشش، رابطه‌ی جنسی با برده‌دار، ازدواج بدون اجازه‌ی برده‌دار، و اعتراض و سخن گفتن با هم‌نوعان خود به سختی مجازات می‌شد.

بدن زن، عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی فرودست و فرادست

نظام برده‌داری یکی از بارزترین و شرم‌آورترین تجربه‌های تاریخی سلطه‌ی انسان بر انسان بوده است. حتی در آن نظام هم تجارب زنان برده از برده‌های مرد متفاوت

بود. پژوهشگران فمینیست با بررسی مطبوعات، نامه‌ها، اسناد دولتی و گفتارهای معدود بازماندگان برده‌داری، زندگی نامه‌ها و مطالعات دیگر تاریخی، تمایز میان تجربه‌ی زن و مرد برده را مستند کرده‌اند. آن‌ها استدلال می‌کنند که هرچند بدن زن و مرد در نظام برده‌داری به یکسان عرصه‌ی سلطه‌ی برده‌دار، استثمار بی‌رحمانه، دربند کشیدن، تنبیه بدنی و محرومیت از کنترل نیروی کار و حاصل کار بوده، اما سازوکارهای جنسیت-محور برای استثمار و کنترل و بهره‌برداری جنسی از زنان برده، و نیز ابتکارهای مقاومتی زنان در بند، تجربه‌ی زنان را از تجربه‌ی مردان متمایز می‌کرد. یافته‌های «استفانی کمپ»، «جین یلین» و دیگر پژوهش‌ها از جمله نشان می‌دهند که در مزارع برده‌داری آمریکا و آمریکای مرکزی در اوایل قرن نوزده، نوعی تقسیم کار جنسی وجود داشت که به زنان کم‌تر از مردان امکان تحرک و ترک مزرعه یا به اصطلاح پرسه‌زنی را می‌داد. تنبیه زنان در صورت تمرد از مقررات مربوطه نیز معمولاً جنبه‌ی جنسی داشت. از سوی دیگر، آزادی نامحدود برده‌دار برای استفاده از زنان در بند به عنوان شیء جنسی، برای لذت یا بارور کردن و افزودن به تعداد برده‌های در تملک‌اش، تجربه‌ی زن و مرد برده را از هم متمایز می‌کرد. این پژوهش‌ها با برشمردن شکل‌های گوناگون مقاومت زنان در عین حال نشان می‌دهند که چگونه زنان برده علیه این سلطه‌ی جنسی مبارزه می‌کردند و چگونه همین بدن آزرده‌یافته و تحقیرشده را به عرصه‌ی مقابله با قدرت برده‌دار تبدیل می‌کردند.

«کمپ» در بررسی تجربه‌ی بدنی زنان برده از سه نوع بدن یاد می‌کند: بدن به‌عنوان عرصه‌ی سلطه که برده دار را مجاز به استفاده‌ی تام‌وتمام از نیروی کار و قدرت باروری برده می‌کرد، و این سوء استفاده نظام برده‌داری و تجارت برده را تداوم می‌بخشید؛ دوم بدن زن به‌عنوان ایزه‌ی کنترل، اعمال خشونت، رنج، ترور، آسیب‌پذیری جسمی و جنسی، بیماری و استثمار نیروی کار در زمان و مکان مشخص؛ و سوم، استفاده از همین بدن رنج‌دیده و آسیب‌پذیر به‌عنوان وسیله‌ای برای ابراز عاملیت و مقاومت در برابر ستم بردگی و انکار نظم تحمیلی سلطه‌ی برده‌دار و کل نظام برده‌داری. به این ترتیب بدن زن در ابعاد سه‌گانه‌اش عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی فرودست و فرادست، و عرصه‌ی کشمکش میان برده و برده‌دار بود. یعنی زنان برده با در کنترل گرفتن حتی موقتی،

جزئی و ناپایدار بدن خود، «سیاست بدنی» یا سوماتیک پولیتیکس (Somatic politics) روال انتظامی برده‌دار را به سخره می‌گرفتند و کل نظام برده‌داری، به بند کشیدن انسان، تنبیه فیزیکی، استثمار، اطاعت و بارداری اجباری برای تولید برده را به خطر می‌انداختند.

با عنایت به تنوع نمادها و عرصه‌های پیدا و پنهان مداخله‌ی مردسالارانه‌ی دولتی در قلمرو مناسبات جنسیتی و روابط جنسی در جوامعی که مرزی میان امر دولت‌داری و سیاست‌گذاری و امور دینی و فقهی موجود نیست، و هنجارهای قانونی و فراقانونی که تعدی و تجاوز به جسم زن را مجاز می‌شمارد یا تسهیل می‌کند، و زنان با تمام توان در برابر آن مقاومت می‌کنند، می‌توان ادعا کرد که ما در قرن حاضر نیز شاهد نوعی بردگی جنسی و جنسیتی هستیم. انکار حقوق انسانی و توان‌مندی زنان، تنفر و مقابله‌ی خشونت‌آمیز نسبت به ابراز فردیت آنها در رفتار، در پوشش و در انتخاب جنسی، و حساسیت بیمارگونه نسبت به رفتارهای اخلاقی و اجتماعی که موجودیت نیمی از جامعه را به شیء جنسی تنزل می‌دهد، با بسیاری از نمادهای بردگی جنسی هم‌خوانی دارد. با این تفاوت که در این مورد، این نظام‌های سیاسی - تمامیت‌خواه با ریشه‌های عمیق در مرداب زن‌ستیزی هستند که با حق انحصاری کاربرد خشونت قانونی و فراقانونی و استفاده از ابزارهای ایده‌ئولوژیک و تبلیغاتی، خشونت جنسیتی در روابط فردی و اجتماعی را مشروعیت اخلاقی و اعتقادی می‌بخشند.

به عبارت دیگر، فقدان حق زن بر بدن خود، حق انتخاب مسیر زندگی، انتخاب حرفه، نوع پوشش، ازدواج، فرزندآوری و باور اعتقادی و سیاسی، بسیار مشابه با تجربه‌ی زنان برده و انتظارات و مقرراتی است که برده‌دار را بر زندگی زنان برده مسلط می‌کرد. سازوکار جنسیت-زده در قوانین مدنی و جزایی و مقررات و روال‌ها و رفتارهای سیاسی و اجتماعی، زنان را به موجوداتی منحصرأ در خدمت لذت، آسایش مرد و تولیدکننده و پرورش‌دهنده‌ی فرزندان او تنزل می‌دهد؛ در چنین نظامی زنان به‌عنوان موجودات انسانی دارای احساس و خرد، با توان تشخیص و عاملیت و انتخاب اخلاقی، از نظر قانونی برهیچ‌یک از ابعاد و مراحل زندگی خود کنترل ندارند؛ محدوده‌ی رفتار و انتخاب‌شان را روابط خانوادگی و باورهای پدر یا شوهر یا دولت پدرسالار رقم می‌زند.

پیش‌بینی‌های قانونی برای کنترل بدن زن و روابط جنسیتی و زن‌ستیزانه بی‌شمارند: مجاز شمردن ازدواج کودکان که به سرپرست و ولی کودک اجازه می‌دهد به نمایندگی از او صیغه‌ی عقد را جاری کند؛ سنت از نو زنده شده‌ی مُتعه یا ازدواج موقت که به مرد اجازه می‌دهد با پرداخت مبلغی به‌عنوان مهریه برای مدت زمان معینی به تعداد دلخواه همسر اختیار کند، و بسیاری موارد دیگر. با توجه به وجود تبادل مادی در چنین روابطی، وجود نوعی خرید و فروش جنسی و حق قانونی تملک مرد بر بدن زن را به راحتی می‌توان نوعی بردگی جنسی قلمداد کرد. سیاست‌های جمعیتی حاکم برای کنترل عرصه تولیدمثل و مادری، که در سیاست‌گذاری‌ها و قوانین تنزل‌دهنده‌ی اشتغال زنان و ممنوعیت و مجازات استفاده از ابزار پیشگیری از بارداری و سقط جنین انعکاس می‌یابد؛ اقتدار اخلاقی و قانونی پدر نسبت به فرزندان و مردان نسبت به زنان به‌عنوان «سرپرست خانواده»، که به او اختیار استفاده از انواع خشونت برای در فشار گذاشتن زن و فرزندان و تحمیل ارزش‌های اخلاقی و فکری خود می‌دهد؛ شرط اجازه‌ی پدر در ازدواج برای دختر باکره و اجازه‌ی همسر برای کار خارج از خانه؛ قتل‌های فجیع به‌اصطلاح «ناموسی»، چشم‌پوشی نسبت به آزار جنسی کلامی، رفتاری و فیزیکی به زنان در محیط «امن» خانواده، در محل کار، در وسایل نقلیه‌ی عمومی، در خیابان‌ها، همگی بر باوری تکیه دارد که زن را شیئی جنسی و در خدمت مرد، یا برده‌ی جنسی او می‌پندارد.

به‌رغم تحولات فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و پیشرفت‌های حقوقی‌ای که در دو قرن گذشته در زمینه‌ی حقوق زنان صورت گرفته، می‌توان ادعا کرد که هزینه‌ی سرپیچی از تصورات و انتظارات، و موازین قانونی و مقررات نظام جنسیتی در دوران کنونی، (مثلاً در مورد نافرمانی از مقررات پوشش یا حق طلبی عاملین و فعالین حقوق زنان) کم از تجربه‌ی زنان در نظام برده‌داری نیست.

مقاومت روزمره‌ی زنان

با این حال، انسان‌ها و در این‌جا زنان، در زندگی روزمره به ابتکارات گوناگونی دست می‌زنند تا کنترل شرایط زندگی خود و کیفیت روابط شان را با قبضه‌کنندگان

قدرت ولو در سطح محدود و حتی موقتی در دست بگیرند. این ابتکارات را به هیچ عنوان نباید دست کم گرفت. ابتکارات و نوآوری‌های پیچیده‌ی زنان در برابر ستم جنسیتی، ابزارِ تقلیلِ موجودیت زن به جسم و بدن او را به ابزارِ اعمالِ قدرتِ زنانه در برابر نظام ستم تبدیل می‌کند. در روند مقاومت، بدنی که آماج سوءاستفاده‌ی سیاسی و جنسی و مرکز بازآفرینی باورها و نقش‌ها و رفتارهای جنسیتی منسوخ گذشته است، به نمادِ نفیِ نظام سیاسی‌ای که قالب این نقش‌ها و باورها است تبدیل می‌شود.

در مزارع برده‌داری جنوبِ آمریکا در قرن نوزدهم، مقاومت زنان در برابر سلطه‌ی بی‌قیدوشرط برده‌دار بر بدن خود، شکل‌های گوناگونی داشت. شکل ساده و متداول، مسموم کردن غذای ارباب در خانه‌ی برده‌دار، خراب کردن ابزار کار و خودداری از کار کردن، و تمارض بود. شیوه‌ی مقاومت فردی پتانسیل مشارکت جمعی را در خود داشت. مثلاً می‌خوانیم که وقتی زنی به بهانه‌ی خودداری از کار تنبیه می‌شد، زنان دیگر به شکل‌های گوناگون از جمله رازداری، مذاکره با برده‌دار و واسطه شدن برای خاتمه‌ی تنبیه و غذا رساندن به زن تنبیه شده به کمک او می‌رفتند. «فردریکسون و والترز» با اشاره به این که چگونه اعتراض فردی به همبستگی و همیاری زنان و مردان برده و چالش هژمونی برده‌دار می‌انجامید، از این مقاومت جمعی به‌عنوان یکی از مشکلات روزمره‌ی کارگری در مزارع برده‌داری یاد می‌کنند.

نافرمانی و مقاومت زنان مصادیق درخور توجه دیگری نیز داشت. یکی از آن‌ها ابتکارات زنان برای تغییرِ نوع پوششِ تحمیلی‌شان بود که تن‌پوشی کتانی بدون رنگ، گشاد و کیسه‌مانند بود که در حقیقت چیزی جز انکارِ زنانگی و فردیت برده و تأکید بر بی‌چهره‌گی و موقعیتِ فرودست او نبود. در مقابله با این پوششِ تحمیلی، زنان برده با ریسندگیِ مخفیانه‌ی پارچه در کلبه‌ها، یا تولید و مبادله‌ی پایاپای کارهای دستی خود با پارچه‌های مورد نظرشان، و یا استفاده از رنگ‌های گیاهی برای رنگ کردن همان لباس بی‌رنگ و تحمیلی، پوششِ خود را تغییر می‌دادند.

سرپیچی از مقرراتِ استراحتِ شبانه عرصه‌ی دیگر مقاومت بود. آنان این کار را از طریق برپایی میهمانی‌های مخفیانه‌ی شبانه در جنگل، برای نوشیدن، خندیدن، پایکوبی و رقص و لذت بردن از بدن شان که قانوناً به برده‌دار تعلق داشت و می‌بایست

برای تجدیدقوا برای کار روز بعد استراحت کند، انجام می‌دادند. این کار عملاً میزان کار مولد روز بعد را تنزل می‌داد. زنان انرژی زیادی صرف هرچه جالب‌تر و لذت‌بخش‌تر کردن این میهمانی‌ها می‌کردند.

سوءاستفاده‌ی جنسی از زنان برده که در مواردی به بارداری زنان می‌انجامید، برای برده‌دار به معنی افزایش جمعیت برده‌ها بود. مقاومت زنان برده در برابر برده‌دار، سقط جنین عمدی و در مواردی حتی کشتن جگرگوشه‌شان بود تا فرزندشان را برای فروش یا کار در مزرعه پرورش ندهند، و چرخه‌ی تجربه‌ی مشقت بار بردگی را متوقف کنند. داستان جذاب نویسنده‌ی آمریکایی آفریقایی‌تبار، «تونی مورینسن»، که به فارسی «دلبنده» ترجمه شده، بر مبنای همین واقعیت تلخ زندگی زنی به نام مارگارت گارنر در نیمه‌ی اول قرن نوزده در جنوب آمریکا نوشته شده است.

تردید نیست که نافرمانی علیه سیاست پوشش یا میهمانی‌های شبانه و شکل‌های دیگر نافرمانی‌ها نظام برده‌داری را پایان نمی‌داد، اما به باور پژوهشگران برده‌داری، این نافرمانی‌ها اعمال عاملیت زنان برای باز پس گرفتن هرچند موقتی بدنی بود که برده‌دار برای کار در مزارع یا خانه‌ی اربابی، استثمار جنسی و باروری اجباری در تسلط خود گرفته بود. ابعاد سیاسی و روابط قدرت در این تجارب خصوصی («امر خصوصی سیاسی است») روشن می‌کند که چگونه بدن زن برده هم عرصه‌ی تجربه‌ی ستم و هم عرصه‌ی سرخوشی و مقاومت در برابر هژمونی برده‌دار بود.

نمونه‌های مشابه این تجربه‌ی تاریخی را می‌توان در ابتکارات پوششی، بدنی و رفتاری زنان در نظام‌های سیاسی استبدادی و تمامیت‌خواه مردسالارانه‌ی امروزی نیز مشاهده کرد. تغییر و تبدیل تدریجی روپوش‌ها و روسری‌های سیاه و قهوه‌ای و خاکستری، به رنگ‌ها و طرح‌های چشم‌نواز؛ استفاده از مدهای مدرن شده‌ی «پوشش اسلامی» با گوشه‌چشمی به رنگ‌ها و طرح‌های دل‌انگیز بومی، صورت‌های به‌دقت آرایش شده و ترمیم پزشکی ناهماهنگی‌های طبیعی صورت و اندام، از زمره‌ی چنین ابتکاراتی هستند. از همین زاویه می‌توان ابتکارات و نوآوری‌های دیگر در همه‌ی عرصه‌های هنری، ستایش شادی، سرخوشی و لذت بردن از بدن را دید که نفی سیاست‌های شادی‌ستیز، ستایش عزاداری دائمی و خودزنی است. این مقاومتی است

علیه انکار حق انتخاب زنان در همه‌ی مواردی که به کارکرد بدن شان مربوط است، از خندیدن، سخن گفتن با جنس مخالف، آواز خواندن، رقصیدن، انتخاب پوشش و خودآرایی و آرایش گرفته تا رابطه‌ی جنسی و فرزندآوری.

نکته این است که مقاومت در برابر زور، از هر نوع و از جانب هر کس، همیشه و در همه جا بخشی از سیاست بدنی زنان بوده است. این مقاومت در روابط فردی گاهی ماهیتی نرم دارد مانند سکوت سرزنش‌آمیز، فریاد زدن، اعتصاب غذا، سرپیچی از مقررات و رفتارهای تحمیلی، ورود به رابطه‌های جنسی موقتی و غیر رسمی، خودداری از فرزندآوری در تناقض با سیاست‌های جمعیتی حکومتی. در موارد دیگری مقاومت می‌تواند ماهیتی سخت، پیدا کند؛ مثلاً فرار از خانواده، خودزنی، تراشیدن موی سر یا آسیب زدن به اندام‌ها ی خود، یا حتی خودسوزی و خودکشی. در همه‌ی این موارد زنان با قراردادن بدن در معرض خشونت فیزیکی، و محرومیت از امنیت روانی و مادی، یا قرار گرفتن در معرض اتهام به مخاطره انداختن «نظم» و امنیت اجتماعی- فرهنگی یا انگ «عدم تعادل روانی»، تلاش می‌کنند کنترل بدنی را که عرصه‌ی اعمال قدرت تجاوزگر شده پس بگیرند. حتی در مواردی پدیده‌ی اعتیاد، خودفروشی و بی‌خانمانی زنان جوان نیز در همین چارچوب قابل بررسی است.

تجارب تاریخی و واقعیت‌های موجود نشان می‌دهد که توهین، جرمه، بازداشت، شلاق، زندان و حتی قتل زنان نافرمان نتوانسته و نمی‌تواند باورهای اخلاقی و سیاسی جنسیت‌زده‌ی مطلوب یک نظام مسلط بی‌خرد و کوتاه‌بین را چه در گذشته در مزارع برده‌داری آمریکا و چه در نظام‌های سیاسی تمامیت‌خواه امروزی، به روال عادی زندگی و امری چاره‌ناپذیر و قابل تحمل برای زنان تبدیل کند. در مزارع برده‌داری جنوب آمریکا «سیاست بدنی» و مقاومت فردی-جمعی در برابر ستم و بی‌عدالتی جنسیتی نهایتاً به مشارکت زنان در جنبش ضد برده‌داری انجامید که در ابتدا با نافرمانی در برابر برده‌دار و نصب بریده مقالات ضد برده‌داری بر دیوار کلبه‌ها برای آگاهی‌رسانی آغاز شد، و به مشارکت فعالانه در جنگ داخلی ضد برده‌داری و الغای هرچند صوری و هنوز ناتمام برده‌داری انجامید. دهه‌ها کارزار گروه‌های دفاع از حقوق زنان با پشتیبانی حقوق‌دانان مترقی و نمایندگان پیشرو در پارلمان‌های کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی، و مهم‌تر

از همه مقاومت و مبارزه‌ی فردی و جمعی زنان برای کسب حق کنترل بر بدن خود، نیز به نتایج مثبت، هر چند هنوز نه به حد کافی رضایت‌بخش، انجامید. اگرچه افشای رسوایی‌های جنسی سال‌های اخیر در بسیاری از کشورهای جهان، به‌وضوح نشان داده تا چه حد هنوز بعضی از مردان، به‌خصوص دارندگان قدرت و مکتب در عرصه‌های گوناگون حرفه‌ای و هنری، دسترسی و تجاوز به بدن زنان را حق مسلم خود می‌دانند، اما اقدامات عملی مهمی که در زمینه‌ی تأمین حقوق فردی و اجتماعی زنان انجام گرفته، را نمی‌توان انکار کرد. ازجمله‌ی این اقدامات می‌توان به بازنگری‌های قانونی و هدفمند و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و سیاسی همه‌شمول به سود زنان؛ افزایش امکانات اقتصادی، آموزشی و اشتغال برای زنان؛ کمک‌های دولتی برای پشتیبانی از زنان آسیب‌دیده، و برنامه‌های جامعه-محور برای افزایش آگاهی و حساسیت اجتماعی اشاره کرد. این همه علاوه بر نشان دادن پیچیدگی‌ها و آسیب‌پذیری‌های روابط انسانی در میان مردمی که در بند سلطه به سر می‌برند، گویای ناگزیری ارتقای مبارزه‌ی آزادی‌طلبانه و عدالت‌جویانه از یک سطح به سطح بالاتر و از عرصه‌ی فردی به عرصه‌ی اجتماعی است.

جوانه‌های وقوع چنین تحولی در جنبش زن، زندگی، آزادی، برای شناساندن بیش از چهل سال مقاومت دلیرانه‌ی فردی و جمعی زنان ایران علیه حجاب اجباری به‌عنوان نماد خودکامگی، بی‌عدالتی، تبعیض، بی‌قانونی و خشونت دولتی به‌روشنی قابل مشاهده بود. دور از انتظار نیست که جنبشی که خود را به‌عنوان طلوعیه‌ی یک جنبش انقلابی فرهنگی بسیار ضروری و نقطه عطف بسیار مهمی در دهه‌ها تلاش برای استقرار دموکراسی، آزادی و عدالت شناساند، نهایتاً به سطح بالاتر و تلاشی سازمان‌یافته، برای پایان دادن به گسل‌های دیگر اجتماعی، تبعیض، اختلافات طبقاتی، امتیازات به‌ناحق کسب شده، بیکاری، فقر، بی‌خانمانی، خشونت و نابودی منابع زیست‌بومی ارتقا یابد.

منابع

Stephanie H. Camps. *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South.*

(*Gender and American Culture.*) Chapel Hill: University of North Carolina Press. 2004.

Stephanie H. Camps, *The Pleasures of Resistance: Enslaved Women and Body Politics in the Plantation South, 1830-1861* *The Journal of Southern History*, Aug. 2002, Vol. 68, No. 3.

Patricia Hill Collins, *Race, Class, and Gender: An Anthology*, edited with Margaret Andersen, Wadsworth Publishing Company, 2013.

Mary E. Frederickson & Delores M. Walters (eds.) *Gendered Resistance: Women, Slavery, and the Legacy of Margaret Garner*, University of Illinois, 2013.

Haideh Moghissi, *Feminism, and Islamic Fundamentalism: Limits of Postmodern Analysis*, London, Zed Press, 1999.

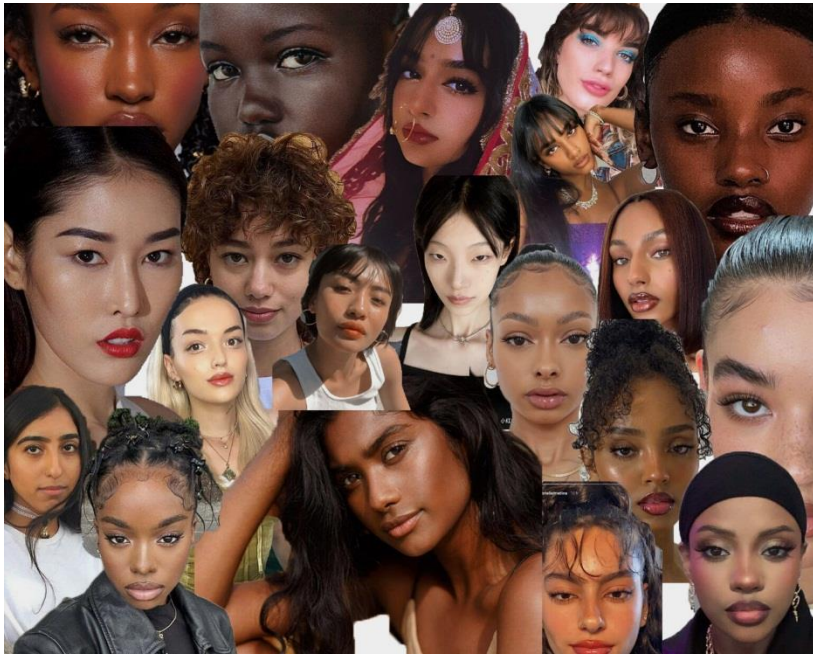
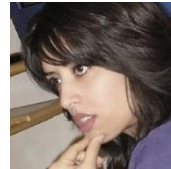
Toni Morrison, *Beloved*, New York: Columbia University Press, 1998.

Tamika Y. Nunley, *At the Threshold of Liberty: Women, Slavery & Shifting Identities in Washington D.C.*, North Carolina University Press, 2021.

Deborah Gray White, *Ai'nt I a Woman? Female Slaves in the Plantation South*, New York, W.W.Norton Company, 1999.

شرم، بدن زن، فمینیسم

مرضیه بهرامی برومند



تراژدی فاوست گوته جایگاه شناخته شده‌ای در گفتمان روشنفکری غرب دارد. در این گفتمان، شخصیت فاوست نماد عصر مدرن و جدیدی است که بیش از هر چیز خواستار نابودی جهان ماقبل خودش است. فاوست با بهره‌گیری از سایه‌ی درون و بخش تاریک روان خود (مفیستوفلس)، برای رسیدن به رشد و توسعه از همه چیز می‌گذرد؛ جهان کوچک دنیای قدیم و هرآنچه که مربوط به این جهان کوچک است را نابود می‌کند و در این دنیای روبه رشد تصویر هیچ‌کس را جز خود نمی‌بیند.

گوته در نمایش‌نامه‌ی فاوست، چهره‌ی مردی را در جامعه‌ی آلمان قدیم و پدرسالار به نمایش می‌کشد که هنوز از قالب چارچوب‌های اجتماعی فئودالیسم و قرون وسطایی خارج نشده اما گرفتار تعارضات و کشمکش حیات درونی و بیرونی برای رشد خود و توسعه‌ی جهانش است. فاوست نماد عصر مدرن، تمامی قوای خویش را علیه طبیعت و جامعه به کار می‌گیرد تا علاوه بر زندگی خود، زندگی باقی مردم شهر را دگرگون سازد. چرا باید آدمیان اجازه بدهند همه چیز همیشه همان‌طور که بوده است باقی بماند؟ آیا وقت آن نرسیده است که در برابر استبداد طبیعت شورش کند؟

فاوست با کمک مفیستو انرژی عظیمی را که در طبیعت نهفته است به کار می‌گیرد و علیه استبداد طبیعت شورش می‌کند و تبدیل به یک انسان سازنده و توسعه‌گر می‌شود. او هر چه را که بر سر راهش است برمی‌دارد. داستان فاوست گوته، سرگذشتی است متحمل معناها و تعبیرهای گوناگون که همواره می‌توان آن را از چشم‌اندازهای متفاوت تفسیر و تأویل کرد. کتاب‌ها، نمایشنامه‌ها و فیلم‌ها و بی‌شمار آثار هنری، تراژدی رشد و توسعه‌ی فاوست گوته و نیز داستان عشق او را از زوایای گوناگون و از منظر توسعه و تناقضات فرهنگ مدرنیته به بحث و گفت‌وگو گذاشته‌اند، اما کم‌تر پیش آمده که نویسندگان و تحلیلگران از منظر فمینیستی و بازنمایی مفهوم «شرم» در جامعه‌ی پدرسالار به این اثر تاریخی گوته و داستان عشق فاوست و مارگریت نظری بیندازند. تبیین مفهوم «شرم زنانه» در تغییرات و دگرگونی تاریخی مالکان و اشراف‌زاده‌های در حال افول و ظهور روشنفکران آرمان‌خواهی که در پی رشد و توسعه‌ی مدرن هستند، به ما کمک می‌کند تا به بررسی تغییر تاریخی ارزش‌های اخلاقی در جامعه پدرسالار بپردازیم.

دخترهای ساده‌ی خانواده‌های فئودالی مورد سوءاستفاده و اغوای اخلاقیات اشراف رو به زوال می‌شوند و تراژدی دختر «فریب‌خورده و رها شده» اتفاق می‌افتد. اگر بپذیریم از یک منظر تراژدی فاوست و مارگریت زبان جهانی شهوت و قدرت مردانه و شرم زنانه است، آن‌گاه می‌توان نمونه‌ی تاریخی فاوست و مارگریت را در هر فرهنگ و تاریخ جامعه‌ای مشاهده کرد. برخی داستان‌ها و اسطوره‌های جهانی همچون اسطوره‌ی فاوست چنان تأمل‌برانگیز است که ما را به تفکری عمیق درباره‌ی مسائل انسانی، نیازها و آرزوها و اخلاقیات وامی‌دارد و گویی زندگی‌های ما را با تمام فرازونشیب‌هایش به تصویر می‌کشد. داستان‌ها و یا اسطوره‌هایی نظیر تراژدی فاوست و مارگریت تنها ثمرات فانتری و یا تخیل نویسنده نیست؛ بلکه بازتابی از واقعیات تاریخی‌اند.

برخی پژوهشگران معتقدند اسطوره و روایات تاریخی در ذات و ماهیت خود، پدیده و حقیقتی واحد دارد، اما مضمون‌ها و بن‌مایه‌های آن در سیر تاریخی ملل، تصاویر متعددی بر جای گذاشته است. به عبارت دیگر، داستان‌های اساطیری فرازمانی و فرامکانی‌اند، خاستگاه‌شان با لایه‌هایی از عمق روان و ضمیر ناخودآگاه نویسندگان و راوی عجین شده و از سرزمین و زمان معین فراتر رفته است. از همین روست که بحث و شناخت درباره‌ی مفهوم شرم و سایر ابعاد اجتماعی و روان‌شناسی نهفته در داستان فاوست برای بررسی سوژه‌ی مدرن ضروری می‌نماید. از این رهگذر با طرح بحث و بررسی عشق تراژیک فاوست به مارگریت می‌توان چگونگی برساخت «شرم زنانه» را در نحوه‌ی تداخل طبقه اجتماعی با جنسیت که عامل تعیین‌کننده‌ی ارزش‌های پدرسالارانه است تبیین و مورد مذاقه قرار داد.

مردن از شرم، تراژدی و تجربه‌ی مشترک و تلخ زنان در تاریخ مردسالاری است. آنان ابتدا اغوا و سپس قربانی می‌شوند. تاریخ نمونه‌های زیادی از قربانی شدن زنان در دنیای مردسالار به خاطر حفظ آبرو و شرم آنان را به خود دیده است. «تراژدی مارگریت» در روایت گوته از فاوست و عشق او به دختری ساده با معصومیت ناب و خلوص کامل و در نهایت رها کردن او، یکی از همین روایت‌های «شرم زنانه» در جهان پدرسالار اروپای قرن نوزدهم است.

مارگریت بکرترین و شاعرانه‌ترین تصویر زنانه‌ای است که گوته خلق کرده است. دختری ساده از یک خانواده‌ی فقیر، که فاوست به‌عنوان یک شخصیت بکر و طبیعی و بی‌همتا به تصویر کشید. مارگریت طبیعت را دوست دارد، آهنگ‌های محلی می‌خواند و پر از سادگی و مهربانی است. معصومیت و خودانگیختگی کودکانه‌ی مارگریت، فاوست این مرد روشنفکر و میان‌سال متفکر دوران مدرن را به وجد و هیجان می‌آورد و با پیشکش هدایای گران و چشم‌گیر و سروده‌های عاشقانه عشق و محبت خود را به مارگریت ابراز می‌دارد. دختر بی‌پروا به سمت احساسی می‌رود که در او بیدار شده است. عشق دختر جوان و فاوست با آداب و رسوم شهر کهن در تضاد است.

اما کلمات عاشقانه‌ی فاوست برای مارگریت خوشبختی به همراه نمی‌آورد، او کودکی ناخواسته را باردار و به منشأ مردن از شرم و بی‌آبرویی او تبدیل می‌کند. دختر از خانواده و شهر طرد می‌شود و عمیقاً سقوط خود را تجربه می‌کند. مارگریت با فرزند نامشروع‌اش به زندان می‌افتد و برادرش در دوئل با فاوست می‌میرد و مادرش بر اثر قرص‌های خواب از دنیا می‌رود. فاوست وارد زندان می‌شود و در تلاش برای نجات معشوقش است. اما مارگریت قبول نمی‌کند و معتقد است که خودش در بی‌آبرویی خانواده‌اش مقصر و شرم‌منده است و باید مجازات شود. مارگریت فقط فاوست را پس نمی‌زند او در انکار فاوست و انکار نیروی تباه‌کننده‌ای که در وجود فاوست برای رسیدن به مطلوب ایده‌آل و ساختن زندگی جدید وجود دارد، به مرگ چنگ می‌زند و در زندان می‌ماند تا آبروی از دست‌رفته را جبران کند.

پرسشی که همیشه مطرح می‌شود این است که چرا در این قصه‌ی عاشقانه فقط مارگریت احساس شرم و ترس از آبرو دارد و برعکس فاوست این رابطه را گذر از طبیعت خام و بکر زن می‌بیند و آ در جهت اعتلای خود و تجربه رشد و ساختنش می‌بیند؟ پاسخ به این سؤال نیازمند تحقیق در و فهم تاریخِ گفتمان جنسیت و تاثیرگذاری آن بر مفهوم شرم دارد. به گونه‌ای که بتوان چگونگی بازنمایی شرم را از طریق بررسی گفتمان جنسیت در نظام پدرسالار تبیین و بررسی کرد.

به نظر می‌رسد شرم بدن، میراث فرهنگی زنان است و برای گروه‌های اجتماعی و مردم به معنای واقعی کلمه در -زن جوان- تجسم یافته است؛ کسی که آبروی

از دست‌رفته را باید به خانواده برگرداند. در تاریخ نظام‌های پدرسالار، آبرو و شرافت بیشتر مردان در گرو رفتار زنان است. در نتیجه تلاش‌های زیادی برای کنترل بدن و رفتار زنان به‌واسطه‌ی سازوکارهای شرم‌آور صورت می‌گیرد که هم بر انضباط بدن زنان و هم رفتارهایی که متناسب با آنان باشد تاثیرگذار است.

سیمون دوبوووار در کتاب «جنس دوم» با تکیه بر بینش‌هایی از زیست‌شناسی، تاریخ اجتماعی و اقتصادی و جامعه‌شناسی، شرحی فلسفی از روند زن شدن را ارائه می‌کند و اساساً این فرآیند را - درسی گسترده از شرم - توصیف می‌کند. او به این موضوع می‌پردازد که چگونه بسیاری از تفاوت‌های زیستی و آناتومی معمولی زنان، مانند شروع قاعدگی، بلوغ جنسی و رشد سینه‌ها، از مدت‌ها پیش برای دختران جوان، موقعیتی برای شرمساری از بدن بوده است. این تغییرات بدنی، که از هنجار ذهنی تعادل بدنی مردانه منحرف می‌شود، شرم‌آور و نیازمند پنهان‌کاری تلقی می‌شوند و این موضوع در بسیاری از فرهنگ‌ها و سنت‌ها سابقه طولانی دارد. قاعدگی، به‌طور ویژه منبع اضطراب زنان است. رسوایی قاعدگی و متعاقب آن، حقیرسازی بدن زن در ساختارهای فرهنگی و مذهبی گنجانده شده است که قاعدگی را نجس یا ناپاک می‌دانند و میل و رغبت جنسی، شرم‌آور و غیرزنانه تلقی می‌شوند. علاوه بر این، تا همین اواخر، بدن‌های افراد باردار، موضوع تابوهای اجتماعی بودند که باید پنهان و کتمان می‌شدند. با این حال، در دوران کنونی، بدن پس از بارداری، نباید هیچ علامتی از بارداری یا نشانه‌ای از زایمان را نشان دهد.

همانطور که دوبوووار و بسیاری از دیگر متفکران فمینیست استدلال می‌کنند، تجربه‌ی زن شدن و زن بودن، از نظر تاریخی شامل فرآیند یادگیری تفسیر بدن به‌عنوان محدوده‌ی شرم است. مثل قتل ناموسی و یا خودکشی زن به‌خاطر ترس از آبرو به علت ارتباط با مردی که عاشقش بوده است و باید با مرگ مجازات شود. این‌ها نمونه‌ای است از انزجار عمومی از جنسیت تجسم‌یافته‌ی زنانه، انکار التزامی لذت‌های بدن زن است و بدین ترتیب شاهد سرکوب روزمره‌ای هستیم که بر بدن زن اعمال و عادی‌سازی می‌شود.

پس از سال‌ها تلاش فمینیست‌ها ما کم‌کم شاهد جابجایی در مفهوم شرم هستیم هرچند مبارزات و نظریه‌های فمینیستی با مقاومت جامعه مردسالار و نیز نظام سرمایه‌داری مواجه می‌شوند اما فمینیست‌ها با وجود همه‌ی موانع با قدرت به تلاش‌های خود ادامه می‌دهند. فمینیست‌ها تلاش در بازتعریف روایت خشونت جنسی و تجاوز و تعرض و فریب قربانی توسط متجاوزگر دارند و بیان می‌دارند قربانیان باید از پذیرش شرمی که ناعادلانه بر آنان تحمیل می‌شود امتناع ورزند و جامعه بایستی تیر اعتراض و نکوهش خود را به سمت متجاوزگر بچرخاند و نه قربانی. «شرم باید به متجاوز برگردانده شود» و قربانی نباید از بازگویی روایت درد و رنجی که بر او رفته است احساس شرم کند و جامعه باید از او حمایت کند نه این‌که مجازات مرگ برای قربانی و زن در نظر بگیرد.

در طول تاریخ شرم ابزاری برای ساکت کردن قربانیان خشونت جنسی بوده است. انگ‌های اجتماعی این باور غلط را ترویج داده‌اند که قربانیان مسئول جنایاتی هستند که علیه آنها رخ داده و اگر زنی فریب مردی را خورده است خودش مسئول این فریب خوردن بوده است و نباید فریب می‌خورد. کم‌تر پیش آمده فرد فریبکار و متجاوزگر پاسخگوی عمل خود باشد چون شرم به‌عنوان یک ابزار متوجه قربانی است و او را مجازات می‌کند. «شرم باید به گناهکار و تجاوزگر برگردانده شود». هنوز در این جامعه این که زنی بگوید به من تجاوز شده است آسان‌تر است تا اینکه بگوید «او» به من تجاوز کرد.

وقتی زنی قوانین جامعه را که رفتار زن خوب و پسندیده را به او می‌گوید نمی‌پذیرد توسط مردان، نظام حاکم و فرهنگ به‌عنوان زن فتنه‌گر و یا آشوبگر کنار گذاشته می‌شود، طرد شده و به انزوا کشیده می‌شود. زنی در جامعه دیده می‌شود و مورد پذیرش است که گردن به هنجارهای نظام حاکم و مردسالارانه بزند. در دوران معاصر پذیرش هنجارهای فرهنگی و سیاست یکسان‌سازی برای افراد و سوژه‌ی زن از طریق ابزار شرم راحت‌تر شده است. شرم زنان از بدن خود تنها در حضور دیگران در یک قاعده و هنجار حاکم بر محیط اجتماعی-فرهنگی و سیاسی بیان می‌شود.

به این ترتیب، درک شرم بدن می‌تواند چگونگی تجسم امر اجتماعی را روشن کند، یعنی چگونه بدن به یک سوژه‌ی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تبدیل می‌شود که توسط نیروها و خواسته‌های بیرونی شکل می‌گیرد. از این رو رابطه‌ی شرم و بدن زن، افراد را به مجموعه‌ای از ارزش‌های هنجاری مرتبط می‌سازد که شاخص‌های پذیرش، تعلق و شناخت را برجسته می‌کند. در نتیجه، شناخت شرم به‌عنوان بخشی اجتناب‌ناپذیر از وجود انسانی و اجتماعی است ضروری است. برای روشن کردن ویژگی‌های تجربه‌ی بدنی شرم زنانه، نظریات فمینیستی، ابزار بسیار قدرتمندی است که از آن برای پیشبرد تحلیل‌های جامع‌تر از موضوعاتی مانند تجربه‌ی شخصی بدن، از خودبیگانگی، عینیت‌بخشی، دیگربودگی و آسیب‌پذیری زنان استفاده می‌شود. بررسی آسیب‌های روان‌تنی و اضطراب زنان مانند اختلال خود-زشت‌انگاری و یا اضطراب اجتماعی که در حال افزایش است و در یک منظر فرهنگی اشباع‌شده از بازنمایی تصویر رسانه‌ای که به‌طور فزاینده‌ای تحت سلطه نمایش و وسواس ظاهری است، بخشی مهمی از تبیین و واکاوی شرم بدنی است که با موضوع معاصر نولیبرالیسم ارتباط دارد. برخی استدلال می‌کنند که شرم بدن در دوران معاصر، تأثیر اصلی نولیبرالیسم است که ماشین‌آلات چرخه‌ی صنعتی مصرف‌ناامن را به حرکت درمی‌آورد.

به نظر می‌رسد پرورش تجربه‌ی اضطراب و اختلال خود-زشت‌انگاری و آسیب‌پذیری، از طریق استراتژی‌های «شرم» نیروی قدرتمندی از فرهنگ مصرف‌کننده‌ی معاصر باشد. سرکوب بخش عظیمی از گروه جنسیتی زنان در نظام سرمایه‌داری و پیوند آن‌ها به سیاست‌های یکسان‌ساز فرهنگی، اغلب نتیجه‌ی قانون‌گذاری یا اعمال قانون و سیاست نیست، بلکه به‌طور نامحسوسی از طریق استقرار فرهنگی تأثیرگذاری مانند شرم، اتفاق می‌افتد. جنبش پسامردن و اینترسکشنال فمینیستی واکنشی در برابر کنترل بدن زنان به‌واسطه‌ی هنجارهای زیبایی‌ظالمانه‌ی سرمایه‌داری مصرف‌گرا و نولیبرالیسم تلقی می‌شود که برای چندین دهه در کانون توجه و صریح منتقدان فمینیست بوده است.

متفکران فمینیست معتقدند ظاهر را نمی‌توان موضوع و دغدغه‌ای بی‌اهمیت برای زنان و بدن‌شان در نظر گرفت، به گونه‌ای که این نارضایتی برای زنان صرفاً یک مسأله‌ی

آسیب‌شناسی فردی و در نتیجه حاشیه‌ای نیست بلکه بخشی از یک پدیده‌ی اجتماعی سیستماتیک و ظالمانه است. بدن زن ارتباط تنگاتنگ با نحوه ارزش‌گذاری و دیده شدن «خود» و علاوه بر آن ارزش اجتماعی و موقعیت او در یک گروه و جامعه دارند. زیرا نحوه‌ی نگریده شدن و دیدن ظاهر خود بر رفتارشان و شانس موفقیت آنها در جنبه‌های مختلف زندگی تأثیر می‌گذارد. در واقع، جدا افتادن از بازنمایی گفتمان رسمی جنسیت در نظام سرمایه‌داری تهدیدی دائمی برای زنانی است که احساس می‌کنند اغلب نادیده گرفته می‌شوند و حق دارند دیده شوند. دیده شدن و حضور در عرصه‌ی اجتماع را می‌توان از طریق سطح بالایی از جذابیت و جوانی به‌دست آورد.

در نتیجه، نگرانی‌ها در مورد مدیریت ظاهر برای زنان (که در مردان جوان هم در حال افزایش است) تحت ساختارهای نولیبرالیسم که فرهنگ بی‌پایانی از مد و خودآرایی را با تمرکز بر بدن ترویج می‌کنند در یک محیط اشباع‌شده از تصاویر تشدید شده است. تحت ساختارهای فرهنگ مصرف‌گرای نولیبرالی معاصر، بدن‌ها به‌عنوان محصولات بالقوه‌ی ناتمام، محل پروژه‌های خودمراقبتی، تغییرات خود و نگرانی‌های موقعیت خود دیده می‌شوند. ایده‌آل فرهنگ نولیبرال این است که تغییرات در ظاهر و بدن، باعث می‌شود خود بهتر یا قابل قبول‌تری به دست آید.

اگرچه نظام سرمایه‌داری نظام کاملاً یکپارچه‌ای نیست، اما می‌توان گفت که در اقتصادهای نولیبرالی غربی، بدن بیش از پیش به نمادی از ارزش و هویت تبدیل شده است که عمدتاً از طریق خرید محصولات و خدمات مربوط به آن، محقق‌شده و توسعه می‌یابد. حرکت به سمت مصرف به منظور بیان و «ارتقای ارزش» فرد، جنبه‌ای کلیدی از رفتار مصرف‌کننده‌ی معاصر است، که با تقویت آن جنبه از بازار که بر بازنمایی‌های ایده‌آل بدن و ارتقای اشکال بدنی معتبر خاص از طریق تبلیغات همراه است. در شرایطی که مصرف بر دارایی‌های فرهنگی در مقابل دارایی‌های صرفاً مادی متمرکز است، ما شاهد رشد چشمگیری در هزینه‌های زیبایی، تناسب اندام و مد، افزایش شیوه‌های درمانی جایگزین و در «پیکرتراشی» افراطی‌تر مانند جراحی‌های زیبایی بوده‌ایم. این جنبه‌های اخلاقی و شیوه‌های جدید مصرف که در مرکز سیستم‌های ارزشی نولیبرالی قرار دارد عمدتاً بر روی مسأله‌ی شرم بدن زنان سرمایه‌گذاری می‌کند.

در این حالت، بدن نماد اصلی ارزش‌ها و هویت در روابط اجتماعی است، همانطور که آلیسون فیپس^۱ در کتاب اخیرش «سیاست بدن» اشاره می‌کند؛ بدن - پروژه‌ای ناتمام و یک چرخ‌دنده‌ی مرکزی در ماشین نولیبرال سرمایه‌داری مصرف‌گرا است. در واقع، به‌طور خاص، این بدن زن است که این فضا را در ماشین نئولیبرالیسم اشغال می‌کند. نگهداشت و حفظ مجموعه‌های ابرمیلیاردی صنایع جهانی که حول محور آراستگی بدن، مد، رفاه، پزشکی، تناسب اندام و لوازم آرایشی متمرکز هستند، بدن زن را به‌عنوان ابژه‌ای که دائماً نیاز به بازآرایی و خودسازی بی‌پایان و مصرفی دارد در نظر می‌گیرد. بدن زنان سوژه‌ای بی‌پایان است و در معرض انبوهی از فشارهای اجتماعی برای تقلید از «شکل‌های یکسان و الگوهای خاص بدن ایده‌آل» که از طریق تبلیغات ترویج شده است. «شرم بدن» محور این فرآیند است. در جریان اصلی فرهنگ نولیبرالی غربی، بدن‌های معمولی به عنوان «نقص» اصلی ظاهر می‌شوند که نشان دهنده‌ی یک هویت معلوم و غیرجذاب و بدن‌های کامل و هنجارپذیر به‌طور ضمنی بعد از دستکاری و جراحی‌های زیبایی متعدد جذاب به نظر می‌رسند.

در این راستا، بدن زنان به‌طور فزاینده‌ای به دنبال همگرایی با چیزی است که رزماری تامسون^۲ آن را «هنجار» نامیده است، که «تجسم بدن‌مند ویژگی‌های جمعی، بدون نشانه و هنجارمند فرهنگ» است. در محیط اشباع‌شده از تصاویر معاصر ما، تشخیص هنجارهای بدن‌مند زن جوان، دگرجنس‌گرای لاغر، خوش‌اندام و توانا، با ویژگی‌های متناسب متقارن و پوست صاف و بدون علامت قابل تشخیص است. عادی‌سازی خیلی سریع باعث همگن‌شدن می‌شود. این یک‌دست‌سازی بی‌عیب‌ونقص تصاویر به نماد واقعیت غالب تبدیل می‌شوند و معیارها و ارزش‌هایی را برای بدن‌های معمولی تعیین می‌کنند. در نتیجه، زنان می‌فهمند برای رسیدن به بدن «ایده‌آل» که برای عموم شناخته شده است، برای موفقیت و رضایت اجتماعی، و لذت بردن شخصی و حرفه‌ای باید تلاش کنند، از هنجارها الگوبرداری کرده و خود را به سطح ایده‌آل برسانند.

1 Alison Phipps

2 Rosemarie Thomson

آنچه ما می‌فهمیم این است که یک زن ممکن است مدام بین بدن واقعی‌اش و بازنمایی بدن‌های ایده‌آلی که به‌طور اجتماعی و رسانه‌ای ساخته شده مقایسه انجام بدهد، از این‌رو، تصاویر رسانه‌ای یک منبع مهم برای شرم بدن است. زنانی که به لحاظ فرهنگی و ژنتیک، در مقایسه با بدن‌های ایده‌آل شرم‌آور به نظر می‌رسند و یا ناکافی و پایین‌تر از حد ایده‌آل هستند، شرم و به‌ویژه شرم بدن در آنان به یک حس دائم و درونی تبدیل می‌شود. در نتیجه، زنان از قبل با احساسات و خطوط شرم بدن هماهنگ شده‌اند. ناتوانی در رسیدن به اندام ایده‌آل نشانه‌ی تسلط شکست عمیق‌تر بر بدن و کنترل بدن‌مند است. این تنظیم شرم چنان فراگیر و نامعین است که اغلب فراتر از دسترسی به آگاهی است. ارزش‌های هنجاری آن‌قدر درونی شده است که شرم اغلب به‌طور جمعی و فردی، برای احساس به‌رسمیت شناختن و تعلق به یک گروه اجتماعی در حاشیه احساس می‌شود. زنان ممکن است حتی متوجه نشوند که شرم بدن را تجربه می‌کنند یا این‌که تلاش‌های زیادی برای اجتناب از آن انجام می‌دهند.

از آن‌جایی که نارسایی‌های فیزیکی مکرر هستند، به‌حداقل رساندن آن دشوار است و همیشه در حال تغییر هستند، از این‌رو شرم بدن بخشی از چشم‌انداز «عادی» تجربه می‌شود. این همان چیزی است که کورتنی ای. مارتین^۳ آن را «عادی‌سازی جدید تنفر از بدن خود می‌داند» که ترسناک است. علاوه بر این، شرم درباره‌ی بدن اغلب شرم تکرار شونده است، نه به دلیل نشانه‌های فیزیکی و سمپتوم خود شرم، بلکه به این دلیل که شرم در مورد خودشیفتگی (مخصوصاً برای زنان فمینیست که می‌دانند ظاهر واقعاً اهمیت ندارد) یا سازوکارهای خاص حفظ ظاهر (مثلاً رژیم غذایی، اختلالات خوردن یا جراحی زیبایی که اغلب رازهای شرم‌آور هستند و نیاز به پنهان شدن دارند) به منابع جدید شرم تبدیل می‌شوند.

افزایش خودآگاهی و شرم از بدن در زنان صرفاً نتیجه‌ی موقعیت فرهنگی تفاوت‌های بیولوژیک و آناتومی و مدیریت ظاهر و تمایلات جنسی نیست، این تفاوت به‌طور قابل‌توجهی ریشه در روابط قدرت و نقش‌های جنسیتی زنانه/مردانه دارد. زنان

³ Courtney E. Mart

در حال حاضر، در نتیجه‌ی موقعیت فرودستی که در روابط اجتماعی دارند مستعد شرم بدن هستند، و در نتیجه بدن زنان ابژه‌ی دیدنی است به واسطه‌ی نگاه دیگری عینیت‌ساز و ابژه‌ساز. این عدم تعادل در مورد تجربه‌ی جنسیتی از «بدن دیده شده» در فضای اجتماعی منعکس شده است. به‌طور کلی، به دلیل عدم تعادل در روابط قدرت، بدن زنان بیش از حد در محیط معاصر ما قابل مشاهده است و این پیامدهای مشخصی از نظر مستعد بودن حس شرم و تجربه‌ی زیسته‌ی همراه آن دارد.

به‌خوبی قابل مشاهده است که سوژگی زن توسط خودآگاهی‌ای ساختار یافته است که مدام تحت نظر و در نتیجه به‌عنوان ابژه‌ی قابل مشاهده تحت کنترل است. سیمون دوبوار تجربه‌ی خود را در دوران نوجوانی این‌گونه توضیح می‌دهد: «مردی در خیابان ساق پاهای من را به پاچه‌های گوساله تشبیه کرد. روز بعد مادرم مرا مجبور کرد جوراب و دامن بلند بپوشم، اما من شوکی را که با دیدن خودم احساس کردم، هرگز فراموش نخواهم کرد». در نتیجه، همان‌طور که سیمون دوبوار اشاره می‌کند؛ «زنان در طول رشد کم‌کم متوجه می‌شوند که بدن‌شان ابژه‌ای است برای دیگری». نکته‌ای که دوبوار بیان می‌کند این است در حالی که بدن مرد با وضعیت او به‌عنوان یک سوژه‌ی مقتدر منطبق است، بدن زن اغلب تحت‌الشعاع اگو و من مرد قرار می‌گیرد و به‌راحتی به جایگاه ابژه برای نگاه او کاهش می‌یابد: «آنچه به‌طور خاص وضعیت زن را نشان می‌دهد این است که او خود را در جهانی پیدا و کشف می‌کند که در آن مردان هدف‌شان تثبیت وضعیت ابژه‌گی زنان و ماندن در همین عذاب پایدار است. ابژه‌شدگی و پیامد آن از خودبیگانگی، محصول نگاه مردانه است که آن را برای زنان تبدیل به وضعیت دائمی و اغلب سازش‌کننده می‌سازند و آشکارا منبع اصلی شرم بدن است».

بارتکی^۴ این تجربه‌ی بدن خود را که به دلیل نگاه ابژه‌ساز دیگری (مرد) عینیت می‌یابد، و متعاقباً از خودبیگانگی می‌شود توصیف می‌کند: «یک روز خوب بهاری است و من در پایین‌ترین سطح خودآگاهی هستم. در خیابان ناگهان صدای چند مرد را می‌شنوم که شروع به متلک انداختن جنسی و سوت‌زدن می‌کنند. از آن طرف خیابان

4 Bartky

به سمت من می‌آیند. بدنم یخ می‌زند. من بودم و نگاه دیگری. صورتم سرخ و بدنم منقبض می‌شود و راه رفتن برایم سخت می‌شود و بدنی که به آن توجهی نداشتم با متلک‌های جنسی آنها به آگاهی من می‌آید و من را تبدیل به یک شیء و ابژه‌ی نگاه آنها می‌کنند».

نامرئی بودن بدن (فقدان کامل خودآگاهی) همان‌طور که در این مثال نشان داده شده است؛ از طریق ابژه‌سازی و در نهایت بیگانگی حاصل از نگاه دیگری از بین می‌رود. به عبارت دیگر، بدن زن به‌عنوان ابژه‌ی میل مردانه عینیت می‌یابد؛ او به یک ابژه‌ی جنسی تقلیل می‌یابد. زنان در طول عمر خود به تدریج یاد می‌گیرند که باید به جذابیت ظاهری اهمیت بدهند و مورد پذیرش قرار بگیرند و سایه‌ی شرم بر ظاهر آنها سنگین‌تر است تا بر ظاهر مردان. تأثیر عمیق این نوع از عینیت‌سازی بیگانه‌کننده این است که زنان و دختران را تشویق می‌کند تا با خود به‌عنوان ابژه‌ای رفتار کنند که باید به آنها نگاه کرد.

از منظر پدیدارشناسان، شرم در مقابل وجود «دیگری» ظاهر می‌شود و من فرد را از وجود او آگاه می‌سازد. این نوع آگاهی به‌طور حضوری و بی‌واسطه اتفاق می‌افتد. احساس شرم و افتخار ارزش‌های متعلق به دیگری هستند چرا که در هنگام تنهایی احساس شرم و افتخار هیچ معنایی ندارد. نگاه دیگری شرم را شکل می‌دهد و سوژه زیر نگاه دیگری به ابژه تبدیل می‌شود. دیگری چونان یک مزاحم وجود او و نگاهش واقعیت دارند و ابژه-دیگری را تصاحب می‌کنند. نخستین ساختار صوری شرم همان شرم‌نده-شدن-از-خود-در-مقابل-دیگری است و ساختار ثانی شرم، اثبات‌کننده‌ی دیگری است. شرم، تضمینی برای اثبات کامل حضور شخص بیگانه است. این دیگری مرا در نوع جدیدی از وجود برمی‌سازد. دیگری فقط نمایانگر چیستی من نیست بلکه من را در نوع جدیدی از وجود قرار می‌دهد که ویژگی‌های جدیدی را اقتضا می‌کند.

منابع

مارشال برمن. تجربه مدرنیته. ترجمه مراد فرهادپور، نشر طرح نو.
سیمون دوبوووار. جنس دوم. ترجمه قاسم صنعوی. نشر توس.

شرم، بدن زن، فمینیسم

The Body and Shame: Phenomenology, Feminism, and the Socially Shaped Body. by luna Dolezal, Published by 2015 by Lexington Books

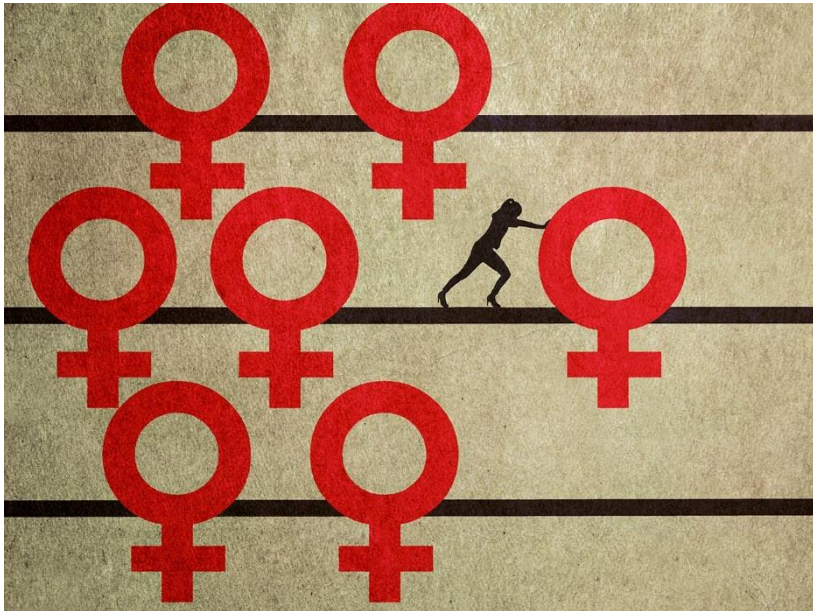
The Politics of the Body Gender in a Neoliberal and Neoconservative Age. ALISON PHIPPS. First published in 2014 by Polity Press

از فمینیسم نخبگانی تا فمینیسم همگانی

لنا دو باتن و دیگران



ترجمه‌ی فاطمه حیدری



Gary Waters / Ikon Images

شاید بتوان گفت فمینیسم، بیش از همه با هسته‌ی مفهومی و کارکرد ضد سلطه‌اش شناسایی می‌شود. اما، این نیز ممکن و البته خطرناک است که فمینیسم، خود در دل سازوکار و موجودیتش به شکل دیگری از سلطه دامن بزند. شکلی از سلطه که این بار نه برخاسته از ساختارهای بیرونی بلکه حاصل مناسبات درونی این اندیشه و جنبش باشد: سلطه‌ی نخبگان. ادعای بازنمایی خواست، اراده، منافع و تجربیات «تمام زنان» به دست فمینیسم جریان اصلی، نه فقط یک خطای روش‌شناختی بلکه خطایی استراتژیک است. در عوض، اقرار متواضعانه و همدلانه‌ی فمینیسم به نقصان خود در فراگیری ایده‌ها و تجربیات تمامی زنان، نخستین و مهم‌ترین گام در اتخاذ یک سیاست و رویکرد شمول‌گرا به شمار می‌رود که در فضای گفتمانی ایران به‌شدت غایب است. سوژه‌ی فمینیسم در ایران اگر نه همیشه، اما عمدتاً زنان تحصیل‌کرده و متعلق به خاستگاه‌های اجتماعی خاصی بوده است. دسترسی فزاینده‌ی این زنان به منابع مالی، ارتباطات اجتماعی و انواع و اقسام رسانه‌ها صدای رساتری به آمال، نیازها، هویت فکری و سبک زندگی آنان بخشیده است. رد پای دیگر زنان (زنان سلب امتیاز شده) اگر نگوییم به کلی غایب، دست کم به گزاره‌هایی «درباره‌ی» آنان و نه صادرشده «از سوی» آنان تقلیل یافته است. نوشتار پیش رو که برگردانی از فصل دوم کتاب *در بر گرفتن زنان دیگر* (۲۰۰۵)^۱ است، تلاش و تصویرسازی‌ای مستند به‌دست نویسندگان آن است که به این سویه از کاستی‌های جنبش فمینیسم پرتو می‌افکند و راهی به سوی جذب زنان عادی یا به تعبیر نویسندگان، «زنان دیگر»^۲ می‌گشاید؛ این بار نه به‌مثابه‌ی موجوداتی مورد مطالعه و زیر میکروسکوپ آزمایش‌گرانی ایزوله، بلکه در مقام عوامل، دست‌اندرکاران و راویان دست اول این جریان. - م

«زنان دیگر» که در فرایندهای یادگیری گفت‌وگومحور شرکت می‌کنند، نشان می‌دهند توانایی‌های لازم را برای رهبری گذار از فمینیسم نخبگانی^۲ به فمینیسم همگانی^۴ دارند.

فمینیسم برای همه به جای فمینیسم برای برخی

کنفرانس بارسلونا درباره‌ی زنان که در ژانویه ۱۹۹۹ برگزار شد، با شعار «شهری که زنان می‌خواهند» سازماندهی گردید. زنان از مناطق مختلف، با پیش‌زمینه‌های اجتماعی-اقتصادی و سطوح آموزشی گوناگون در این کنفرانس مشارکت کردند. به دلیل همین تکثر و مشارکت متنوع بود که کنفرانس به باور برگزارکنندگانش تجربه‌ای جدید و مبتکرانه در اروپا شمرده شد. با این حال، حتی با وجود تأکید بر مشارکت، عدم تعادل میان زنان دانشگاهی و غیردانشگاهی برطرف نشد و نابرابری‌های دیرین برقرار ماند.

در آغاز، شوراها و گوناگون زنان مناطق شرکت‌کننده از فرم گشوده و متکثر سازماندهی بسیار خشنود بودند.

... بسیاری از زنان به شدت هیجان‌زده بودند. بیش از همه به این خاطر که این کنفرانس شبیه کنفرانس‌های معمول نبود. این هیجان‌انگیزترین کنفرانس بود؛ زیرا معمولاً در یک کنفرانس ... افرادی سخن می‌گویند که بیشتر درباره‌ی این موضوع می‌دانند و در طول روز به بحث ادامه می‌دهند و به نتایجی می‌رسند. اما [در این کنفرانس] این فرایند به کلی واژگونه بود. (آنتونیا، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان^۵)

نویسندگان کتاب این فرصت را داشتند که در کنار دیگر همکاران و دوستان در کنفرانس حضور داشته باشند. به گفته‌ی سازمان‌دهندگان، بیش از هزار زن در طول سال در کل این فرایند شرکت کردند و نتیجه‌اش همکاری‌های متعدد بود. ارائه‌هایی که در گردهمایی شورای زنان بارسلونا^۶ تصویب شد بر اساس این پیشنهادها و مشارکت‌ها بود. نظر به وضوح مشترک بسیاری از شرکت‌کنندگان این است که اسناد

مکتوب، منعکس‌کننده‌ی کثرت صدای شرکت‌کنندگانی نیست که در تدوین آن نقش داشتند. سارا، یکی از شرکت‌کنندگان که زنی خانه‌دار است، مدت کوتاهی پس از کنفرانس، مقاله‌ای را در یک مجله‌ی محلی به نام **La veu de Torre Llobeta** و با هماهنگی انجمن زنان **Dones en Forma** منتشر کرد که بند زیر بخشی از آن است:

مقالاتی که ارائه شد توسط زنان و بسیاری از انجمن‌های تشکیل‌شده به‌دست زنان خانه‌دار نوشته شده بود که از منطقه‌ی بارسلونا همکاری می‌کردند. من فکر می‌کنم شرح و گردآوری بسیاری از این ایده‌هایی که مطرح شد باید دشوار بوده باشد. اما نتیجه این است که وقتی آن را می‌خوانید دشوار می‌توانید جملات آسانی را پیدا کنید که به درک شما کمک کند. کلمات به‌غایت روشنفکرانه بار دیگر ظاهر می‌شوند و از این‌رو به نظر می‌رسد که فقط افرادی با سطح تحصیلات بالاتر ایده‌های خود را به میان نهاده‌اند. در حالی که چنین نیست و باید گفت که در واقع زنانی که تحصیلات بالایی ندارند ایده‌ها و تجربیات خود را به اشتراک گذاشته‌اند (سارا، ۱۹۹۹).

این نظر در مورد ارائه‌ها در کنفرانس، با برخی از موارد دیگری که پیدا کردیم در تضاد است. زن دیگری چند صفحه قبل نظر خود را در مورد کنفرانس چنین بیان کرده است:

... آن‌ها با صدای زنان بارسلونا مطابقت دارند: بیش از دو هزار زن در طول این سال‌ها برای بیان نظرات خود درباره‌ی شهر کار کرده‌اند (لاردس).

تمایز میان شخصی که مقاله‌ی اول را نوشته و کسی که مقاله‌ی دوم را نوشته است در موقعیتی است که دارند. شخص اول مدرک دانشگاهی ندارد؛ در حالی که نفر دوم دارای مدرک دانشگاهی و جایگاه مهمی است. هر دوی آنان زنانی هستند که می‌خواهند کیفیت زندگی خود را بهبود ببخشند. اولی نومی‌دی خود را از ندیدن بازتاب صدایش در نتیجه‌گیری کنفرانس ابراز و احساس می‌کند بار دیگر خاموش شده است. نفر دوم رضایت خود را از نظاره‌ی ثمره‌ی فرایندی که بسیاری از زنان را با سبک زندگی‌های گوناگون گرد هم آورد و همچنین رضایتش را از مشارکت‌های حاصل از این تلاش مشترک به نمایش می‌گذارد.

سارا، سال‌هاست که در مدرسه‌ای گفت‌وگومحور برای بزرگسالان شرکت می‌کند. وقتی شروع به کار کرد هرگز کتابی نخوانده بود. امروز آثار نویسندگانی نظیر لورکا، کافکا، سافو لسبوس، داستایفسکی و جویس را می‌خواند و از آن‌ها لذت می‌برد. نقد او بر زبان به کار رفته در نتیجه‌گیری کنفرانس به دلیل ناتوانی در درک زبان دانشگاهی و فکری نیست. بلکه خشم او از گفتمانی است که تأملات افراد بدون تحصیلات را پنهان می‌سازد. سارا در مجموع فریفته‌ی نوشته‌ها شد اما عمده‌ی نتیجه‌گیری‌های کنفرانس، منعکس‌کننده‌ی بحث‌هایی نبود که او و دوستانش در آن شرکت داشتند. روشنفکران صدای خود را در نگارش سند به کار گرفتند.

این کنفرانس بازتاب‌دهنده چیزی است که هنوز مانده تا در جهت خلق فضاهایی تغییر کند که در آن‌ها صدای زنان دانشگاهی و غیردانشگاهی در کنار هم قرار گیرند. به علاوه، باید آن را به‌مثابه کنفرانسی که پیشینه‌ای برای فمینیسم قرن بیست‌ویکم پدید می‌آورد نیز در نظر گرفت. ما شاهد آن بودیم که چگونه برخی از «زنان دیگر» در میزگرد مباحث در کنار «کارشناسان» قرار داشتند. به‌طور کلی، مشارکت «زنان دیگر» در مناظره‌ها و حضور آن‌ها در کنفرانس نشان داد که این پویایی باید یک هنجار باشد و نه استثنا.

با این حال، واقعیت امروز همچنان نمایانگر آن است که فمینیسم تا حد زیادی به‌عنوان موضوعی برای نخبگان در نظر گرفته می‌شود؛ خاصه در کنفرانس‌های فمینیستی که بیشتر به دانشگاهیان پرداخته می‌شود. همان‌طور که یک زن مهاجر مراکشی شرکت‌کننده در یک انجمن زنان به ما گفت:

چگونه کسی را شرکت‌کننده نامید که آنجا نشسته است و نمی‌تواند چیزی را که گفته می‌شود درک کند؟ بیشتر اوقات آن‌ها تصمیم می‌گیرند که نروند، چون گویی با خود می‌گویند: «آن‌ها چه می‌کنند؟ من نمی‌دانم چه خبر است!» (مریم)

اغلب فمینیست‌ها و زنان دانشگاهی، کماکان برای گزینش افرادی که در جنبش‌هایشان شرکت می‌کنند حدود مرز می‌آفرینند. چنانکه دیدیم، این موانع به هیأت زبان رسمی و همچنین دیگر سطوح عمیق‌تر پدیدار می‌شوند. با چنین موانعی، ممکن است واقعیت‌ها و برداشت‌های فرضی که در فمینیسم مترقی تلقی می‌شوند کنار نهاده

شوند و این منجر به درک کاذبی از فمینیسم مترقی می‌گردد. نتیجه آن که زنان، ناگزیر به پذیرش هنجارها و گرایش‌هایی هستند که با واقعیت آن‌ها بیگانه است و اغلب اوقات در آن‌ها سهیم نیستند. صور محدودکننده‌ی سازماندهی به آنان و تمایلاتشان تحمیل می‌شود. وقتی از زنانی که مدرک دانشگاهی ندارند می‌پرسیم که آیا احساس می‌کنند می‌توانند با جنبش همذات‌پنداری کنند یا خیر، به‌ندرت پاسخ مثبت می‌دهند. در بهترین حالت، آن‌ها درباره‌ی برخی موضوعات دفاع‌شده‌ای که شنیده‌اند اظهارنظر می‌کنند. برخی از آنان می‌گویند «فمینیست‌ها» برای آن‌ها نمی‌جنگند، بلکه برای دیگر انواع زنان مبارزه می‌کنند (شاید دخترانشان که جوانند و تحصیل می‌کنند). اما اکثریت، چنان احساس بیگانگی به این جنبش‌ها دارند که حتی گاهی می‌گویند هیچ وجه اشتراکی با آن‌ها ندارند.

گمان می‌کردم فمینیست نیستم. بعدتر، زمانی که صدای فمینیست‌های رادیکال را شنیدم ... فکر کردم و فکر کردم و اکنون باور دارم که از زمانی که متولد شدم فمینیست بوده‌ام ... زمانی که جوان بودم چیزهایی وجود داشت که دوست نداشتم ... اما نمی‌دانستم که آن فمینیست است. از زمانی که با این جنبش برای تحول همراه بوده‌ام، فکر می‌کنم همواره یک فمینیست بوده‌ام (آنا، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

جنبش فمینیستی صداها و علایق زنان غیردانشگاهی را بازتاب نداده و این منجر به فقدان هویتی شده است که این شرکت‌کننده بر آن دست می‌گذارد. حتی آن گروه از فمینیست‌هایی که حامی دموکراسی رادیکال و فضاهای باز برای بحث‌های عمومی هستند، همچنان در مبارزات اجتماعی‌شان دیدگاه سنتی دانشگاهی دارند. زمانی که آن‌ها برای دموکراسی‌سازی تلاش می‌کنند، فقط به زنانی می‌اندیشند که اکنون در جنبش‌های آنان حضور دارند.

«زنان دیگر» به حساب نمی‌آیند زیرا فرض مغرضانه این است که آنان چیزی برای گفتن ندارند و نمی‌دانند چگونه یک بحث نظری را پیش ببرند: آن‌ها بلافاصله به درهم‌آمیزی زندگی خصوصی و شخصی خود می‌پردازند و در نهایت به وانمودکردن روی می‌آورند (پس بهتر است گوش دهند و یاد بگیرند). در جنبش‌های فمینیستی،

تمامی ایده‌ها و نظرگاه‌های زنان در نظر گرفته نمی‌شود، هرچند به طرز تناقض‌آمیزی به نظر می‌رسد که صدای تمام زنان را نمایندگی می‌کنند. امروز، این جنبش‌ها باید «زنان دیگر» را در بحث‌های خود بگنجانند، همان‌طور که در کنفرانسی که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، گنجانند. هرچند که گام تعیین‌کننده، به رسمیت شناختن ایده‌ها و تأملات «زنان دیگر» در شرایطی برابر خواهد بود، نه دستبرد زدن و تصاحب کلمات‌شان.

آنان (دانشگاهیان) شگفت‌زده شدند، آنان انتظار نداشتند میزان مشارکت آن‌قدر بالا باشد. گمان می‌کنم نمی‌توانستند جلوی آن را بگیرند ... مردم واقعاً می‌خواستند شرکت کنند ... چگونگی مواجهه با مسائل و جدیتی که زنان عادی (چراکه همه‌ی ما زنانی شاغل بودیم)، به چیزها سروشکل داد؛ به‌عنوان زنان نوظافت‌چی، به‌عنوان کسانی که خیاطی دارند، دیگری‌ای که بیکار است ... همگی زنانی عادی اما همگی به‌شدت درگیر شده با دنیای انجمن‌ها و نهادهایی که کارهای زیادی می‌کنند. به همین خاطر، اولین زنانی که کنفرانس را سازماندهی کردند شگفت‌زده شدند. مشارکت‌های زیادی وجود داشت، چه بسیار کسانی که کار می‌کردند، چه بسیار کسانی که به هر طریقی به چیزهایی کمک می‌کردند. در ابتدا، آن‌ها گمان کردند تمام نکات مرتبط و جاری را دریافته‌اند اما متوجه شدند موضوعات بسیار زیادی وجود دارد که به آن‌ها پرداخته نشده است (آنتونیا، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

رویداد مهم دیگر، اولین گردهمایی زنان کولی بارسلونا در قرن بیست‌ویکم بود که توسط **Drom Kotar Mestipen** در نوامبر ۲۰۰۱ سازماندهی شد. این به معنای گامی به‌سوی فمینیسم فراگیر و برابری‌طلب بود. هدف اصلی، ایجاد فضایی برای گفت‌وگو و تأمل پیرامون نیازهای این زنان برای قرن بیست‌ویکم و چگونگی تغییر واقعیت به منظور پاسخ‌دهی به این نیازها بود. نکته‌ی مهم این رویداد این بود که کولی‌ها با این مسائل رودررو می‌شدند؛ چراکه آن‌ها همان کسانی هستند که باید تعیین کنند کجا می‌خواهند بروند و چگونه می‌خواهند به آنجا برسند (Jiménez et. al., 2002).

این گردهمایی به چهار مسأله‌ی مورد علاقه‌ی پیشنهاد شده توسط کولی‌ها پرداخت: آموزش، بهداشت، بازار کار و مشارکت اجتماعی و فرهنگی. حاضران، مرد و زن، دانشگاهی و غیردانشگاهی، کولی و غیرکولی‌هایی بودند که در یک گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و برابری‌طلبانه با هدف کوشش برای [زندگی] کولی‌ها شرکت می‌کردند. این مشارکت‌ها نشان داد که چگونه افراد با پیش‌زمینه‌های گوناگون اهداف مشترک می‌آفرینند و به آن معنا می‌بخشند.

این ابتکار نشان می‌دهد فضاهایی که در آن‌ها صدای همه شنیده می‌شود و همه در شرایط برابر شرکت می‌کنند، فرصتی برای خلق تحولی واقعی فراهم می‌آورند. به این ترتیب، می‌توان پیش‌داوری‌های موجود را که بسیاری از «زنان دیگر» با آن‌ها مواجه‌اند، اصلاح کرد و ایجاد جامعه‌ای کثرت‌گراتر و برابری‌خواه‌تر را امکان‌پذیر ساخت. این موضوع همسو با انقلاب تکنولوژیکی است که از دهه‌ی هفتاد میلادی شاهد آن بوده‌ایم؛ زمانی که جامعه‌ی اطلاعاتی^۷ شروع به جایگزینی با جامعه‌ی صنعتی^۸ نمود. جامعه‌ی اطلاعاتی بر تولید اطلاعات و منابع فناوری موردنیاز برای پردازش این اطلاعات متمرکز است: رایانه‌ها، نرم‌افزارها و غیره (Bell, 1973). اولویت بخشیدن به اطلاعات نسبت به ایجاد اشیا، رانه‌ی مهمی برای چرخش گفت‌وگوگرایی جامعه است که در فصل قبل به آن اشاره کردیم. این چرخش، توان آن را دارد که منجر به بهبود شرایط زندگی زنان شود. جامعه‌ی اطلاعاتی فرصت‌هایی را برای فرایندهای مشارکتی می‌گشاید که کم‌تر سلسله‌مراتبی و بیشتر برابری‌طلبانه‌اند. این پویایی‌ها را می‌توان در روابط انسانی‌ای دید که در بسترهای اجتماعی گوناگون در حال ظهورند.

با وجود این، مرکزیت اطلاعات با توجه به آنکه می‌تواند منجر به بازتولید و افزایش نابرابری‌ها نیز بشود، امری دو سویه است. نویسندگانی همچون کاستلز^۹ (۱۹۹۶)، تورن^{۱۰} (۱۹۹۷) و گُرز^{۱۱} (۱۹۹۵) با بررسی گذار از جامعه‌ی صنعتی به جامعه‌ی اطلاعاتی شاهد آن‌اند که چگونه روابط مبادله‌ی نابرابر که ذاتی تولید سرمایه‌داری است و توسط گروه‌های مسلط هدایت می‌شوند، از منظر اجتماعی ایقا می‌شوند. در واقع انحصار به دست گروه‌های امتیازیافته‌ای ایجاد می‌شود که توانایی‌های خود را بر دیگران اولویت می‌دهند و خود را از لحاظ اجتماعی مافوق دیگران می‌نشانند. از این‌رو، اگرچه

همه‌ی ما توانایی‌هایی داریم، اما همه‌ی این توانایی‌ها به شیوه‌ای واحد ارزش‌گذاری نمی‌شوند. کسانی که در مهارت‌های تحمیل‌شده به دست این گروه‌ها توانمند نیستند، در معرض خطر طرد شدن از قلمروهای گوناگون جامعه‌ی اطلاعاتی قرار دارند.

انحصار و نابرابری‌های اجتماعی تنها برخی از پیامدهای احتمالی جامعه‌ی اطلاعاتی است. روی دیگر سکه این است که می‌توانیم این روابط نابرابر را با به‌کار بستن مهارت‌های ارتباطی‌ای که همه‌ی ما داریم و جامعه‌ی اطلاعاتی در اولویت قرار می‌دهد درهم شکنیم. کردوکارهای اجتماعی بیانگر آن‌اند که ما این توانایی را داریم که جامعه را بدل به شبکه‌ای کنیم که در آن همبستگی، انحصار اعمال‌شده توسط پول و کنترل دیوان‌سالارانه را خنثی می‌کند. هابرماس،^{۱۲} تورن، گیدنز^{۱۳} و پک^{۱۴} از جمله نویسندگانی هستند که این چرخش گفت‌وگوگرا را مبتنی بر نقش مرکزی بازیگران اجتماعی می‌دانند. آن‌ها ادعا می‌کنند که مردم، مولدان تغییر هستند و نقش گفت‌وگو و اجماع را از بُن دگرگون می‌کنند. آن‌ها در دیدگاه‌های پسامدرنی که آینده‌ای سرشار از تنهایی و بیگانگی را پیش‌بینی می‌کنند سهمیم نیستند. وقتی این نویسندگان از فرایندهای فردی‌سازی سخن می‌گویند، این فرایندها را مستقیماً به فروپاشی، انزوا و فقدان ارتباط پیوند نمی‌دهند؛ بلکه به سبک زندگی جدیدی پیوند می‌دهند که دربردارنده‌ی ورود به گفت‌وگو و مذاکره با دیگران است.

آن‌ها این فرایندها را با آن ظرفیتی در افراد مرتبط می‌دانند که افراد برای تصمیم‌گیری درباره‌ی آنچه از خلال تعامل طلب می‌کنند به آن‌ها توسعه می‌بخشند. آن دسته از گرایش‌های فمینیستی که شروع به اتخاذ نگرشی گفت‌وگوگرا کرده‌اند نیز در این موضع سهمیم‌اند؛ اگرچه تأکید داریم که همچنان بر کثرت صداها غفلت می‌ورزند.

همه‌ی زنان، با مدرک یا بدون مدرک، خود را در این جامعه که نیاز به شایستگی‌های گفت‌وگوگرا در پویایی اجتماعی دارد غوطه‌ور می‌بینند. در حالی که هنوز نخبگانی وجود دارند که کنترل توزیع ثروت، سرمایه و مدیریت منابع را به دست دارند، جامعه‌ی گفت‌وگوگرا امکان‌های تازه‌ای برای زنان و دیگر گروه‌های مطرود به پیش می‌کشد تا امتیاز طبقات مسلط را ملغی سازد.

مطالعات تحقیقی‌ای که در تلاشند تا ارزش اشکال غیردانشگاهی دانش را که موردنیاز جامعه‌ی اطلاعاتی است کشف کنند در اولویت قرار گرفته‌اند. به این ترتیب، می‌توان این قسم دانش را به لحاظ اجتماعی و فرهنگی به رسمیت شناخت. به‌علاوه، مطالعاتی که درباره‌ی دانش و تعاملات تجربه‌محور و مشارکت آن در ایجاد دانش علمی است نیز اولویت یافته‌اند. این تأملات در جامعه‌ای که در آن نقش آموزش کلیدی است، نه‌تنها برای فراهم نمودن مهارت‌های دسترسی و گزینش اطلاعات بلکه همچنین و به‌طور فزاینده برای فضاهای گشوده‌ای که در آن شرکت‌کنندگان تبدیل به عواملی فعال می‌شوند مناسب است؛ در نتیجه به‌جای تشدید موقعیت‌های محرومیت، فرصت‌ها را ارتقا می‌بخشد.

معلمان، استادان و مربیان خوب با هر فلسفه‌ای که دارند، همواره در پی این بوده‌اند که دانش‌آموزان خود را به‌خوبی بشناسند. و این تعلیم‌دهندگان به‌ندرت از ابزارهای رسمی برای شناسایی ویژگی‌های فردی استفاده کرده‌اند؛ بلکه آنان مشاهده کرده‌اند، تأمل کرده‌اند و با دانش‌آموزان و نزدیکان‌شان به گفت‌وگو نشست‌ه‌اند (Gardner, 1999: 151).

آموزش بزرگسالان که با چرخش گفت‌وگوگرا در جامعه هماهنگ است، به ترویج گفت‌وگو می‌پردازد. بعدتر به این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه این امر در راستای اصول و شیوه‌های مرتبط در زنجیره‌ی یادگیری همیشگی^{۱۵} قرار دارد. چنین آموزشی می‌تواند با این ویژگی‌ها تعریف شود: کم‌تر دانشگاهی و بیشتر انعطاف‌پذیر است، هم برای یادگیری رسمی و دانشگاهی و هم برای یادگیری تجربه‌محور ارزش قائل است و به گزینش و پردازش اطلاعات، توانایی‌های تصمیم‌گیری و تمامی قابلیت‌های اساسی در بسترهای اجتماعی گوناگون نظیر بازار کار، زندگی اجتماعی و فعالیت‌های فرهنگی توسعه می‌بخشد.

می‌توان مراکزی را یافت که پیش‌تر، این رویکرد را در پیش گرفته‌اند. آن‌ها فضاهای دموکراتیک را درون و بیرون از کلاس ایجاد می‌کنند، با تعصبات، تفکرات قالبی و کلیشه‌ها مبارزه می‌کنند و نگرشی مثبت نسبت به تکثر می‌آفرینند. این مراکز چارچوبی را برای روابط رواج می‌دهند که همزیستی میان همگان را سهولت می‌بخشند و موجب

ظهور تعاملات آزادمنشانه و پرمایه‌ای از منظر فرهنگی می‌شوند که در برابر هر نوعی از انحصار می‌ایستد. در عین حال، مراکز دیگری را می‌یابیم که توسط متخصصانی اداره می‌شوند که حتی وقتی می‌بینند شیوه‌هایشان شروع به اضمحلال کرده است و مردم به تدریج از روش‌های سنتی کارها رویگردان می‌شوند، در برابر چشم‌پوشی از امتیازات خود مقاومت می‌ورزند.

اما زنان چگونه می‌توانند در این فضاها، روابط اجتماعی جنسیت را دگرگون سازند و همزمان انحصار فمینیسمی را که سرسختانه در دست دانشگاهیان فمینیست است در هم بشکنند؟ مراکز آموزش بزرگسالان فضاهایی هستند که در آن‌ها، اظهار نظر میان زنان و درباره‌ی زنان، زندگی‌هایشان و زندگی‌های دیگرانی نظیر آنان، اغلب از دل گفت‌وگو جریان می‌یابد؛ آنان درباره‌ی مبارزات، شکست‌ها و پیروزی‌ها سخن می‌گویند. تصادفی نیست که بیش از نیمی از این شرکت‌کنندگان زن هستند. در این مراکز، می‌توان تجزیه و تحلیل عمیقی از روابط جنسیت به دست داد، چرا که در این اماکن زنان درباره‌ی خود بحث، تأمل، اندیشه و با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند. مراکز گفت‌وگومحور آموزش بزرگسالان بر این فرض استوارند که همه توانایی یکسانی برای شرکت در یک گفت‌وگوی برابری‌طلبانه دارند و از این رو، همه چیزهای بسیاری برای مشارکت دارند. آن‌ها از این امر دفاع می‌کنند که [زنان] مانند گروه اکثریت در بسیاری از مراکز، نه تنها «می‌توانند» بلکه «باید» به بحث‌هایی که با اشاره به آنان برگزار می‌شوند دسترسی داشته باشند. آیا برای هر یک از ما منطقی به نظر می‌رسد کسی تصمیمی بگیرد که مستقیماً ما را درگیر می‌کند در حالی که بدون در نظر گرفتن واقعی خود ما باشد؟

ما درباره‌ی چیزها دانش داشته‌ایم؛ اما آنچه اتفاق می‌افتد این است که ما فرصت به حساب آوردن آن‌ها را نداشته‌ایم. اگرچه [این دانش] خوب خواهد بود، مگر چنین نیست؟ (پلن، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

داشتن مدرک دانشگاهی به این معنا نیست که چنین فردی، فمینیستی مترقی است یا بیشتر از یک زن بدون مدرک فمینیست است. فمینیست بودن به زندگی ما، زندگی همه‌ی زنان مربوط می‌شود. این حاوی تجربیات تحقیر و فرودستی‌ای است که

متحمل شده‌ایم و همچنین مبارزات برای نبرد علیه نابرابری‌های تحمیل شده توسط قدرت و حق بر ایجاد راه‌های بدیع زندگی است که بیشتر با دموکراسی‌ای که خواهان آن هستیم همسویی دارد. پس باید در نظر گرفت که چگونه هر زن هنگام مقابله با نابرابری‌های جنسیتی، با توجه به بستر، از توانایی‌های مهم خود استفاده می‌کند. زنانی هستند که در گفتمان خود شفاف و در کردار خود مبهم‌اند. در حالی که برخی دیگر توجهی جلب نمی‌کنند و کنش‌های متحول‌کننده‌ای در زندگی روزمره خود می‌آفرینند. این زنان با موقعیت‌هایی مواجه می‌شوند که آن‌ها را به یک سطح محدود می‌کند اما به تدریج این موقعیت‌ها را پشت سر می‌گذارند. همچنین کسانی هستند که در دانشگاه‌ها و بسترهای دانشگاهی با موفقیت نابرابری‌ها را حل و فصل می‌کنند اما نمی‌دانند چگونه با نابرابری‌هایی که در زندگی خصوصی خود تجربه می‌کنند روبه‌رو شوند؛ در حالی که دیگران بدون علم به اینکه در حال ارتقای نظریه‌های جدید فمینیستی و تقویت موثرترین مطالعات اجتماعی امروز هستند، به کنش‌های خود سروشکل می‌دهند. هر زن، با مدرک یا بدون مدرک می‌تواند فمینیست باشد. فمینیسم مبارزه‌ی سازمان‌یافته برای چیرگی بر موقعیت محرومیت است که باید به‌عنوان زن با آن روبه‌رو شویم. فمینیسم پیوند همبستگی است که میان همگان برقرار می‌شود تا نابرابری را به برابری بدل سازد.

تصور می‌کنم آن‌ها [دانشگاهیان] نیز چنین مشکلاتی دارند. مشکل شوهران حسودی که نمی‌خواهند آرایش کنید یا به شما اجازه نمی‌دهند موهایتان را کوتاه کنید، یا والدینی که حرفه‌ای را تحمیل کرده‌اند و به شما اجازه‌ی انتخاب نمی‌دهند ... همه چنین مشکلاتی داشته‌اند و به خاطر جامعه آن‌ها نیز باید این تجربیات را به اشتراک گذاشته باشند ... بنابراین نمی‌دانم چرا به آن فکر نمی‌کنند. چرا؟ چون زیبا نیست، دانشگاهی نیست، نمی‌دانم ... و آن‌ها واقعیت را هم پنهان می‌کنند ... زیرا اساتید دانشگاه و زنان دانشگاهی نیز از بدرفتاری رنج می‌برند. زیرا در مواقعی احساس کرده‌اند ... آن‌ها هم همین احساس را داشته‌اند (سارا، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

تکامل نظریه‌های اجتماعی: به سوی دفاع از دانش و توانایی‌ها^{۱۶}

خب، مسأله بر سر این نیست که ما چیزی نمی‌دانیم. مسأله بر سر این است که ما فرصت نداشته‌ایم؛ اما چیزهای دیگری می‌دانیم که آن‌ها هم اهمیت دارند. آیا ما خانواده‌هایمان را سروسامان نداده‌ایم؟ (آدلا) و من ژاکت درست می‌کردم، لباس‌های دخترم را، و با خود می‌گفتم: اگر من لباس‌های دخترم را درست می‌کنم و این همه سال است که کارم را خیلی خوب انجام می‌دهم، چرا خواندن و نوشتن بلد نیستم؟ چون از زمانی که دختر جوانی بودم، هرگز پا به مدرسه نگذاشته‌ام! (پالمیرا).

همه دانش و توانایی آن‌را دارند که زندگی خود را متحول کنند. این همان نتیجه‌ای است که آخرین پیشرفت‌ها در رشته‌های مختلف روان‌شناختی، آموزشی و جامعه‌شناسی به دست می‌دهند. امروزه مطالعاتی که بزرگسالان با تحصیلات دانشگاهی را در جایگاه بالاتری از دیگران می‌نشانند، منسوخ تلقی می‌شوند. با وجود این، توانایی‌های غیردانشگاهی عمدتاً به رسمیت شناخته نمی‌شوند.

در بیستمین کنفرانس جهانی جامعه‌شناسی که در ژوئیه‌ی ۱۹۹۸ در مونترال برگزار شد، نیاز به انجام مطالعات میان‌رشته‌ای به‌منابه پیشنهادی رادیکال مطرح شد. این نوع مطالعات به‌سرعت جایگزین بررسی‌های تحقیقاتی منفرد و منفک در هر حوزه می‌شوند و امکان بسط نظریه‌هایی را فراهم می‌کنند که بیشتر با واقعیت‌های اجتماعی امروز انطباق دارند.

به‌عنوان مثال، [محققان] در زمینه‌ی روان‌شناسی بر رشد کودک تمرکز کردند، در حالی که مطالعات درباره‌ی بزرگسالان عقب‌مانده بود. نتایج حاصل از مطالعات انجام‌شده درباره‌ی کودکان به‌طور بی‌رویه برای بزرگسالان نیز اعمال شد. برای مثال، نظریه‌ی پیازه^{۱۷} درباره‌ی مراحل رشد کودکان به منظور تفسیر بزرگسالی و یادگیری بزرگسالان مورد استفاده قرار گرفت. این موضوع منجر به مفهومی ایستا از بزرگسالی گردید که قادر به توضیح ظرفیت افراد برای دگرگونی و یادگیری نبود. دوران نوزادی و نوجوانی، به‌منزله‌ی مراحل برای رشد عاطفی و شناختی تعریف شدند و بزرگسالی در مقابل، دوره‌ی ایستایی از ظرفیت‌های روبه‌کاهش در نظر گرفته شد. فمینیسمی که

بر آن است تا زندگی زنان را دگرگون کند، می‌بایست بر مفهوم بزرگسالی پویا و اعتماد به قابلیت تحول‌آفرین زنان بنا گردد.

به‌موجب چنین مفاهیم ایستایی از رشد بزرگسالی، کسی که در مرکز آموزش بزرگسالان حضور پیدا می‌کند، با جوانی که در جریان دریافت مدرک دانشگاهی است برابر تلقی نمی‌شود.

توسعه‌ی این تصور در آموزش بزرگسالان، منجر به گسترش نظریه‌های به‌اصطلاح نقصان^{۱۸} گردید که دانش برآمده از زندگی روزمره‌ی بزرگسالان را ناچیز می‌شمارند و به‌جای آنچه که آن‌ها در سراسر زندگی خود آموخته‌اند، بر آنچه نمی‌دانند تمرکز می‌کنند. از منظر این رویکرد، بزرگسالانی که فرایند یادگیری را [در این مقطع] آغاز می‌کنند، در مقایسه با افراد جوان‌تر ظرفیت‌های کم‌تری دارند.

مطالعات میان‌رشته‌ای، به‌طور کامل از این برداشت بسته و دانشگاهی از افراد گسست. زنی دانشگاهی به نام سیلویا اسکرینر،^{۱۹} پژوهش خود را به این درون‌مایه اختصاص داد. او به همراه مایکل گل،^{۲۰} بر روی این ایده کار کرد که افراد خارج از مدرسه مهارت‌هایی مشابه با مهارت‌هایی که در نظم‌های دانشگاهی آموخته می‌شود پرورش می‌دهند؛ چراکه این نهاد مبتنی بر تجربیات زمینه‌زایی شده‌ای است که اغلب اوقات در حواشی تجربیاتی که در زندگی روزمره رخ می‌دهند جای دارند. اسکرینر (۱۹۸۸)، موفق به نشان دادن این موضوع شد که بزرگسالان در فعالیت‌های روزمره خود به همان عملیات شناختی‌ای دست می‌زنند که در طول دوران کودکی و نوجوانی در مدرسه انجام می‌دهند. بنابراین، مطالعات تحقیقاتی او حاکی از آن است که همه‌ی افراد فارغ از سوابق تحصیلی خود، ظرفیت توسعه‌ی آگاهی خویش را دارند.

اسکرینر تحقیقات خود را بر تحقیقات متقدمی که به دست کتل^{۲۱} و هورن^{۲۲} درباره‌ی آگاهی صورت گرفته بود استوار ساخت. آن‌ها طرح پژوهشی را ریختند که تصورات قبلی را که همگی در چارچوب نظریه‌های نقصان قرار داشتند درهم شکست. مطالعات آن‌ها درباره آگاهی سیال و متبلور (کتل، ۱۹۷۱)، باب نگرش‌های جدیدی را در یادگیری بزرگسالان گشود. این پژوهشگران آگاهی سیال^{۲۳} را مرتبط به یک مبنای فیزیولوژیکی می‌دانستند که افزایش سن افول می‌یابد، در حالی که آگاهی متبلور^{۲۴} به

تجربه در بستر اجتماعی-فرهنگی ارتباط دارد و از این رو، می‌تواند در سراسر زندگی فرد رشد پیدا کند.

بعدتر، اسکرینر مفهوم آگاهی عملی^{۲۵} را توسعه داد که با آگاهی متبلور تفاوت دارد زیرا آن را طیف گسترده‌تری از آگاهی در نظر می‌گیرد (اسکرینر، ۱۹۸۸). آگاهی عملی همچنین میان اشکال تفکر دانشگاهی و عملی قائل به تمایز است: اولی (تفکر دانشگاهی) در پی درک دلایل چیزها و دومی (تفکر عملی) در بردارنده‌ی شکل اندیشیدن است که در انجام چنین فعالیت‌هایی توسعه می‌یابد، بدون آن که کار فکری را از کار یدی متمایز کند (اسکرینر، ۱۹۸۴). اسکرینر برای گسترش نظریه‌ی خود به دیدگاه اجتماعی-فرهنگی و اجتماعی-تاریخی مکتب شوروی روی آورد (Luria, 1980; Vygostky, 1978) که از ریشه‌ی اجتماعی اندیشه‌ی انسان دفاع می‌کرد. این نظریه‌ها با گشودگی نسبت به زمینه‌های اجتماعی و آموزشی، زاویه‌ی دید بدیلی نسبت به موارد انحصاری ارائه‌شده توسط مطالعات قبلی که بر منطبق فرهنگ مسلط استوار بودند ایجاد کردند. در نتیجه، مطالعاتی که اشکال اندیشیدن گروه‌های مختلف اجتماعی را بر اساس یک فرادستی یا فرودستی فکری فرضی طبقه‌بندی می‌کردند، مورد انکار قرار گرفتند.

ویگوتسکی^{۲۶} در جریان توسعه‌ی مطالعاتش، از تأثیر عظیم آموزش خود در نظریه‌ی مارکسیستی ماتریالیسم دیالکتیک بهره برد که توضیح می‌داد چگونه تحولات تاریخی در جامعه و زندگی مادی، در طبیعت انسان تغییر ایجاد می‌کنند. دوره‌ی تاریخی‌ای که او در آن می‌زیست (یعنی انقلاب روسیه)، با بستر فرهنگی‌ای آشفته و دگرگون‌شونده، فراگیری و تأمل مورد نیاز برای یافته‌های حاصل از مطالعاتش را برانگیخت. در همین راستا، لوریا^{۲۷} (۱۹۸۰) مطالعه‌ی کنش عملی را پیش برد و به این موضوع پی برد که چگونه همگان ظرفیت‌های اساسی یکسانی را برای دسترسی به فرایندهای آموزشی در اختیار دارند. تفاوت زمانی آشکار می‌شود که افراد در موقعیت‌های امتیاز یافته، به ظرفیت‌های خود نسبت به دیگران اولویت می‌دهند. دست آخر نیز، نظام اجتماعی به توانایی‌هایی از افراد که از دل چنین فضاها‌ی امتیاز یافته‌ای برآمده است پاداش می‌دهد.

در دهه‌ی ۸۰ میلادی، مطالعات ناظر به دفاع از برابری ظرفیت افراد بر اساس کار سیلویا اسکریبیر، نه تنها در روان‌شناسی اجتماعی-فرهنگی بلکه در علوم اجتماعی، زبان‌شناسی و آموزش شروع به تکثیر کرد. گیدنز (۱۹۹۱) مفاهیم آگاهی عملی و گفتمانی را برای ایجاد تمایز میان آنچه که فرد درباره کم‌وکیف کنش‌هایش می‌داند و آنچه که می‌تواند به زبان آورد توسعه بخشید. پا گرفتن این مفهوم‌پردازی، زمینه را برای این تصور فراهم کرد که همه قابلیت یکسانی برای تأمل و تجزیه و تحلیل زندگی و تجارب خود دارند. تفاوت [میان افراد] با توان تجزیه و تحلیل و اندیشه‌ورزی متعین نشد بلکه مبتنی بر این امر در نظر گرفته شد که چگونه [زندگی و تجربیات افراد] از لحاظ کلامی به بیان درمی‌آیند.

همه‌ی انسان‌ها به‌طور پیوسته مقتضیات فعالیت‌های خود را به‌مثابه شاخصی برای اجرای آنچه انجام می‌دهند رصد می‌کنند و چنین پایشی همواره دارای خصوصیات گفتمانی است. به عبارت دیگر، عاملان، معمولاً توان این را دارند که تفاسیر گفتمانی از ماهیت و دلایل رفتاری که در آن شرکت می‌کنند ارائه دهند (... هرچند که [این تفاسیر] به آگاهی گفتمانی از چند و چون کنش آنان محدود نمی‌گردد (گیدنز، ۱۹۹۱: ۳۵).

این مفهوم‌پردازی به قوام یک ایده می‌انجامد: برای فمینیست بودن نیازی به داشتن عنوان دانشگاهی نیست؛ چراکه تمامی زنان این قابلیت را دارند که درباره‌ی تجربیات خود و راه‌های تبدیل نابرابری‌ها به برابری‌ها بیندیشند.

در همین راستا، پل ویلیس^{۲۸} در فراگیری‌کار (۱۹۷۷) و فرهنگ عامه (۱۹۹۰)، از چنین نگرشی به دانش و فرهنگ دفاع کرد. آثار او نشان می‌دهد که چگونه تمامی گروه‌های اجتماعی از جمله زنان، قادر به خلق کردوکارهای فرهنگی خود هستند. او علاوه بر این، بر لزوم به‌رسمیت شناختن این کردوکارها از موضعی برابر در حوزه‌ی آموزشی و اجتماعی تأکید می‌ورزد. بنابراین، ویلیس به‌مانند پائولو فرییر،^{۲۹} ایده‌ی گستراندن فرهنگ دانشگاهی به پیکره‌ی مردم را نفی می‌کند. فرییر از منظر آموزشی، از ارتباط و گفت‌وگو میان افراد برابر به منظور تصمیم‌گیری درباره‌ی اشکال دانش که در اقدام به آموزش و یادگیری مورد بحث قرار می‌گیرند حمایت می‌کند. او از ایده‌ی

گستراندن دوری می‌گزیند چراکه همچنان مبتنی بر تحمیل توانایی‌های اولویت بخشیده‌شده به لحاظ فرهنگی است.

این تحمیل از نظر فمینیستی، کاربرد این ایده خواهد بود: «فمینیست‌های دانشگاهی باید عقیده و اشکال دانش ما را به تمامی دیگر زنان گسترش دهند، زیرا دانشی که ما داریم، گران‌بهارتر از دانش زنان غیردانشگاهی است». فرییر، ویلیس و گیدنز مدافع موضع مخالفاند: «هر زن دارای آن توانایی است که به او اجازه می‌دهد درباره‌ی زنانگی و نقش خود به‌عنوان یک زن بیندیشد». بدین ترتیب، «برقراری ارتباط» و «گفت‌وگو» با دیگر زنان بدل به امری ضروری می‌شود که با تبادل تجربیات به موجب آن، بدیل‌های تازه‌ای که به واسطه‌ی آن‌ها هر کس مورد توجه قرار می‌گیرد، برمی‌خیزند.

فرییر که از یکی از مدافعان بزرگ جنبش‌های مردمی است، معتقد است: «این افراد توانایی‌های شناختی گوناگونی دارند؛ آن‌ها به‌هیچ‌وجه دون‌پایه و تحت هیچ شرایطی کسانی نیستند که "از قافله جا مانده‌اند"». فن آموزش او متمرکز بر این گروه‌ها است و در کمال اطمینان نشان می‌دهد ظرفیت‌ها و مهارت‌های آنان به اندازه‌ی مهارت‌های دانشگاهی موثق و سودمند است.

در رویه‌های اقتدارگرایانه، فعالیت‌های گوناگون به دنبال بستن چشمان توده‌ها و هدایت آنان به سوی آینده‌ای «رام‌شده»‌اند. در رویه‌ای دموکراتیک، همچنان که فعالان خوانش خود از جهان را به گروه‌های مردمی عرضه می‌کنند، با این گروه‌ها می‌آموزند که مردم چگونه آگاه می‌شوند (...). فعالان با فراگیری این‌که مردم چگونه و چه چیزی را می‌شناسند، می‌توانند و باید آنچه را که مردم اکنون به آن آگاه‌اند، بهتر آموزش دهند. آن‌ها با ستم‌دیدگان، درباره‌ی ریسمان‌های جدایی‌ناپذیر مقاومت‌شان می‌آموزند که از دیدگاهی نخبه‌گرایانه در ردیف «کاستی‌های شخصیتی» طبقه‌بندی می‌شوند (فرییر، ۱۹۹۷: ۷۹-۷۸).

چامسکی^{۳۰} مانند فرییر، اما از دیدگاه زبان‌شناختی از ظرفیت مردم دفاع می‌کند. او نظریه‌ی دستور زبان مولد^{۳۱} را شرح داد که در آن تعریفی از مفاهیم نیرو و تولید که در آن زمان نظریه‌پردازان در سایر رشته‌ها به کار می‌بردند به دست داد. او نیروی زبان

را نظامی از قواعد زبانی تعریف کرد که تمام انسان‌ها از آن برخوردارند و این امکان را به ما می‌دهد تا به تولید زبان بپردازیم. این نیرو مرتبط با ظرفیتی برای زبان است که همه‌ی افراد صرف‌نظر از زبانی که به آن سخن می‌گویند و یا فرهنگ‌شان آن را دارند. از سوی دیگر، تولید به‌منزله‌ی توسعه‌ی این نیروها در جهت به کار بستن زبان در بسترهای اجتماعی-فرهنگی معین تعریف می‌شود.

چامسکی همچنین درباره‌ی تمایل به تلقی زبان مسلط به‌عنوان زبان صحیح از لحاظ هنجاری یا دستوری و فهرست‌بندی تحولات زبانی ضوابط استاندارد به‌عنوان انحراف یا صور نادرست، دست به نظریه‌پردازی زد. چامسکی در کتاب خود، *زبان و سیاست* (۱۹۸۸)، همان موضعی را اتخاذ می‌کند که ویلیس و فرییر درباره‌ی کاربست زبان دارند. هدف اصلی او این نیست که افراد مطرود به لحاظ اجتماعی به زبان مسلط دست بیابند، بلکه هدف این است که همه با یکدیگر دست به آفرینش زبانی برابری‌طلبانه‌تر بزنند.

هابرماس (۱۹۸۴) زمانی که بر این موضوع تأکید می‌کند که ما همگی سوژه‌هایی توانا بر زبان و عمل هستیم و در نتیجه هیچ تمایز معتبر کیفی میان افراد وجود ندارد، کار خود را در همین امتداد جای می‌دهد. همه‌ی ما قادر به تفسیر زندگی و تعیین اهداف خود هستیم. کردوکارهای روزمره‌ی «زنانِ دیگر»، این رویکرد ارتباطی به زبان و عمل را بازتاب می‌دهد. در مراکز گفت‌وگومحوری که «زنانِ دیگر» شرکت می‌کنند، برای کارهایی که به دست نویسندگان دانشگاهی نوشته می‌شوند (آن‌ها این آثار را عمیقاً می‌خوانند، تحلیل می‌کنند و به بحث می‌گذارند) و همچنین ارزیابی‌ها، تفاسیر و تأملاتی که از تجربیاتشان برمی‌خیزد ارزش قائل‌اند. آن‌ها با یکدیگر در فرایند درون‌نگری درباره‌ی ایده‌های مفروض خود، تجزیه و تحلیل مفهوم شخص، زن و همچنین جامعه در جهت توسعه، هماهنگی و برنامه‌ریزی اقدامات مشترک مشارکت می‌کنند.

کسانی که روی ارائه کار کردند افرادی از کلاس مدرک بودند، شاید برخی از تازه‌واردان هم حضور داشتند (...). شما نیازی به داشتن مدرک ندارید اما باید یاد بگیرید، باید چیزهایی بگویید تا بتوانیم از چیزهایی آگاه شویم. این مهم است که

به ما بگویند: چون یک زن هستی، مجبور نیستی خود را تطبیق بدهی و همواره بگویی بله. این چنان در ما ریشه دوانده که اگر کسی به ما نگوید ... کسی که شما را اندکی بیدار و متوجه این کند که چیزی که به شدت بدیهی می‌دانید، تنها به این خاطر که سنت بوده است نیازی به بدیهی انگاشته شدن ندارد (...). و این شخص دیگر (...). نمی‌دانم، ما در اینجا این کار را در میان خودمان انجام می‌دهیم (مانوئلا، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

شناخت زنان و تجربیاتشان که مهر تأیید بر این ایده می‌زند، به ما این امکان را داد به‌طور فشرده و جدی در تیم تحقیقاتی خود کار کنیم تا مفهومی را که این توانایی برای تحول اجتماعی را در برمی‌گیرد تشریح کنیم: آگاهی فرهنگی.^{۳۲} این مفهوم ورای بُعد ابزاری - یا کنش‌غایت‌گرایانه - که بینش‌های قبلی داشتند (آگاهی سیال و متبلور/ آگاهی دانشگاهی و عملی) حرکت می‌کند. این بینش‌ها دیدگاهی منفرد را نسبت به فرایند یادگیری تبیین و تشریح می‌کنند. در مقابل، مفهوم آگاهی فرهنگی به توضیح چگونگی حل مشکلات فرد، به میانجی تعامل با دیگران کمک می‌کند. در این کنش ارتباطی، بسیاری از زنان به یک رابطه پا می‌گذارند تا کنش‌های خود را به سیاق مشترکی هماهنگ و مشکلی را برطرف سازند.

مفهوم آگاهی فرهنگی ارتباط تنگاتنگی با دو مفهوم دیگر دارد: شایستگی؛ که همچون ظرفیتی که هر کس برای کنش‌گری در جهان دارد، و مهارت‌ها؛ که به‌عنوان شناخت چگونگی و اشکال دانشی که در خلال کنش‌گری در جهان به کار می‌بندیم درک می‌شود. شایستگی و مهارت‌ها به میانجی گفت‌وگوی بین‌الذهانی توسعه می‌یابند. از این منظر می‌توان تصدیق کرد که تمامی زنان از آگاهی فرهنگی برخوردارند. نابرابری‌ها زمانی برمی‌خیزند که زنان فرصت نشان دادن شایستگی‌های خویش را نداشته باشند و یا هنگامی که به دانش آنان بهایی داده نشود. همه‌ی ما توان انتقال یک زبان غیررسمی روزمره به زبانی دانشگاهی و نیز ارتقای تأملاتی را که از واقعیت بلافصل‌مان برمی‌خیزد به گفتمانی عام‌تر داریم. همه‌ی ما خالقان نظریه هستیم. معضل زمانی بروز می‌یابد که زنان حائز امتیاز بر این باور باشند که تنها، دانش آن‌ها معتبر است و هر مشارکت دیگری را که از محافل‌شان بر نمی‌خیزد رد کنند.

مفروضات آگاهی فرهنگی تصدیق می‌کنند که همه قادر به تأمل، کنش و نظریه‌پردازی درباره فمینیسم و همچنین ایجاد کردوکارهای فرهنگی‌ای که هرگز پیش از این وجود نداشته‌اند هستند. زنانی که به لحاظ اجتماعی و فرهنگی خاموش شده‌اند، نباید انتظارات خود را به مبارزه برای پذیرش در فضاهای دانشگاهی منحصر سازند. علاوه بر این، آن‌ها می‌توانند کردوکارهای فرهنگی تازه‌ای پدید آورند که با ابتدای بر روابطه برابری طلبانه میان همگان، به غلبه آنان بر محرومیت خویش کمک می‌کنند. این همان کاری است که اکنون برخی زنان از طریق فضاهای همبستگی‌ای که به آنان اجازه می‌دهد کردوکارهای تحول‌ساز را به دور از تعصبات اجتماعی پیش روی خود گسترش دهند انجام می‌دهند.

مفهوم آگاهی فرهنگی، چارچوب مناسبی برای فائق آمدن بر نظریه‌های نقصان ارائه می‌دهد. گفته می‌شود که فمینیسم دانشگاهی، انقلاب زنان در قرن نوزدهم را صرفاً با تمرکز بر دسترسی دختران به آموزش تفسیر می‌کند. به همین ترتیب، ما نیز ارجاعات به فمینیسم امروز را بر مبنای رهبران جنبش‌های فمینیستی درک می‌کنیم. چنین تجزیه و تحلیل‌های اجتماعی‌ای، مادران و زنان ناشناسی که به شیوه‌ای پرشورتر انقلابی خاموش را برای غلبه بر نابرابری‌ها سامان دادند به دست فراموشی می‌سپارند و مهم‌تر از همه، از به رسمیت شناختن کار فمینیستی «زنان دیگر» که همچون خود آنان به مبارزه برای برابری ادامه می‌دهند غفلت می‌کنند. اما این مبارزه دو سویه دارد: نه تنها برای پیشرفت زنان در جهانی که هنوز تا حد بسیاری توسط مردان کنترل می‌شود، بلکه همچنین برای به رسمیت شناخته شدن توسط زنانی که برای تحول اجتماعی مبارزه می‌کنند.

این فقط یک بار برای من در خصوص یک خانم اتفاق افتاد. به او گفتم که باید در بستر، استراحت مطلق داشته باشد و او از من درخواست کرد این را برایش بنویسم، چون در خانه‌اش او را باور نمی‌کنند. او متأهل بود، چهار فرزند داشت که همگی پسر بودند و اگر من آن را نمی‌نوشتم نمی‌توانست در بستر بماند (پزشک). متأسفانه برخی از گروه‌های اجتماعی (از جمله فمینیست‌ها) هنوز در مطالعات و رویه‌هایی که شایستگی‌های به‌خصوصی از دانشگاهیان فمینیست را اولویت می‌بخشند

گیر کرده‌اند. زنان متعلق به گروه‌های امتیاز یافته همچنان که ارزش «زنان دیگر» برای بحث فمینیستی را «نابسنده» یا «کم‌تر بسنده» می‌دانند، ارزش اجتماعی اشکال ارتباطی خود را تحمیل می‌کنند. به این ترتیب، مبارزه‌ی فمینیستی از هر زنی که با الگوی نخستین تعیین شده به دست اقلیت تفاوت داشته باشد تهی می‌شود.

زنی که به تظاهرات می‌رود، در حال مبارزه برای حقوق زنان تلقی می‌شود. در حالی که اگر زنی شوهرش را وادار کند که در کارهای خانگی به او کمک کند (حتی اگر خریدن نان یا بیرون بردن زباله‌ها باشد)، اعتقاد بر آن نیست که در این مبارزه جای دارد. زنی که درباره‌ی پیامدهای اجتماعی و روانی ناشی از آزار و لزوم به پایان بخشیدن به آن مطالعه می‌کند مورد توجه قرار می‌گیرد و شنیده می‌شود؛ اما کسی که رفتار شخصی را که آزارش می‌دهد گزارش می‌کند، صرفاً قربانی سلطه در نظر گرفته می‌شود. یک زن مطلقه و مستقل با حرفه‌ای که به لحاظ اجتماعی به رسمیت شناخته شده است، مظهر زنی می‌شود که بر نابرابری‌ها فائق آمده و بنابراین شایسته‌ی الگوپردازی است؛ و در عین حال، زنی که از افرادی که به او ستم می‌کنند می‌گریزد و به‌عنوان مادری مجرد در یک پناهگاه زندگی می‌کند نمونه‌ای از کسی است که در زندگی‌اش شکست خورده است. زنی که به تحصیل خود علاقه‌مند است، خود را مطلع نگه می‌دارد و از حق خود برای دسترسی به دانشگاه دفاع می‌کند، کسی دیده می‌شود که حقوق برابر خود را در رابطه با مردان می‌داند؛ [از سوی دیگر]، به موقعیت زنی که برای دریافت مدرک متوسطه یا یادگیری خواندن و نوشتن در مرکزی برای آموزش بزرگسالان شرکت می‌کند، به منزله‌ی محصول «گذشته نابرابر زنان که جبران‌ناپذیر است» نگریسته می‌شود.

این طبقه‌بندی‌های به‌غایت دلخواهانه، نه تنها فعالیت‌ها و ارزیابی‌های زنان نسبت به خود را حذف، بلکه در آن‌ها رسوخ می‌کنند. در نتیجه، «زنان دیگر» خودنگاره‌ای منفی می‌سازند که برای بسیاری از آن‌ها این احساس را برمی‌انگیزد که تغییر اساسی در زندگی‌هایشان ناممکن است. آن‌ها زنانی هستند که گفتمان غالب طرد را درونی ساخته‌اند.

احساس بدی پیدا می‌کنی، چون تصور آن‌ها این است که چون مدرک نداری ... به اندازه‌ی کافی آگاه نیستی تا بتوانی درباره‌ی اتفاقاتی که رخ می‌دهند صحبت کنی ... اما اشتباه می‌کنند چون [این] زنان هم توان فکر کردن دارند (روزاریو، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

هیچ نظریه‌پرداز فمینیستی به‌خوبی به این سد انحصارگر نپرداخته است. بن حبیب^{۳۳} و فریزر^{۳۴} نیز از زاویه‌ی دیدی که از لحاظ نظری بیشتر ارتباطی باشد با این مسأله مواجه نشده‌اند؛ چراکه همچنان فمینیسم را از منظر شمار معدودی می‌نگرند. با این حال، مشارکت «زنان دیگر» شروع به در هم شکستن این موانع فکری کرده است. بسیاری از زنان فضایی یافته‌اند که به واسطه‌ی آن، مشارکت آنان در مراکز آموزش بزرگسالان بر اساس محوری گفت‌وگوگرا ارزش‌گذاری می‌شود. این مراکز ریشه در اصول دموکراتیک آموزش دارند که مشارکت جستن هر شخص و هر گروه اجتماعی را رواج می‌بخشد: باور آن است که همه، چیزی برای شرکت دارند. به این ترتیب، می‌توان بر موانع ضدگفت‌وگو و روابط اجتماعی سلسله‌مراتبی چیرگی یافت. نظریه‌های فمینیستی هنوز به‌طور تام‌وتمام این اصول را در بر نگرفته‌اند.

بستگی به شخصی که با او رودررو هستید نیز دارد. این شخص می‌تواند کسی با دانش بسیار و مدارک متعدد باشد؛ اما به‌واقع بر مبنای اینکه با شما چگونه رفتار می‌کنند آن‌ها را می‌شناسید. به این خاطر که اگر بخواهند شما را منکوب کنند به زبان ژاپنی با شما صحبت می‌کنند و شما یک کلمه از آنچه می‌گویید متوجه نخواهید شد. شما بیشتر و بیشتر مرعوب می‌شوید و من می‌دانم که این احساسی است که همه‌ی ما ممکن است داشته باشیم؛ اما با این همه، باید علیه آن بشوریم. پس چه اتفاقی می‌افتد؟ هرکسی که باشند و فقط به این خاطر که گمان می‌کنند قدرت دارند، به معنای آن نیست که می‌توانند احساس بد یا حقارت در شما ایجاد کنند؛ چراکه آن‌ها بهتر یا بدتر نیستند (ماریا).

زنان فمینیستی نیز در بسترهای آموزشی و حرفه‌ای وجود دارند که به محض رسیدن به مناصب قدرت نمی‌خواهند آن‌ها را رها کنند و ترجیح می‌دهند بر پایه‌ی روابط قدرت عمل کنند که به زیر سؤال بردن ظرفیت‌های زنان غیردانشگاهی می‌انجامد. استدلال نمادینی از یک معلم یا استاد که این موضوع را بازتاب می‌دهد

چنین است: «اگر در خانواده‌های خود محبوس باشند و تقریباً برای همیشه در خدمت شوهران خود، از فمینیسم و رهایی زنان چه خواهند دانست؟» آن‌ها تنها به دانشی ارج می‌نهند که از جانب موقعیت‌های فرادستانه جریان بیابد.

فمینیسم برای من احساس یک زن آزاد است ... نه بیرون رفتن ... نه حتی آن ... بلکه توانایی سامان بخشیدن به یک کسب‌وکار، اداره‌ی خانه ... احساس توانمندی بر انجام هر چیز (پلن، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

از سوی دیگر، در مراکز گفت‌وگومحور، مشارکت یک معلم یا رهبر یک گروه فمینیستی بهتر از مشارکت دیگر شرکت‌کنندگان تلقی نمی‌شود. زنان از خلال گفت‌وگوی برابری طلبانه، فضاهایی از همبستگی می‌یابند که نه تنها به موجب آن‌ها شنیده می‌شوند بلکه پیشنهادهای آن‌ها ارزشمند دانسته می‌شود. این‌ها مکان‌هایی‌اند که در آن‌ها می‌آموزند چگونه از دلایل خود دفاع کنند، استدلال دیگری را درک کنند و البته بر دانش خود بیفزایند. آن‌ها سخن می‌گویند و شهادت آن را پیدا می‌کنند که آنچه به‌عنوان زن می‌خواهند یا نمی‌خواهند را صرف‌نظر از مدرک یا شغل‌شان بگویند. زنان شرکت‌کننده در این مراکز، از طریق یادگیری گفت‌وگومحور در خودانگاره‌ی منفی‌ای که از لحاظ اجتماعی بدیهی دانسته شده است (در مقام زنانی که تنها برای ماندن در خانه، مراقبت از خانواده و آشپزی مفیدند و نه برای مطالعه)، شروع به جرح و تعدیل و همچنین آغاز به ارزش‌گذاری بر توانمندی‌های خود از منظر اجتماعی و جمعی می‌کنند. این زنان با نگرشی مثبت و زمینه‌ی اجتماعی برانگیزنده و نیز با تبادل تجربیات و ایده‌ها فرایندی را آغاز می‌کنند که در وهله‌ی نخست خودانگاره‌ی آنان را بهبود می‌دهد، بر عزت نفس و انتظارات‌شان می‌افزاید و تحولاتی را در روابط جنسیتی موجود در زندگی آنان به ارمغان می‌آورد. آن‌ها به لطف این روند گفت‌وگوگرا می‌توانند در فمینیسمی مشارکت کنند که موثق و خلاق است. این درست همان فمینیسم گفت‌وگومحور است.

سه عنصر یا مفهوم وجود دارد که در سیر حرکت زنان از خودانگاره‌ی منفی به سوی عزت نفسی مثبت ضروری است:

اعتماد به نفس تعاملی: چنان‌که گفته شد، برخی از «زنان دیگر» به اندازه‌ی کافی برای خود ارزش قائل نیستند و نیز ارزش کارهایی را که انجام می‌دهند درک نمی‌کنند. اغلب اوقات حتی امکان تغییر شرایط به ذهن‌شان هم خطور نمی‌کند؛ آن‌ها تصور می‌کنند اگر چیزها چنین‌اند، این همان سیاقی است که باید وجود داشته باشد. وقتی چیزی را با شوهرم چک می‌کنم، اولین چیزی که به من می‌گوید این است که: «ترو». می‌گوید: «می‌خواهی چکار کنی، خودت را مضحکه کنی (...).» (درباره‌ی دریافت گواهینامه‌ی رانندگی) احساس ناتوانی می‌کنم، نمی‌توانم (...). نه. احساس می‌کنم هیچ ارزشی ندارم، می‌دانید چه می‌گوییم؟ شما ارزشمندید، این به آنچه شوهرتان می‌گوید ارتباطی ندارد، درست نیست؟ اما من نمی‌توانم، او مرا تسخیر کرده است (ماریا و پلن، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

اعتمادبه‌نفس در خلال تعامل با دیگر زنانی شکل می‌گیرد که درباره‌ی این‌که چگونه مشکلات خود را در خانه حل کنند و چگونه دوستان خود را آگاه سازند صحبت می‌کنند، در باب پیشرفتی که زنان در جامعه کرده‌اند و شرایط بهتری که دختران و پسرانشان می‌توانند از آن بهره‌مند شوند می‌اندیشند و راهبردهایی را که برای فعالیت‌های گوناگون (اختصاص دادن وقت برای مطالعه، شرکت در انجمن‌ها، رفتن به آرایشگاه، تهیه‌ی لباس‌ها یا کمک گرفتن در خانه) به آن‌ها دست یافته‌اند به اشتراک می‌گذارند. در سایه‌ی این گفت‌وگو، «زنان دیگر» می‌توانند انگاره‌های منفی درباره‌ی خود را زیروزبر کنند و تمام توانایی‌هایی را که به فراموشی سپرده بودند یا مهارت‌هایی که به آن‌ها آگاه نبودند به رسمیت بشناسند.

انتقال فرهنگی: بسیاری از زنان از مراکز گفت‌وگومحور، زمانی که درمی‌یابند نه تنها می‌توانند در بحث‌های عمومی شرکت کنند بلکه نقش مهمی نیز دارند، دچار شگفتی می‌شوند. همچنین، آگاهی فرهنگی آنان قابل انتقال به بستری دانشگاهی است. برای مثال، این زنان متوجه می‌شوند که نظرها و پیشنهادهای آنان، به اندازه‌ی مواردی که توسط معلم پیشنهاد می‌شود سودمند است. به‌علاوه، آن‌ها لزوم گردآوری پیشنهادهای ارائه شده به دست هم زنان دانشگاهی و هم غیردانشگاهی را به منظور حرکت به سوی نوعی فمینیسم دموکراتیک رادیکال تصدیق می‌کنند.

شما نمی‌دانید این برای زنان ناشناسی همچون ما که هرگز فرصت این را نداشته‌ایم که بگوییم واقعاً می‌خواهیم آنجا باشیم چه معنایی دارد (آنتونیا، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

ابتکار گفت‌وگویی: «زنان دیگر»، به میانجی گفت‌وگوی برابری طلبانه تجربیات، ایده‌ها و احساسات خود را به میان می‌گذارند و دانش و کردوکارهای تازه‌ای را که بسترهای شخصی و اجتماعی آنان را دگرگون می‌کند درهم می‌آمیزند. آن‌ها در مراکز گفت‌وگو محور فضاهایی برای این کار می‌یابند. متأسفانه فمینیست‌های کنونی، برای در نظر داشتن مشارکت‌های غنی‌ای از این دست در بحث فمینیستی، به‌طور کامل آغوش نگشوده‌اند. از این‌رو، نظریه‌های فمینیستی کثرت صدای زنان را منعکس نمی‌کنند. بازتاب سارا از کنفرانس زنان بارسلونا (که پیش‌تر ذکر شد) با بیان یأس او در دیدن نظراتشان در نتیجه‌گیری [کنفرانس]، نمونه‌ای از این فقدان است. اگر صدای آنان گنجانده می‌شد، سارا و همچنین بسیاری از زنان دیگر می‌توانستند مبارزه‌ی روزمره و خاموش خود را با اهداف جنبش فمینیستی همسو بدانند. به این ترتیب، این زنان همه با هم، انقلابی واقعی پدید خواهند آورد.

زنان بیشتری می‌خواستند شرکت کنند ... و همه‌ی آن زنان مهم [زنان دانشگاهی] و امثال آن‌ها مجبور بودند به این واقعیت بیندیشند که شورای زنان بارسلونا باید اصلاح شود. میل به گشودن درهای شورا برای آن‌که زنان بیشتری بتوانند شرکت کنند وجود داشت، نه لزوماً زنان دارای مدرک تحصیلی یا زنان وابسته و همچنین زمانی که خودشان می‌توانند بروند ... و برای زنان شورا، نظاره‌ی این‌که درها باید گشوده می‌شدند، مایه‌ی شگفتی بود (آنتونیا، شرکت‌کننده در آموزش بزرگسالان).

پی‌نوشت‌ها

¹ [De Botton, L., Puigvert, L., & Sánchez-Aroca, M. \(2005\). The inclusion of other women: Breaking the silence through dialogic learning \(Vol. 4\). Springer Science & Business Media.](#)

² The “other women”

^۳ فمینیسم نخبگانی به‌عنوان فمینیسمی که تنها به‌دست زنان دانشگاهی ساخته شده است، درک می‌شود. مترادف این عبارت شامل این موارد است: فمینیسم دانشگاهی (آکادمیک)، فمینیسم برخی. ^۴ فمینیسم همگانی برابر با فمینیسم گفت‌وگو‌گرا و به معنای فمینیسمی است که توسط همه زنان فارغ از پیشینه تحصیلی آن‌ها پدید می‌آید. ما همچنین از فمینیسم به‌عنوان معادلی برای همه‌ی این موارد استفاده می‌کنیم.

⁵ Adult Education (AE)

⁶ Women's Council of Barcelona

⁷ information society

⁸ industrial society

⁹ Castells

¹⁰ Touraine

¹¹ Gorz

¹² Habermas

¹³ Giddens

¹⁴ Beck

¹⁵ lifelong learning

^{۱۶} به نظر می‌رسد در ارتباط با این بخش، اشاره به کاری که در CREA (مرکز پژوهش در نظریه‌ها و رویه‌های غلبه بر نابرابری‌ها در دانشگاه بارسلونا) به‌خصوص از طریق مطالعه تحقیقاتی توانایی‌های ارتباطی و تحول اجتماعی (۱۹۹۸-۱۹۹۵) انجام دادیم، ضروری است.

¹⁷ Piaget

¹⁸ deficit theories

¹⁹ Silvia Scribner

²⁰ Michael Cole

²¹ Cattell

²² Horn

²³ fluid intelligence

²⁴ crystallized intelligence

²⁵ practical intelligence

²⁶ Vygotsky

²⁷ Luria

²⁸ Paul Willis

²⁹ Paulo Freire

³⁰ Chomsky

³¹ generative grammar

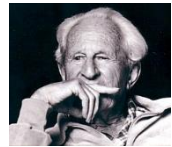
³² cultural intelligence

³³ Benhabib

³⁴ Fraser

مارکسیسم و فمینیسم

هربرت مارکوزه



ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد



بتی فریدان در رهبری راهپیمایی برای اصلاحیه‌ی حقوق برابر، ۱۹۷۱

مقدمه‌ی نویسنده: این گفتار در دانشگاه استنفورد در ۷ مارس ۱۹۷۴ ایراد شده‌است. متن آن نوشته و مجدداً در مباحثات فشرده، و اغلب بسیار داغ، با زنان بازنویسی شده است. در این مباحثات نسبت به مسائل مغفول در سوسیالیسم بینش پیدا کرده‌ام و بالقوه‌گی رادیکال جنبش زنان به‌مثابه‌ی نیرویی زیروزبرکننده را دریافته‌ام. با قدردانی بسیار، این متن تقدیم می‌شود به: کاترین آسمن (Catherine Asemann)، کارول بکر (Carol becker)، آن-ماری فینبرگ (-Anne Marie Feenberg)، راث جورج (Ruth George)، آنتونیا کاس (Antonia Kaus) و سوزان اورلُفسکی (Susan Orlofsky).

می‌خواهم خارج از روال این جلسه، بحث را با چند ملاحظه‌ی تقریباً شخصی آغاز کنم و به پایان ببرم. نخست آن‌که بگویم این تنها دعوت به سخنرانی است که در طول سال تحصیلی پذیرفته‌ام. دلیلش ساده است. به باور من، امروز جنبش‌رهای بخش زنان شاید مهم‌ترین و از حیث بالقوه‌گی رادیکال‌ترین جنبش سیاسی‌ای است که داریم؛ حتی اگر آگاهی نسبت به این واقعیت هنوز در کل جنبش نفوذ نکرده باشد.

توضیح اصطلاحات:

-Reality Principle: (اصل واقعیت)

منظور مجموع کلی‌هنجارها و ارزش‌هایی‌ست که رفتار را در یک جامعه‌ی مستقر هدایت می‌کند، در نهادها و روابط متجسم می‌شود و غیره.

-Performance principle: (اصل کارآیی)

اصلی مبتنی بر کارآمدی و چالاکی تحقق عملکردهای اقتصادی رقابتی و سودجویانه.

-Sexuality: (سکسوالیته)

یک رانه‌ی جزئی، انرژی‌لیبیدویی که به محدوده‌ی آلت تناسلی بدن محدود شده باشد.

Eros: (اروس)-

از سکسوالیته متمایز است. منظور کل انرژی لیبیدوییست در نبرد با انرژی پرخاشگر. این انرژی در پی تشدید، به حداکثر رساندن و عمومیت بخشیدن به زندگی و محیط زیستن است: غریزه‌ی زندگی در برابر غریزه‌ی مرگ.

-Reification: (شی‌وارگی)

نمود موجودات انسانی و مناسبات میان آنها هم‌چون ابژه‌ها، چیزها و هم‌چون مناسبات میان ابژه‌ها، چیزها.

اکنون می‌خواهم به دو ملاحظه‌ی مقدماتی درباره‌ی موقعیت جنبش‌رهای بخش زنان چنان‌که می‌بینم، اشاره کنم. این جنبش از دل تمدنی پدرسالار نشئت گرفته و درون آن عمل می‌کند. بنابراین باید در ابتدا درباره‌ی وضع بالفعل زنان در تمدن تحت سلطه‌ی مردان بحث کرد.

دوم این‌که جنبش درون جامعه‌ای طبقاتی عمل می‌کند. اولین مشکل اینجاست: زنان به معنای مارکسی کلمه یک طبقه نیستند. مناسبات مرد-زن مناسبات طبقاتی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، درحالی‌که نیازهای بی‌واسطه و بالقوه‌گی‌های زنان یقیناً متأثر از شرایط طبقاتی است. باین‌وجود، دلایل کافی در اختیار داریم که چرا «زن» باید هم‌چون مقوله‌ای عام در برابر «مرد» مد نظر قرار بگیرد. به‌طور مشخص، فرایند تاریخی طولانی‌ای وجود دارد که در آن ویژگی‌های زنان متفاوت و در تقابل با مردان بسط یافته است.

پرسش این است که آیا ویژگی‌های زن (Female) یا زنانه (Feminine) بار اجتماعی دارند یا «طبیعی» و بیولوژیک‌اند؟ پاسخ من این است: فراتر و مهم‌تر از تفاوت‌های فیزیولوژیکی آشکار بین زن و مرد، ویژگی‌های زنانه اجتماعی‌اند. در هر روی، فرایند طولانی هزاران‌ساله‌ی شرایط اجتماعی به این معناست که این ویژگی‌ها به «طبیعت ثانوی» بدل شده‌اند و با استقرار نهادهای جدید اجتماعی، به‌طور خودکار تغییر نکرده‌اند. حتی در سوسیالیسم نیز تبعیض علیه زنان می‌تواند وجود داشته باشد.

در تمدن پدرسالار، زنان منقادِ نوع خاصی از سرکوب بوده‌اند و پیشرفتِ فیزیکی و ذهنی‌شان به مجرای خاصی هدایت شده است. بر این مبنا، جنبشِ مجزایِ رهایی‌بخش زنان نه تنها موجه بلکه ضروری است. اما اهداف این جنبش، مستلزم دگرگونی‌هایی عظیم در ساحت مادی و فرهنگ ذهنی است که تنها با دگرگونی کل نظام اجتماعی می‌توانند به دست آیند. جنبش زنان به یمن پویایی خودش در پیوند با نبردِ سیاسی برای انقلاب، آزادی برای زنان و مردان است. زیرا در شالوده و فراسویِ دوگانه‌ی زن-مرد هستی انسانی قرار دارد که در مرد و زن مشترک است: هستی‌ای که رهایی‌اش و {چگونگی} تحقق آن هم‌چنان مسئله است.

این جنبش در دو سطح عمل می‌کند. نخست، نبرد برای برابری کامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. پرسش: آیا چنین برابری اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌ای درون چارچوب سرمایه‌داری قابل حصول است؟ به این پرسش بازمی‌گردم، اما می‌خواهم یک فرضیه‌ی مقدماتی را پیش بکشم: دلایلی اقتصادی وجود ندارد که چنین برابری‌ای نتواند درون چارچوب سرمایه‌داری، آن سرمایه‌داری‌ای که تا حد بسیار جرح و تعدیل شده، به دست بیاید. اما بالقوه‌گی‌ها، اهداف جنبش رهایی‌بخش زنان فراتر خواهد رفت؛ یعنی به سوی آن محدوده‌هایی که هرگز نه در چارچوب سرمایه‌داری و نه در چارچوب هر جامعه‌ی طبقاتی، قابل حصول نیست. تحقق این اهداف فراخوانی برای مرحله‌ی دوم است که در آن جنبش از چارچوبی که اکنون درون آن دست به عمل می‌زند، فراتر می‌رود. در این مرحله «فراسوی برابری»، رهایی بر ساختِ جامعه‌ای دلالت دارد که به واسطه‌ی اصلِ واقعیتِ متفاوتی اداره می‌شود؛ جامعه‌ای که بر دوگانه‌ی میانِ زنانه و مردانه در مناسباتِ فردی و اجتماعی هستی‌های انسانی فائق آمده است.

بنابراین، در خود جنبش تصویری از نه‌تنها نهادهای اجتماعی جدید، بلکه هم‌چنین تغییر آگاهی، تغییری در نیازهای غریزی زنان و مردان وجود دارد که آزاد است از الزامات سلطه و استثمار. و این رادیکال‌ترین و زیروزبرکننده‌ترین بالقوه‌گی جنبش است. جنبش نه‌تنها متعهد است به سوسیالیسم (برابری کامل زنان همواره یکی از مطالبه‌ی سوسیالیستی پایه‌ای بوده است)، بلکه متعهد به شکل خاصی از سوسیالیسم است که «سوسیالیسم فمینیستی» نامیده شده است. به این مفهوم برمی‌گردم.

آنچه در این فراروی مسئله است، نفی ارزش‌های سرکوب‌گر و استثمارگر تمدن پدرسالار است. مسئله نفی ارزش‌هایی است که در جامعه‌ای با سلطه‌ی مردان تقویت و بازتولید می‌شود. زیرورکردنِ رادیکال ارزش‌ها هرگز نمی‌تواند صرفاً محصول فرعی نهادهای جدید اجتماعی باشد، بلکه باید ریشه‌های آن درون زنان و مردانی کاشته شود که نهادهای جدید را می‌سازند.

معنای زیرورکردنِ ارزش‌ها در گذار به سوسیالیسم چیست؟ و ثانیاً آیا این گذار، به هر معنایی، رهایی و ترفیع و ویژگی‌های مشخصاً زنانه در مقیاسی اجتماعی است؟ برای پاسخ به پرسش اول، به ارزش‌های حاکم در جامعه‌ی سرمایه‌داری نگاهی بیندازیم: بهره‌وری سودآور، خودمتمکی‌بودن، کارآمدی، قابلیت‌محوری. به زبان دیگر، {همان} اصل کارآیی، حاکمیت عقلانیت کارکردی به زبان احساسات، {یعنی} اخلاقی دوگانه: «اخلاق کار» برای اکثریت جمعیت یعنی محکوم‌بودن به کار غیرانسانی و بیگانه‌شده و اراده به قدرت یعنی نمایش زورمندی و مردانگی.

اکنون، به نظر فروید، این سلسله‌مراتبِ ارزشی بیانِ قسمی ساختارِ ذهنی است که در آن انرژیِ پرخاشگریِ اولیه در پی کاستن و تضعیفِ رانه‌ی زندگی، یعنی انرژیِ اروتیک، است. از دید وی، گرایش نابودگر در جامعه زمانی شتاب می‌گیرد که تمدن سرکوب فزاینده را ضرورت می‌بخشد تا در مواجهه با امکاناتِ همیشه واقعی‌تر رهاییِ سلطه را استمرار دهد. و سرکوب فزاینده به‌نوبه‌ی خود پرخاشگریِ اضافه را فعال می‌سازد و برایش فایده‌ی اجتماعی می‌یابد. امروز این بسیج تام پرخاشگری بسیار برای ما آشناست: نظامی‌گری، سبعت اعمال قانون و نظم، آمیختن سکسوالیته با خشونت، حمله‌ی مستقیم به رانه‌ی زندگی در تلاش برای حفظ محیط زیست، حمله به قانون‌گذاری علیه آلودگی و اموری از این دست.

این گرایش‌ها در زیرساخت خودِ جامعه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته ریشه دارد. بحران اقتصادی و خامت‌یابنده، محدودیت‌های امپریالیسم، بازتولید جامعه‌ی مستقر از طریق هدررفت و نابودی، مستلزم کنترل‌های گسترده‌تر و شدت‌یافته‌تر است تا جمعیت را مطیع حفظ کند؛ این کنترل‌ها و دستکاری‌ها به عمق ساختار ذهنی، به قلمرو خود رانه‌ها نفوذ می‌کنند. امروز، به میزانی که پرخاشگری و سرکوب کل جامعه را در بر

می‌گیرد، تصویر سوسیالیسم به‌ناگزیر جرح و تعدیل می‌شود. سوسیالیسم، به‌مثابه‌ی جامعه‌ای / از حیث کیفی متفاوت، باید تبلور آنتی‌تز باشد: نفی قطعی ضرورت‌ها و ارزش‌های پرخاشگر و سرکوب‌گر سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی شکلی از فرهنگِ مردانه. شرایط عینی برای چنین آنتی‌تری و زیروبرکردنِ ارزش‌ها در حال شکوفایی است و این شرایط ترفیع و ویژگی‌هایی را-دست‌کم به‌مثابه‌ی مرحله‌ای در بازساختاریابی جامعه- ممکن می‌کند که در طول تاریخ طولانی تمدن پدرسالارانه به زنان بیشتر از مردان منتسب شده‌اند. چنین کیفیت‌های زنانه‌ای در برابر کیفیت‌های مردانه‌ی مسلط از این قرارند: پذیرندگی، حساسیت، عدم خشونت، شکنندگی و جز آن. درواقع این ویژگی‌ها به‌عنوان متضادِ سلطه و استثمار پدیدار می‌شوند. اگر سطح مبنایی روان را در نظر بگیریم، این کیفیت‌ها به قلمرو اروس تعلق دارند و انرژیِ رانه‌ی زندگی را علیه رانه‌ی مرگ و انرژیِ نابودگر بیان می‌کنند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود چنین است: چرا ویژگی‌های حافظِ زندگی به‌مثابه‌ی ویژگی‌هایی مشخصاً زنانه پدیدار می‌شوند؟ چرا این ویژگی‌ها کیفیت‌های مسلط مردانه را نیز شکل نداده‌اند؟ این فرایند تاریخی هزاران ساله دارد. در این تاریخ دفاع از جامعه‌ی مستقر و سلسله‌مراتبش اساساً به زور فیزیکی و بنابراین نقش کم‌تر زنی بستگی داشت که مشغول پرورش و نگهداری از فرزندان بود. سلطه‌ی مردان در بستر چنین وضعی، از قلمرو اساساً نظامی به دیگر نهاد‌های اجتماعی و سیاسی کشیده شد. زن فروتر، ضعیف‌تر و غالباً به‌عنوان حامی و یاور مرد، هم‌چون ابژه‌ای جنسی، هم‌چون ابزاری برای بارآوری در نظر گرفته شد. و صرفاً به‌مثابه‌ی یک کارگر قسمی برابری، برابریِ سرکوب‌گر، را با مرد تجربه کرد. بدن زن و ذهن زن شی‌واره شد، ابژه شد. و رشد ذهنی‌اش همان‌قدر با مانع روبه‌رو شد که رشدِ اروتیکش. سکسوالیته {برای زن} هم‌چون ابزاری برای هدفی عینیت یافت: زایش یا فحشا.

اولین ضدِ روند {غالب} در همان ابتدای دوران مدرن شکل گرفت؛ در قرون دوازدهم و سیزدهم و به‌طور مشخص در زمینه‌ی جنبش رادیکال بدعت‌گزار کاتارها و آلبیگیان.^۲ در این قرون، خودآیینی عشق، خودآیینی زنان در تقابل و تضاد با پرخاشگری و وحشیگری مردان مدنظر بود. عشق رمانتیک: کاملاً آگاهم که این اصطلاح

کاملاً معنایی تحقیرکننده پیدا کرد، خصوصاً درون جنبش. اما من آن را جدی‌تر می‌گیرم، زیرا باید آن را به بستر تاریخی‌اش برد و در دل آن ارزیابی‌اش کرد. عشق رمانتیک نخستین زیورزبرکردن وسیع سلسله‌مراتب مستقر ارزش‌ها بود؛ نخستین اعتراض بزرگ علیه سلسله‌مراتب فئودالی و سرسپردگی استقرار یافته در سلسله‌مراتب فئودالی، با سرکوب مهلکش مشخصاً در قبال زن.

یقیناً این اعتراض، این آنتی‌تز در ابعاد وسیعی ایدئولوژیک و محدود به اشراف بود، اما کاملاً ایدئولوژیک نبود. هنجارهای غالب اجتماعی با دادگاه‌های عشقی که الینور دوشس آکیتن^۲ بر پا کرد، زیر و رو شد. در این دادگاه‌ها {که به مسائل عشقی می‌پرداخت} عاشقان علیه همسرانشان اقامه‌ی دعوی می‌کردند و حق عشق حق {مرد} مالک فئودال را فسخ نمود. بنابر روایت‌های تاریخی، یک زن بود که از آخرین قلعه‌ی آلیبیگیان علیه نیروهای نظامی خون‌ریز بارون‌های شمالی^۴ دفاع کرد.

این جنبش‌های پیشرو به‌طرز بی‌رحمانه‌ای سرکوب شدند. سرآغاز ضعیف فمینیسم، به‌رحال برمبنای شالوده‌ی طبقاتی ضعیف، نابود شد. با این‌وجود، نقش زنان به‌تدریج در توسعه‌ی جامعه‌ی صنعتی تغییر کرد. تحت تأثیر پیشرفت تکنولوژی، بازتولید اجتماعی به‌طور روزافزونی کم‌تر به مهارت و زور فیزیکی، چه در جنگ چه در فرایند مادی تولید یا تجارت وابستگی یافت. نتیجه، استثمار وسیع زنان به‌مبائهی ابزارهایی برای کار بود. تضعیف شالوده‌ی اجتماعی نیاز به زور مردان موجب ازبین‌رفتن تداوم سلطه‌ی مردانه‌ی طبقه‌ی حاکم جدید نشد. فرایند کار صنعتی همراه با مشارکت فزاینده‌ی زنان، در عین این‌که زمینه‌ی مادی سلسله‌مراتب مردانه را تضعیف کرد، هم‌چنین موجب گسترش شالوده‌ی انسانی استثمار و استثمار اضافی زنان در مقام کدبانو، مادر، خدمت‌کار، در عین کار در فرایند تولید، شد.

با این همه، سرمایه‌داری پیشرفته به‌تدریج شرایط مادی ترجمان ایدئولوژی ویژگی‌های زنانه را به واقعیت خلق کرد؛ {خلق} شرایط عینی برای تبدیل ضعف منتسب به آن‌ها به قدرت، {خلق} شرایط عینی {تبدیل} ابژه‌ی جنسی به سوژه و {همان سرمایه‌داری پیشرفته} فمینیسم را نیرویی سیاسی در نبرد علیه سرمایه‌داری، علیه «اصل کارایی» ساخت. وقتی آنجلا دیویس در مقاله‌ای در زندان پالو آلتو تحت عنوان

«زنان و سرمایه‌داری» (دسامبر ۱۹۷۱) از کارکرد انقلابی {امر} زنانه به‌مثابه‌ی آنتی‌تز اصلی کارآیی نوشت، همین موضوع را مدنظر قرار داد.

شرایط پدیدآمده برای چنین تحولی عمدتاً این موارد است:

-کم‌شدن کار فیزیکی پرزحمت

-کاهش ساعت کار

-تولید پوشاک دلپذیر و ارزان

-رهایی‌یافتن اخلاقیات جنسی

-کنترل زادوولد

-آموزش همگانی

این عوامل شالوده‌ی اجتماعی آنتی‌تز اصلی کارآیی را نشان می‌دهند؛ {یعنی} رهایی‌بخشی انرژی زن و زنانه، چه از حیث فیزیکی و چه فکری، در جامعه‌ی مستقر. اما هم‌زمان، این رهایی‌بخشی بواسطه‌ی همین جامعه‌گیر افتاده، دست‌کاری و استثمار شده است. زیرا برای سرمایه‌داری ممکن نیست که به ترفیع کیفیت‌های لیبیدویی امکان بخشد. کیفیت‌هایی که می‌توانند اخلاق کار سرکوب‌گر اصلی کارایی و بازتولید متداوم آن به‌دست خود افراد را به خطر بیندازند. بنابراین، در این مرحله، این گرایش‌های رهایی‌بخش، در شکلی دست‌کاری‌شده، به‌عنوان بخشی از بازتولید سیستم مستقر ساخته می‌شوند. آن‌ها ارزش مبادله می‌یابند؛ سیستم را می‌فروشند و سیستم آن‌ها را. جامعه‌ی مبادله با تجاری‌سازی سکس کامل می‌گردد: بدن زن نه‌تنها یک کالا است، بلکه یک عامل حیاتی در تحقق ارزش اضافی است. و زنان کارگر، حتی در تعدادی وسیع‌تر، از استثمار مضاعف رنج می‌برند: هم به‌مثابه‌ی کارگر و هم به‌مثابه‌ی زن خانه‌دار. در این شکل، شی‌وارگی زن به شیوه‌ای مشخصاً مؤثر تداوم می‌یابد. چطور می‌توان این شی‌وارگی را منحل کرد؟ چگونه رهایی‌بخشی زنان می‌تواند نیرویی سرنوشت‌ساز در ساخت سوسیالیسم به‌مثابه‌ی جامعه‌ای از حیث کیفی متفاوت شود؟

بیاپید به اولین مرحله‌ی توسعه‌ی این جنبش برگردیم و دستاورد برابری کامل را در نظر بگیریم. زنان، به‌مثابه‌ی برابرها در اقتصاد و سیاست سرمایه‌داری، باید در ویژگی‌های رقابت‌جویانه و پرخاشگرایانه‌ای که لازمه‌ی حفظ شغل و ارتقای شغلی است،

با مردان شریک شوند. بنابراین، اصل کارآیی، و بیگانگی مستتر در آن، توسط شمار بیشتری از افراد بازتولید می‌شود و تداوم می‌یابد. این جنبش به‌منظور کسبِ برابری، که پیش‌نیازِ بلاشرطِ رهایی‌بخشی‌ست، باید پرخاشگرایانه رفتار کند. برابری هنوز آزادی نیست. زنان تنها اگر سوژه‌ی سیاسی و اقتصادی برابر با مردان باشند، می‌توانند ادعا کنند که نقشی هدایت‌گر در بازساختاریابی رادیکال جامعه دارند. اما رهایی‌بخشی، فراسوی برابری، سلسله‌مراتبِ مستقرِ نیازها را زیروزبر می‌کند: زیروزبر کردنِ ارزش‌ها و هنجارهایی که می‌توانند زمینه را برای ظهور جامعه‌ای با اصلِ واقعیتِ جدیدی فراهم کنند. و این، به باور من، بالقوه‌گیِ رادیکالِ سوسیالیسمِ فمینیستی است.

سوسیالیسم فمینیستی: من از جرح‌و‌تعدیلِ ضروریِ مفهوم سوسیالیسم سخن گفتم، زیرا باور دارم که در سوسیالیسم مارکسی باقی‌مانده‌ها و عناصری از تداوم اصلِ کارآیی و ارزش‌هایش وجود دارند. به‌طور مثال، من این عناصر را در تأکید بر توسعه‌ی از همیشه مؤثرترِ نیروهای مولد می‌بینم، استثمار از همیشه مولدترِ طبیعت، جداسازی «قلمرو آزادی» از جهان کار.

امروز بالقوه‌گی‌های سوسیالیسم از این تصویر فراتر رفته‌است. سوسیالیسم، به‌مثابه‌ی شیوه‌ی از حیث کیفی متفاوتِ زندگی، تنها برای کاستن از کار بیگانه‌شده و زمان کار از نیروهای مولد بهره نمی‌برد، بلکه {آنها را} در جهت ساختنِ زندگی هم‌چون یک غایت در خودش به کار می‌گیرد؛ در جهت توسعه‌ی احساسات و فکر برای رام کردنِ پرخاشگری، لذت‌بردن از بودن؛ در جهت رهایی‌بخشی احساسات و فکر از عقلانیتِ سلطه: پذیرندگیِ خلاقانه درمقابلِ بهره‌وریِ سرکوب‌گرایانه.

در دل این زمینه، رهایی‌بخشی زنان درواقع «به‌مثابه آنتی‌تز اصل کارآیی» پدیدار می‌شود؛ به‌مثابه کارکردِ انقلابیِ امر زنانه در بازساختاریابی جامعه. ویژگی‌های زنانه، به‌دور از پروراندنِ انقیاد و ضعف، انرژیِ پرخاشگر را علیه سلطه و استثمار فعال می‌کنند. ویژگی‌های زنانه به‌مثابه‌ی ضرورت‌ها و اهداف غایی در سازمان سوسیالیستی تولید، در تقسیم اجتماعی کار و در تنظیمِ اولویت‌ها وقتی که کمبود منابع غلبه پیدا کرده است، به جریان می‌افتند. و بنابراین، ویژگی‌های زنانه، هنگام بازساختاریابی جامعه به‌مثابه یک کل، به‌میزانی که می‌توانند در فرهنگ سوسیالیستی مادی و فکری خصلتِ

جهان‌شمول ببینند، دیگر مشخصاً زنانه نیستند. پرخاشگری اولیه باقی خواهد ماند؛ چنانکه در هر شکلی از جامعه. اما کیفیتِ مشخصاً مردانه‌ی سلطه و استعمار را از دست خواهد داد. پیشرفت تکنیکی، وسیله‌ی اصلی پرخاشگری بهره‌ور^۵، از ویژگی‌های سرمایه‌دارانه‌اش رها خواهد شد و به سمتِ تخریبِ تخریب‌گریِ زشتِ سرمایه‌داری جهت خواهد یافت.

به باور من دلایل خوبی در اختیار داریم تا این تصویر از جامعه‌ی سوسیالیستی را سوسیالیسم فمینیستی بنامیم: زنان برابری کامل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در تمام سطوح به دست می‌آورند و با وجود و فراسوی این برابری، حساسیتِ پذیرنده^۶ به روابط اجتماعی، به میزانِ روابط شخصی، نفوذ می‌یابد؛ حساسیتی که تحت سلطه‌ی مردان به‌طور وسیعی در زنان متمرکز بود. آنتی‌تزِ زنانه-مردانه به یک سنتر انتقال خواهد یافت: به ایده‌ی اسطوره‌ایِ زنامردی (آندروژنیزم)^۷ (ترکیبی از ویژگی‌های جنسی-جنسیتی زنان و مردان)^۸.

چند کلمه‌ای درباره‌ی این اندیشه‌ی نظروزرانه یا (اگر مایل باشید) رمانتیک سخن می‌گوییم. هرچند به باور من نه آن قدر نظروزرانه است و نه آن قدر افراطی.

هیچ معنای عقلانی دیگری نمی‌توان به ایده‌ی آندروژنیزم نسبت داد مگر آمیختگی ویژگی‌های ذهنی و روانی در یک فرد که در تمدن پدرسالار به‌گونه‌ای نابرابر بین زنان و مردان توزیع شده بودند. در این آمیختگی ویژگی‌های زنانه، هنگامِ فسخِ تسلط مردان، بر سرکوب‌شدنشان غلبه می‌یابند. اما هیچ میزانی از آمیختگی آندروژنی نخواهد توانست تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد به‌مثابه‌ی فرد را از بین ببرد. هر لذتی و هر رنجی در این تفاوت ریشه دارد، در این رابطه با دیگری. در رابطه با کسی که می‌خواهی تاحدی شبیه او باشی، و کسی که می‌خواهی تاحدی شبیه به خودت باشی و کسی که هرگز نمی‌تواند و نخواهد توانست شبیه خودت شود. بنابراین سوسیالیسم فمینیستی لبریز از جدال‌هایی خواهد بود که از این شرایط سر بر می‌آورند؛ جدال‌هایی ریشه‌کن‌ناپذیر بر سر ضرورت‌ها و ارزش‌ها. اما خصلتِ آندروژنی جامعه می‌تواند به تدریج خشونت و تحقیر را در حل این جدال‌ها از بین ببرد.

در مقام جمع‌بندی:

جنبش زنان اهمیت سیاسی‌اش را به دلیل دگرگونی‌های متأخری که در خود شیوهی سرمایه‌دارانه‌ی تولید رخ داده، به‌دست آورده‌است. این دگرگونی‌ها برای جنبش شالوده‌ی مادی جدیدی فراهم کرده‌است. من مشخصه‌های اصلی را برمی‌شمارم:

(۱) شمار روبه‌فزونی زنان شاغل در فرایند تولید

(۲) افزایش شکل تکنیکی تولید که به تدریج به کارگیری قدرت نیروی کار فیزیکی

را از بین می‌برد

(۳) گسترش شکل کالایی استتیک: جاذبه‌ی تجاری نظام‌مند برای وسایل زینتی و

حسی؛ تمایل قدرت خرید به سمت چیزها و خدمات لذت‌بخش

(۴) تجزیه‌ی انسجام خانوادگی پدرسالار به واسطه‌ی «اجتماعی‌شدن» کودکان از

بیرون (رسانه‌های سراسری، گروه‌های همسالان و غیره).

(۵) بهره‌وری هرچه مخرب‌تر و هدردهنده‌تر اصل کارآیی

فمینیسم انقلاب علیه سرمایه‌داری منحنی است؛ علیه کهنگی تاریخی شیوه‌ی

سرمایه‌دارانه‌ی تولید؛ پیوندی پرمخاطره است میان یوتوپیا و واقعیت: شالوده‌ی

اجتماعی برای جنبشی که نیروی انقلابی و بالقوه رادیکال دارد در آن‌جاست، این

هسته‌ی سخت رؤیاست. اما سرمایه‌داری هنوز می‌تواند که آن را یک رؤیا نگه دارد،

می‌تواند نیروهای فرارونده‌ای را که برای زیرورکردن ارزش‌های غیرانسانی تمدن ما

تلاش می‌کنند، سرکوب کند.

نبرد هم‌چنان نبردی سیاسی‌ست برای ازبین‌بردن چنین شرایطی و در این نبرد،

جنبش فمینیستی نقشی هرچه حیاتی‌تر ایفا می‌کند. نیروهای ذهنی و فیزیولوژیکی

آن در کنش و آموزش سیاسی، در مناسبات میان افراد، در هنگام کار و زمان فراغت،

خودشان را بیان می‌کنند. من تأکید کردم که رهایی‌بخشی نمی‌تواند محصول

گریزناپذیر نهادهای جدید باشد؛ بلکه باید در خود افراد به‌وجود آید. رهایی‌بخشی زنان

از خانه آغاز می‌شود، قبل از آن‌که بتواند در مقیاس جامعه قدرت بگیرد.

می‌خواهم چند گزاره‌ی شخصی در مقام پایان بحث بیان کنم. ممکن است آن‌ها را

بیان تسلیم یا تعهد دریابید. به باور من ما مردان باید برای گناهان تمدنی پدرسالار و

جباریتِ قدرتش هزینه‌ی بپردازیم: زنان باید آزاد باشند تا زندگی خودشان را خود متعین کنند، نه به‌عنوان همسر، نه به‌عنوان مادر، نه به‌عنوان معشوق، نه به‌عنوان دوست دختر؛ بلکه به‌عنوان یک هستی انسانی. نبردی درخواهد گرفت با جدال‌هایی تلخ، آزارنده و پررنج (ذهنی و فیزیکی). آشناترین مثال آن امروزه بارها و بارها اتفاق می‌افتد؛ جایی که یک زن و یک مرد شاغل‌اند یا می‌توانند شغلی را در مکان‌هایی دور از هم به دست آورند. و پرسشی که طبیعتاً طرح می‌شود: چه کسی دنباله‌رو چه کسی است؟

یا مثالی خطیرتر را در نظر بگیرید: جدال‌ها در مناسبات اروتیک که به‌گونه‌ای گریزناپذیر در فرایند رهایی‌بخشی به‌وقوع می‌پیوندند. این جدال‌ها را نه می‌توان آسان و سرخوشانه حل کرد و نه با خشونت و سرسختی؛ و نه با برقرار کردن مناسبات مبتنی بر مبادله. چراکه شما باید در پی الغای مناسبات مبادله‌محور باشید. سوسیالیسم فمینیستی باید اخلاق خود را پرورش دهد. و این چیزی بیش از الغای صرف اخلاق بورژوازی‌ست.

رهایی‌بخشی زنان فرایندی دردآور است. اما به باور من یک ضرورت، یک مرحله‌ی حیاتی، در انتقال به جامعه‌ای بهتر برای زنان و مردان است.

بعد از ترجمه:

دو سالگی جنبش رهایی‌بخش زن، زندگی، آزادی‌ست. به دنبال تعبیر هربرت مارکوزه از توان رهایی‌بخشی یک جنبش، در این‌که می‌تواند ارزش‌ها را در راستای تقویت و بسط زندگی دگرگون کند و علیه رانه‌ی مرگ و بازوهای نابودگرش جهت بیابد، جنبش ژینا واجد مختصات رهایی‌بخش است. زنانگی مبتنی بر حساسیت‌زایی، به‌جای بی‌تفاوتی، رشد پذیرندگی، به‌جای مداوماً اعمال قدرت، ساختن پیوند، به‌جای گسستن و کوبیدن بر طبل هویت‌های منفرد و پراکنده، در آنچه ما از سر گذرانده‌ایم مؤثر و قابل شناسایی است. امروز که نیروهایی بر طبل جنگ می‌کوبند و سوداگری مرگ را تمنا می‌کنند، نیاز مبرم به زنده‌کردن و پافشاری بر خصلت رهایی‌بخش این

جنبش، بر زنانگی آن، بر امکان دگرگون کردن ارزش‌های مبتنی بر طرد، حذف و سلطه بیش از همیشه احساس می‌شود. باشد که توان رهایی‌بخشی جنبش بتواند روبه‌روی این سوداگری قد علم کند و از زندگی و امکان‌های تقویت آن بگوید.

این متن ترجمه‌ای است از

Herbert Marcuse (1974), "Marxism and Feminism",
Women's Studies, Vol.2, pp. 279-288

^۱ این متن متأثر از موج دوم فمینیسم است. در این موج مهم‌ترین مسئله دست‌یابی به برابری با مردان است. هنوز تفاوت Female و Feminine برجسته نشده و بنابراین درون خود فهم از جنس انقلابی صورت نگرفته‌است. در واقع ما هنوز با نظریه‌ی کوئیر از حیث تاریخی روبه‌رو نیستیم. بنابراین به‌نظر می‌رسد در این متن هربرت مارکوزه دو اصطلاح Female و Feminine را بدون تمایز جدی مفهومی به کار می‌گیرد. در هر صورت، در ترجمه سعی بر آن شده تا این تمایز حفظ اشاره شود. (م)

²The Cathars and the Albigensians

کاتارها یا آلبیگاییان یک جنبش اصلاحی ضد ماتریالیستی در مسیحیت قرون وسطی (قرون ۱۲ و ۱۳) بودند که به شیوه‌ی زندگی کشیشان کاتولیک و فساد آن‌ها معترض بودند. الاهیات آن‌ها نئوگنوسی و مبتنی بر دوگانه‌گرایی بود. ایشان خشم کلیسا را برانگیختند. در فاصله‌ی ۱۲۰۹-۱۲۲۹ میلادی به فرمان پاپ اینوسنت سوم، جنگی صلیبی علیه ایشان به جریان افتاد. مبارزه‌ی کلیسا با کاتارها منجر به شکل‌گیری دستگاه تفتیش عقاید برای بررسی و رسیدگی به بدعت‌های دینی شد. بسیاری از مورخان جنگ صلیبی مذکور را یک نسل‌کشی علیه کاتارها می‌دانند. (م)

³ Elinor D'Aquitaine

همسر لوئی هفتم فرانسه و هنری دوم انگلستان. زنی ثروتمند و قدرتمند و بانفوذ (حدود ۱۱۲۲-۱۲۰۴) در اروپای غربی دوران قرون وسطی پسین

⁴ Northern barons

⁵ Productive aggressiveness

⁶ Receptive sensitivity

⁷ Androgynism

^۸ در رساله‌ی ضیافت افلاطون، مطابق با اسطوره انسانیت از سه جنس آغاز شده‌است: مردانی که از خورشید فرود آمده‌اند، زنانی که از زمین و زن‌مردانی (آندروژنی‌ها) که از ماه آمده‌اند. (م)

مبارزه و طبقه‌ی «گم‌گشته»

سنجش آرای مراد فرهادپور درباره‌ی طبقه و مبارزات طبقاتی

رضا جاسکی



Jacob Lawrence

به جای مقدمه

در سال ۱۳۵۴ هیئت داوران جشنواره‌ی بین‌المللی فیلم تهران جایزه‌ی اول خود یعنی جایزه‌ی بزرگ مجسمه‌ی زرین بز بالداری را به فیلم «گم‌گشته» ("Swept away" به زبان انگلیسی که عنوان اصلی آن «گم‌گشته‌ی یک سرنوشت غیرعادی در دریای آبی ماه‌اوت» به زبان ایتالیایی بود) اثر لینا ورتمولر^۱ اهدا کرد. ماری آنجلا ملاتو، هنرپیشه‌ی اول زن فیلم مزبور نیز برنده‌ی بهترین بازیگر زن شد. فرح پهلوی خود شخصاً جایزه‌ی برندگان را اهدا کرد. سینما شهر قصه که فیلم مزبور را نمایش می‌داد توضیح هیئت داوران را برای تبلیغ فیلم کافی دانست: «به سبب دیدی تازه و نامتداول نسبت به جامعه‌ی امروز و تضادهای طبقاتی آن - این اثر "لینا ورتمولر" علاوه بر آن که از لحاظ بصری درخشان است، تعبیری است طنزآلود و دلنشین از کشمکشی همیشگی». اما داستان فیلم چه بود؟

«گم‌گشته» یک داستان بحث‌برانگیز در مورد تضادهای طبقاتی و روابط جنسیتی و مردسالاری بود.^۲ تصویر ارائه شده در فیلم موجب اعتراض برخی از فمینیست‌ها در همان زمان شد. مسلماً در زمان حاضر، بسیاری فیلم مزبور را در مقوله‌ی سینمای «زن‌ستیز» قرار می‌دهند و حتی این واقعیت که هم سناریو و هم کارگردانی فیلم متعلق به یک زن چپ‌گرا بود که به هیچ‌وجه ضد فمینیست هم نبود، کمکی به قضیه نمی‌کند.^۳ امروز درست به خاطر صحنه‌ها و گفتارهای گستاخانه‌ی فیلم، بسیاری به تفسیر ورتمولر از شکل‌گیری مردسالاری و سلطه‌ی مرد بر زن و نیز نزاع‌های طبقاتی توجه نکرده و از تماشای آن اجتناب می‌کنند. اما شجاعت و هنر ورتمولر در این بود که ضمن ساختن یک فیلم عامه‌پسند که معجونی از کمدی و درام بود، تماشاگر را با پرسش‌های سختی مواجه می‌ساخت که ضمن برانگیختن خشم، او را درگیر مسائل مهم اجتماعی می‌کرد. در «گم‌گشته» ما شاهد درگیری یک کارگر کمونیست (جنارینو) با یک «پرنسس» سرمایه‌دار (رافائلا) هستیم. احساسات تماشاگر در طی فیلم ابتدا در جهت همدردی با قهرمان مرد (جنارینو) و تحقیر قهرمان زن (رافائلا) است اما به هنگام بازگشت به پیشاتاریخ این احساسات دگرگون می‌شود و همدردی تماشاگر متوجه رافائلا می‌گردد

و در نهایت تماشاگر مجبور می‌شود از انتخاب رافائلا سرخورده گشته و خود را در غم و اندوه جنارینو شریک بداند.

در سالی که فیلم ساخته شد و رتمولر در مصاحبه‌ای با نیویورک‌تایمز گفت که خود را «چپ‌گرا» و یک سوسیالیست طرفدار مانچینی^۴ می‌داند زیرا نسل او شکست‌آیدئولوژی‌های استالینیستی و کاپیتالیستی را کشف کرده است. وی همچنین زن و مرد را قربانی نقش‌های اجتماعی موجود تلقی می‌کرد. اگرچه و رتمولر مواضع سیاسی آزادی داشت و بدبینی سیاسی در او به شدت موج می‌زد اما به خوبی می‌دانست که نمی‌تواند خود را از سیاست دور نگه دارد و در فیلم‌های وی مسائل اجتماعی به گونه‌ای بسیار آشکار و در شکل طنز مطرح می‌شدند. درست به همین خاطر اگرچه او کمونیست نبود اما به خوبی می‌توانست تضادهای اجتماعی و مبارزه‌ی طبقاتی را نه به شکل رمانتیک و آرمانی بسیاری از چپ‌گرایان بلکه به شکل واقعی آن مطرح کند. حال، درست در همان زمانی که رژیم پهلوی صدای هر آزادی‌خواهی را خفه می‌کرد، و صحبت در مورد اختلافات آیدئولوژیک در شکل باز آن را ممنوع کرده بود، به فیلمی چون «گم‌گشته» دو جایزه‌ی بزرگ خود را داد. در نتیجه‌ی این جوایز، کار زیادی برای اداره‌ی سانسور ایجاد شد زیرا برای نمایش فیلم اداره‌ی مزبور مجبور بود بخش‌های زیادی را حذف کند.

از طرفی در سال ۲۰۰۲، تقریباً سه ده پس از ساخته شدن فیلم، مدونا با شوهر سابق خود گای ریچی فیلم «گم‌گشته» را بازسازی کرد. فیلم جدید برخلاف موفقیت فیلم قدیمی، به یک شکست هنری و اقتصادی بدل شد. سازندگان جدید، روح اصلی فیلم را کنار گذاشتند. ظاهراً مدونا عاشق فیلم و رتمولر بود، اما برای او نه موضوع اصلی، یعنی ملغمه‌ای از تضادهای طبقاتی و جنسیتی، بلکه فقط حضور یک درام عشقی مطرح بود. درست به همین خاطر، تضاد طبقاتی در فیلم بسیار کمرنگ شد و داستان به یک رابطه‌ی عاشقانه ختم گشت. در انتهای فیلم نیز تغییر مهم دیگری داده شد. رافائلا (مدونا) و جنارینو (جیبانی پسر) به همدیگر نرسیدند اما این امر نه به خاطر انتخاب رافائلا و تحت فشار ساختارهای موجود بلکه به خاطر اطلاعات دروغ همسر اصلی رافائلا صورت گرفت. به عبارت دیگر موضوع اصلی فیلم اولیه کاملاً منتفی و داستان به یک

ماجرای عشقی ناکام ختم شد. ترجمه‌ی فارسی عنوان فیلم نیز نشان از چنین موضوعی دارد. عنوان فیلم به زبان فارسی از «گم‌گشته» به «شیفته» بدل شد (عنوان انگلیسی همان عنوان کوتاه شده‌ی قدیمی بود). مسلماً در همان زمان نیز این گرایش که موضوع فیلم را فقط محدود به «تضاد زن و مرد» و یا «بورژوازی و پرولتاریا» کند وجود داشت اما گرایش غالب که حتی در توضیح داوران جشنواره بین‌المللی فیلم تهران نیز آمد، تأکید بر حضور «تضادهای طبقاتی» در جامعه بود. تغییر نام و یا بازسازی فیلم در دهه‌های بعدی برای نادیده گرفتن «تضادهای طبقاتی» نیز پیام‌آور زمانه‌ی جدید بود، زمانه‌ای که تحلیل و تفسیر ما از واقعیت‌های موجود دچار تغییرات فراوانی گشته، و مبارزه‌ی طبقاتی به مفهومی مربوط به گذشته‌ی دور، بدل شد. این موضوع حتی دامان بسیاری از مارکسیست‌های بنام را گرفت. بنا بر دلایل فراوان، از جمله شکست سنگین جنبش کارگری در اواخر قرن بیستم، زمینه برای اعلام «مرگ مبارزه‌ی طبقاتی» آماده شد.

«احمقانه‌ترین جمله»

مراد فرهادپور یکی از روشنفکران چپ‌گرای معروف و پرتلاش ایرانی است که نام او در چند دهه‌ی اخیر با فعالیت‌های متفاوتی گره خورده است. او نویسنده، مترجم و سخنرانی‌کوشا و فعالی طی دهه‌های اخیر بوده و تلاش‌های وی شایان احترام است. هر چند که برخی، از جمله این قلم، ضمن ارج‌گذاری بر تلاش‌های فراوان او، اختلافات فکری معینی با وی دارند. یکی از این موارد مربوط به مواضع وی در مورد اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی است. عقاید او در چند دهه‌ی گذشته، مانند بسیاری دیگر، از جمله نگارنده، دچار تغییرات فراوانی شده اما به نظر نمی‌رسد که نظرات وی در مورد مبارزه‌ی طبقاتی دستخوش تغییر چندانی شده باشد..

فرهادپور در سال ۱۳۷۷ برای پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی «که آیا احیای چپ ممکن است؟» در مقاله‌ی «مارکسیسم، سرمایه‌داری، و دمکراسی»، ارزیابی خود در مورد برخی از نکات کلیدی در مارکسیسم را ارائه کرد. او از جمله نوشت «شکی

نیست که خیلی از نظرات مارکس هم غلط از آب درآمد مثلاً این که تاریخ بشری صرفاً محصول مبارزه‌ی طبقاتی است. ساده‌اندیشی مارکس در برخی مسائل نیز احتمالاً تا حدی از فقدان احساس ترحم و دلسوزی به حال خود ناشی می‌شده است، یعنی از همان خصیصه‌ای که آیزا برلین به او نسبت می‌دهد. مارکس قاطعانه اعتقاد داشت که حل همه‌ی مسائل دیگر مثل مسئله‌ی زنان، مسئله‌ی یهود، مسئله‌ی نژادی، مسئله‌ی ملیت‌ها، در گرو حل مسئله‌ی حاکمیت است» (فرهادپور، ۱۳۹۹:۸۷) فرهادپور ضمن برشمردن برخی از اشتباهات مارکس و تأکید بر این که هر نظریه‌ای «محصول و متکی به شرایط تاریخی است» و متناسب با «تغییر واقعیت تاریخی» بایستی نظریه را تغییر داد، این حکم را - البته از سوی «بسیاری از نظریه‌پردازان» - مطرح کرد که زمانی «جنبش کارگری می‌توانست نقشی اساسی و جهانشمول و کلی ایفا کند» اما بنا به نظر «بسیاری از نظریه‌پردازان» «به واسطه‌ی تحولات تاریخی، پرولتاریا دیگر چنین نقشی ندارد و قضیه تمام است؛ جنبش کارگری در نظام سرمایه‌داری ادغام شده و دوره‌ی جستجو برای سوژه‌ی انقلابی به معنای موردنظر مارکس، خصوصاً سوژه‌ی جمعی به سر آمده است» (همانجا). او در مقاله‌ی «آزادی، میل و اجتماع» در سال ۱۳۸۰ عنوان کرد که «دیگر آن دعوای طبقاتی بین کارگر و بورژوا عملاً بی‌معنا شده» یا «امروز دیگر دعوا بین کارگر و بورژوا نیست خود آن دعوا هم نقطه ضعفش همین بود که از کجا معلوم کارگرها نماینده‌ی همه بشریت باشند و از کجا که منافع این‌ها واقعاً آن منافع عامی که مارکس می‌گوید باشد... چه کسی گفته که فقط کارگرها ستم‌دیده هستند. ممکن است همین کارگرها پدر سیاهان یا زن‌ها را در بیاورند. بیشتر جنبش‌های اجتماعی که امروزه دارند داد و هوار می‌کنند همه داد و هوارشان برای این است که ما را در سیستم راه بدهید که از مزایای سیستم برخوردار شویم» (فرهادپور، ۱۳۹۹:۴۹) او برای نجات پروژه‌ی چپ، پیشنهاد داد: «پس مسئله این است که چه تعریفی فرضاً از واژه‌ی چپ بدهید. چپی که به گذشته‌ی خودش طوری نگاه بکند که زیمل و نیچه را هم دربرگیرد و در واقع تشخیص بدهد (به قول آدورنو) که بخش مهم‌تری از حقیقت پروژه‌ی چپ در تبارشناسی اخلاق نیچه نهفته است تا در الفبای کمونیسم بوخارین،

خب این چپ می‌تواند تحت عنوان چپ هم به حیاتش ادامه دهد و بر سر اسم آن نزاعی نیست» (همانجا)

لازم به تذکر است که کتاب «بادهای غربی» در سال ۱۳۸۲ توسط هرمس انتشار یافت اما اخیراً بازنشر شده است و به نظر می‌رسد بسیاری از نکاتی که در بالا مطرح شدند همچنان از نظر وی اعتبار دارند. مثلاً او در مورد مبارزه‌ی طبقاتی در درس‌گفتارهای خود به نام «نگاهی دوباره به ماتریالیسم تاریخی» در بهار ۱۴۰۲ چنین می‌گوید «**احمقانه‌ترین** جمله‌ای که مارکس نوشته تو عمرش همین است که همه‌ی تاریخ، تاریخ پیکار طبقاتی است. برای من این کاملاً زیر سؤال است، طبقه اصلاً به این معنا نخواهیم تعمیمش دهیم به همه‌ی تاریخ... من دولت را خیلی اساسی تر می‌بینم نقوشش در گند زدن به تاریخ از اول تا این‌جا، قبل از طبقات» (فرهادپور، نگاهی دوباره به ماتریالیسم تاریخی، قسمت نخست، دقیقه ۱:۱۷:۴۷ تا ۱:۱۸:۲۷، تأکید از من) اما دلیل لغزش مارکس (و انگلس) برای نوشتن «احمقانه‌ترین جمله»ی خود در ابتدای مانیفست کمونیستی چه بود؟ فرهادپور در آخرین دقایق آخرین جلسه‌ی درس‌های خود این راز را برملا می‌سازد: مارکس اعتقاد داشت که برای درک تاریخ باید از آناتومی پیچیده به سمت آناتومی ساده رفت، کلید درک آناتومی میمون، درک آناتومی انسان است. سرمایه‌داری پیشرفته‌ترین شیوه‌ی تولیدی کلید درک جوامع ساده‌تر گذشته است. مارکس با تعمیم مفاهیم مربوط به دوران سرمایه‌داری به تمام گذشته‌ی پیشاسرمایه‌داری دچار خطا شد و جامعه‌ی کاملاً طبقاتی سرمایه‌داری، الگوی او برای تعریف جوامع گذشته گشت. بنا به گفته‌ی فرهادپور پیکار طبقاتی در دوران مارکس حتی بیشتر از زمان ما در جریان بود. دعوای بورژوازی و پرولتاریا معنای بیشتری در قرن نوزده داشت تا دوران کنونی ما. درست به همین خاطر مارکس پیکار طبقاتی در دوران خود را به‌عنوان دینامیسم اصلی جامعه در نظر گرفت و به کمک آن تلاش می‌کند گذشته را بفهمد. در صورتی که پیکار طبقاتی مختص سرمایه‌داری است و یا دقیق‌تر قبل از سرمایه‌داری این مبارزه مختص جوامع اروپایی در اواخر دوران فئودالیسم بود. (فرهادپور، نگاهی دوباره به ماتریالیسم تاریخی، قسمت آخر، دقیقه ۲:۰۲:۳۵ تا آخر) اما ظاهراً بخش آخر و واژه‌ی «دقیق‌تر» زیاد دقیق نیست زیرا در جاهای دیگر

درس‌گفتار بر جدایی اقتصاد از سیاست (یعنی سرمایه‌داری) به‌عنوان شرط مبارزه‌ی طبقاتی تأکید می‌کند.

فرهادپور در درس‌گفتار خود از سه پایه‌ی سرمایه، دولت و ایدئولوژی نام می‌برد. در میان این سه پایه، دولت نهادی است قدیمی‌تر و از این‌رو اهمیت آن در دوران گذشته بسیار بیشتر از طبقات بوده است. او همچنین معتقد است که طبقه‌ی کارگر به‌مثابه سوژه‌ی انقلابی در بهترین حالت نظریه‌ای مربوط به گذشته است، گروه‌های دیگری در جامعه وجود دارند که ستم‌دیده‌تر از طبقه‌ی کارگر هستند و کارگران نمی‌توانند منافع عام و جهان‌شمول را نمایندگی کنند. در نهایت این که مبارزه‌ی طبقاتی، بنا به گفته‌ی وی، مفهومی است جدید و نباید آن را به گذشته تعمیم داد. حتی این مفهوم در دوران مارکس اهمیت بیشتری نسبت به امروز داشت. این نوشته قصد ورود به «کلیدی‌ترین» عنصر از «سه پایه»ی فرهادپور، یعنی مسئله‌ی دولت را ندارد. همچنین این قلم در جای دیگری به مسئله‌ی سوژه‌ی انقلابی پرداخته است (نک به جاسکی، سوسیالیسم بدون ماتریالیسم، ۲۰۲۲) در این‌جا فقط نگاهی کوتاه به اهمیت مقولات طبقه و مبارزه‌ی طبقاتی در طول تاریخ انداخته می‌شود.

«مبارزات طبقاتی در فرانسه»

بنا به تفسیر فرهادپور مبارزه‌ی طبقاتی و تقابل بورژوازی و پرولتاریا در دوران زندگی مارکس امری واقعی بود از این نظر، در زمان وی این مبارزه اهمیت بیشتری داشت. خطای مارکس در این بود که سعی کرد این مفهوم، درست در مقطعی که پرولتاریا و بورژوازی به مصاف یکدیگر رفته بودند، را به یک امر جهان‌شمول بدل کند. از این نظر، مارکسیست‌هایی که امروز تلاش دارند مبارزه و تحلیل طبقاتی را در دنیای امروز پراهمیت جلوه دهند، تغییرات ساختاری سرمایه‌داری کنونی را درک نکرده و دچار همان خطایی می‌شوند که مارکس با تعمیم اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی، آن را به دوران گذشته نسبت داد. در ادامه، این نوشته تلاش خواهد کرد نشان دهد که درک فرهادپور از طبقه و مبارزه‌ی طبقاتی بسیار متفاوت از درک مارکس از این موضوع است و از این جهت این نه مارکس بلکه اوست که راه خطا را در پیش گرفته است.

کتاب معروف مارکس به نام «مبارزات طبقاتی در فرانسه»^۵ از جمله به خیزش انقلابی ژوئن ۱۸۴۸ می‌پردازد. در کتاب مزبور، مارکس از خیزش انقلابی مزبور به‌عنوان «اولین نبرد بزرگ بین دو طبقه» در دنیای مدرن یاد می‌کند. از آن‌جا که مارکس خود حوادث فرانسه را به‌دقت دنبال می‌کرد، مورخان در رابطه با مبارزه‌ی طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا در حوادث یادشده کم‌تر شک و تردید داشتند. اضافه بر این آلکسی دو توکویل که نظرات کاملاً متفاوتی با مارکس داشت نیز از حوادث ژوئن ۱۸۴۸ در فرانسه به‌عنوان «مبارزه‌ی طبقاتی» یاد کرده بود. با این حال، در سال ۱۹۸۵ مارک تراوگوت در کتاب «ارتش فقرا» (که زیر عنوان «عوامل تعیین‌کننده‌ی مشارکت طبقه‌ی کارگر در پاریس در ژوئن ۱۸۴۸» را داشت) توانست به‌دقت برخی از فرضیاتی که بسیاری ثابت شده در نظر گرفته می‌شدند، را زیر سؤال ببرد. او از جمله با مطالعه‌ی دقیق آرشیوهای متفاوت آن زمان به این نتیجه رسید که اول، کارگران در صف مقدم مبارزه قرار نداشتند بلکه اکثر شورشگران صنعتگران ماهر بودند. دوم، اکثر کسانی که در سرکوب شورش شرکت داشتند و عضو گارد سیار بودند از نظر موقعیت شغلی فرقی با دسته‌ی اول نداشتند. تنها تفاوت مهم دو گروه شورشگر و سرکوبگر، اختلاف سنی بود، چرا که اعضای گارد سیار جوان‌تر از شورشگران بودند. در نتیجه کل نوشته‌ی مارکس در مورد حوادث ژوئن مورد شک و تردید قرار گرفت: چرا مارکس صنعتگران ماهر را پرولتاریا معرفی کرد؟ چرا عنوان کرد که گارد سیار، متشکل از لمپن پرولتاریا بود؟ و چرا درگیری خونین دو بخش از کارگران، (و یا صنعتگران) را نخستین مبارزه‌ی بزرگ دو طبقه در دنیای مدرن نامید؟ آیا می‌توان شورش مزبور را «مبارزه‌ی طبقاتی» نام نهاد؟ و در نهایت در خصوص تفسیر فرهادپور از مبارزه‌ی گسترده‌ی طبقاتی در دوران مارکس در مقایسه با دوران کنونی ما و یا دوران‌های پیشاسرمایه‌داری، چه باید گفت؟ پاسخ تمام این پرسش‌ها در واقع در درک مارکس از مبارزه‌ی طبقاتی نهفته است.

یکی از دلایل اصلی شورش ژوئن، لغو یک امتیاز کارگری بود. در نتیجه‌ی مبارزات کارگران، کارگاه‌های ملی برای کارهای عمومی مانند بازسازی جاده‌ها ایجاد شده بودند که در ازای مزدی اندک، عده زیادی از کارگران پاریس را تحت پوشش قرار می‌داد. این

موضوع در شرایط نابسامان اقتصادی اهمیت زیادی برای کارگران بیکار داشت. اما محافظه‌کاران به سرعت آن را به عنوان یک اقدام سوسیالیستی مورد حمله قرار داده و فرم یادشده را بار سنگینی بر دوش دولت تلقی کردند. پس از تبلیغات وسیع محافظه‌کاران، دهقانان نیز که کمرشان زیر فشار مالیات خم شده بود، با حمایت دولت از کارگران بیکار، مخالفت کردند. کارگران نیز با این استدلال که بدون کارگاه‌های ملی در گرداب فقر و گرسنگی فرو خواهند رفت از دولت خواستند که کارگاه‌های ملی حفظ شوند. دولت با خواسته‌ی کارگران مخالفت کرد و کارگران در ۲۳ ژوئن ۱۸۴۸ دست به شورش زدند. بعد از چند روز، شورش شکست خورد. نیروهای سرکوبگر متشکل از سه نیروی ارتش عادی، گارد سیار و شبه‌نظامیان گارد ملی بودند که به سرعت مقاومت کارگران را درهم شکستند. ۱

منتقدان مارکس به چند دلیل تحلیل مارکس از حوادث ژوئن ۱۸۴۸ در فرانسه را زیر سؤال بردند.

اول، کارگران و بورژوازی صنعتی فرانسه در آن زمان بخش کوچکی از جامعه را تشکیل می‌دادند. بنا به گفته‌ی روجر پرایس ۸۰ درصد بازداشت‌شدگان از مردم فقیر جامعه یعنی مغازه‌داران خرد، میخانه‌داران، صاحبان کارگاه‌های کوچک، صنعتگران و کارگران تشکیل می‌شدند و از این نظر، آن شورش قیام «مردم» بود و نه کارگران. (پرایس، «جمهوری دوم فرانسه» به نقل از لیپولد، ۲۰۲۱)

اما آیا مارکس از درک چنین موضوع آشکاری غافل مانده بود؟ او در «نبردهای طبقاتی در فرانسه» با وضوح کامل چنین می‌گوید: «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» (مارکس، ۱۳: ۱۳۸۱) همچنین مارکس و انگلس مانیفست کمونیستی را نه برای یک گروه از کارگران صنعتی، بلکه برای پیشه‌وران خیاط و نجار نوشتند. حتی بعدتر نیز، مارکس در جلسه‌ی اول انترناسیونال در لندن در میان یک کفاش و یک نجار نشسته بود. با وجود همه‌ی این‌ها آیا او نمی‌دانست که از نظر عددی کارگران صنعتی فرانسه در مقابل دهقانان پرشمار محسوب نمی‌شدند؟ بنا به گفته‌ی پری اندرسون «اگر بیرسیم پایگاه

اجتماعی...انترناسیونال [اول] - و موج شورش‌های مردمی شهری در سال ۱۸۴۸ چه بود پاسخ روشن است. این پایگاه در میان کارگران صنعتی نبود بلکه در میان پیشه‌وران پیشاصنعتی قرار داشت... این طبقه از تلفیق دو پروسه‌ی متناقض شکل گرفته بود: یکی تثبیت اجتماعی (همراه با اعتمادبه‌نفس فرهنگی و بلوغ سیاسی) و دیگری تحرک منطقه‌ای (همراه با امکان تجربه‌ی مستقیم زندگی در خارج و حس همبستگی میان ملت‌ها). این پیکربندی بود که امکان گذار از مبارزه‌ی ناسیونالیستی به انترناسیونالیستی و از مبارزه‌ی بین‌المللی به اجتماعی را در سنگرهای ۱۸۴۸ فراهم ساخت.» (اندرسون، تاریخ انتشار؟، ص ۱۲۸) حال، اگر پایه‌ی اجتماعی انترناسیونال اول پیشه‌وران و صنعتگران ماهر بودند آیا باید عنوان انترناسیونال کارگری در زمان مارکس را عوض کرد و آن را چیز دیگری نامید؟ در آن زمان بسیاری از پیشه‌وران خود را جزئی از طبقه‌ی کارگر می‌دانستند. از سوی دیگر مارکس معتقد بود که اکثر پیشه‌وران به‌سرعت پرولتریزه خواهند شد. برای مارکس شورش در فرانسه پیام‌آور نبردهای بزرگ آینده بین پرولتاریا و بورژوازی در مقیاسی بزرگ بود.

پس از انقلاب ژوئیه‌ی ۱۸۳۰، به‌تدریج این عقیده در فرانسه شکل گرفت که سلطنت در خدمت اریستوکراسی و نماینده‌ی «کسانی است که هیچ چیزی تولید نمی‌کنند» و جمهوری «نماینده‌ی کسانی است که همه چیز را تولید می‌کنند». واژه‌ی پرولتاریا در مقطع یادشده محبوبیت یافت و این کلمه، بیانگر هویت طبقاتی کارگران صرف‌نظر از رسته‌ی شغلی آنها بود. این به معنای صنعتی شدن نبود بلکه آگاهی آنان از تعلق داشتن به طبقه‌ای منحصربه‌فرد و استثماری را نشان می‌داد. این احساس کارگر بودن برای اولین بار در میان صنعتگران ماهر ایجاد شد. (حیات، ۲۰۲۴:۲۳) آنها به این نتیجه رسیدند که برای برخی از درخواست‌های عمومی باید تقسیم‌بندی براساس رسته‌ها را کنار بگذارند. در انقلاب فوریه‌ی ۱۸۴۸ جمهوری خواهان رادیکال با جمهوری خواهان محافظه‌کار همکاری کردند؛ جمهوری برپا شد ولی کارگران در نهایت شکست خوردند.

دوم، شورش ژوئن نه درگیری بین کارگران و بورژوازی بلکه بین دو بخش مختلف از کارگران بود. گارد سیار که شورش کارگران را سرکوب کرد، اکثراً از کسانی تشکیل

شده بود که در انقلاب فوریه پایه‌پای دیگر کارگران شرکت کرده بودند. از این‌رو شورشیان و سرکوبگران دارای یک پیشینه‌ی طبقاتی بودند. بنابراین لفظ جنگ و مبارزه‌ی طبقاتی مفهوم خود را از دست می‌دهد. اما این موضوع نیز برای مارکس کاملاً آشکار بود. به گفته‌ی او، در انقلاب فوریه ارتش مجبور شده بود از پاریس خارج شود، گارد ملی نمی‌توانست به مقابله با کارگران برخیزد «پس، یک راه چاره بیش نمانده بود: قرار دادن بخشی از پرولتاریا در مقابل بخش دیگر» (مارکس، ۱۶: ۱۳۸۱) مارکس اکثر اعضای گارد سیار را لمپن‌پرولتاریا می‌نامد و کارگران فرانسه را به‌خاطر درک نادرستی که از ماهیت گارد سیار، درست به‌خاطر پیشینه‌ی کارگری و مبارزه‌ی قبلی اعضای آن داشته و گارد مزبور را ارتش خودی می‌پنداشتند، سرزنش می‌کند: «بدین‌سان، در برابر پرولتاریای پارسی ارتشی قد علم می‌کرد که از آب و گل خود آن درآمده بود... [اما] پرولتاریا از مراسم رژه‌ی گارد سیار در خیابان‌های پاریس با فریادهای زنده‌باد استقبال کرد. اینان به چشم وی همان گل سرسبد مبارزان داخل سنگر بودند. در مقابل گارد ملی بورژوایی، پرولتاریا این گارد سیار را در حکم پرولتاریایی تلقی می‌کرد. خطایش در خور بخشایش بود.» (همانجا) در نتیجه این موضوع برای مارکس در همان زمان کاملاً روشن بود. آنچه که تحقیقات جدید کسانی چون مارک تروگوت نشان می‌دهند این که آنها «انواع و اقسام دزدان و جنایتکاران» نبودند و از این نظر مارکس اشتباه می‌کرد، ولی از نظر مارکس آنها دیگر بخشی از پرولتاریا محسوب نمی‌شدند. اعضای گارد سیار پیشینه‌ی کارگری داشتند ولی وقتی به خدمت دولت درآمدند تقبل کردند که با فرمان دولت به سرکوب هر فرد یا گروه «متمردی» که «نظم حاکم» را به‌هم می‌زند، بپردازند. بسیاری از منتقدان مارکس او را به جبرگرایی اقتصادی متهم می‌کنند، در صورتی که نه مارکس بلکه خود آنها درک جبرگرایی‌ای از اقتصاد دارند. مسلماً مارکس از واژه‌ی طبقه به اشکال متفاوتی استفاده کرده است که گاه موضوع را بسیار غامض می‌سازد. از این‌رو انتقاد کسانی چون تراوگوت از مارکس و رد مبارزه‌ی طبقاتی به خاطر مبارزه‌ی بخش‌هایی از پرولتاریا با یکدیگر کاملاً نادرست است. مارکس اعتقاد نداشت که «پیشینه‌ی طبقاتی یک فرد یا یک گروه به طور مستقیم و اتوماتیک می‌تواند اعمال و جهت‌گیری سیاسی آنها را توضیح دهد.» (لیپولد، ۲۰۲۱)

سوم، این نه بورژوازی بلکه دولت موقت بود که فرمان بستن کارگاه‌های ملی را داد. از این رو حوادث ژوئن ۱۸۴۸ در فرانسه نه یک جنگ طبقاتی، بلکه یک شورش ضددولتی بود. این درست کنه یکی از انتقادهای فرهادپور، نه به‌طور خاص با توجه به حوادث ژوئن پاریس، بلکه به‌طور عام است. ادوارد کاستلتون ضمن انتقاد از مارکس می‌گوید که «ناآرامی‌های اجتماعی حول رفتار دولت به‌خاطر بستن کارگاه‌های ملی صورت گرفت و نه به‌خاطر ظلم‌های طبقه‌ی سرمایه‌دار» (ادوارد کاستلتون «تأملات نابهنگام در مورد انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه»، به نقل از لیپولد، ۲۰۲۱). بنا به گفته‌ی مارکس انقلاب فوریه‌ی ۱۸۴۸، زمانی که کارگران و بورژوازی باهم تحت عنوان جمهوری همکاری کردند «انقلابی زیبا بود، انقلابِ همدلیِ همگانی»، چرا که در آن تقسیمات طبقاتی کتمان شد. «انقلاب ژوئن، اما، همان انقلاب کریه، انقلاب نفرت‌انگیزی است که در آن جمله‌پردازی‌ها جای خود را به واقعیت داده‌اند» (مارکس، ۲۰: ۱۳۸۱)

مسلماً این دولت موقت بود که دستور تعطیلی کارگاه‌ها را صادر کرد. دولت موقت از همان ابتدا علاقه‌ای به طرح کارگاه‌های ملی نداشت و درست به این خاطر بود که لویی بلان^۶ را که مبتکر تضمین اشتغال همگانی بود مسئول این کار نکرد. مارکس بر این عقیده بود که دولت موقت به‌عمد و با علم به این که بستن کارگاه‌های ملی موجب شورش کارگران می‌شود، دست به این کار زد. هدف آنها قبل از هر چیز رویارویی با کارگران در شرایطی بود که آنها هنوز قدرت مقابله نداشتند (آپلینگ، ۲۰۲۰) موضوع از نظر مارکس روشن بود. در بحبویه‌ی یک بحران اقتصادی دولت برعلیه کارگران تصمیمی را اتخاذ می‌کند که از عواقب آن کم‌وبیش آگاه بود. پارلمان محافظه‌کار چنین تصمیمی گرفته بود. به‌جز بورژوازی، دهقانان نیز از تصمیم یادشده حمایت می‌کردند زیرا دولت موقت بستن مالیات ۴۵ سانتی به دهقانان را با هزینه‌ی زیاد کارگاه‌های ملی توجیه می‌کرد. حتی اگر فریادهای فراوانی که نمایندگان بورژوازی برای بستن کارگاه‌ها می‌زدند را بتوان نادیده گرفت، برای مارکس تحلیل طبقاتی به این مفهوم بود که مداخله‌ی نهادهای اجتماعی که مهم‌ترین آن دولت است، چگونه و در واقعیت به منافع کدام طبقات و یا یک نظم معین اجتماعی خدمت می‌کند. فرهادپور جمله‌ی اول فصل اول مانیفست که او آن را «احمقانه‌ترین» حرف مارکس قلمداد می‌کند را به یاد دارد

اما فراموش می‌کند که در مانیفست، مارکس و انگلس اعلام می‌کنند که «هر مبارزه‌ی طبقاتی یک مبارزه سیاسی است». اگر دولت در جهت منافع طبقه‌ی خاصی عمل کند و «نظم معینی» را در جامعه برقرار سازد که با منافع طبقه‌ی معینی انطباق دارد، آن‌گاه مبارزه بر علیه اقدامات دولت و دفاع از منافع یک طبقه‌ی معین نیز مبارزه‌ی طبقاتی است. وقتی مارکس می‌گوید «هر مبارزه‌ی طبقاتی یک مبارزه‌ی سیاسی است» به این معناست که بر خلاف نظر منتقدین مارکس، او شکاف بزرگی بین اقتصاد و سیاست نمی‌بیند. «از نظر مارکس، مبارزه‌ی طبقاتی به معنای تضاد بین طبقات در جستجوی منافع طبقاتی خودشان بود و این امر شامل امکان اقدامات دولتی در جهت منافع طبقه‌ی مسلط و نیز به خدمت گرفتن بخشی از فرودستان برای اهداف خود نیز می‌شد» (لیپولد، ۲۰۲۱). به عبارت دیگر، دولت موقت در جهت منافع بورژوازی (و نیز دهقانان) کارگاه‌های ملی را بست و «نظم» تقدس مالکیت را به اجرا گذاشت و اگرچه در این راه از گارد سیار برای سرکوب استفاده کرد، باز همه‌ی این اقدامات به معنی خدمت به بورژوازی و سرکوب وحشیانه‌ی طبقه‌ی کارگر بود و این چیز دیگری جز مبارزه و جنگ طبقاتی محسوب نمی‌شد.

برده‌داری

فراهادپور مبارزه‌ی طبقاتی در دوران برده‌داری را نفی می‌کند. البته برخی از چپ‌گرایان با ایده‌ی طبقه‌ی مارکس برای جوامع پیشاسرمایه‌داری و به‌ویژه در دوران برده‌داری – و در این‌جا منظور دوران باستان یونان و روم است – مشکل دارند. دلایل این شک و تردید زیاد است. به چند نمونه‌ی آن می‌توان اشاره کرد: اول، اگر لازمه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی، آگاهی سیاسی و فعالیت سیاسی مشترک باشد، آن‌گاه کسانی که به‌طور اتفاقی از مناطق مختلف و با زبان‌های گوناگون در یک جامعه‌ی برده‌دار جمع شده ولی نمی‌توانستند با یکدیگر ارتباط منظمی برقرار کنند، دارای فرهنگ‌های بسیار متفاوت بودند و فقط به‌طور شکسته‌بسته به زبان برده‌داران صحبت می‌کردند، آیا می‌توانستند به یک مبارزه‌ی متحد دست زنند؟ چگونه اعتماد برای مشارکت در یک

جنگ مرگ و زندگی در مقابله با برده‌داران می‌توانست جلب شود؟ آیا درست به خاطر چنین عواملی نبود که شورش‌های بردگان در ایتالیا و سیسیل شکست خورد؟ دوم، برخی از چپ‌گرایان تعریف ماکس وبر از طبقه را پذیرفتند و به این نتیجه رسیدند که بردگان دوران باستان یک طبقه را تشکیل نمی‌دادند.

سوم، نقش بردگان در تولید در مقابل دیگر طبقات، مثلاً رعیت‌ها و شهروندان آزاد ناچیز بود بنابراین صحبت از شیوه‌ی تولید برده‌داری اساساً اشتباه بود. چهارم، از نظر فرهادپور، با توجه به عدم جدایی اقتصاد و سیاست در دوران پیشاسرمایه‌داری و نیز نقش برجسته‌تر خشونت در گذشته، مبارزه‌ی ضد دولتی نقش مهم‌تری را نسبت به مبارزه‌ی طبقاتی ایفا می‌کرد.

نیم قرن پیش، جفری کروکس مورخ سرشناس انگلیسی و نویسنده‌ی کتاب «مبارزه طبقاتی در جهان یونان باستان» در مقابل برخی از پرسش‌های مشابه قرار گرفت و از این رو مصمم شد تا به برخی از آنان پاسخ دهد. برخی از استدلال‌های زیر بر پایه‌ی نظرات او است.

مارکس قطعاً از واژه‌ی طبقه به اشکال متفاوتی در نوشته‌های خود استفاده کرده است که لازم است به آنها توجه شود. اما برای او طبقه قبل از هر چیز با استثمار پیوند خورده است. همچنان که او سرمایه را یک رابطه‌ی اجتماعی تولید تلقی می‌کرد، طبقه نیز یک رابطه بود. در جامعه‌ای که استثمار وجود دارد، بخشی از محصول کار فرودستان تصاحب می‌شود. مارکس این تصاحب را در نظام سرمایه‌داری ارزش اضافی نامید، در حالی که در شیوه‌های تولیدی دیگر اشکال متفاوتی داشت. «طبقه بیان اجتماعی جمعی واقعیت استثمار است»، «تجسم استثمار در ساختار اجتماعی است» (کروکس، ۱۹۸۹:۴۳) بنابراین اگر طبقه از منظر استثمار تعریف شود طبقه «یک رابطه‌ی استثمار است» (کروکس، ۱۹۸۴). مسلماً برای مارکس طبقه ویژگی‌های دیگری نیز داشت که به برخی از آنها در ادامه اشاره می‌شود. حال اگر طبقه به‌مثابه گروهی از افراد در جامعه با موقعیتی که در کل سیستم تولید اجتماعی مشخص می‌شود تعیین گردد، و رابطه‌ی آنها با طبقات دیگر بر پایه میزان کنترل شرایط تولید در نظر گرفته شود، آیا آن‌گاه آگاهی و فعالیت جمعی مشترک آنان دارای اهمیت درجه‌یک است؟ از نظر

کروکس این طرز تفکر دچار یک اشتباه جدی می‌شود. تضاد و مبارزه‌ی طبقاتی «مستلزم استثمار و مقاومت در برابر آن است»، اما مبارزه‌ی طبقاتی «لزوماً [به معنی] آگاهی طبقاتی یا فعالیت جمعی مشترک در شکل سیاسی و غیره نیست» (همان‌جا) حال، اختلاف درک مارکس و وبر از طبقه در مسئله‌ی استثمار قرار دارد. برای مارکس استثمار در سرمایه‌داری، منشاء سود برای سرمایه‌دار محسوب می‌شود. سرمایه‌دار ارزش اضافی را تصاحب می‌کند، کالا در بازار فروخته می‌شود و ارزش اضافی به پول تبدیل می‌گردد. سود به نوبه‌ی خود به سرمایه‌گذاری و انباشت سرمایه بدل می‌شود. در این چرخه، استثمار نقش کلیدی را بازی می‌کند. از سوی دیگر استثمار توضیح‌دهنده تضاد بین سرمایه‌دار و کارگر است. در تئوری طبقاتی وبر، مبادلات بازار اهمیت زیادی دارد، در حالی که تحلیل مارکسیستی هم به تولید و هم مبادلات بازار توجه دارد. همچنین، برای وبر بردگان نه یک طبقه‌ی اجتماعی بلکه یک گروه منزلتی محسوب می‌شوند. گروه‌های منزلتی شامل گروه‌های قومی، شغلی و گروه‌های مشابه دیگری هستند که «براساس اصول مصرف کالاها که توسط سبک‌های خاص زندگی تعیین می‌شوند قشربندی می‌گردند». (رایت، ۲۰۰۰) برای او از آنجا که بردگان کسانی هستند که «سرنوشت‌شان از طریق فرصت استفاده از کالا یا خدمات در بازار معین نمی‌شوند،... یک طبقه به معنای فنی کلمه نیستند. آنها یک گروه منزلتی هستند» (همان‌جا) برای وبر نه استثمار و نه شیوه‌ی تولیدی معنای زیادی نداشت و برده‌دار و سرمایه‌دار تقریباً یکی بودند به جز آن که مایملک‌های متفاوتی داشتند. تئوری‌های مارکسیستی تفاوت در مقولاتی چون سبک زندگی و معیارهای فرهنگی را که رتبه‌بندی‌های نمادین را ایجاد می‌کنند به رسمیت می‌شناسند اما در این تئوری‌ها مسئله‌ی مهم‌تر روش‌های متفاوت استثمار در دوره‌های مختلف است.

از آنجا که وبر بردگان را طبقه نمی‌دانست، استثمار و شیوه‌های تولیدی متفاوت اهمیتی نداشت، طبقات (از نظر او مالکیتی) متفاوت لزوماً وارد مبارزه‌ی طبقاتی نمی‌شدند.... از این نظر به‌خوبی می‌توان دریافت که طرفداران وبر امروز معتقدند که در دوران باستان مبارزه‌ی طبقاتی بین بردگان و برده‌داران وجود نداشت - یا حداقل به گونه‌ای که مد نظر مارکسیست‌هاست وجود نداشت. باید در نظر داشت مارکس نیز در

جلد اول سرمایه عنوان می‌کند که مبارزه‌ی طبقاتی و سیاسی عمده در دوران باستان بین بدهکاران و طلبکاران بود، اما این به معنی آن نبود که بردگان طبقه‌ی خاصی نبودند بلکه تأکید بر این نظر است که مبارزه‌ی طبقاتی فقط بین دو طبقه‌ی اصلی جامعه صورت نمی‌گیرد. و از همه مهم‌تر آن که مارکس بر تفاوت ماهوی مبارزه در دوران باستان و سرمایه‌داری تأکید فراوانی داشت. چنانکه در مقدمه‌ی «هجدهم برومر» در سال ۱۸۶۹ به دو نکته‌ی مهم اشاره می‌کند: «در روم باستان مبارزه‌ی طبقاتی فقط در داخل اقلیت ممتاز یعنی میان توانگران آزاد و تهیدستان آزاد صورت می‌گرفت در حالی که توده‌ی عظیم مولدین یعنی بردگان فقط در نقش سکوی غیرفعالی را در زیر پای مبارزان داشتند.» او در انتقاد به سزاریسیم رایج در اواخر ۱۸۶۰ در مورد تفاوت ماهوی مبارزه‌ی طبقاتی در روم باستان و دوران سرمایه‌داری چنین تذکر می‌دهد. آنها «گفته‌ی صائب سیسموندی را از یاد می‌برند که: "پرولتاریای روم از قبل جامعه زندگی می‌کرد و حال آن که جامعه‌ی کنونی از قبل پرولتاریا زندگی می‌کند". با چنین تفاوت ماهوی میان شرایط مادی و اقتصادی مبارزات طبقاتی باستانی و کنونی، مهره‌های سیاسی آفریده‌ی این مبارزات نیز نمی‌توانند وجه مشترکی بیش از وجه مشترک اسقف کانتربوری و اسمعیل نبی با هم داشته باشند.» (مارکس، ۱۳۸۶:۲۲)

در مورد پرسش سوم، وقتی که گفته می‌شود جامعه‌ی برده‌داری، آیا منظور این است که بیشترین تولید توسط بردگان انجام می‌شد؟ بنا به گفته‌ی کروکس، قسمت عمده‌ی تولیدات در یونان و روم باستان توسط دهقانانی صورت می‌گرفت که حداقل اسماً آزاد بودند. بخشی از محصولات نیز توسط کارگران آزاد تولید می‌شد. بنابراین دهقانان و پیشه‌وران بخش عمده‌ی محصولات را تولید می‌کردند. طبقات دارا اقلیت کوچکی را تشکیل می‌دادند که برای گذران زندگی خود نیازی به کارکردن نداشتند و درآمد خود را از طریق تصاحب کار دیگران کسب می‌کردند. جامعه‌ی باستان جامعه‌ای وابسته به کار اجباری بود. اما این فقط بردگان نبودند که غیرآزاد محسوب می‌شدند. در بخش‌هایی، اشکالی از روابط رعیتی وجود داشت. اسارت بدهی در اکثر نقاط یونان (منهای آتن دموکراتیک) و روم امری عادی بود. به تدریج برای طبقات متمول اهمیت کار دهقانان رعیت بیشتر از کار بردگان گشت. بنابر دلایل یادشده مهم‌ترین مشخصه‌ی

جهان باستان، کار اجباری مستقیم بود و بخش عمده‌ی مالکیت طبقات بالا توسط کار غیرمولد تأمین می‌شد (کروکس، ۱۹۸۴).

اما پرسش آخر را می‌توان در ارتباط با پرسش قبلی جواب داد. اکثریت بزرگ دهقانان کوچک، افراد آزاد محسوب می‌شدند و مزارع آنها از نسلی به نسل‌های بعدی دست‌به‌دست می‌شد. آیا این اکثریت عمده مورد استثمار قرار می‌گرفتند؟ اگر آری، چگونه؟ به جز بردگان عادی، رعیت‌هایی وجود داشتند که به‌خاطر بدهی برده می‌شدند؛ دهقانانی که به‌خاطر اجاره‌ی زمین دچار مشکل می‌شدند و یا دهقانان آزادی که به‌خاطر بدهی محصول گرفتار وام و طلبکاران می‌شدند نیز دچار بردگی ناشی از بدهی می‌گشتند. با این حال بخش بزرگی از مردم برده نبودند. این قسمت از مردم چگونه استثمار می‌شدند؟ از نظر کروکس می‌توان استثمار در دوران باستان را به دو دسته‌ی «مستقیم و فردی» و «غیرمستقیم و جمعی» تقسیم کرد. استثمار «فردی و جمعی» شامل حال بردگان، رعیت‌ها، بدهکاران عادی و مستأجران توسط برده‌داران، اربابان، صاحبان املاک، وام‌دهندگان... می‌شد. اما در مورد دسته‌ی دوم، دولت‌ها به شکل جمعی طبقات پایین را مورد استثمار قرار می‌دادند. بنا به نظر کروکس، این شکل از استثمار به سه شکل صورت می‌گرفت: مالیات، خدمت سربازی و کار اجباری، یا ارائه‌ی خدمات شخصی. مالیات در دولت-شهرهای یونانی و جمهوری روم بسیار نازل بود اما در امپراتوری روم به‌شدت افزایش یافت و بخش عمده‌ای از درآمد دهقانان را بلعید. سربازی اجباری از قبل وجود داشته است، اما دو سه قرن قبل از میلاد مسیح، سربازی اجباری بار وحشتناکی را بر دوش دهقانان ایتالیای روم گذاشت و بسیاری از کشاورزان فقیر، زمین‌های خود را از این طریق از دست دادند. خدمات اجباری نیز یکی دیگر از اشکال استثمار بود که توسط دولت اعمال می‌شد. (همان‌جا)

حال بنا بر آنچه که گفته شد استثمار مستقیم و غیرمستقیم به‌طور عمده بر پایه‌ی اجبار قرار داشت. اما دولت به‌طور عمده منافع طبقات بالا را مد نظر داشت. کار اجباری، مالیات‌های گزاف و سربازی اجباری قبل از هر چیز دامن دهقانان فقیر را می‌گرفت و نه برده‌داران و اربابان. فقط به این خاطر که بخشی از استثمار توسط دولت انجام می‌شد، نمی‌توان مبارزه‌ی طبقاتی در دوران باستان را نادیده گرفت. در قرن نوزدهم هم که

فرهادپور معتقد است مبارزه‌ی طبقاتی در آن زمان به‌وضوح جریان داشت، خود مارکس نیز در مورد اشکال متفاوت استثمار دهقانان در کتاب «نبردهای طبقاتی در فرانسه» برداشتی مشابه کروکس دارد. او پس از برشمردن میزان مالیاتی که بر دوش دهقانان گذاشته می‌شود اضافه می‌کند «پیدااست که بهره‌کشی از آنان جز در قالب ظاهری فرقی با بهره‌کشی از پرولتاریای صنعتی ندارد. بهره‌کش همان است: سرمایه. سرمایه‌داران فردی از طریق رهن و رباخواری یا بهره‌ی پول، دهقانان را استثمار می‌کنند، و طبقه‌ی سرمایه‌دار طبقه‌ی دهقان را از راه مالیات ملی.» (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۲) با وجود چنین شباهت‌هایی، حال چرا باید استثمار و مبارزه‌ی طبقاتی در دوران باستان را کتمان، اما همان پدیده را در دوران مدرن پذیرفت؟

طبقه برای مارکس^۷

یکی از منابع اختلاف‌نظر در میان مارکسیست‌ها در مورد طبقه، عدم وجود یک تعریف از سوی مارکس است. او از واژه‌ی طبقه به اشکال متفاوتی استفاده کرده است. برخی بر این عقیده هستند که تحول فکری مارکس در طی دوران فعالیت‌های سیاسی خود گسترده بوده و از این جهت، این موضوع پدیده‌ی عجیبی نیست. اما اگر بحث مارکس جوان و پیر کنار گذاشته شود می‌توان گفت که او فقط در کتاب «سرمایه» جمله‌های گاه به‌ظاهر متناقضی در این زمینه گفته است. مثلاً

- در یک جامعه‌ی پیشرفته‌ی سرمایه‌داری فقط طبقه‌ی پرولتاریا و سرمایه‌دار وجود خواهد داشت.
- با این که مارکس کشورهای چینی و انگلستان را پیشرفته می‌دانست، او در جلد سوم سرمایه از سه طبقه‌ی سرمایه‌داران، پرولتاریا و مالکین زمین نام می‌برد.
- در جلد سوم سرمایه وی دهقانان را به‌مثابه یک طبقه در نظر می‌گیرد.
- در جلد اول سرمایه از روشنفکران به‌عنوان «طبقات ایدئولوژیکی»

یاد می‌کند.

- او معتقد بود طبقات حاکمه در بریتانیا متشکل از اشراف، پول‌سالاران (بانکداران) و «میلوکراسی» بود. منظور او از میلوکراسی صاحبان کارخانه‌هایی بود که برای پوشاک مواد اولیه تهیه می‌کردند. بنابراین طبقات حاکمه از سرمایه‌داران و زمیندارانی تشکیل شده بودند که اکثراً به اشراف تعلق داشتند. حال او در رابطه با بانکداران در جلد سوم سرمایه از «طبقه‌ی انگل‌ها» نام می‌برد (نک به اولمن، ۱۹۶۸)

مسلماً می‌توان سه طبقه‌ی سرمایه‌داران، پرولتاریا و زمینداران را از طریق رابطه‌ی آنها با شیوه‌ی تولید توضیح داد اما چنین استدلالی برای برخی از موارد بالا منطقی به نظر نمی‌رسد. او از خرده‌بورژوازی، «طبقه‌ی متوسط پایین»، لمپن‌پرولتاریا («طبقه‌ی خطرناک») نام برده است. گاه معلوم نیست که او کارگران کشاورزی را جزئی از پرولتاریا حساب می‌کرد و یا دهقانان. چنانکه قبلاً گفته شد مارکس گاه تمام کارگران مزدی، از جمله پیشه‌وران را بخشی از پرولتاریا محسوب می‌کرد، اما عمدتاً پرولتاریا را برای کارگران صنعتی به کار می‌گرفت. گاه دهقانان فقیر را بخشی از پرولتاریا در نظر می‌گرفت با این حال اضافه می‌کند «دهقان مالک به پرولتاریا تعلق ندارد، و آن‌جایی که به خاطر موقعیتش به پرولتاریا تعلق دارد، باور نمی‌کند که به پرولتاریا تعلق دارد». از نظر مارکس بسیاری از دهقانان برای دریافت وام، زمین خود را به رهن گذاشته‌اند و در عمل دیگر صاحب زمین نیستند و در واقع برای کس دیگری کار می‌کنند اما هنوز این واقعیت را نپذیرفته‌اند. (به نقل از اولمن، ۱۹۶۸)

مارکس با سیاستمداران، نویسندگان و روشنفکران خرده‌بورژوا نه از نظر موقعیت طبقاتی بلکه مواضع ایدئولوژیک برخورد می‌کرد. از نظر او این ایدئولوگ‌ها از طریق به کمال رساندن توهم یک طبقه در مورد خودش، امرار معاش می‌کنند. (همانجا) وی از روشنفکران به عنوان «طبقات ایدئولوژیکی» یاد می‌کند که گاه در جبهه‌ی سرمایه‌داران و گاه در یک طبقه‌ی ویژه قرار داده می‌شوند. بنابراین اگر در مورد سه طبقه‌ی اصلی یعنی پرولتاریا، سرمایه‌داران و زمینداران، طبقه به‌طور مشخص به شیوه‌ی تولید مرتبط می‌شود، در مورد طبقات ایدئولوژیک او به نقشی که آنها در جامعه و نه

تولید بازی می‌کنند، توجه می‌کند. «طبقه‌ی متوسط پایین» نیز بنا به گفته‌ی مانیفست ترکیبی از «صنعتگر کوچک، کاسبکار، پیشه‌ور و دهقان» بود. حال بنابر آنچه گفته شد در مورد طبقه در نزد مارکس چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

اول، مارکس در نوشته‌های خود به خاطر «تقسیمات طبقاتی» گاه بخشی از یک طبقه را حذف و گاه به‌عنوان یک طبقه در نظر می‌گیرد. مثلاً در درون طبقه‌ی بورژوازی می‌توان بانکداران را از بخش صنعتی جدا نمود و یا طبقه‌ی کارگر را به دو بخش طبقه‌ی ماهر و غیرماهر تقسیم کرد و یا تقسیمات مشابه دیگر.

دوم، «طبقات در حال گذار»: از نظر مارکس همه‌ی طبقات در یک بازه زمانی نسبتاً طولانی در حال گذار بودند زیرا از نظر او در دوران کمونیسم طبقه‌ی کارگر نیز وجود نداشت. اما او به‌خوبی واقف بود که حتی در پیشرفته‌ترین کشور سرمایه‌داری در آن زمان ساختارهای باقی‌مانده از دوران گذشته به‌سرعت محو نشدند، با این حال او معتقد بود مالکان خرد، پیشه‌وران، کاسبکاران درآینده‌ی نزدیکی توسط سرمایه‌ی بزرگ حذف خواهند شد. همان‌طور که گفته شد از نظر او خرده‌مالکان دهقان در واقع همه‌ی زندگی خود را به رهن گذاشته بودند و از نظر موقعیت اقتصادی فرقی با کارگران نداشتند.

سوم، در زمان مارکس بسیاری از واژه‌ی طبقه به‌جای گروه، قشر و لایه نیز استفاده می‌کردند و مارکس گاه از واژه‌ی طبقه درست به همین شکل متناسب با زمانه‌ی خود استفاده کرده است.

اگرچه مطالب یاد شده به‌ما برای درک برخی از تناقضات در گفته‌های متفاوت کمک می‌کند اما اگر مارکس اعضای طبقات را بر اساس موقعیت افراد نسبت به یک شیوه‌ی تولیدی خاص تعیین می‌کرد، چگونه اعضای یک طبقه می‌توانستند جا عوض کنند؟ همان‌طور که قبلاً گفته شد، مارکس بر پایه‌ی درک خود از استثمار و تضاد طبقاتی که بین طبقات اصلی در یک شیوه‌ی تولیدی معین وجود دارد، قبل از هر چیز طبقه را بر این پایه تعریف می‌کند. از این نظر به‌راحتی می‌توان تعریف او از سه طبقه‌ی مهم جامعه‌ی سرمایه‌داری را درک کرد. کارگر، سرمایه‌دار و مالک زمین درآمد خود را بر اساس دستمزد کار، سود سرمایه و اجاره‌ی زمین تأمین می‌کنند. طبقات اصلی

سرمایه‌داری به‌خاطر موقعیت خود در جایگاه تولیدی و منافع اقتصادی خویش در تقابل اقتصادی مستقیم با یکدیگر قرار می‌گیرند. سرمایه‌داران، زمین‌داران و کارگران «براساس هویت درآمدها و منابع درآمد» دچار تضادهای غیر قابل‌حلی هستند. اما مارکس به‌جز رابطه‌ی اعضای یک طبقه با شیوه‌ی تولید به عوامل دیگری نیز فکر می‌کرد. سرمایه‌داران به‌خوبی از موقعیت منحصربه‌فرد خود در جامعه آگاه هستند و برای حفاظت از منافع خود سازمان‌های اجتماعی خاصی را ایجاد می‌کنند. آنها برای حفظ هژمونی خویش در جامعه سازمان‌ها و احزاب سیاسی خود را به‌وجود می‌آورند و در نهایت سرمایه‌داران به لحاظ شیوه‌ی زندگی و ارزش‌های اخلاقی از کارگران و زمین‌داران متمایز هستند. به عبارت دیگر نه فقط در حوزه‌ی اقتصادی بلکه در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی طبقات اصلی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و تضادهای آنان غیر قابل‌حل هستند. مارکس و انگلس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» تا آن‌جا پیش می‌روند که تشکیل طبقه را منوط به یک دشمن مشترک می‌کنند «افراد فقط تا آن‌جا به تشکیل طبقه می‌پردازند که موضوع یک جنگ مشترک با طبقه‌ی دیگری مطرح باشد، در وجه دیگر، به‌عنوان رقیب دارای مناسبات خصمانه‌ای هستند.» (مارکس و انگلس، ۱۳۶۰:۶۳) از این‌رو تضادهای درونی یک شیوه‌ی تولیدی بردگان را در برابر برده‌داران و کارگران را برابر سرمایه‌داران قرار می‌دهد و این ویژگی مهمی برای درک مارکس از مفهوم طبقه است. درست به همین خاطر مارکس جامعه‌ی سوسیالیستی را جامعه‌ی بی‌طبقه می‌نامد در حالی که در سوسیالیسم، پرولتاریا هنوز به‌عنوان یک طبقه وجود دارد. اما از آنجا که تضاد بنیادین حل شده است، مارکس آن را بی‌طبقه می‌خواند.

حال، مارکس و انگلس در همان کتاب «ایدئولوژی آلمانی» طبقه را «محصولی از بورژوازی» عنوان می‌کنند^۱ به عبارت دیگر طبقه در جامعه‌ی بورژوایی است که به‌طور کامل توسعه می‌یابد. در اینجا می‌توان همچون فرهادپور و دیگر منتقدین مبارزه‌ی طبقاتی در دوران‌های پیشاسرمایه‌داری، به‌درستی این پرسش را مطرح کرد که اگر «طبقه خود محصولی از بورژوازی است» چرا باید مبارزه‌ی طبقاتی را به دوران پیشاسرمایه‌داری بسط داد؟ برای مارکس فعالیت طبقه فقط منوط به جایگاه افراد در

شیوهی تولید نیست، آگاهی طبقاتی و آنچه که مارکس «طبقه برای خود» می‌خواند و یا سازماندهی یک طبقه در احزاب سیاسی و یا سازمان‌های مشابه دیگر، فقط در دوران سرمایه‌داری میسر گشت. در دوران برده‌داری که ارتباطات بسیار محدود و حتی یافتن زبان مشترک در بین بردگان به‌سختی ممکن بود، سازماندهی طبقه‌ی بردگان وجود نداشت. برای مارکس خودآگاهی طبقاتی و سازماندهی طبقات فرودست، چون کارگران، اهمیت زیادی داشت اما او تا آن‌جا پیش نمی‌رفت که به خاطر عدم وجود چنین عواملی، منکر مبارزه‌ی طبقاتی شود و یا موجودیت طبقات را زیر سؤال ببرد.

برای مارکس، طبقه یک مقوله‌ی پیچیده‌ی اجتماعی بود و در متن‌های مختلف متناسب با موضوع، ویژگی‌های متفاوتی را برای آن در نظر می‌گرفت. از نظر او ممکن بود یک گروه تمام ویژگی‌های یک طبقه را در آن لحظه نداشته باشد اما مارکس به صرف وجود برخی از ویژگی‌های دیگر می‌توانست آن گروه را در صف پرولتاریا قرار دهد. او می‌توانست در ژوئن ۱۸۴۸ صنعت‌گران و پیشه‌وران رادیکالی را که خود را پرولتاریا تلقی می‌کردند در صف کارگران قرار دهد، اما چند سال بعد تحت شرایط دیگری آنها را در صف دیگری بگذارد. این به معنای آن نبود که برای او معیارهای معینی برای تعلق طبقاتی وجود نداشت بلکه در شرایط انقلابی که آگاهی و سازماندهی به شکل بهمن‌وار رشد می‌کند و حتی طبقات مردد نیز مجبور به انتخاب موضع می‌شوند، او به خود این اجازه را می‌داد که چنین تفسیرهای طبقاتی ارائه دهد. برای مخالفین او ممکن است این آزادی در تفسیر قابل‌قبول نباشد اما این بخشی از تحلیل‌های وی به‌عنوان یک مبارز سیاسی بود. او درست به همین خاطر مایل بود راه آینده را نیز نشان دهد. به دهقانان و خرده‌بورژوازی می‌گفت که جایگاه واقعی اکثر آنان سقوط به قعر جامعه و صعود به بالا خواهد بود. او گرایش‌ها و روندهای آینده را نشان می‌داد. اما مارکس برخلاف برخی از مارکسیست‌های امروز، با وجود آن که بردگان امکانات زیادی برای ارتباطات نداشتند، و یا این که فرودستان در معرض مستقیم خشونت دولتی قرار داشتند به این نتیجه نرسید که طبقه و مبارزه‌ی طبقاتی در دوران باستان بی‌اهمیت بود.

تناقضات نامتناقض

فرهادپور معتقد است که در طول ادوار گذشته دولت نقش بسیار مهم‌تری نسبت به مبارزه‌ی طبقاتی داشته است و مارکسیست‌ها نقش دولت را نادیده گرفته و به طبقات چسبیده‌اند. (گوش کنید به درس گفتارهای اخیر فرهادپور در مورد ماتریالیسم تاریخی) این در واقع درک نادرستی از تاریخ مارکسیسم است. همان‌طور که گفته شد مارکس و انگلس درباره‌ی تعریف طبقه حرف زیادی زده‌اند، با وجود آن که طبقه و ساختار طبقاتی در قلب تئوری مارکسیسم قرار دارند. از سوی دیگر در دوران اوج نفوذ مارکسیسم هیچ بحث مهمی در میان مارکسیست‌ها در مورد طبقه و اهمیت آن وجود نداشت. در عوض بحث‌های جدی در انترناسیونال دوم و سوم در مورد انقلاب و رفرم، اشکال مبارزه‌ی سیاسی و اقتصادی، پیکار حزبی، ائتلاف‌های طبقاتی و حزبی، مبارزات پارلمانی، مبارزه‌ی ملی و ضداستعماری، جنگ و صلح... بود. در دوران اوج‌گیری ناسیونالیسم، فروپاشی امپراتوری‌ها و شکل‌گیری دولت‌های جدید هیچ نیروی سیاسی جدی نمی‌توانست، حتی اگر می‌خواست، خود را از مسائلی چون دولت و ملت که در مرکز توجه و مباحثات قرار داشتند، دور نگه دارد. حتی نوشته‌ی معروف لنین با عنوان «دولت و انقلاب»، تلاشی است برای یک تعریف منسجم از رابطه‌ی بین دولت و طبقه و برپایی سوسیالیسم از طریق انقلاب و شکستن ماشین دولتی. این که درک لنین از رابطه‌ی این دو چقدر درست بود موضوع این نوشته نیست بلکه مسئله‌ی اصلی آن است که تا نیم‌قرن گذشته طبقه و اهمیت آن در تحولات اجتماعی موضوع مورد مناقشه‌ی جدی در میان نیروهای مترقی، مارکسیست‌ها به کنار، نبود. برعکس، قدرت دولتی و چگونگی کسب قدرت دولتی در صدر مباحثات قرار داشت.

حال، امروز دسته‌ای از نظریه‌پردازان معتقدند که دولت‌های کنونی به‌خاطر پیچیدگی دستگاه دولتی نسبت به گذشته نقش مستقل‌تری را در جامعه ایفا می‌کنند، اما از آن‌جا که بخش مهمی از انتقادهای فرهادپور مربوط به دوران پیشاسرمایه‌داری است، پس او را نمی‌توان در جرگه‌ی این منتقدان قرار داد و می‌توان این موضوع را در این‌جا نادیده گرفت.

برخلاف فرهادپور باید گفته شود، که امروز از آنجا که اهمیت طبقه و سازماندهی کارگران و دیگر نیروهای مترقی از دستور روز خارج گشته است، بسیاری، اعم از فعالین حزبی و سیاسی، و روشنفکران چپ تمام نگاه و هم‌وغم خود را به تحولات دولتی دوخته‌اند. در گذشته سازماندهی کارگران و زحمتکشان کلید تأثیر بر تحولات اجتماعی تلقی می‌شد، اما امروز سازماندهی و عمل جای خود را در بهترین حالت به تبلیغات، مذاکره، نوشتن اعلامیه، نامه‌نگاری به مسئولین و غیرمسئولین... داده است. آیا دستاوردهای نیم‌قرن گذشته‌ی چپ‌گرایان با وجود تجربیات فراوان بیشتر بوده و یا دستاوردهای نیم‌قرن ابتدای قرن بیستم در همه‌ی کشورهای دنیا؟

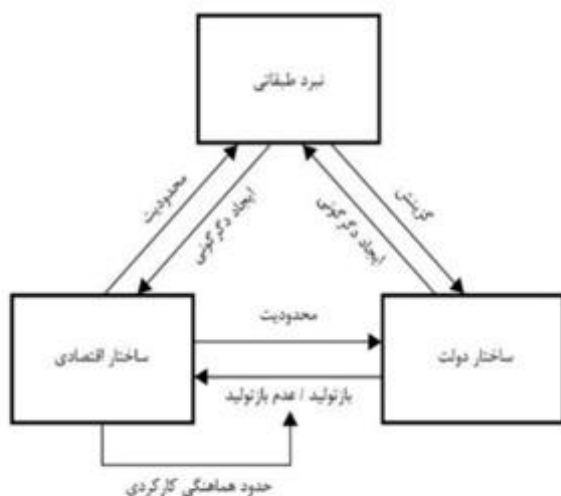
حال اگر لحظه‌ای فرض بر این گذاشته شود که انتقاد فرهادپور از مارکسیست‌ها دقیق و درست است، پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا بین مبارزه‌ی طبقاتی، ساختار اقتصادی و ساختار دولتی دیوار چین وجود دارد؟ آیا نیرویی که در پی کسب امتیازات معینی از قدرت دولتی است، بدون مبارزه‌ی طبقاتی قادر به انجام چنین کاری است؟

در سال ۱۹۷۸، درست در بحبوحه‌ی اوج مبارزه‌ی طبقاتی در ایران برای سرنگونی رژیم سلطنتی و ایجاد یک ساختار حکومتی جدید، اریک آلین رایت کتاب خود به نام «طبقه، بحران و دولت» را منتشر کرد. او در این کتاب سعی کرد رابطه‌ی ساختار دولت، ساختار اقتصادی و نبرد طبقاتی را تصویر کند.

رایت با ارائه‌ی تصویری سعی می‌کند عوامل محدودکننده و تغییردهنده‌ی سه مقوله‌ی مورد توجه را با خطوط جهت‌دار نشان دهد (تصویر یک). برای تشریح این شکل لازم است چند نکته مرکزی توضیح داده شود.

برای سادگی بحث می‌توان مفروضات فرهادپور و این که دولت نقش تعیین‌کننده در تحولات جامعه دارد را برای لحظه‌ای پذیرفت. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا در دوران فئودالیسم که فئودال‌ها به خاطر کنترل ابزار تولیدی مانند زمین، توانایی تصاحب مازاد تولید دهقانان از طریق زور را داشتند این امکان وجود داشت که جمهوری‌های پارلمانی با فرم امروزی آن شکل بگیرند؟ اگر محصولات رعیت‌ها با خشونت - نه به‌عنوان یک استثنا - بلکه قاعده گرفته می‌شود، می‌توانست دولتی

پارلمانی با انتخابات آزاد در سطح وسیع ایجاد شود؟ و یا این که حتی در آتن دموکراتیک که مردان آزاد امکان دخالت در سیاست را داشتند، چنین امکانی برای بردگان و زنان وجود داشت؟ به عبارت دیگر ساختار اقتصادی محدودیت‌های معینی را بر ساختار دولتی اعمال می‌کند. همچنین هدف دولت بازتولید ساختار اقتصادی موجود است. دولت وظیفه‌ی خود را دفاع از نظم جاری و ساری مثلاً سرمایه‌داری قرار می‌دهد. البته می‌تواند در انجام وظیفه‌ی خود با شکست مواجه شود، اما به طور معمول دولت وظیفه‌ی خود را بازتولید نظام اقتصادی موجود می‌داند.



از سوی دیگر مبارزه‌ی طبقاتی نیز به نوبه‌ی خود بر این دو تأثیر گذاشته و از آنها تأثیر می‌پذیرد. مبارزه‌ی طبقاتی برای تقسیم اراضی بدون وجود دهقانان معنی ندارد. همچنین، مبارزه‌ی طبقاتی موفقیت‌آمیز دهقانان می‌تواند موجب تغییر ساختار اقتصادی شود. انقلاب می‌تواند ساختار اقتصادی و دولتی را تغییر دهد (نمونه‌ی انقلاب اکتبر ۱۹۱۷). ساختار دولتی می‌تواند بر اشکال اعتراض و مبارزه تأثیر داشته باشد. مثلاً مبارزه به شکل مسالمت‌آمیز صورت گیرد، یا به مبارزه‌ی نظامی، جنگ داخلی یا جنگ

ارضی ختم شود. بنابراین مبارزه‌ی طبقاتی یکی از عوامل موثر در تغییرات اجتماعی در طول تاریخ بوده است.

حال، آیا طبقات فرودست برای کسب اندکی حقوق و عدالت بیشتر راهی به جز گسترش مبارزه‌ی طبقاتی دارند؟ آیا آنها و همه طرفداران آنها راهی به جز سازماندهی مبارزه برای موفقیت بیشتر دارند؟ در این صورت آیا تناقضی بین تأکید بر اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی و تأکید بر اهمیت دولت - با فرض پذیرش همه تئوری‌های فرهادپور در مورد دولت- وجود دارد؟ و یا این فقط تناقضی خیالی است؟

استبداد شرقی و غربی

فرهادپور معتقد است که «من» به عنوان یک سوژه‌ی خودمختار و واقعی در ایران وجود نداشته و توسط استبداد سیاسی همیشه سرکوب شده است، در حالی که در غرب «من» آزاد و پویا همیشه وجود داشته است. این، تفاوت تمدن شرقی و غربی سیاسی است. در شرق دولت بسیار بزرگ و خشن بوده و شاه اقتدار بسیار زیادی داشته است. تمرکز قدرت در دست شاه مانع شکل‌گیری یک عقل جمعی در عرصه‌ی سیاست شده است. البته پرچمدار فرضیه تفاوت استبداد شرقی و غربی طرفداران نظریه‌ی استبداد آسیایی و از آن جمله همایون کاتوزیان است که معتقد است در غرب نیز استبداد وجود داشته اما تفاوت این دو «یک تفاوت کمی» نیست بلکه «مساله بر سر تفاوت کیفی است». فرهادپور برپایه‌ی چنین نظری معتقد است که به‌خاطر شکل فئودالیسم در اروپا و نیز حضور سلطنت‌های مطلقه سرمایه‌داری امکان شکل‌گیری سرمایه‌داری در اروپا وجود داشت. او در درس‌گفتارهای خود به بحث در میان مارکسیست‌ها در مورد خاستگاه سرمایه‌داری، از جمله به بحث داب-سوئیزی^۹ اشاره می‌کند و تأکید بر این نکته دارد که پروژه سیاسی و اقتصادی مارکس - که تجسم خود را در مانیفست کمونیستی و سرمایه‌نشان می‌دهد - با هم اختلاف زیادی داشتند. وی از جمله عنوان می‌کند که مارکس در کاپیتال یادی از پیکار طبقاتی نمی‌کند. در واقع او معتقد است که دترمینیسم اقتصادی و تنش بین رابطه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و رابطه‌ی نیروهای مولده و ابزار تولید، وجود دارد و معتقد است وجود دولت مطلقه در

اروپا «نقش کلیدی» در شکل‌گیری سرمایه‌داری دارد (فرهادپور، نگاهی دوباره به ماتریالیسم تاریخی، قسمت دوم). او در قسمت دیگری از درس‌گفتارها از تکثر فئودالیسم اروپایی - چه از نظر عمودی و افقی، وابستگی گروه‌های اجتماعی به یکدیگر و شکل‌گیری حکومت‌های مطلقه، نقش فرهنگ و آزادی‌های نسبی فردی که در اروپا در مقایسه با شرق وجود داشت - صحبت می‌کند. (همان‌جا، بخش آخر و یا قسمت نخست^{۱۰}).

این موضوع که مالکیت زمین در ایران چقدر اهمیت داشته و یا نه موضوع بحث این نوشته نیست، میزان قدرت شاهان قاجار برای اعمال اقتدار خود نیز در مرکز توجه قرار ندارد - چیزی که یرواند آبراهامیان در کتاب «ایران بین دو انقلاب» عکس نظر فرهادپور و کاتوزیان را ثابت کرده است. نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد آن است که از نظر فرهادپور جامعه‌ی قرون‌وسطای غربی، جامعه‌ای پویا بود و این موضوع شامل همه‌ی این دوران می‌شود، اما برعکس ایران و کشورهای مجاور آن در طول تاریخ خویش، حتی در دوران اوج رشد تجارت، موفقیت‌های علمی و نظامی جوامعی ایستا بودند.

در این بخش فقط نگاه کوتاهی به دو مسئله، میزان اهمیت پیکار طبقاتی در کاپیتال و نیز نقش مبارزه‌ی طبقاتی و دولت مطلقه در گذار به سرمایه‌داری می‌شود. مارکس نتوانست پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی را بنا بر طرح‌های اولیه خود به پایان برساند و همان‌طور که قبلاً گفته شد هرگز موفق به تدوین نظرات خود در مورد طبقه نگشت؛ اما آیا این به معنی عدم حضور روح پیکار طبقاتی در کاپیتال است؟ انگلس در سال ۱۸۷۹ در نامه به بیل در مورد اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی چنین می‌گوید: «برای تقریباً ۴۰ سال ما تأکید کرده‌ایم که مبارزه‌ی طبقاتی نیروی محرکه‌ی فوری تاریخ است، و به‌ویژه این که مبارزه‌ی طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا اهرم بزرگ انقلاب اجتماعی مدرن است.» با این حال اگر از منظر «پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی» به قضیه نگاه شود، باز می‌توان نشان داد که چگونه در اثبات اهمیت پیکار طبقاتی بود. همان‌طور که در قسمت‌های قبلی تأکید شد، مبارزه‌ی طبقاتی مارکس رابطه‌ی مستقیمی با استثمار دارد. مارکس از جمله در کاپیتال نشان داد که منشاء سود سرمایه‌دار، تصاحب

ارزش اضافی ایجاد شده توسط کارگران در تولید کالایی است، از این رو تضاد طبقاتی بین کارگران و سرمایه‌داران یک امر کوتاه و اتفاقی و یا به‌خاطر شرارت این یا آن سرمایه‌دار نبوده، بلکه بخشی جدایی‌ناپذیر از سرمایه‌داری است. فصل «روز کار» در کتاب سرمایه که می‌توانست همچون یک کتاب مجزا نوشته شود نشان می‌دهد که چگونه سرمایه‌داران انگلیسی تلاش می‌کردند با افزایش ساعت کار، میزان ارزش اضافی مطلق را بالا ببرند و در مقابل چگونه کارگران به مبارزه برای کاهش ساعات کار پرداختند. مارکس متذکر می‌شود که نرخ انباشت، یک متغیر مستقل و نه وابسته است اما در مقابل نرخ دستمزد یک متغیر وابسته است. (کالینیکوس در پوست، ۹۷: ۲۰۲۰) مارکس همچنین «قانون گرایش نزولی نرخ سود» را مطرح کرد که در اثر افزایش رقابت میان سرمایه‌داران و بالا رفتن ترکیب ارگانیک سرمایه، نرخ سود گرایش نزولی می‌یابد که به نوبه‌ی خود گرایش تقابل بین نیروهای تولید و مناسبات تولید را نشان می‌دهد. مارکس تأکید می‌کند که سرمایه‌گرایش به تمرکز هرچه بیشتر دارد که به لطف آن «بدبختی توده‌ای، ستم، بردگی، تخریب و استثمار رشد می‌کند؛ و در عین حال شورش طبقه‌ی کارگر نیز تشدید می‌شود» که در نهایت «منجر به سرنگونی سرمایه می‌شود» (همانجا، ص ۹۸)

به عبارت دیگر، مارکس در کاپیتال نشان می‌دهد که چگونه کارگران استثمار می‌شوند، چرا در تولید سرمایه‌داری تضاد بین سرمایه-کار غیر قابل حل است و چگونه کارگران به مقابله با سرمایه‌داران می‌پردازند. این بدان معنی است که مارکس اگر در ابتدا مبارزه‌ی طبقاتی را در سطح تاریخی مطرح می‌سازد در پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی خود پایه‌های اقتصادی و اجتناب‌ناپذیری آن را نشان می‌دهد.

دوم، اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی و پیامدهای متفاوت آن در خاستگاه سرمایه‌داری در اروپا. فرهادپور در درس‌گفتارهای خود از بحث قدیمی «دب-سوییزی» نام می‌برد اما یادی از بحث متأخرتر در همین زمینه یعنی «بحث برنز» نمی‌کند. (نک به آستون-فیلپین، ۱۳۹۵) در این‌جا می‌توان خاستگاه سرمایه‌داری را در پرتو نظرات رابرت برنز مطرح کرد.^{۱۱} پذیرش نظرات برنز در مورد خاستگاه اقتصادی به معنی تأیید همه‌ی نظرات او نیست اما وی نظرات بدیعی در مورد خاستگاه سرمایه‌داری دارد که برخی از

تناقضات نظریه‌ی داب را حل می‌کند. در واقع باید تأکید کرد که نظرات برنر در چارچوب نظرات داب قرار دارد. او در بحث گذار خود به انتقاد از نظریه‌هایی که خاستگاه جامعه‌ی بورژوایی را تغییرات جمعیتی و تجارت و شهرنشینی می‌دانستند پرداخت. برنر مانند فرهادپور معتقد به تنش بین مانیفست و کتاب سرمایه است. اما او از این درک به این نتیجه نمی‌رسد که مارکس مبارزه‌ی طبقاتی را در سرمایه نادیده گرفته بلکه برعکس بر اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی تأکید بیشتری دارد.

به عقیده‌ی برنر، مارکس در ابتدا تحت تأثیر آدام اسمیت بود و مدلی ناقص از گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری ارائه می‌داد. پاشنه آشیل نظرات اسمیت و پس از آن مارکس در ابتدا، پذیرش این پیش فرض بود که سرمایه‌داری یک نظام عقلانی است و در نتیجه در فرایند گذار مارکسیست‌های ارتدوکس به جای توجه به عوامل رشد سرمایه‌داری، به موانع رشد سرمایه‌داری در نظام فئودالی می‌پرداختند. از نظر برنر داب چند نکته را یا ناگفته گذاشته، یا برخی از استدلال‌های او متناقض و یا خطا بودند، مثلاً داب استدلال می‌کرد رشد باروری برای گذار به سرمایه‌داری لازم بود اما نمی‌گفت چرا افزایش باروری در فئودالیسم اتفاق افتاد. داب فئودالیسم را با سرواژ یکی فرض می‌کرد، از طرفی از نظر او سرواژ در قرن پانزدهم از بین رفت اما انقلاب بورژوایی در قرن هفدهم رخ داد. بنابراین وظیفه‌ی انقلاب بورژوایی دو قرن پس از محو سرواژ چه بود؟ داب همچنین معتقد بود رشد شهرها تأثیر ویرانگری بر فئودالیسم داشت (بلکلج، ۱۳۹۵).

در مرکز تحلیل برنر تاجران لندن قرار دارند و از این رو شهرها اهمیت خاصی در نظریه‌ی گذار او بازی می‌کنند اما برای او نکته‌ی کلیدی، درست مبارزه‌ی طبقاتی است. او معتقد است «در دوره‌ی جنگ داخلی تشخیص هرگونه تمایز طبقاتی در میان مالکان بزرگ بسیار دشوار است، از آن رو که غالب آنها به یک طبقه تعلق داشتند.» (به نقل از بلکلج، ۱۳۹۵)

برنر در مقاله‌ی «ساختار طبقاتی کشاورزی و توسعه‌ی اقتصادی اروپای پیشاصنعتی» به‌طور خلاصه نظر خود را چنین مطرح می‌کند: «ادعای من به زبان ساده این است که پیشرفت از "اقتصاد سنتی" به توسعه‌ی اقتصادی نسبتاً خودکفا، مبتنی

بر ظهور مجموعه‌ی خاصی از مناسبات طبقاتی یا مناسبات مالکیت اجتماعی در روستا یعنی مناسبات طبقاتی سرمایه‌داری بود. این پیامد نیز به موفقیت پیشین فرایند دوجانبه‌ی توسعه‌ی طبقاتی و تعارض طبقاتی وابسته بود: از سویی، نابودی سرفداری؛ و از سوی دیگر، دور زدن سلطه‌ی نوظهور مالکیت خرد دهقانی» (آستون-فیلپین، ۱۳۹۵:۲۳)

به‌طور خلاصه، برنر مبارزه‌ی طبقاتی را عامل کلیدی در شکل‌گیری سرمایه‌داری می‌داند و نه حکومت مطلقه. اما این به‌هیچ‌وجه به معنی پیروزی دهقانان نبود. او سه سناریوی متفاوت را در مناطق مختلف اروپا در نظر می‌گیرد. اول، در اثر مبارزه‌ی طبقاتی بین دهقانان و اربابان، سرفداری در فرانسه ساقط شد اما این امر به ظهور سرمایه‌داری نینجامید بلکه نتیجه‌ی آن گسترش خرده‌مالکی بود. دوم، دهقانان اروپای شرقی در مبارزه‌ی طبقاتی خود شکست خوردند و سرفداری دوباره در آنجا مرسوم گشت. سوم، در انگلستان که شرایط برای رشد سرمایه‌داری مطلوب‌تر بود- و در نهایت در آنجا شکل گرفت- نیز ظهور سرمایه‌داری نه نتیجه‌ی پیروزی دهقانان در مبارزه طبقاتی بر علیه اشرافیت فئودال، و نه نتیجه‌ی برآمد بورژوازی بلکه نتیجه‌ی ناخواسته‌ی مبارزه‌ی طبقاتی در روستاهای انگلستان بود.

جالب آن است که دعوای اصلی چپ نو و مارکسیست‌های ارتدوکس بر سر مبارزه‌ی طبقاتی بود. طرفداران «مارکسیسم سنتی» مبارزه‌ی طبقاتی را نفی نمی‌کردند بلکه بر عوامل اقتصادی تأکید بیشتری داشتند. فناوری‌های نو، شیوه‌های جدید سازماندهی کار، موفقیت طبقات جدید اجتماعی با مناسبات تولید و روبنای سیاسی، حقوقی و ایدئولوژیکی آن در تناقض قرار می‌گرفت. چرا نرخ خراج فئودالی کاهش یافت؟ چه تناقضی بین زمینداری بزرگ فئودالی و واحدهای تولید خرده‌مالکانه ایجاد شد؟ نقش تجارت و گسترش شهرها، قحطی، مرگ‌ومیر... چه بود.

نویسندگان کتاب «بحث برنر» در سال ۱۹۸۵ موضع برنر را چنین توضیح می‌دهند: «برنر، چنان که خوانندگان از مباحثه دریافت خواهند کرد، به‌شدت بر مبارزه‌ی طبقاتی، و نه رشد نیروهای تولید، به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در توسعه‌های تاریخی گوناگون در کشورهای اروپایی سده‌های میانه و اوایل عصر جدید تأکید می‌کند. تأکید یادشده

به این نتیجه‌گیری می‌رسد که مبارزه‌ی موفقیت‌آمیز دهقانان برای حفظ یکپارچگی اجاره‌داری املاک‌شان به نوعی پسرقت تاریخی انجامید. علت این بود که تولید خرد بنا به ماهیت خود، ناتوان از نوآوری فناورانه است و این نوآوری بر عهده‌ی زمینداران سرمایه‌دار و یه‌اومن‌های مرفه قرار گرفت که پایه‌ی کشاورزی سرمایه‌داری کاملاً شکوفا را بنا نهادند. «(همان‌جا، ص ۹)

مسلماً بعدتر نیز موضع برنر از سوی برخی از مورخان بریتانیایی مانند نایل دیویدسون مورد انتقاد قرار گرفت. دیویدسون تفسیر دیگری از انقلابات بورژوازی و خاستگاه سرمایه‌داری به دست داد. از نظر او برنر توجه کمی بر رشد صنعت در بریتانیا نشان داده بود، اما دیویدسون نیز تأکید زیادی بر رشد نیروهای مولده و اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی داشت و نه دادن نقش «کلیدی» به حکومت مطلقه.

انسان-میمون

یکی از جمله‌های تکراری در فرهادپور در درس‌گفتارهای خود در مورد «نگاهی دوباره بر ماتریالیسم تاریخی» این گفته‌ی مارکس است که «آناتومی انسان کلید آناتومی میمون است» این گفته‌ی مارکس در چند شکل با کمی تفاوت تکرار شده است. به نظر می‌رسد این استعاره، کلید درک نگاه فرهادپور به گذشته و نیز مبارزه‌ی طبقاتی است. حال می‌توان مخالف و یا موافق این استعاره بود. احتمالاً برای یک پژوهشگر علوم طبیعی درک ساختار یک سلول تک‌یاخته بسیار آسان‌تر یک سلول پیچیده است و این گفته‌ی مارکس چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. مارکس می‌توانست از کلمات دیگری به جای انسان و میمون استفاده کند. برای برخی ممکن است این گفته‌ی مارکس به بحث «اشرف مخلوقات» ختم شود که نیازی به ورود به آن در این جا نیست. حال در بحث تاریخ منظور این است که ما از حال به سمت گذشته حرکت می‌کنیم. این نکته‌ای است که فرهادپور بر آن تکیه دارد. با وجود این، او بر این نکته پافشاری می‌کند که مثلاً مارکس مبارزه‌ی طبقاتی زمان خود را به همهی تاریخ بشری گسترش داد. چیزی که با واقعیت مطابقت ندارد، زیرا مارکس بلافاصله پس از جمله‌ی

بالا می‌گوید «از سوی دیگر، نشانه‌های شکل‌های بالاتر در گونه‌های پایین‌تر از حیوانات تنها زمانی قابل‌درک است که خود اشکال بالاتر، از قبل شناخته شده باشند». به عبارت دیگر، مثلاً درک رشد نشانه‌های سرمایه‌داری در فئودالیسم زمانی قابل‌درک است که با پدیده‌های به نام سرمایه‌داری آشنا بود. درک این نشانه‌ها در دوران فئودالیسم ممکن نبود. بنابراین استعاره‌ی مارکس حاوی چند نکته در مورد تاریخ است. اول، تلاش برای درک گذشته از طریق حال، و دوم این که نه آناتومی انسان به آناتومی میمون قابل‌تقلیل است و نه آناتومی میمون به آناتومی انسان. چنان‌که علم ژنتیک امروز به‌خوبی این نکته را نشان می‌دهد. این به این معنا نیز است که برای درک امروز توجه به حوادث تاریخی گذشته کافی نیست. برشمردن وقایع تاریخی گذشته بدون شناخت ساختار جامعه‌ی کنونی راه‌گشا نیست. مسلماً مارکس در تبیین برخی از وقایع گذشته دچار خطا شد اما با توجه به متدولوژی او، مارکس تلاشی برای کپی‌برداری حال به گذشته نکرد. حال آیا فرهادپور که مارکس را متهم به چنین خطایی می‌کند، به جز تأکید بر جدایی اقتصاد از سیاست و این که این جدایی کلید درک مبارزه‌ی طبقاتی است، در مورد تفاوت‌های دیگر نظام سرمایه‌داری با نظام‌های پیشین مثلاً فئودالیسم، چیزی به ما می‌گوید؟ متأسفانه هیچ چیز. در این صورت از نظر مارکسیست‌ها چگونه می‌توان این تفاوت را توضیح داد؟

جوامع با ساختارهای طبقاتی کیفی متفاوت - که از نظر مارکسیست‌ها به‌عنوان نظام‌های اجتماعی کاملاً متفاوت در نظر گرفته می‌شوند - مکانیسم‌های متفاوتی برای توزیع درآمد، بازتولید اقتصادی و الگوهای توسعه و رشد ایجاد می‌کنند. همچنین وجود ساختارهای متفاوت طبقاتی به معنی وجود ویژگی‌های سیستمی متفاوت نیز است. اما چرا توزیع ابزار تولیدی برای مارکسیست‌ها مهم است؟ زیرا میزان کنترلی که طبقات بر وسایل تولید اعمال می‌کنند، تعیین‌کننده‌ی استراتژی‌هایی است که آنها برای بازتولید خود در اختیار دارند. آلین رایت این نکته را چنین بیان می‌کند: «آنچه شما دارید تعیین می‌کند که برای امرار معاش چه کاری می‌توانید بکنید». اما این به معنی آن نیست که روابط طبقاتی به طور خودکار با مالکیت تعیین می‌شود. رابطه‌ی طبقاتی زمانی ایجاد می‌شود که قدرت بر مالکیت نامتقارن باشد به گونه‌ای که یک گروه از

عاملین اجتماعی موفق شود گروه دوم را وادار به فعالیت‌های تولیدی نماید که خود بتواند از قبل آن زندگی کند. به عبارت دیگر طبقه قبل از هر چیز در یک رابطه‌ی استثماراری معنی پیدا می‌کند، هر چند که این مفهوم پارامترهای دیگری را نیز در بر می‌گیرد. اما تفاوت‌های زیادی بین استثمار و مبارزه‌ی طبقاتی در فئودالیسم و سرمایه‌داری وجود دارد.

اول، در دوران فئودالیسم مالکین بزرگ از این قدرت برخوردار بودند که بتوانند بخشی از کار دهقانان را به‌عنوان اجاره مطالبه کنند. در مقابل بنا بر عرف معمول، دهقانان حقوق معینی نسبت به زمین داشتند و در نتیجه مالکین برای رسیدن به خواسته‌های خود از زور استفاده می‌کردند. اما، در سرمایه‌داری، بورژوازی مجبور نیست به همان شیوه‌ی فئودال‌ها از زور برای کسب سود اضافی عمل کند. کارگر هیچ‌گونه ابزار تولیدی در اختیار ندارد و برای امرار معاش مجبور به فروش نیروی کار خود است. بنابراین، اگر در فئودالیسم مالک با تهدید و اعمال زور دهقان را وادار به کار می‌کرد، در سرمایه‌داری کارگر با رضایت خویش به خدمت سرمایه‌دار می‌رود. به قول مارکس «اجبار کسل‌کننده‌ی روابط اقتصادی» جایگزین اجبار بین فردی در دوران فئودالیسم می‌شود. (ویوک چمبر در بیده-کوولاکیس ۲۰۰۸:۳۵۶)

دوم، اختلاف دیگر در فرآیند کار است. در سرمایه‌داری فرآیند کار توسط خود سرمایه‌دار سازماندهی می‌شود، در حالی که در فئودالیسم روند کار معمولاً در دست دهقانان قرار داشت. در فئودالیسم مالکین نیاز به زور برای کسب خراج داشتند اما وقتی که دهقان برای تحویل سهم مالک رضایت می‌داد، سازماندهی واقعی کار در دست خود دهقان بود. اگر اختلافی در مورد تحویل محصول پیش می‌آمد، مالک و دهقان نیاز به مذاکره‌ی جدید داشتند. در سرمایه‌داری کارگر با پای خود به محل کار می‌رود اما کیفیت و شدت کار در طی روز کاری بسیار متفاوت است و سرمایه‌دار نیاز دارد تا از مدیران و سرکارگرها برای کنترل کارگران استفاده کند. سرمایه‌دار مجبور است با شیوه‌های متفاوت استقلال کارگران را زیر پا گذارد. در نتیجه تضاد طبقاتی که بین کارگران و کارفرمایان وجود دارد، هر روز در سطح کوچک در محل کار بازتولید می‌شود. به عبارت دیگر مبارزه‌ی طبقاتی در سرمایه‌داری از سازماندهی جزیی کار شروع می‌شود

و تا توزیع منابع در سطح سیستم اجتماعی مزبور گسترش می‌یابد. در تمام طول تاریخ سرمایه‌داری، یکی از اشکال مبارزه، در تلاش سرمایه‌داران برای مهارت‌زدایی از کارگران و مقاومت کارگران در برابر آن تجسم می‌یابد. در ابتدا عمیق‌تر کردن فاصله‌ی بین کاریدی و ذهنی بود. (همانجا، ۳۶۴) آخرین نمونه‌های چنین تلاشی استفاده از روش‌های «لین»، «اجایل»... برای از بین بردن مهارت ویژه‌ی کارگران، و کنترل بیشتر آنها برای جلوگیری از قدرت چانه‌زنی مزدگیران است. طبعاً جلوگیری از شکل‌گیری سازمان‌های کارگری و یا محدود کردن قدرت آنها در محیط کار از خواسته‌های اساسی کارفرمایان است.

حال، وجود چنین تفاوت‌هایی موجب شده است کسانی که می‌خواهند اشکال پیکار طبقاتی امروز را به گذشته کپی کنند و از آنجا که به خاطر تفاوت‌های ماهوی بین سرمایه‌داری و نظام‌های پیشامدرن چنین چیزی ممکن نیست، به جای آن که افق دید خود را گسترش دهند و بتوانند مبارزه‌ی طبقاتی را در اشکال متفاوتی ببینند، به این نتیجه می‌رسند که در گذشته یا مبارزه‌ی طبقاتی وجود نداشته و یا آن که از اهمیت چندانی برخوردار نبوده است. آیا این خطای مارکس است؟

نتیجه

در ابتدای سرمایه‌داری این مورخان و جامعه‌شناسان بورژوازی بودند که طبقه و مبارزه‌ی طبقاتی را ترویج کردند. مارکس مبارزه‌ی طبقاتی را از طریق تئوری تاریخ خود و نقد اقتصاد سیاسی به قله‌ی جدیدی رساند. او نشان داد که چگونه استثمار در قلب تحلیل طبقاتی او قرار دارد. از سوی دیگر مارکس از واژه‌ی طبقه و گونه‌های مختلف طبقات اجتماعی به شیوه‌های متفاوتی استفاده کرده است. وی طبقات را فقط به دو گروه متخاصم در یک تضاد بنیادین در جامعه محدود نمی‌کرد بلکه می‌دانست که بخشی از طبقات گذشته در جامعه وجود دارند و باید به‌عنوان عاملین مؤثر اجتماعی در نظر گرفته شوند، هر چند که وی برخی از طبقات را به خاطر گذرا بودن گاه در یک متن معین نادیده می‌گرفت؛ از سویی دیگر گاه چشم بستن بر این طبقات بر این اصل استوار بود که طبقات میانی به‌خاطر آنکه در جامعه‌ی مدرن نمی‌توانند برنامه و سیاست

مستقلی داشته باشند، در نهایت برنامه‌های یکی از دو طبقه‌ی اصلی را خواهند پذیرفت. همچنین، مارکس از کلمه‌ی طبقه برای نشان دادن تقسیمات درونی طبقات استفاده می‌کرد. استفاده‌های متفاوت از واژه‌ی طبقه در نوشته‌های مارکس موجب سردرگمی شده و می‌شود. برای مارکس «سبز درخت جاویدان زندگی» بود «اما تئوری خاکستری». کسانی که نظر مساعدی نسبت به تحلیل مارکس از سرمایه‌داری ندارند، هیچ‌گاه قادر به درک شیوه‌های متفاوت مارکس در نوشته‌های مختلف او نیستند اما این اختلاف قبل از آن که مربوط به طبقات باشد، مربوط به تحلیل او از جامعه‌ی سرمایه‌داری است. برای مارکسیست‌ها مسئله‌ی اصلی درک علل استفاده‌های متفاوت مارکس از این واژه و متدلوزی وی در تحلیل‌های طبقاتی اوست. آیا آنها می‌توانند برای

مبارزه‌ی طبقاتی امروز مناسب باشند؟ در این صورت چگونه؟

از نظر مارکس مبارزه‌ی طبقاتی به معنای تضادی طبقاتی بود که طبقات در پی کسب منافع طبقاتی خود با آن روبرو می‌شدند. این به معنای مبارزه بر علیه دولت که در دفاع از طبقات حاکمه از شیوه‌های مختلفی استفاده می‌کرد نیز می‌شد. از نگاه او، مبارزه‌ی طبقاتی خود را فقط به شکل مبارزه‌ی کارگران و بورژوازی در باریکادها و سنگرها نشان نمی‌داد بلکه می‌توانست حتی شامل مبارزه‌ی بخشی از کارگران در دفاع از بورژوازی و بر علیه کارگران دیگر باشد. او در تحلیل‌های خود نشان می‌داد که چگونه طبقات و بازیگران مختلف اجتماعی به شیوه‌های متفاوت به مصاف یکدیگر می‌رفتند. در دهه‌ی هفتاد طی تحولاتی، درک معینی از ساختار طبقاتی و صورت‌بندی طبقاتی شکل گرفت. اگر کارگران فقط در شرایطی علیه بورژوازی سازماندهی می‌شدند که به هویت خود پی برده باشند، پس چرا تأکید بر هویت در صدر قرار نگیرد؟ به تدریج طبقه اهمیت خود را از دست داد. در گذشته طبقه چیزی بود که طیف واقعی استراتژی‌هایی که بازیگران می‌توانستند دنبال کنند وابسته به آن بود. در تحلیل جدید طبقه هویتی بود در میان هویت‌های دیگر. چنین گرایشی در جنبش کارگری زمانی مرگبار شد که طبقه‌ی بورژوازی خود را برای یک مبارزه‌ی بزرگ آماده می‌کرد. شکست جنبش کارگری در انگلستان و آمریکا و پیامدهای بعدی آن، و فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود راه را برای درک جدیدی از اهمیت طبقه و مبارزه‌ی طبقاتی نه فقط در

سرمایه‌داری بلکه در طول تاریخ باز کرد. در چنین فضایی بازنگری انتقادی نه فقط از گذشته‌ی جنبش کارگری، بلکه درک نادرست از چنین گذشته‌ای اهمیت دارد. این بازنگری دو سویه نه از نظر بحث‌های صرف تئوریک، بلکه از جهت تعیین استراتژی مبارزه‌ی امروز و تعمق بیشتر در شکست‌های متنوع نیم قرن اخیر، و در جهت گسترش مبارزه‌ی عملی، اهمیت وافری دارد.

یادداشت‌ها

^۱ لینا ورتمولر فیلم‌نامه‌نویس و کارگردان ایتالیایی، ۲۰۲۱-۱۹۲۸، اولین زن سینماگر جهان است که در سال ۱۹۷۷ به خاطر کارگردانی فیلم «هفت زیبا» (ساخته ۱۹۷۵) نامزد دریافت جایزه‌ی اسکار شد. او دستیار فدریکو فلینی به هنگام ساخت «هشت و نیم» بود. اولین فیلم او «مارمولک» توجه بسیاری از منتقدان را به خود جلب کرد. از نظر منتقدان در آن زمان، ورتمولر ادامه‌دهنده‌ی سنت سینمای مؤلف ایتالیا محسوب می‌شد اما معروف‌ترین فیلم‌های او یعنی «اغوی میمی»، «گم‌گشته» و «هفت زیبا» فاصله‌ی زیادی با اولین ساخته‌اش داشتند. ورتمولر در دهه‌ی ۱۹۷۰ موفق‌ترین فیلم‌های ایتالیا را ساخت که مملو از شوخ‌طبعی و سبک بصری جذابی بود که بسیار متفاوت از زیبایی‌شناسی رئالیستی متداول در میان کارگردانان پیشرو آن زمان بودند. ورتمولر در سال ۱۹۷۴ در مورد تغییر سبک خود چنین گفت: «اولین فیلم من ۱۴ جایزه‌ی بین‌المللی گرفت اما مسیر متعارف سینمای متعارف را دنبال کرد. برای روشنفکران بود. من متوجه مشکل شدم و سیاستم را تغییر دادم؛ رویکرد خود را عوض کردم و به دنبال یک سینمای عامه‌پسند رفتم تا دست رد به هر چیزی که ممکن است مرا قادر به برقراری ارتباط با مردم کند، زنم» (به نقل از ریگولتو، ۲۰۱۳:۱۱۸)

آداستان فیلم بسیار ساده و مربوط به تغییر موازنه‌ی قدرت در روابط یک زن پولدار طرفدار کاپیتالیسم و یک مرد ماهیگیر طرفدار کمونیسم است. در زندگی معمولی زن دست بالا را دارد اما در طی یک حادثه آنها به یک جزیره غیرمسکونی پرتاب می‌شوند. در آنجا کارگردان تفسیر الکساندر کوژو از داستان خدایگان و بنده هگل را به نمایش می‌گذارد. بنده به خاطر مهارت خود برنده‌ی واقعی است و خدایگان که بنده‌ی امیال زودگذر خود است گرفتار دانش بنده. در طی حوادثی آن دو عاشق همدیگر می‌شوند اما پس از نجات از جزیره مسکونی و با وجود عشق آتشین و تمایل مرد، زن ترجیح می‌دهد به زندگی سابق خود برگردد و رابطه‌اش با مرد را قطع می‌کند.

^۳ ورتمولر به هنگام دریافت جایزه‌ی اسکار به پاس فعالیت‌های طولانی هنری خود، در مراسم جایزه‌ی اسکار به نام مردانه‌ی اسکار اعتراض کرد و خواهان تغییر نام «جایزه‌ی اسکار» به «جایزه‌ی آنا» شد. با این حال او چند سال قبل از مرگ خود در مصاحبه‌ای گفت که هیچ‌گاه فمینیست نبوده و به خاطر نحوه‌ی به تصویر کشیدن زنان به‌ویژه در فیلم «گم‌گشته» با فمینیست‌ها اختلاف داشته است. (ابرت، ۲۰۱۷)

^۴ جاکومو مانچینی سیاستمدار ایتالیایی و از نمایندگان برجسته‌ی حزب سوسیالیست ایتالیا بود که مدت کوتاهی دبیری این حزب را به عهده داشت.

^۵ کتاب مزبور، مجموعه‌ای از نوشته‌های مارکس در مورد حوادث ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ و شکست انقلاب در فرانسه است که او در سال ۱۸۵۰ برای روزنامه نویه راینیشه تسایتونگ در سال ۱۸۵۰ نوشت. در گذشته بخش‌هایی از کتاب به فارسی منتشر شد که عنوان «مبارزات طبقاتی در فرانسه» را بر خود داشت اما ترجمه‌ی کامل مجموعه‌ی یاد شده توسط باقر پرهام، عنوان «نبردهای طبقاتی در فرانسه» را به خود گرفت.

^۶ لویی بلان سوسیالیست رفرمیست فرانسوی بود که پس از پیروزی انقلاب فوریه ۱۸۴۸ به‌عنوان نماینده‌ی کارگران در دولت موقت حضور داشت. او طرح کارگاه‌های ملی و تضمین اشتغال از سوی دولت را در شکل کامل خود ارائه داده بود. جمهوری دوم تحت فشار کارگران شکل رقیقی از طرح بلان را به اجرا درآورد که کارگران در ازای کارهای ساده مبلغ ناچیزی دستمزد می‌گرفتند. اما دولت موقت مسئولیت این کار را نه به لویی بلان بلکه به الکساندر ماری که ضد سوسیالیست بود، سپرد.

^۷ بسیاری از استدلال‌های این بخش بر اساس نظریات برتل اولمن در مورد درک مارکس از طبقه و استفاده‌ی او از مفهوم‌های متفاوت طبقه در نوشته‌های مختلف است. نگاه کنید به «استفاده‌ی مارکس از "طبقه"».

^۸ در ترجمه‌ی فارسی این قطعه چنین ترجمه شده است: «تفاوت بین فرد خصوصی و فرد طبقاتی، ماهیت عرضی شرایط زندگی فرد، فقط با پیدایی طبقه‌ای که خود محصولی از بورژوازی است، ظاهر می‌شود» (ص ۶۵). بنا بر متن انگلیسی «طبقه‌ای» نادرست است و باید گفته شود «...طبقه که خود محصولی از بورژوازی است...»

^۹ موریس داب در کتاب «مطالعاتی در توسعه‌ی سرمایه‌داری» که در سال ۱۹۴۶ منتشر شد، نظرات خود در مورد گذار به سرمایه‌داری را بیان کرد. پس از چندی پل سوییزی نظرات داب را رد کرد و این موضوع باعث بحث گسترده‌ای در میان مارکسیست‌های معروف آن دوره شد. این بحث به «بحث داب-سوییزی» معروف شد. بحث مزبور شامل جنبه‌های مختلف گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری می‌شد. برای داب، فئودالیسم دارای دو ویژگی کلیدی بود: نیروی کار و شکل استثمار، در حالی که برای سوییزی هدف تولید فئودالیسم مهم بود. داب فئودالیسم را یک شیوه‌ی تولیدی پویا ارزیابی می‌کرد در حالی که برای سوییزی یک شیوه‌ی تولیدی ایستا بود. از نظر داب، عوامل درونی فئودالیسم موجبات گذار را فراهم

کردند در حالی که سوییزی تکیه بر عوامل بیرونی داشت. در نظر داب تجارت بخش لاینفک نظام فئودالی بود. فقدان تکنولوژی، بهره‌وری پایین زمین، تلاش اربابان برای افزایش مالیات، نیاز فزاینده برای تأمین هزینه جنگ‌ها، جنگ‌های صلیبی، زیاده‌خواهی‌های فئودالی... باعث شد فئودالیسم توسط این عوامل درونی به سمت نابودی سوق داده شود. از نظر سوییزی ویژگی تولید فئودالی، تولید خود-مصرفی آن بود و نه تولید برای بازار. از نظر او عواملی چون بازار و تجارت راه دور؛ مراکز شهری تجاری؛ و طبقه‌ی بازرگان به‌مثابه عوامل خارجی موجبات گذار را فراهم کردند.

^{۱۰} بخشی از گفته‌های فرهادپور در قسمت اول: «...این که دو پروژه‌ی اصلی مارکس به‌همدیگر نمی‌رسند، این که یک جوری شما در کاپیتال چیزی به نام مفهوم انقلاب ندارید و کل بحث‌های مربوط به پیکار طبقاتی توی مفهوم‌پردازی خود مارکس نمی‌آید، نهایتاً چیزی که از آن می‌شود نتیجه گرفت همین بحرانی بودن است یعنی این که سرمایه‌داری به شکل ذاتی، بر اساس یک دوره‌بندی مثلاً حدوداً ۱۵ سال دچار بحران می‌شود و این بحران‌ها دائماً می‌زنند به تضادهای اجتماعی و درگیری‌ها. ولی این که درگیری‌ها امکان گذار را فراهم می‌کنند و یا نه، چگونه باید این گذر رخ بدهد، نقش مثلاً طبقات اجتماعی این‌ها چیست، هیچکدام تو خود به‌اصطلاح پروژه‌ی نقد اقتصاد سیاسی حل و فصل نشده است و در نتیجه ما کلاً با این مسئله روبرو بودیم که به شکلی این پروژه‌ی ظهور سرمایه‌داری هم یک گسست را می‌طلبد و هم یک پیوستگی... تنش‌ی که هست که تو خود توصیفی که از کاپیتال می‌شود و آن چیزی که ما حالا از پیکار طبقاتی می‌فهمیم و این جمله‌ی معروف که همه تاریخ پیکار طبقاتی است و بعد تنش بین این با مکانیسم دترمینیسم اقتصادی که به ما می‌گوید وجه تولید است که همه چیز را تعیین می‌کند و طبقات را هم باید در رابطه با وجه تولید دید و تنش درونی وجه تولید بین نیروهای مولده و مناسبات تولیدی که آیا می‌شود این دو را با هم ترکیب کرد، پیکار طبقاتی را با این دترمینیسم اقتصادی و به‌ویژه با آن تنش بین مناسبات تولیدی و نیروهای مولده بخشی از بحث ما اتفاقاً سر دولت، حالا چه در ارزیابی تاریخ چه در روزهایی که با دولت-ملت روبرو می‌شویم و بحث دولت مطلقه که حالا اتفاقاً نقش کلیدی در گذر به سرمایه‌داری دارد خیلی از چیزهایش قابل انتقال نیست از جمله همین مسئله که تاریخ را به عنوان پیکار طبقاتی دیدن کاملاً بازمی‌گردد به جدایی اقتصاد از باقی جامعه، این که خوب شما در جامعه مدرن که طبقات شکل گرفتند بر اساس جدایی بازار از روینای فرهنگی، قضایی، سیاسی جامعه، آنجا می‌توانید در واقع از یک جور نبرد طبقاتی حرف بزنیم، این را نمی‌توانی به تمام گذشته‌ی تاریخی نسبت بدهی...» (فرهادپور، نگاهی دوباره به ماتریالیسم تاریخی، جلسه نخست)

^{۱۱} رابرت برنر و الن میک‌سینز وود دو تن از نظریه‌پردازان مارکسیسم سیاسی هستند. رابرت برنر دیدگاه استاندارد در مورد خاستگاه سرمایه‌داری در اروپا را به نقد کشید و مورخ فرانسوی گی بوآ، مارکسیسم برنر که خود را در مقابل «مارکسیسم اقتصادی» قرار می‌داد، را «مارکسیسم سیاسی» خواند. الن میک‌سینز وود این عنوان را به گونه‌ای مثبت ارزیابی کرد و از نظرات برنر دفاع نمود. مارکسیسم سیاسی

غایت‌گرایی اقتصادی را رد می‌کرد و مایل بود به تضاد طبقاتی و نقش عاملین اجتماعی بهای بیشتری داده شود.

منابع

- مراد فرهادپور، ۱۳۹۹، بادهای غربی، انتشارات هرمس
- مراد فرهادپور، ۲۰۲۳، نگاهی دوباره به ماتریالیسم تاریخی، مدرسه بیدار، یوتیوب
- پری اندرسون، ؟، تاریخ، سیاست، جنبش کارگری، نشر بیدار
- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، ناسیونالیسم محبوب و دیگری‌های منفور، نقد اقتصاد سیاسی
- کارل مارکس، ۱۳۸۶، هیجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه محمد پورهرمان، نشر حزب توده ایران
- رضا جاسکی، ۲۰۲۲، سوسیالیسم بدون ماتریالیسم، نقد اقتصاد سیاسی
- کارل مارکس، ۱۳۸۱، نبردهای طبقاتی در فرانسه، انتشارات مرکز
- پری اندرسن، ؟، تاریخ، سیاست، جنبش کارگری، انتشارات بیدار
- مارکس و انگلس، ۱۳۶۰، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه زوبین قهرمان
- کارل مارکس، ۱۳۸۵، سرمایه جلد اول-سوم، ترجمه ایرج اسکندری، انتشارات حزب توده
- استون و فیلیپین، ۱۳۹۵، بحث برنر، ترجمه حسن مرتضوی، نشر ثالث
- پل بلکلج، ۱۳۹۵، مارکسیسم سیاسی، ترجمه‌ی بهرنگ نجمی، نقد اقتصاد سیاسی
- مراد فرهادپور، ۱۳۹۴، تفکر رهایی‌بخش «با» و «بدون» مارکس، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

- Vivek Chibber, 2022, Class Matrix, Verso
- Louis Bayman, Sergio Rigoletto, 2013, Popular Italian Cinema, Palgrave
- Asad Haider and Salar Mohandesi, 2015, Making a living, Viewpoint
- Marc James Le'jer, 2023, Identity trumps socialism,

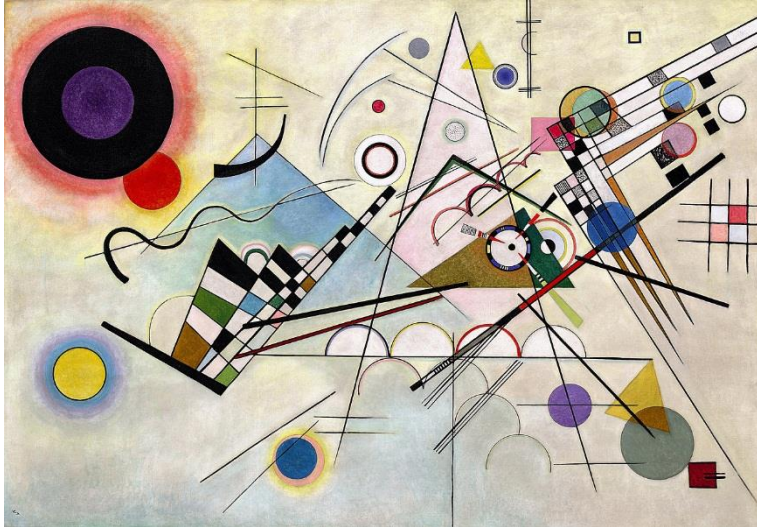
Rouledge

- Roger Ebert, 2017, Screw the rich, rogerebert.com
- Colin Barker, 2013, Marxism and social movements, Brill
- Colin Barker, ?, Class struggle, movement, party
- Dylan Riley, 2024, Revisiting Marx's eighteenth Brumaire, Jacobin
- Sydney Urbanek, 2022, Guy Ritchie's Swept away at 20, pastemagazine.com
- Bruno Leipold, 2021, The meaning of class struggle: Marx and the 1848 june days, History of political thought
- Samuel Hayat, 2024, Revolutionary republicanism, Routledge
- Lindsay Ayling, 2020, Choosing June, The University of north Carolina at Chapel Hill
- G.E.M. De Ste. Croix, 1989, The class struggle in the ancient Greek world, Cornell University press
- Geoffrey. De Ste. Croix, 1984, Class in Marx's conception of history, ancient and modern, New left review
- Bertell Ollman, 1968, Marx's use of "class", American journal of sociology, Vol 73, No 5
- Marcello Musto (Edited), 2020, The Marx revival, Cambridge University press
- Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis (Editors), 2008, Critical copanion to contemporary Marxism, Brill
- Neha Sharma, ?, Dobb-Sweezy debate on transition from feudalism to capitalism
- Mark Traugott, 1985, Aries of the poor, Princeton University press
- Roger Price, 2004, People and politics in France, 1848-1870
- Peter Calvert, 1982, The concept of class, St. Martin's press

متافیزیک ابژه و سرنوشت تلخ سوژه‌های غیرطبقاتی

سنجش بنیادگرایی تخیلی محمدرضا نیکفر

عباس ولی



اشاره

نوشتار حاضر به نقد و رد استدلال‌های اصلی محمدرضا نیکفر درباره‌ی ویژگی‌های گذار به امر جمهوری/دموکراسی پس از فروکش کردن خیزش انقلابی ژن، ژبان، نژادی (زن، زندگی، آزادی) می‌پردازد. کانون بحث، بررسی و نقد ساختار معرفتی^۱ گفتمان اوست که اولویت طبقه‌ی اجتماعی/طبقه‌ی کارگر را به‌منزله‌ی سوژه‌ی پیشینی^۲ (از پیش تعیین‌شده) تأیید و تثبیت می‌کند. در گفتمان نیکفر، اولویت گفتمانی و سوژه‌گی طبقه‌ی کارگر در فرایند گذار به جمهوری فاقد مبانی منسجم و منطقی تئوریک و سیاسی بوده و ناشی از باورهای ایدئوژیک برخاسته از نوعی بنیادگرایی تخیلی است. چارچوب گفتمانی رویکرد غیرانتقادی او به ساختار حقوقی-سیاسی سلطه / حاکمیت ملی، که سازنده‌ی هویت‌های فرودست است برساخته‌ی همین بنیادگرایی تخیلی است. رویکرد اقتدارگرایانه‌ی نیکفر به سرکوب هویت‌های فرودست جنسی و جنسیتی، ملی و مذهبی در ساختار تک‌هویتی حاکمیت ملی و حذف آن‌ها از فرایند سیاسی، در واقع سلب مشروعیت از مبارزات دموکراتیک آن‌ها برای کسب حقوق ملی و مدنی است. این نوشته بر این باور است که رویکرد نیکفر به امر جمهوری‌خواهی و به‌حاشیه‌راندن تنوع و تکثر در عرصه‌ی گفتمان و سیاست در ایران معاصر، وی را در کنار حامیان انواع نظام‌های استبدادی می‌نشانند.

محمدرضا نیکفر اخیراً در نوشته‌ای تحت عنوان «روابط قدرت و بازتاب گفتمانی آنها»^۳ به بررسی و تحلیل اوضاع سیاسی-اجتماعی ایران در پی فروکش کردن خیزش انقلابی ژن، ژبان، نژادی پرداخته و دو مطلب اساسی و استدلال‌های مرکزی این نوشته را در یکی از سخنرانی‌های اخیر خود در همایش جمهوری‌خواهان در برلین نیز تکرار کرده است.^۴ این دو متن از چارچوب گفتمانی مشترکی برخوردار بوده و از مفاهیم مشترکی برای تبیین هدفی مشترک بهره می‌گیرند. هدف اساسی نیکفر در این متون،

بررسی انتقادی و تبیین مواضع نیروهای اپوزیسیون در میدان سیاست و رشد کمی- کیفی آن‌ها در ایجاد یک بلوک ضدهژمونی است که پیروزی جنبش جمهوری خواهی دموکراتیک را در آینده میسر کند.^۵

بر اساس این دو متن نظرات و گفته‌های نیکفر را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

نخست: وضع موجود و آرایش نیروهای اقتدار و اپوزیسیون در عرصه‌های گفتمانی و سیاسی و گرایش‌های آنها پس از فروکش کردن خیزش انقلابی ژن، ژیان، نژادی (زن، زندگی آزادی)؛

دوم: بحران اپوزیسیون، زوال پروژه‌ی ساختن ضدهژمونی / هژمونی منفی و راه‌های برون‌رفت از آن در چارچوب فرایند گذار به جنبش دموکراتیک سراسری / سیاست بزرگ؛

گفتمان نیکفر در این میان حاوی دو پرسش اساسی است:

• چرا حاکمیت به رغم بحران هژمونی، بحران حاد و فزاینده‌ی اقتصادی و انزوای بین‌المللی، همچنان پابرجا مانده و می‌تواند خیزش‌های مخالف را سرکوب و مهار کند؟

• چرا اپوزیسیون نتوانسته است یک بلوک فعال و مؤثر ضدهژمونی در برابر هژمونی رو به زوال حاکمیت ایجاد کند و همچنان بعد از چهل و پنج سال فاقد انسجام سیاسی و گفتمانی است؟

گفتار نیکفر در واقع کوششی است برای پاسخ دادن به این دو پرسش بنیادین که منجر به نوعی آسیب‌شناسی عملکرد اپوزیسیون به‌ویژه در مقطع خیزش ژن، ژیان، نژادی (زن، زندگی، آزادی) می‌گردد، که حاصل آن «چه باید کرد»ی است که بیش از آن که مبین واقعیات سیاسی-اجتماعی جامعه‌ی ایران در شرایط فعلی باشد، بازتاب ویژگی‌های مستتر در باورهای ایدئولوژیک او به عنوان یک روشن‌فکر سوسیالیست-ملی‌گرا است. اغراق نخواهد بود اگر بگوییم آن‌چه که به نام واقعیت در این «چه باید کرد» شتاب‌زده عرضه می‌شود، بیشتر ناشی از کاربرد مجموعه‌ای از مفاهیم تئوریک برگرفته از تعبیر خاصی از مارکسیسم است که پس از عبور از فیلتر حقوقی-سیاسی

دولت ملی، هویت ملی‌گرایانه به خود گرفته است. البته ممکن است بسیاری هم این گفته را بی‌اساس بدانند، و این گمان پیش آید که مقصود نقد حاضر، تخریب موقعیت ایشان در میان خیل روشن‌فکران چپ و دوست‌داران ایشان است. ولی واقعیت این است که نیکفر مشروعیت سیاسی مفهوم حاکمیت ملی را که با تعبیر نسبتاً متفاوتی در قوانین اساسی ۱۲۸۵ و ۱۳۵۸ تعریف شده است، می‌پذیرد و آن را بازتاب راستین اراده‌ی کلیت همگونی به نام ملت ایران می‌داند.^۶ او هرگز به این مسأله توجه نمی‌کند که مفهوم «حاکمیت ملی» برخاسته از نظام سلطه در لحظه‌ی تشکیل دولت مدرن در ایران است، و ویژگی‌های ساختاری این نظام، یعنی تلاقی و به تعبیری مفصل‌بندی قدرت سیاسی و اتنیسیته‌ی بزرگ‌تر را نمی‌بیند یا نمی‌تواند ببیند؛ هنگامی که یک تئوریسین چپ، سوسیالیست یا مارکسیست حتی مفهوم اتنیک و اتنیسیته و کاربرد آن را در مورد شرایط فعلی ایران بر نمی‌تابد و آن را مفهومی بزرگ کرده، تهی و وارداتی برای واژه‌ی قوم و قومیت می‌داند. تأکید تحقیرآمیز او بر واژه‌ی قوم و اطلاق غیرانتقادی آن به ملت‌های پیرامون، ملت‌های غیرحاکم و فرودست، در واقع تأکیدی بر این گفته است که تحلیل وی از شرایط مشخص ایران بعد از خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی و نیز آسیب‌شناسی فروکش کردن آن، در چارچوب گفتمانی مفهوم حاکمیت ملی در ایران، و به تبع در حیطة‌ی گفتمان رسمی دولتی صورت می‌گیرد که در آن اولویت گفتمانی و حقوقی - سیاسی قوم بزرگ‌تر و قوی‌تر بر رسمیت شناخته شده است. این اولویت از پیش ساخته شده هیچ‌گونه توجیه و تعبیر تئوریک‌ی ندارد و تنها توجیه آن اقتدار سیاسی و زور اسلحه است. این موضوع، مصداق تعبیری است که تمایز بین قوم و ملت را در داشتن یک ارتش بزرگ و مقتدر خلاصه می‌کند. در بخش‌هایی این نوشته به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

استدلال اصلی نیکفر در توضیح شکست اپوزیسیون در ایجاد (ضد)هژمونی گفتمانی و سیاسی در تقابل با هژمونی حاکمیت و به چالش کشیدن آن، شکست در ایجاد همگانیت اصیل در میدان سیاسی است، این شکست به نوبه‌ی خود سبب می‌شود که در عرصه‌ی گفتمانی هم‌خوانی به وجود نیاید و در سطحی کلان بازخوانی نشود. بدین ترتیب، همگانیت اصیل کانون هژمونی جمهوری‌خواه (دموکراتیک) است که

هویت جمعی خود را از تقابل و مخالفت با حاکمیت جمهوری اسلامی می‌گیرد. این هویت جمعی، به تعبیر نیکفر، (دموکراتیک) و برانداز است و به مثابه‌ی کانون هم‌گرایی در عرصه‌ی سیاست و هم‌خوانی در عرصه‌ی گفتمانی عمل می‌کند. پرسش این است که چرا این همگانیتِ اصیل و هم‌گرایی سیاسی و هم‌خوانی گسترده‌ی گفتمانی به وجود نیامد؟ پاسخ نیکفر به این پرسش آکنده از تضاد است و عدم انسجام گفتمانی و پریشانی تئوریک رویکرد او به آسیب‌شناسی خیزش انقلابی را به‌وضوح نشان می‌دهد. نیکفر معتقد است که خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی نتوانست شرایط لازم را برای گذار به سیاست بزرگ، در راستای ایجاد ضد‌هژمونی، فراهم کند. زیرا از نظر نیکفر، سیاست بزرگ دگرگون‌ساز از دو رکن برخوردار است: اتحاد اجتماعی و معنویتی بر پایه‌ی همگانیت. نیکفر چنین ادامه می‌دهد: «کارمایه‌ی برانگیزاننده‌ی امر همگانیت بدون یک طرح روشن طبقاتی، در حدی نیست که عبور از سیاست کوچک به سیاست بزرگ را میسر کند... در کانون مسأله‌ی هژمونی بدیل، مسأله‌ی اجتماعی قرار دارد و مسأله‌ی اجتماعی یعنی مسأله‌ی طبقاتی، سیاست هویت را نمی‌توان به جای سیاست طبقاتی گذاشت.» بدین ترتیب، نیکفر نتیجه می‌گیرد که جنبش زن، زندگی، آزادی، از آن‌جا که ماهیتی هویتی داشت، به شکست منتهی شد، در مقیاس سیاست کوچک و به‌اصطلاح میکرو باقی ماند و نتوانست به آستانه‌ی سیاست بزرگ وارد شود. او معتقد است که «سیاست هویت قومی، چهره‌ی بارز سیاست هویت و هویت‌خواهی است. سیاست هویت قومی یکی از چهره‌های راست‌گرایی در ایران امروز است. در کوردستان، سنت چپ وجود دارد، و نباید تعجب کرد که قوم‌گرایان هم از ژارگون چپ بهره ببرند...»، قوم‌گرایان به نظر او «قوم‌ها را ذات‌هایی در خود بسته می‌بینند، آنان از تکثر سخن می‌گویند، اما تکثر را برنمی‌تابند. قوم‌ها خود جوامعی متکثرند، اما قوم‌گرایان خلوص نژادی را مبنا قرار می‌دهند».

مفهوم طبقه‌ی اجتماعی و روابط طبقاتی، در مقایسه با سایر مفاهیم، از موقعیتی مرکزی در گفتمان نیکفر برخوردار است. این اولویت گفتمانی جهت و راستای تحلیل او از شرایط مشخص ایران، قبل و بعد از فروکش کردن خیزش زن، زندگی، آزادی را مشخص و تعیین می‌کند. در واقع، مفاهیم طبقه‌ی اجتماعی و روابط طبقاتی که در

اصل مبتنی بر روابط تولید اجتماعی هستند، نقطه‌ی تلاقی آسیب‌شناسی خیزش انقلابی و تجویز او برای گذار به سیاست بزرگ و امر جمهوری به شمار می‌روند. در اولی، عدم شرکت فعال طبقه‌ی کارگر در خیزش انقلابی عامل اصلی شکست یا زمین‌گیر شدن آن است، در حالی که در دومی، شرکت طبقه‌ی کارگر در فرایند گذار، تشکیل ضدژمونی در قلب جمهوری را تضمین و تثبیت می‌کند. نکته‌ی قابل توجه این است که نیکفر هیچ‌گونه استدلال منطقی و تحلیل تئوریکی برای تبیین و توجیه این بیانات کلی ارائه نمی‌دهد، در واقع این نظرات با چنان تحکم و اطمینانی بیان می‌شوند که گویا حقیقتی محض بوده یا به مثابه‌ی وحی منزلی هستند که باید آن‌ها را پذیرفت. این شیوه از تحلیل ممکن است خوش‌آیند دلاوران جنگ طبقاتی باشد، اما از نظر من پذیرفتنی نیست. من اولویت‌گفتمانی^۷ طبقه‌ی کارگر و مفاهیم تئوریک بر ساخته شده از آن را در تحلیل شرایط بحران سیستمی که گریبان‌گیر جامعه‌ی کنونی ایران است، نمی‌پذیرم و اشکال گوناگون آن را متافیزیکی، برخاسته از بنیادگرایی تخیلی و توهمی ساده‌لوحانه می‌دانم. این گفته نیازمند توضیح است.

لازم است در ابتدا بر دو نکته تأکید کنم. نخست؛ دادن اولویت به مفاهیم و مقوله‌های اجتماعی و سیاسی در گفتمان امری معمول و رایج است و اصولاً به دو دلیل صورت می‌گیرد. اولویت‌گفتمانی مفاهیم و مقولات می‌تواند دلایل تئوریک داشته باشد که معمولاً تعیین نوع مفصل‌بندی مفاهیم و انسجام منطقی آن‌ها در ساختار پرابلماتیک گفتمان است، یا می‌تواند سیاسی-ایدئولوژیک باشد، یعنی صرفاً یک استراتژی گفتمانی در خدمت یک هدف سیاسی باشد. دوم؛ من به هیچ‌وجه منکر اهمیت مفهوم طبقه‌ی اجتماعی و تحلیل طبقاتی در سیاست نیستم، اما به شدت مخالف تعمیم تحلیل طبقاتی به کلیه‌ی شرایط تاریخی و دادن اولویت‌گفتمانی به مفهوم طبقه‌ی اجتماعی و سایر مفاهیم و مشتقات تئوریک آن در غیاب هرگونه استدلال و پشتوانه‌ی تئوریک منسجم و متقن هستم. تصور می‌کنم جناب نیکفر این استدلال را بپذیرند که مفاهیم تئوریک بی‌طرف و خنثی نیستند و کاربرد آن‌ها در گفتمان، ساختار مفهومی و طبعاً ساختار پرابلماتیک گفتمان را تعیین می‌کند. همچنین، مفهومی که در گفتمان به آن اولویت داده شده است، جهت گفتمان را در راستای نتیجه‌ی غایی تعیین می‌کند. در فقدان

هرگونه استدلال تئوریک در گفتمان نیکفر که بتواند اولویت گفتمانی مفهوم طبقه‌ی اجتماعی (طبقه‌ی کارگر) را تأیید و تثبیت کند، باید گفت که اولویت گفتمانی طبقه‌ی کارگر در تحلیل ایشان از شرایط مشخص ایران، قبل و بعد از فروکش کردن خیزش انقلابی، صرفاً یک استراتژی گفتمانی با هدف سیاسی است. این استراتژی گفتمانی که در واقع در خدمت باورهای ایدئولوژیک ایشان است، امری غریب و ناشناخته در سیاست نیست، بالعکس، بسیار هم متداول و رایج است، منتهی به شرطی که نگارنده بتواند در تحلیل خود انسجام گفتمانی^۸ و ثبات و یکدستی منطقی^۹ استدلال‌های خود را تا انتها حفظ کند. در غیر این صورت، این استراتژی گفتمانی صرفاً ابزاری ایدئولوژیک در خدمت باور سیاسی و در نتیجه بیانات بی‌پایه و غیرمستدل، در حد یک تراکت سیاسی و تبلیغاتی خواهد بود.

این گفته‌ی نیکفر که «در کانون مسأله‌ی هژمونی بدیل، مسأله‌ی اجتماعی قرار دارد و مسأله‌ی اجتماعی، یعنی مسأله‌ی طبقاتی، سیاست هویت را نمی‌توان به جای سیاست طبقاتی گذاشت»، مصداق گویایی از این دست گفتمان‌ها است. نیکفر در این گفته، به‌سادگی و بدون هیچ دغدغه‌ای امر اجتماعی را با تمامی پیچیدگی‌ها، ابعاد و گستردگی خود به امر طبقاتی فرو می‌کاهد و این فروکاستن امر طبقاتی در کانون آسیب‌شناسی خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی قرار می‌گیرد. او این خیزش انقلابی را سیاستی هویتی می‌داند که فاقد دینامیسم امر اجتماعی، یعنی امر طبقاتی است. این فروکاهش امر اجتماعی به امر طبقاتی، بزرگ‌ترین ضربه‌ای است که می‌توان به مفهوم جامعه‌ی مدنی و رابطه‌ی استراتژیک آن با هویت چندوجهی-چندصدایی و تقاطعی ژینا در فرایند خیزش دموکراتیک زد. همین هویت دموکراتیک بود که برای نخستین بار دینامیسم رابطه‌ی استعماری و استثماراری بین مرکز- پیرامون مستقر در ساختار حاکمیت دولتی را تغییر داد و به عامل اصلی سراسری شدن جنبش تبدیل شد. نیکفر اما از این پدیده‌ی منحصربه‌فرد در تاریخ ایران می‌گذرد و آن را شایان بررسی تئوریک و مفهوم‌پردازی نمی‌داند، و به دنبال کلی‌بافی درباره‌ی امر جمهوری با هویتی تک‌وجهی و تک‌صدایی و پلورالیسمی منجمد و تکیده است. دموکراسی تک‌هویتی و تک‌صدایی، تضاد در معناست. باید تردید کرد در صداقت و حسن‌نیت روشن‌فکر سوسیالیستی که

تاریخ سه قرن مبارزات دموکراتیک فرودستان جهان را فراموش می‌کند و به‌آسانی آثار مخرب مفهوم تک‌هویتی حاکمیت ملی در چارچوب حقوقی-سیاسی اقتدار دولت-ملت بر پلورالیسم پویا و جامعه‌ی مدنی آزاد و شهروندی دموکراتیک را نادیده می‌گیرد. نیکفر در کمال بی‌تفاوتی در کنار این هیولای مدرنیته که بانی و مجری نسل‌کشی و قوم‌زدایی در تاریخ معاصر بوده، ایستاده است.

از منظر تئوریک، نیکفر اشتباه بزرگ مارکس جوان را در نقد شتاب‌زده‌اش از فلسفه‌ی حق هگل، به شکلی ساده و در سطح نازل‌تری تکرار می‌کند. در این اثر مارکس، به جای نقدی متعالی از مفهوم جامعه‌ی مدنی هگل و بازسازی تئوریک آن، جامعه‌ی مدنی به ساختار طبقاتی آن فروکاسته و نفی و مردود شمرده می‌شود. اولویت‌گفتمانی طبقه‌ی اجتماعی و فروکاستن مفهوم جامعه‌ی مدنی به ساختار طبقاتی آن، یا به‌زعم او بورژوازی، سبب طرد این مفهوم از مارکسیسم می‌شود. یک قرن بعد از نقد شتاب‌زده‌ی مارکس، بلشویسم به‌ویژه در کسوت استالینی آن، به نفی و طرد این مفهوم به‌اصطلاح بورژوازی از مارکسیسم رسمیت بخشید. به این ترتیب، مفهوم جامعه‌ی مدنی هفت دهه بعد به زندگی در تبعید ادامه می‌دهد و تنها بعد از سقوط اتحاد جماهیر شوروی و ورشکستگی مارکسیسم دولتی بلوک شرق است که دوباره در عرصه‌ی گفتمان مارکسیستی-سوسیالیستی ظاهر می‌شود.

ظهور دوباره‌ی این مفهوم در گفتمان مارکسیستی-سوسیالیستی به معنای امروزی آن، تا حد زیادی مدیون دو گرایش است که هر یک به نوبه‌ی خود بر ساختار تئوریک و نیز کاربرد استراتژیک آن در عرصه‌ی سیاست، به‌ویژه عرصه‌ی مبارزه با حکومت‌های خودکامه و اقتدارگرا، تاثیر به‌سزایی گذاشتند. اولی کاربرد مفهوم جامعه‌ی مدنی در گفتمان آنتونیو گرامشی و تلاش وی برای بازسازی و بسط نظریه‌ی دولت و امر سیاسی در مارکسیسم است، و دومی کاربرد آن در نوشته‌های اپوزیسیون دموکراتیک در کشورهای اروپای شرقی علیه دولت‌های اقتدارگرای سوسیالیسم واقعاً موجود، مانند بانیان منشور ۷۷ در چکسلواکی سابق است. در هر دوی این گرایش‌ها، مفهوم جامعه‌ی مدنی به کلیتی فراطبقاتی دلالت می‌کند و به صورت حربه‌ای کارآمد در مبارزه علیه برداشت‌های سطحی‌گرایانه‌ی طبقاتی مبتنی بر اقتصادگرایی از سیاست

و نفی و انکار نقش سوژه‌ی انسانی و هویت‌های غیرطبقاتی در مبارزه با استبداد و اقتدارگرایی در عرصه‌ی تئوری و گفتمان، مورد ارجاع و استفاده قرار گرفت.

از همین رو، اشتباه نیکفر در این است که تصور می‌کند فرایند گذار به سیاست بزرگ در گفتمان گرامشی فرایندی طبقاتی است و نیروهای برسازنده‌ی ضدهژمونی، نیروهای طبقاتی هستند. ماهیت ضداقتصادگرایانه و مخالفت علنی او با تحلیل فروکاهنده‌ی طبقاتی که در کانون پرسش استراتژیک او در دفتر یادداشت‌های زندان قرار دارد - «چرا ما کمونیست‌ها شکست خوردیم؟» - کاملاً به دست فراموشی سپرده شده یا اساساً درک نشده است. در ادامه خواهیم دید که مفاهیمی که نیکفر برای تبیین گذار به سیاست بزرگ و مفاهیم تشکیل ضدهژمونی در کانون امر دموکراتیک مورد استفاده قرار می‌دهد، اساساً ربطی به مقوله‌ی طبقه و روابط طبقاتی ندارند.

روابط طبقاتی برگرفته از تضاد کار و سرمایه در بستر روابط تولیداند، تضاد کار و سرمایه که ساختار روابط طبقاتی را تعیین می‌کند، نمی‌تواند به‌تنهایی سوژه‌ی سیاست‌هایی باشد که در راستای امر دموکراتیک عمل می‌کنند. امر دموکراتیک نیازمند سوژه‌ای با محتوایی برآمده از تضادها و تفاوت‌های متکثری است که بتواند بازتاب‌دهنده‌ی پویایی جامعه‌ی مدنی با تمام ابعاد وسیع و پیچیده‌ی آن باشد. مقصود، سوژه‌هایی چون مردم، خلق، انبوهه و امثال آن است که دربرگیرنده‌ی نیروهای اجتماعی متفاوت با هویت‌های سیاسی و فرهنگی متفاوت‌اند؛ سوژه‌هایی که در فرایند مبارزه و رویارویی با اقتدار سیاسی، با شکل‌بندی‌های موازی یا متقاطع در کنار هم قرار می‌گیرند. سوژه‌ی سیاست دموکراتیک، مانند هر سوژه‌ی سیاسی دیگری، پیشینی نیست و قبل از آغاز فرایند مبارزه‌ی دموکراتیک و درگیری با اقتدار سیاسی وجود ندارد، بلکه در خود فرایند مبارزه شکل می‌گیرد. در درگیری مابین اقتدار و اپوزیسیون، شکل‌بندی نیروهای اپوزیسیون عوض می‌شود و پیوندهای تقاطعی براساس اشتراک منافع میان نیروهای متفاوت موازی ایجاد می‌شود. سوژه‌ی سیاست دموکراتیک، برخلاف تصور نیکفر، لزوماً تقاطعی است، و تنها یک سوژه‌ی تقاطعی می‌تواند امکان بازنمایی تناسب قوا در جامعه‌ی مدنی و حامل ویژگی‌های استراتژی مبارزه و رویارویی با نیروهای اقتدار و استبداد را باشد.

در گفتمان گرامشی، مفاهیم متفاوتی از سوژه‌ی سیاسی و شرایط امکان و تحول آن وجود دارد که ناشی از شرایط تاریخی-سیاسی حاکم بر آن است. بر ساخت سوژه‌ی سیاسی در نوشته‌های او درباره‌ی مسأله‌ی جنوب/ساردنی، با رویکرد او به این موضوع در نوشته‌هایش درباره‌ی اعتصابات کارگری در تورین بسیار متفاوت است. در عین حال که سوژه‌ی فعال گفتمان هژمونی در *دفترهای زندان* از هردوی آن‌ها متفاوت است. گویا نوشته‌های گرامشی درباره‌ی هژمونی، مرجع تئوریک نیکفر در تبیین ویژگی‌های گذار به امر جمهوری است. علی‌رغم ابهاماتی که در ساختار تئوریک مفهوم هژمونی در گفتمان گرامشی وجود دارد، اما او در تعاریف متفاوتی که از آن به دست می‌دهد، به مرکزیت جامعه‌ی مدنی به منزله‌ی مقوله‌ای فراطبقاتی تاکید دارد. در واقع استراتژی پیشنهادی برای تغییر سیاسی-اجتماعی به‌وضوح مبتنی بر مفهوم جامعه‌ی مدنی و درجه‌ی تحول و تکامل آن است. در شرق، که مقصود روسیه و اروپای شرقی است، جامعه‌ی مدنی رشد کافی نداشته و گرامشی موافق خیزش انقلابی مسلحانه و رویارویی سیاسی-نظامی با اقتدار است. در جوامع اروپای غربی، که به نظر او دارای جامعه‌ی مدنی رشدیافته و متنوع است، بالعکس، نیازی به خیزش انقلابی مسلحانه و رویارویی مستقیم با ساختار دولت و اقتدار نیست. در این‌جا گرامشی صحبت از ساختن هژمونی‌ای می‌کند که استراتژی حصول به آن را با به‌کار گرفتن مفاهیم سیاسی-نظامی بیان می‌کند. آنچه که در این راستا حائز اهمیت است، تشکیل بلوک قدرتی است که مبتنی بر تعادل بی‌ثبات سازش باشد؛ سازش بین نیروهای تشکیل‌دهنده‌ی بلوک قدرت. آنچه که این تعادل بی‌ثبات را حفظ می‌کند، نیروی مسلط در بلوک قدرت است، نیرویی که توانسته است منافع خاص خود را همانند منافع عام بلوک قدرت بازنمایی کند. این فرایند در بلوک قدرت صورت می‌گیرد و نتیجه‌ی تعادل بین نیروهای شکل‌دهنده‌ی آن است. به بیان دیگر، سوژه‌ی سیاسی بلوک قدرت از پیش تعیین‌شده نیست و نمی‌توان به صورت پیشینی موضعی را به آن نسبت داد یا از ساختار طبقاتی آن نتیجه گرفت. بلوک قدرتی که بازنمایی هژمونی در میدان سیاست و آرایش نیروها بر اساس دفاع از و پیشبرد منافع است، نمی‌تواند هویتی طبقاتی داشته باشد، مگر این که طبقه‌ی کارگر در جایگاه نیروی مسلط وارد این بلوک شده و بتواند منافع طبقاتی

خود را همچون منافع همگان در بلوک قدرت بازنمایی کند. به عبارت دیگر، سیاست گذار به هژمونی و تشکیل بلوک قدرت اساساً سیاست دموکراتیک است و هویت آن برآیند و حاصل مبارزه در درون بلوک قدرت از یک سو و شرایط و اسباب رویارویی با اقتدار از سوی دیگر است. این هویت، طبقاتی یا غیرطبقاتی، ازپیش تعیین شده و مشخص نیست، مگر به زور اولویتی از پیش تعیین شده که به صورت پیشینی در ساختار تئوریک گفتمان به طبقه‌ی اجتماعی (در این مورد طبقه‌ی کارگر) داده شود. یعنی همان کاری که نیکفر در قبال فرایند سیاست دوره‌ی گذار به سیاست بزرگ که دربرگیرنده‌ی نیروهایی با هویت‌های اجتماعی و فرهنگی متفاوت است، انجام می‌دهد. وی با این ادعای کلی که «امر اجتماعی یعنی امر طبقاتی» می‌خواهد هویت سوژه‌ی این فرایند را ازپیش تعیین کند. احیاناً اگر نتیجه خلاف میل ایشان شد و سوژه‌ی دوره‌ی گذار هویتی غیرطبقاتی، چندوجهی و دموکراتیک داشت، بی‌درنگ باید رد و طرد شود تا باور ایدئولوژیک ایشان خدشه‌دار نشود.

اشاره کردم که به‌رغم ذات‌گرایی طبقاتی حاکم بر گفتمان نیکفر، او در تبیین سیاست دوره‌ی گذار به تشکیل بلوک قدرت و ضد هژمونی از مفاهیمی استفاده می‌کند که اساساً ربطی به مقوله‌های طبقاتی ندارند. این مفاهیم ریشه در گفتمان دموکراتیک دارند و هرگز نمی‌توانند مبنای تئوریک منسجم و پایداری را برای سیاست طبقاتی به وجود بیاورند. البته در ادامه‌ی این بحث نشان خواهم داد که این تضاد در گفتمان نیکفر نه تصادفی است و نه عمدی. اطلاق هویت طبقاتی به سیاست دموکراتیک، اساساً از نظر تئوریک کاری ناشدنی است، مگر با دست‌یازی به مکانیسم‌های گوناگون فروکاستی / فروگاهی که با گفتمان‌های ذات‌گرایانه قرابت نزدیکی دارند. به علاوه، سوژه‌ی مورد نظر گفتمان دموکراتیک، اعم از مردم، توده و انبوهه، اساساً هویتی مشخص ندارند و هویت‌های متفاوتی را دربر می‌گیرند که در روند مخالفت و درگیری با اقتدار شکل گرفته و این که در این فرایند مردم یا توده، با چه هویتی در میدان مبارزه حاضر خواهند شد، بستگی به تعادل قوا و توازن نیروها در فرایند گذار دارد، و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از پیش تعیین کرد که سوژه‌ی امر دموکراتیک هویتی طبقاتی پیدا خواهد کرد. در واقع شکل‌گیری گفتمان امر دموکراتیک حول یک محور واحد اجتماعی

که منافع و مقاصد یک سوژه‌ی فعال را بازنمایی کند، و نیز برنامه‌ی مشترکی برای عملکرد نیروهای متنوع آن داشته باشد، فرایندی است باز و رخدادپذیر^{۱۱} و ماهیت آن را از پیش نمی‌توان مشخص کرد.

زمانی که در گفتمان به مقوله‌ی طبقه‌ی اجتماعی و روابط طبقاتی اولویت داده می‌شود، به صورت مفهوم ممتاز^{۱۱} عمل می‌کند و بدون آن که نیازی به تبیین تئوریک داشته باشد، بر روایت مسلط می‌شود. مفهوم ممتاز از نظر تئوریک برساختی خودکفاست و شرایط زیست و بازتولید خود را در خود دارد و می‌تواند همچون یک سوژه‌ی آگاه از منافع خود، در پی تحقق این منافع وارد میدان سیاست شده و به عملکرد خود برجسب طبقاتی بزند. بدین ترتیب، امر سیاسی حول محور تضاد طبقاتی متمرکز و استقلال عملکردی خود را نسبت به امر اقتصادی، که ساختار مادی تضاد انگاشته می‌شود، از دست می‌دهد. هر گفتمانی که امر اجتماعی را به امر طبقاتی فروکاسته و مفاهیم طبقاتی را تنها معیار حقیقت در میدان سیاست بدانند، به‌طور اجتناب‌ناپذیری در ورطه‌ی تقلیل‌گرایی خواهد افتاد. ویژگی تقلیل‌گرایانه‌ی گفتمان و نیاز به کاربرد مکانیسم‌های فروکاهنده / فروکاستی، هردو ریشه در معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه‌ی^{۱۲} آن دارند. در اینجا مفهوم تجربه‌گرایانه را به معنای ساختارگرایانه‌ی^{۱۳} آن در گفتمان آلتوسر به کار می‌برم که منتقدان پسا‌ساختارگرای^{۱۴} او هم آن را تکمیل و در زمینه‌های فلسفی متفاوت به کار برده‌اند. از این منظر، هر نظام معرفتی که مفهوم ابژه^{۱۵} (امر واقع) را که بازنمایی آن در گفتمان است، با خود ابژه (امر واقع) یکسان بدانند، ناگزیر نظامی تجربه‌گرایانه است. چون این‌همانی ابژه و مفهوم گفتمانی آن به این معناست که ابژه (امر واقع) معیار حقیقت است و مفاهیمی که برای تبیین آن به کار می‌روند، بازتاب این حقیقت در گفتمان‌اند. این استدلال معرفت‌شناسانه در مورد فروکاستن طبقاتی هم صادق است و مبنای تئوریک گفتمان‌های تقلیل‌گرا را تشکیل می‌دهد. در تقلیل طبقاتی / اقتصادی، این‌همانی ابژه و سوژه از طریق مفهوم بازتابنده‌ی آگاهی^{۱۶} برقرار می‌شود که مکانیسم فروکاهنده‌ی اساسی در گفتمان است. در واقع، وجود مفهوم بازتابنده‌ی آگاهی در گفتمان تقلیل‌گرا اجتناب‌ناپذیر است. زمانی که مفاهیم بازتاب امر واقع هستند، سوژه بازتاب ابژه است و آگاهی نه‌تنها به بازتابنده‌ی

واقعیت اجتماعی در معنای واقعیت طبقاتی تبدیل می‌شود، بلکه و مهم‌تر از آن، موجب حذف شرایط و اسباب لازم برای ترکیب روابط / منافع طبقاتی در شرایط مادی غیرطبقاتی از گفتمان می‌شود. این شرایط غیرطبقاتی در تعیین سمت‌وسوی سیاست طبقاتی تأثیر به‌سزایی دارند. این شرایط و اسباب، اشکال مفصل‌بندی سیاست طبقاتی مبتنی بر منافع طبقاتی را در میدان سیاست در جامعه تعیین می‌کنند. کسی که واقعیت اجتماعی را به واقعیت طبقاتی فرومی‌کاهد، هرگز نمی‌تواند این روابط را مشاهده و اهمیت اجتماعی و سیاسی آن‌ها را درک کند.

بررسی انتقادی معرفت‌شناسی تجربه‌گرا، نه تنها مفهوم بازتابنده‌ی آگاهی طبقاتی، بلکه موقعیت ثابت و غیرقابل تغییر ابژه (امر واقع) در گفتمان را نیز زیر سؤال می‌برد. اگر آن‌چه که به‌عنوان ابژه یا امر واقع می‌شناسیم، بازنمایی مفهومی آن در گفتمان است، چرا نباید جایگاه ابژه (امر واقع) را در گفتمان مورد سؤال قرار دهیم؟ من هم دقیقاً می‌خواهم همین سوال را از جناب نیکفر بپرسم.

این معرفت‌شناسی تجربه‌گرا و به تبع آن، مفهوم معین و ثابت^{۱۷} امر اجتماعی به‌منزله‌ی امر طبقاتی، چارچوب نظری گفتمان نیکفر را شکل داده و بر تمام ابعاد تحلیل او در این گفتار حاکم است. در آن‌چه که می‌آید، می‌کوشم نشان دهم که تسلط این معرفت‌شناسی تجربه‌گرا بر گفتمان نیکفر نه تنها باعث تثبیت اولویت گفتمانی طبقه‌ی کارگر به‌عنوان یک پیش‌شرط تئوریک در تحلیل می‌شود، بلکه آن را پیش از تعریف و تبیین تئوریک، به یک سوژه‌ی آگاه و فعال سیاسی دوره‌ی گذار به سیاست بزرگ / ضدذهنمونی تبدیل کرده و وارد گفتمان می‌کند. در نتیجه، سیاست گذار به ضدذهنمونی و چندوچون بازتاب آن در سیاست، به منافع و حرکات منسوب به این سوژه تبدیل می‌شود. سایر هویت‌ها (با انگ غیرطبقاتی و غیرمادی بودن) یا به‌حاشیه رانده می‌شوند یا به‌طور کلی از گفتمان ضدذهنمونی حذف می‌شوند. تقلیل‌گرایی اقتصادی و طبقاتی، نتیجه‌ی محتوم سلطه‌ی این دستگاه مفهومی یا معرفتی و تبعات تئوریک آن در گفتمان نیکفر است. هم‌زاد تئوریک این رویکرد در گفتمان نیکفر، دوگانه‌ی ماده / ذهن، و اندیشه، فکر / مفهوم است که براساس آن، ماده ابژه‌ی عینی قابل مشاهده و قابل تجربه به وسیله‌ی حواس است، و آن‌چه که عینیت نداشته و قابل مشاهده و تجربه

به وسیله‌ی حواس نباشد، ذهنی و غیرمادی است و بنابراین نمی‌تواند مبنایی در واقعیت اجتماعی-سیاسی داشته باشد.

هم‌چنان که پیش‌تر اشاره شد، رویکرد نیکفر در این‌جا از اصل یا ویژگی معرفت‌شناختی گفتمان او ناشی می‌شود که بازنمایی مفهومی ابژه (امر واقع) در گفتمان را با خود ابژه (هستی مادی) آن یکسان می‌پندارد. این مفهوم متافیزیکی ابژه به منزله‌ی واقعیت (امر واقع) مبنای تشخیص و تمییز هستی مادی و غیرمادی در گفتمان نیکفر است. هویت طبقاتی که ریشه در روابط تولید اقتصادی دارد، مادی و واقعی است، چون عینیت دارد و قابل تجربه است. در مقابل، هویت‌های غیرطبقاتی، به‌ویژه ملی/اتنیکی، جنسی و جنسیتی و مذهبی، غیرواقعی هستند، زیرا عینیت و مبنای مادی ندارند. بدین ترتیب، متافیزیک ابژه در نازل‌ترین و مبتذل‌ترین شکل خود در گفتمان نیکفر ظاهر می‌شود و چارچوب مفهومی بنیادگرایی طبقاتی او را در این متون تشکیل می‌دهد. نیکفر به ما می‌آموزد که سیاست هویت و هویت‌خواهی نمی‌تواند جای سیاست طبقاتی را بگیرد، اما این آموزه که شعار اساسی بنیادگرایی طبقاتی اوست، ماهیتی صرفاً ایدئولوژیک دارد و فاقد مبنای منسجم گفتمانی^{۱۸} و پیوستگی منطقی^{۱۹} در ساختار تئوریک‌اش است. از این‌رو، از نظر گفتمانی و سیاسی مخدوش و غیرقابل دفاع است.

نیکفر همانند بیشتر دلاوران جنگ طبقاتی در میدان گفتمان و سیاست چپ در ایران که منکر واقعیت اجتماعی و استقلال گفتمانی و عملی هویت‌های سرکوب‌شده هستند، تمایل سیاسی و شهادت اخلاقی آن را ندارد که این متافیزیک ابژه/وجود را مورد سؤال قرار دهد. در صورتی که از چنین تمایل و شهادتی برخوردار می‌بود و این مفهوم مبتذل ماتریالیسم را مورد سؤال قرار می‌داد، چهره‌ی خشمگین هویت‌های سرکوب و انکار شده و از نظرها غایب را مشاهده می‌کرد که در ساختار سلطه‌ی حاکمیت ملی تک‌زبانی، تک‌مذهبی و تک‌جنسیتی زندانی شده‌اند. مادیت ساختار سلطه‌ی حاکمیت دولت ملی در ایران را نمی‌توان با ماتریالیسم ابژه و متافیزیک وجود درک کرد. این مهم را ابزار دیگری لازم است. معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه‌ی نیکفر نمی‌تواند مادیت ساختار اقتدار و روابط سلطه و انقیاد صد و بیست ساله را درک کند. این مهم در توان ماتریالیسم ابژه نیست که یگانه توانایی‌اش همان بازنمایی چهره‌ی

قانونی قدرت و اسباب و ابزار سرکوب و حذف و انکار است. برای درک مادیت هویت‌هایی که در ساختار سلطه‌ی حاکمیت ملی / دولتی زندانی گشته و از عرصه‌ی قانونی سیاست حذف شده‌اند، ما به مفهوم دیگری از ماتریالیسم نیازمندیم که از رویکرد هستی‌شناسانه به تاریخ و جامعه و سیاست حاصل می‌شود. در این رویکرد، هویت غیرحاکم / فرودست پدیده‌ای صرفاً فرهنگی و فاقد ماهیت مادی نیست، بلکه در رابطه با شکل‌گیری و تحول هویت حاکم که هویت قدرت سیاسی است، شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، هویت فرودست محصول روابط سلطه است که قدرت حاکم / حاکمیت با توسل به استراتژی‌ها و تکنولوژی‌های سرکوب، حذف و انکار برای انقیاد هویت / جامعه‌ی فرودست به کار می‌گیرد. کاربرد استراتژی‌ها، تکنولوژی‌ها و گفتمان‌های ایجاد و تثبیت انقیاد نیازمند روابط اقتصادی، مالی، اجتماعی، ایدئولوژیک و فرهنگی‌ای است که بتوانند مفصل‌بندی و ترکیب آن‌ها را در نهادهای سلطه میسر کنند. نیکفر باید بداند که مفاهیم تئوریک شرایط و اسباب امکان و زیست و عملکرد خود را در ساختار خود ندارند. مفاهیم قدرت و اقتدار هم از این قاعده مستثنا نیستند و شرایط و اسباب ایجاد سلطه و انقیاد، که هدف استراتژیک و در عین حال شرایط زیست و بازتولید قدرت است، در خارج از ساختار تئوریک قدرت در عرصه‌های اقتصاد، سیاست و فرهنگ جامعه قرار دارد. به عبارت دیگر، مفاهیم قدرت و اقتدار شرایط و اسباب و ابزارهای ایجاد سلطه را در ساختار تئوریک خود ندارند و سلطه و انقیاد را نمی‌توان به مفهوم قدرت فروکاست یا از آن نتیجه گرفت. یکی از نقایص بزرگ مارکسیسم، که اکثراً نادیده گرفته شده، این‌همانی مفاهیم قدرت و سلطه است. این نقص ناشی از این باور است که مفهوم قدرت شرایط و اسباب سلطه و انقیاد را در ساختار تئوریک خود دارد. چپ در ایران این مفهوم قائم‌به‌ذات و خودکفای قدرت را به ارث برده و بدون هیچ‌گونه تأمل و رویکرد انتقادی به کار گرفته است. فرایند ایجاد سلطه و شرایط و اسباب لازم برای سرکوب و انقیاد بستر روبرویی حاکمیت و جامعه‌ی فرودست است، که منجر به سرکوب و ممنوعیت زبان، انکار هویت ملی و نیز استثمار منابع انسانی و طبیعی و نیروهای اقتصادی می‌شود. فرایند سلطه فرایند انقیاد و مقاومت بین قدرت سیاسی و جامعه‌ی فرودست است و تضاد بین این دو در قلب حاکمیت ملی قرار دارد و ماهیت

سرکوب‌گرانه‌ی آن را در سیاست‌گذاری و اعمال سیاست‌های انکار و تبعیض در جوامع فرودست به اصطلاح قومی و زبانی نشان می‌دهد. این دیالکتیک سلطه-مقاومت برساننده‌ی سوژه‌های سیاسی فرودست ملی / قومی است که هویت خود را از تضاد حاکمیت می‌گیرند. جناب نیکفر لازم است بداند که هویت‌های به اصطلاح قومی ایشان پدیده‌های باستانی و پس‌مانده‌های روابط عشیره‌ای پیشاسرمایه‌داری نیستند، بلکه دستاوردهای اجتماعی-سیاسی قدرت در دولت مدرن هستند و مبانی عمیقاً مادی در فرایند سلطه دارند. در واقع، انکار مبانی مادی هویت‌های فرودست / غیرحاکم مانند یک استراتژی گفتمانی برای تثبیت اولویت طبقه‌ی کارگر به منزله‌ی سوژه‌ی سیاسی پیشینی در تبیین فرایند گذار به ضدهرمونی عمل می‌کند. همین رویکرد کاربرد واژه‌ی ایدئولوژی‌زده و مبتذل هویت‌خواهی در گفتمان او را توجیه می‌کند. این واژه که بازتاب مبانی ایدئولوژیک تسلط متافیزیک ابژه و ذات‌گرایی طبقاتی بر گفتمان نیکفر است، نقشی مشابه واژه‌ی تجزیه‌طلبی در گفتمان راست افراطی تمامیت‌خواه نژادپرست را بازی می‌کند. هر دو در ردیف مکانیسم‌های تخطئه، تخریب و حذف هویت‌های فرودست از عرصه‌ی گفتمان و سیاست هستند.

برگردیم به سناریوی پیشنهادی نیکفر برای گذار از وضع نابه‌سامان فعلی به سیاست کلان و تشکیل ضدهرمونی در راستای امر دموکراتیک و نقش ملیت‌های غیرحاکم یا به گفته‌ی او اتنیک‌ها در این فرایند. اشارات گوناگونی که نیکفر به ملیت‌های غیرحاکم-فرودست می‌نماید، در واقع با استراتژی اصلی و راهکارهای حصول به سیاست کلان و تحقق امر دموکراتیک در گفتمان او ارتباط مستقیم دارد.

ملیت‌های فرودست در گفتمان نیکفر موقعیتی پارادوکسیکال و متناقض دارند. نیکفر نمی‌تواند نقش کلیدی آن‌ها، به‌ویژه کوردها و بلوچ‌ها را در خیزش انقلابی زن، زندگی آزادی انکار کند. تاریخ خیزش‌های ضدسلطه در چند دهه‌ی اخیر به‌وضوح نشان داده است که ملت‌های فرودست از نیروهای اساسی جامعه‌ی مدنی و سوژه‌های فعال در عرصه‌ی سیاست مخالف و برانداز در جمهوری اسلامی محسوب می‌شوند. از این رو مجبور است حضور فعال آن‌ها را در مرکز ثقل و نقطه‌ی تلاقی ساختارهای تبعیض، استثمار و استعمار بپذیرد. از سوی دیگر، چارچوب تئوریک گفتمان‌اش به او این اجازه

را نمی‌دهد که نقش این سوژه‌ی آگاه و مستقل و فعال را به رسمیت بشناسد. در نتیجه، به‌رغم حضور بارزشان در مرکز ثقل امر جمهوری‌خواهی، با زدن انگ هویت‌خواهی و جدایی‌طلبی، به حاشیه رانده شده و در جناح راست، در کنار نیروهای سلطنت‌طلب قرار می‌گیرند. این رویکرد متناقض به نقش ملیت‌های فرودست، طبق اشاره‌ی پیشین، از اصرار و تعهد ایدئولوژیک نیکفر به حفظ اولویت گفتمانی طبقه‌ی کارگر و تبعات تئوریک آن نشأت می‌گیرد؛ از همین رو در کانون تبیین سیاست گذار به جمهوری قرار دارد.

با توجه به موارد یاد شده، اکنون می‌خواهم از بُعد دیگری به این مسأله بپردازم. در خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی، ملت‌های فرودست، به‌ویژه کوردها و بلوچ‌ها، در کنار جوانان، دانش‌جویان، دانش‌آموزان و هویت‌های مذهبی و جنسی و جنسیتی سرکوب‌شده، زیر چتر یک هویت دموکراتیک چندوجهی در میدان سیاست ظاهر شدند و رویاروی نظام سلطه قرار گرفتند. این رویارویی خونین، خالق سوژه‌ی سیاسی جدیدی در میدان سیاست ایران شد. این سوژه، که من آن را «سوژه‌ی ژینا» نامیده‌ام، عمیقاً دموکراتیک و متقاطع بود، ساختاری که در آن سوژه‌های زنان، ملیت‌های فرودست، جوانان و سایر هویت‌های فرودست و سرکوب‌شده، زیر چتر گفتمانی زن، زندگی، آزادی جمع شده و در مقابل نظام سلطه ایستاده بودند. سوژه‌ی ژینا سوژه‌ای آزاد، مبارز و عدالت‌خواه بود/است، اما به‌هیچ‌وجه قابل فروکاستن به روابط و ساختارهای طبقاتی نیست. همگامی و همراهی پراکنده و غیرمنسجم کارگران و جمعی از نمایندگان آن‌ها با این سوژه و جنبشی که به‌راه افتاده بود، زیر چتر گفتمانی و سیاسی این سوژه‌ی دموکراتیک و تقاطعی صورت می‌گرفت. در منشورها و بیانیه‌های متفاوتی که طی این دوران پرتلاطم نوشته و منتشر شد، چارچوب گفتمانی زن، زندگی، آزادی حضوری چشم‌گیر و حتی مسلط داشت. نیکفر در آسیب‌شناسی شتاب‌زده‌ای که از این جنبش به دست می‌دهد، آن را جلوه‌ای از هم‌خوانی مورد نظر خود می‌داند، اما نه تنها از آن به سرعت گذشته و اشاره‌ای به ظهور این سوژه‌ی نوین در میدان سیاست و گفتمان نمی‌کند، بلکه اقدام به اخراج سریع هویت‌های فرودست از مرکز ثقل جمهوری‌خواهی می‌کند؛ البته همراه با سکوت سنگین و معناداری در مورد زنان و دیگر هویت‌های

جنسی و جنسیتی و نیز اهل سنت. این جاست که رویکرد متناقض او به نقش ملیت‌های فرودست، به صورت تضادی عمیق در ساختار تئوریک امر جمهوری‌خواهی دموکراتیک در گفتمان ایشان ظاهر می‌شود و ماهیت دموکراتیک آن را زیر سؤال برده و نفی می‌کند. چون به گفته‌ی نیکفر، اقوام / ملت‌های فرودست به علت تبعیض، استثمار و استعمار در مرکز ثقل امر جمهوری قرار دارند و از این‌رو جزو نیروهای دموکراتیک محسوب می‌شوند. در حالی که بلافاصله به علت هویت‌خواهی از این مرکز ثقل طرد و در انتهای جناح راست، در کنار نیروهای غیراضددموکراتیکی چون سلطنت‌طلبان قرار می‌گیرند. مسأله‌ای که باعث طرد آن‌ها می‌شود، به قول نیکفر، تأکید و اصرار آن‌ها بر اولویت حقوق و مطالباتی است که از هویت ملی آن‌ها ناشی می‌شود و ماهیتی به‌وضوح دموکراتیک دارند. متأسفانه این رویکرد، نیکفر را به‌سادگی در کنار قانون‌گذاران نظام شاهی و جمهوری اسلامی قرار می‌دهد. چون این دو نیز مشکل‌شان با ملیت‌های فرودست در واقع همان چیزی است که نیکفر هویت‌خواهی می‌نامد. هر دو نظام یادشده نیز از یک سو کوردها، بلوچ‌ها، عرب‌ها و ترک‌های آذری را شهروند دولت ایران قلمداد می‌کنند و بر شمول شهروندی یکسان و بدون تبعیض بر تمام آحاد ملت تأکید می‌کنند، ولی از سوی دیگر، به آن‌ها می‌گویند که مبارزه برای حقوق ملی معارض با اصول قانون اساسی است و تعریف هویت ایرانی را خدشه‌دار می‌کند. نظام شاهی و جمهوری ولایی هر دو هویت‌خواهی (مبارزه برای حقوق مدنی و مطالبات ملی) ملیت‌های فرودست را غیرقانونی و پذیرش هویت ملی مندرج در قوانین اساسی را شرط مشروعیت سیاسی آن‌ها می‌دانند. در گفتمان نیکفر نیز داستان بر همین منوال پیش می‌رود؛ کوردها، بلوچ‌ها و سایر ملیت‌های فرودست و هویت‌های تقاطعی، جهت‌دستیابی به مشروعیت سیاسی حضور در کانون امر جمهوری‌خواهی، باید دست از هویت‌خواهی بردارند و صرفاً به روابط طبقاتی خاستگاه اجتماعی خود بچسبند.

امتناع نیکفر از پذیرش ساختار تقاطعی هویت فعال مرکز ثقل امر جمهوری بی‌دلیل نیست. او می‌داند که در این صورت جایگاه استراتژیکی که اولویت‌گفتمانی در روایت او از گذار به ضدهژمونی به طبقه‌ی کارگر داده است، دیگر قابل دفاع نخواهد بود. مسأله‌ی استراتژیک اولویت‌گفتمانی سوزده‌های فعال در دوره‌ی گذار باید به

مفصل‌بندی نیروها و ترکیب‌های متفاوت آن‌ها در مقاطع مختلف از مبارزه‌ی دموکراتیک واگذار شود. به عبارت دیگر، پذیرش حضور فعال هویت‌ها و نیروهای تقاطعی در مرکز ثقل امر جمهوری و فرایند گذار به آستانه‌ی ضدهژمونی، اولویت گفتمانی طبقه‌ی کارگر و تبعات تئوریک آن را در گفتمان نیکفر، مخدوش و متزلزل می‌کند. نیکفر تنها با حذف خودسرانه و آمرانه‌ی ملیت‌های فرودست، به گفته‌ی او اتنیک‌های هویت‌خواه، از مرکز ثقل و تبعید اجباری آن‌ها به جناح راست سیاست در ایران معاصر است که می‌تواند این اولویت ساختگی را حفظ کند. هم‌چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، در فقدان هرگونه استدلال تئوریک، اولویت طبقه‌ی کارگر در تعیین سیاست گذار در گفتمان نیکفر، صرفاً یک استراتژی گفتمانی ناشی از باورهای ایدئولوژیک است. در این جا لازم است اضافه شود که هدف از نقد رویکرد نیکفر، مخالفت و رد اهمیت روابط طبقاتی در تحلیل مشخص از شرایط مشخص سیاسی-اجتماعی نیست، بلکه اعتراض نسبت به ورود مکانیسم‌های تقلیل‌گرایانه‌ی طبقاتی در تحلیل فرایند سیاست دموکراتیک / امر جمهوری است. تقلیل‌گرایی‌ای از این دست همواره فاجعه‌آفرین بوده است، بدین معنا که تبیین تئوریک امر دموکراتیک بدون مرکزیت سوزهای تقاطعی، اشتباهی است غیرقابل اغماض با تبعات سیاسی-اجتماعی ویران‌گر. روشی را که نیکفر برای بازنمایی گفتمانی فرایند گذار به ضدهژمونی به کار می‌گیرد، در گسترش و تعمیق رویکرد فروکاستی/ تقلیل‌گرایانه‌ی او سهم به‌سزایی دارد. نیکفر از نتایج کیفی تغییرات کمی در ساختار پدیده‌ی اجتماعی سخن می‌گوید، این اشاره‌ای نسبتاً سر بسته اما واضح است به کاربرد منطق دیالکتیک در تبیین ویژگی‌های ساختاری فرایند گذار و تشکیل ضدهژمونی یا به قول او هژمونی منفی. به نظر نیکفر، هژمونی منفی یک شاخص فرهنگی-سیاسی غالب است که در پی اثبات خود از طریق نفی است. به عبارت دیگر، دینامیسم تغییرات کمی که باعث تغییرات کیفی در ساختارهای پدیده‌ی اجتماعی می‌شود و گذار از شرایط فعلی به شرایط سیاست بزرگ را ممکن می‌کند، ماهیتی منفی و سلبی دارد. در واقع، مقصود نیکفر از منطق منفی در این گفته این است که سیاست کلان/ بزرگ مدنظر او، خصلتی دیالکتیکی دارد و سنتز یک فرایند تاریخی با خصلتی دیالکتیکی است.

توضیح و تبیین دیالکتیکی فرایند گذار به ضدهژمونی با توسل به تز نفی در نفی^{۲۰} در این جا بسیار پرسش برانگیز است. برخی از پرسش‌ها دامنه‌ی تئوریک و فلسفی بسیار گسترده‌تری دارند و از محدوده‌های گفتمانی این بحث فراتر می‌روند. این پرسش‌ها در واقع به کارایی مؤثر و تناسب منطق یا شیوه‌ی تحلیل دیالکتیک در تبیین و فهم ماهیت و عملکرد ساختارهای تقاطعی و چندوجهی در کانون تلاقی (مفصل‌بندی) چندین نوع رابطه‌ی استثمار، سلطه، سرکوب و انقیاد مربوط می‌شوند. مسأله‌ی دیگر اما به انسجام منطقی و تئوریک تز دیالکتیکی نفی در نفی در ماتریالیسم تاریخی برمی‌گردد که هم‌چنان که می‌دانیم، از سوی بسیاری از تئوریسین‌های برجسته، از لوکاچ و آدورنو گرفته تا مرلوپونتی و سارتر و آلتوسر، ایده‌آلیستی و مردود شناخته شده است. در واقع، تردید در مورد انسجام تئوریک و کارایی اصول و قواعد منتسب به منطق دیالکتیک، به جز اصل کانونی تضاد، تاریخی طولانی در مارکسیسم دارد. حلقه‌ی منتقدین محدود به تئوریسین‌های دانشگاهی و آکادمیک نمی‌شود، بلکه فعالین و رهبران جنبش‌های کارگری و کمونیستی چون گرامشی و مائو را هم شامل می‌شود. اگر گرامشی از کاربرد نفی در نفی دوری جسته است، مائو آن را آشکارا رد کرده است. در این جا به پرسش نخست در رابطه با گفتمان نیکفر می‌پردازم، اگر فرصتی دست داد، به اختصار به پرسش یا مسأله‌ی دوم نیز خواهم پرداخت.

تز نفی در نفی عامل حرکت سوژه‌ی از پیش تعیین‌شده‌ی طبقاتی و گسترش آن به کل گفتمان نیکفر است، و به نوبه‌ی خود به صورت مکانیسمی فروکاهنده و حذفی عمل کرده و مجموعه تضادهای موجود در ساختار جامعه را به ویژگی‌های تضاد کار و سرمایه فرومی‌کاهد. تضاد کار و سرمایه در بستر روابط تولید شکل می‌گیرد و هویت اقتصادی طبقه‌ی کارگر را مشخص می‌کند. اما می‌دانیم که صرف داشتن هویت اقتصادی مشخص که همواره با مراجعه به روابط استثماری در گفتمان تأیید می‌شود، برای بازنمایی طبقه‌ی کارگر به عنوان یک نیروی مستقل و آگاه از جایگاه خود در میدان سیاست کافی نیست. سوژه‌ی طبقاتی به‌رغم سوژه بودن، مانند هر سوژه‌ی سیاسی دیگری، باید از هویتی سیاسی نیز برخوردار باشد که حضور فعال و مؤثر او در میدان سیاست را بازنمایی کند. اما هم‌چنان که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد،

مکانیسم‌های فروکاهنده‌ی فعال در ساختار معرفت‌شناختی ماتریالیسم تاریخی، امکان تئوریزه کردن هویت سیاسی طبقه‌ی کارگر را به‌عنوان یک سوژه‌ی مستقل سیاسی نمی‌دهد. در واقع، هویت سیاسی این طبقه همواره از هویت اقتصادی آن برگرفته می‌شود، یعنی هویت سیاسی طبقه‌ی کارگر، فروکاستی و تقلیلی است و رابطه‌ی نسبی آن با هویت‌های سیاسی دیگر در میدان سیاست همواره از فیلتر روابط طبقاتی که همان روابط اجتماعی تولید است، می‌گذرد.

اما نیکفر این کاستی بزرگ و تبعات سیاسی کردن آن را نادیده گرفته و همراه با سنت رایج چپ در ایران، و به جای پرداختن به تبیین تئوریک هویت سیاسی طبقه‌ی کارگر در مرکز ثقل امر جمهوری، آن را به عملکرد منطق دیالکتیک واگذار می‌کند. زیرا از نظر او، در تز دیالکتیکی نفی در نفی که بستر دینامیسم تحولات اجتماعی ناشی از تبدیل کمیت به کیفیت است، تضاد، ذات درونی پدیده‌های اجتماعی یا به قول نیکفر «ذات همگون پدیده‌ی اجتماعی» را در گفتمان بازنمایی می‌کند. بدین گونه، مکانیسم‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که عامل تبیین تئوریک هویت سیاسی طبقه‌ی کارگر در مرکز ثقل امر جمهوری هستند، تطهیر دیالکتیکی می‌یابند و مشروعیت سیاسی پیدا می‌کنند. اما در این میان باید از نیکفر پرسید که آیا این روش، یعنی فروکاستن دیالکتیکی ابعاد متکثر و پیچیده‌ی تقاطعی / چندوجهی پدیده‌ای چون ساختار مرکز ثقل امر جمهوری به ذات همگون درونی آن، کلیت اجتماعی را بیان می‌کند یا خیر؟ تز نفی در نفی، مستتر در تبدیل کمیت به کیفیت است که از منظر نیکفر از ملزومات گذار به سیاست بزرگ است، اما در واقع در راستای منطق فروکاهنده و حذفی گفتمان او عمل می‌کند، و او را قادر به طرح این ادعا می‌کند که کلیت متکثر و ناهمگون و چندبعدی / وجهی جامعه را ذات درونی آن، که تضاد کار و سرمایه است، بیان می‌کند و این تضاد نیز به نوبه‌ی خود، ذات همگون جامعه‌ی کنونی بعد از خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی را به‌درستی بازنمایی می‌کند. نیکفر اهمیتی به ظهور سوژه‌ی سیاسی جدید در فرایند خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی نمی‌دهد. اصولاً رویکرد نظری او به سیاست، اجازه‌ی ورود چنین سوژه‌ای را به گفتمان وی نمی‌دهد. در عوض، او می‌کوشد بر سوژه‌گی فعال طبقه‌ی کارگر تأکید کند. در این مورد، کاربرد منطق دیالکتیک به

یاری او آمده است، چرا که در منطق دیالکتیکی، تضاد درونی پدیده‌ی اجتماعی در عین حال هم دینامیسم آن در عرصه‌ی سیاست و هم تحول و تکامل آن در فرایند تاریخ در گفتمان را بازنمایی می‌کند. این ویژگی دوگانه‌ی تضاد در گفتمان نیکفر نقشی استراتژیک بازی می‌کند و او را قادر می‌سازد که ماهیت تقلیلی/فروکاستی^{۲۱} هویت سیاسی طبقه‌ی کارگر را پنهان و در عین حال طبقه‌ی کارگر را به صورت یک سوژه‌ی آگاه و مستقل، پیش از تشکیل مرکز ثقل امر جمهوری‌خواهی، وارد ساختار تقاطعی آن نماید. در واقع، در گفتمان نیکفر، طبقه‌ی کارگر تجسم امر جمهوری قبل از تشکیل یا ایجاد جمهوری است.

پیش‌تر گفتم که با توجه به ویژگی‌های مرکز ثقل امر جمهوری و شرکت فعال نیروهای متفاوت با گرایش‌ها و منافع سیاسی و اقتصادی و فرهنگی متفاوت و حتی متضاد، سوژه‌ی برسازنده‌ی ضدژمونی لزوماً ماهیتی تقاطعی یا چندوجهی دارد که در فرایند رویارویی با نظام سلطه و در شرایط گسست انقلابی، از سوژه‌گی خود در عرصه‌ی گفتمان و سیاست آگاه و فعال می‌شود. در واقع، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردم، سوژه‌ی سیاسی بر ساخت روابط قدرت معطوف به کنش سیاسی است و پیش از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. گسست انقلابی برآیند انباشت تضادها و تفاوت‌ها و جریان‌های متضاد و متفاوت در ساختار شکل‌بندی اجتماعی است. این تضادها و تفاوت‌ها در لحظه‌ی گسست درهم می‌آمیزند و گسست انقلابی را ایجاد می‌کنند که بستری برای ظهور فعال سوژه‌ی سیاسی نوین است. در واقع، به گفته‌ی آلتوسر، گسست انقلابی نوعی اتحاد در گسست^{۲۲} است که در کانون شرایط دموکراتیک معطوف به تغییر سیاسی/ امر جمهوری صورت می‌گیرد و خاستگاه سوژه‌ی تقاطعی فرایند‌گذار به امر جمهوری است. این سوژه نمی‌تواند پیش از تشکیل گسست انقلابی وجود داشته باشد، چون هویت تقاطعی آن به ما می‌گوید که قابل فروکاستن به هویت / ماهیت درونی هیچ‌یک از هویت‌ها و نیروهای موجود در مرکز ثقل امر جمهوری نیست. اما نیکفر مجموعه‌ی این تضادها را به یک تضاد تقلیل داده و عنوان پرمطراق «ذات همگون پدیده‌ی اجتماعی» را به آن اطلاق می‌کند. وی اساساً نمی‌تواند درک تئوریک از مفهوم تئوریک اتحاد در گسست مجموعه تضادها و تفاوت‌های برسازنده‌ی سوژه‌ی

تقاطع‌ی داشته باشد. باورهای ایدئولوژیک او، ورای روابط طبقاتی از پیش تعیین شده و در گفتمان گنجانیده شده، جایی برای تئوریزه کردن درک شرایط مشخص باقی نمی‌گذارد.

پیش‌تر گفتم که ذات‌گرایی طبقاتی و تقلیل‌گرایی اقتصادی دو همزاد تئوریک و از نتایج محتوم معرفت‌شناسی تجربه‌گرا هستند که مبنای گفتمان نیکفر را در این گفتار تشکیل می‌دهند. این باور / ایده که سوژه همواره بازتابنده است و ویژگی‌های ذاتی ابژه را در گفتمان منعکس می‌کند، و از همین رو مفهوم / دانش پدیده‌ی اجتماعی همواره با خود پدیده یک‌سان است، نقشی بنیادین در رویکرد او به مسأله‌ی طبقه‌ی اجتماعی و روابط طبقاتی دارد. این رویکرد نه تنها باور ایدئولوژیک او به اولویت‌گفتمانی طبقه‌ی اجتماعی را برجسته می‌کند، بلکه سوژه‌گی طبقه‌ی کارگر را به صورت یک باور پیشینی (از پیش داده شده) نیز در گفتمان تثبیت می‌کند. از این رو، نیکفر نیازی به توضیح تئوریک اولویت‌گفتمانی و ویژگی‌های سیاسی سوژه‌گی طبقه‌ی کارگر در ساختار مرکز ثقل امر جمهوری نمی‌بیند و از خوانندگان می‌خواهد یا در واقع انتظار دارد که تمامی پیش‌فرض‌های گفتمانی او را بپذیرند و به توضیحات و توصیه‌های ایدئولوژیک او گردن بگذارند.

تحلیل‌های ذات‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه از هویت طبقاتی و شرایط سوژه‌گی طبقه‌ی کارگر در گفتمان نیکفر، همواره متضمن مفهومی بازتابنده از آگاهی طبقاتی است. اگرچه وی در این گفتار اشاره‌ای به آن نمی‌کند، ولی مسلم است و می‌داند که بدون مضمون بازتابنده‌ی آگاهی طبقاتی هرگز نمی‌توان هویت سیاسی طبقه‌ی کارگر را از جایگاه او در روابط تولید نتیجه گرفت و سوژه‌گی او را به شیوه‌ای از پیش داده شده در گفتمان تثبیت کرد. اساساً چنین چیزی از لحاظ تئوریک امکان‌پذیر نیست. نیکفر می‌داند که تقلیل‌گرایی اقتصادی همواره نیازمند واسطه است و واسطه‌ی مورد نظر در این جا جز آگاهی طبقاتی نمی‌تواند باشد.

نظریه‌پردازان بزرگ مارکسیسم، از لوکاچ و آدورنو و گرامشی گرفته تا کورش، مرلوپونتی و آلتوسر، همه از مشکلات تئوریک و غیرقابل دفاع بودن مفهوم بازتابنده‌ی آگاهی طبقاتی سخن گفته‌اند. بدون اغراق مسأله‌ی کانونی تاریخ و آگاهی طبقاتی

لوکاج رد مفهوم بازتابنده‌ی آگاهی طبقاتی و تأکید بر جلوگیری از تبعات مخرب تقلیل‌گرایی اقتصادی در مارکسیسم است. این بزرگان به‌رغم رویکردهای فلسفی متفاوت‌شان به مارکسیسم، این تعبیر از طبقه‌ی اجتماعی، روابط و آگاهی طبقاتی را به خوانش خاصی از ماتریالیسم تاریخی نسبت می‌دهند که در آن، موقعیت طبقه‌ی اجتماعی بازتاب موقعیت او در تاریخ است. به عبارت دیگر، تضاد طبقاتی در عین حال هم عامل تعیین‌کننده‌ی کلیت اجتماعی است، هم اصل اساسی و دینامیسم تعیین‌کننده‌ی تحول و تکامل جامعه. حضور دوگانه‌ی تضاد طبقاتی در این خوانش از ماتریالیسم تاریخی، چنان که پیش‌تر گفتم، ریشه در ویژگی بازتابنده‌ی رابطه‌ی سوژه و ابژه در مبانی معرفت‌شناختی آن دارد و به نوبه‌ی خود برسازنده‌ی ساختار تقلیل‌گرایانه‌ی طبقه‌ی اجتماعی و نقش تعیین‌کننده‌ی آن در فرایند تحول تاریخی کلیت اجتماعی است. از منظر روش‌شناسی، آن‌چه که این حضور دوگانه‌ی تضاد طبقاتی را در فرایند تحول اجتماعی/تاریخی واحدی به هم پیوند می‌زند، تعبیری مکانیکی از ماتریالیسم دیالکتیک است که در آن تزه‌های ایده‌آلیستی، تحول کیفی ناشی از تغییرات کمی کلیت اجتماعی را رقم زده و در نهایت به نفی در نفی ختم می‌شود. جای تعجب نیست که در گفتمان نیکفر طبقه‌ی کارگر به‌مانند عنصری آگاه از موقعیت طبقاتی خود در سیاست و تاریخ، با هویت اقتصادی-سیاسی واحد در میدان سیاست حاضر می‌شود و در هیأت یک سوژه‌ی فعال دوره‌ی گذار، قبل از آغاز آن، با اتکا بر تزه‌های دیالکتیکی به عامل اصلی تشکیل سیاست بزرگ و ضدژمونی تبدیل می‌شود.

البته ممکن است نیکفر با این تعبیر مخالف باشد و بگوید که او هرگز نقش یک سوژه‌ی خودآگاه فعال قبل از آغاز فرایند گذار به سیاست بزرگ را به طبقه‌ی کارگر نداده است و من دارم خلط مبحث می‌کنم و مواضع او را به غلط بازنمایی می‌کنم. اما متأسفانه اعتراض نیکفر بیهوده و فاقد مبانی منطقی است. چرا که حضور طبقه‌ی کارگر به صورت یک سوژه‌ی فعال سیاسی در میدان سیاست تنها دلیل تئوریک برای اولویت گفتمانی آن در گفتمان نیکفر است. اگر او سوژه‌گی پیشینی طبقه‌ی کارگر در عرصه‌ی سیاست را انکار کند، هیچ دلیل تئوریک دیگری برای اولویت گفتمانی آن وجود نخواهد داشت. در این صورت نیکفر باید بپذیرد که طبقه‌ی کارگر یکی از چندین نیرو/هویت

ضدهژمونی در ساختار متکثر، چندوجهی و تقاطعی استثمار، استعمار و حذف و انکار در ایران معاصر است. هیچ دلیلی جز باورهای ایدئولوژیک ایشان برای این گفته که «امر اجتماعی یعنی امر طبقاتی» وجود ندارد. من به باورهای ایدئولوژیک ایشان احترام می‌گذارم ولی متأسفانه نمی‌توانم آن‌ها را به عنوان جایگزین مناسبی برای استدلال‌های تئوریک با مبانی گفتمانی منسجم و ساختار منطقی یک‌دست و خدشه‌ناپذیر بپذیرم.

در واقع، باور ایدئولوژیک نیکفر به اولویت گفتمانی طبقه‌ی اجتماعی و تبعات تئوریک آن در ساختار مرکز ثقل امر جمهوری، امکان تئوریزه کردن اشکال غیرطبقاتی، جنسی و جنسیتی یا ملی را عملاً محو می‌کند. نیروهایی که هویت جنسیتی و ملی (به قول ایشان قومی) دارند، از رسوبات امر اجتماعی در آستانه‌ی امر جمهوری بوده و به زعم وی، قابل درک و بازنمایی تئوریک نیستند. این نیروها اساساً فاقد قابلیت سوژه‌گی در عرصه‌ی گفتمان و سیاست دوره‌ی گذار هستند و حتی اگر در صف مقدم مبارزه علیه اقتدار حاکمیت باشند، باید آن‌ها را انکار و قربانی باورهای متافیزیکی و ایدئولوژیک کرد تا اولویت طبقه‌ی کارگر در گفتمان بلامنازع بماند. این باور ایدئولوژیک که امر اجتماعی یعنی امر طبقاتی، در واقع به این معنی است که نیروها / هویت‌های غیرطبقاتی خصلتی اجتماعی ندارند، بلکه زائده‌های غیراجتماعی هستند که از کلیت اجتماعی آویزان شده‌اند. از این رو می‌توان / باید آن‌ها را به حاشیه راند و با انگ هویت و هویت‌خواهی تأثیرات عظیم کنش‌گرانه‌ی آن‌ها را در خیزش انقلابی زن، زندگی، آزادی فدای باورهای ایدئولوژیک و استدلال‌های متافیزیکی درباره‌ی اولویت ساختاری و گفتمانی طبقه‌ای کرد که هنوز در فرایند گذار با سوژه‌گی سیاسی مستقل فرسنگ‌ها فاصله دارد.

گفتمانی که ساختار مفهومی و مرزهای تئوریک آن با متافیزیک امر اجتماعی یعنی امر طبقاتی تعیین یافته باشد، مجبور است تئوریک ایدئولوژیک از مفهوم هویت داشته باشد که به زعم خود، استقلال گفتمانی و سیاسی نداشته و تنها در یک چارچوب غیرتئوریک مقایسه‌ای و کاملاً توصیفی در قیاس با هویت اجتماعی یعنی طبقاتی معنی پیدا می‌کند. در حالی که تعیین و توضیح تئوریک مفهوم هویت جنسی و جنسیتی و ملی و زبانی فرودست / غیرحاکم همواره نیازمند بررسی و تحلیل ساختار سلطه و

چارچوب حقوقی و سیاسی آن، یعنی ساختار حاکمیت ملی است. چرا که هویت‌های فرودست / غیرحاکم پدیده‌هایی فرهنگی نیستند که بتوان آن‌ها را به دلخواه حذف و ادغام کرد، بالعکس، آن‌ها هویت‌های اجتماعی - سیاسی هستند که در بستر روابط پیچیده‌ی رویارویی و مقابله با قدرت و مقاومت در ساختار سلطه شکل می‌گیرند و به صورت روابط سرکوب و مقاومت - انقیاد و آزادی در عرصه‌ی گفتمانی بازنمایی می‌شوند. در ایران معاصر، هویت‌های فرودست غیرحاکم ملی، زبانی، جنسی و جنسیتی و مذهبی و حتی طبقاتی کانون خشونت فیزیکی و گفتمانی در شبکه‌ی گسترده‌ی دیالکتیکی سرکوب و مقاومت - انقیاد و آزادی بوده‌اند / هستند. این ساده‌لوحی است که بگوییم روابطی که این خشونت فیزیکی و گفتمانی را در پراکسیس^{۲۳} قدرت حاکم بازتولید کرده و به اشکال مختلف گسترش می‌دهد، فاقد ساختار مادی است. این باور که ساختار سلطه و چارچوب حقوقی، سیاسی و عملکردی آن در جمهوری اسلامی فاقد ساختار مادی است، نه تنها خود فاقد مبنایی تئوریک، منسجم و منطقی است بلکه در واقع یک «جرم سیاسی» است. هم‌چنان که پیش‌تر اشاره شد، این باور که روابط اجتماعی تولید صرفاً ساختار مادی را در کلیت اجتماعی تشکیل می‌دهند، ریشه در متافیزیک ابژه دارد. دیالکتیک خشونت و مبنای مادی و گفتمانی آن در ساختار سلطه‌ی حاکم، وجه مشترک تمام هویت‌های فرودست/ غیر حاکم در جمهوری اسلامی است. بازتولید، گسترش و تعمیق این خشونت در سیاست‌ها و تکنولوژی‌های سلطه و انقیاد بیان‌گر رابطه‌ی درونی^{۲۴} هویت‌های فرودست با روابط و نهادهای قدرت در ساختار سلطه و اقتدار در این نظام است. درک این رابطه / پیوستگی درونی و تحلیل بازتولید دیالکتیکی خشونت در کانون رابطه‌ی سرکوب و مقاومت - انقیاد و آزادی، نیازمند رویکردی شالوده‌شکنانه به ساختار سلطه‌ی حاکم در جمهوری اسلامی است. نباید از کسی که کلیت اجتماعی را به ذات یگانه‌ی آن فرو می‌کاهد، انتظار داشت درک درستی از این پیوستگی درونی و اهمیت آن در بازنمایی تئوریک جایگاه هویت‌های فرودست در گفتمان گذار به دموکراسی داشته باشد. در نظر او، عینیت ابژه برای درک حقیقت آن کفایت می‌کند.

1. Epistemological

2. A. Priori

3. https://www.radiozamaneh.com/811135/?tg_rhash=0ceb6994783a68

۴. این سخنرانی با عنوان «همخوانی، تک‌خوانی، جداخوانی» در لینک زیر منتشر شده است:

<https://www.radiozamaneh.com/811585>

۵. دوستان عزیز آزاد حاجی آقای و عدنان حسن‌پور نسخه‌ی نخستین این نوشته را خواندند و در ویرایش آن مرا یاری کردند که تأثیر بسزایی در انسجام متن داشت. از هردوی این دوستان سپاسگزارم.
۶. سحر باقری در واکنشی انتقادی به مواضع و استدلال‌های کانونی نیکفر در این مقاله به این موضوع و برخی تبعات آن به‌ویژه قرابت سیاسی آن با رویکرد دولتی و ملیون راست‌گرای پادشاهی و جمهوری‌خواه اشاره می‌کند. نیکفر اما «بزرگ‌منشانه» از پاسخ به ایشان طفره می‌رود. نوشته‌ی سحر باقری و پاسخ نیکفر در رادیو زمانه، لینک زیر:

<https://www.radiozamaneh.com/811988/>

7 Discursive Primacy

8 Discursive Coherence

9 Logical Consistency

10 Contingent

11 Privileged Concept

12 Empiricist epistemology

13. Structuralist

14. Poststructuralist

15. Object

16 Reflective Concept of Consciousness

17 Determinate

18 Discursive Coherence

19. Logical Consistency

20 Negation of the Negation

21 Reductive

22 Ruptural Unity

23 Ontological Conception of Praxis

مقصود مفهوم هستی‌شناسانه‌ی کنش اجتماعی است که ریشه در رویکرد هستی‌شناسانه به پدیده‌ی اجتماعی دارد. این مفهوم به حرکت توأمان روابط سیاسی و گفتمانی در یک فرایند واحد و همزمان دلالت دارد و خصلت مادی آن از تقابل قدرت و مقاومت در ساختار سلطه سرچشمه می‌گیرد.

²⁴ Interiority

«بدون دخترم هرگز»: چهل سال بعد

یادداشتی بر فیلم «دانه‌ی انجیر معابد» ساخته‌ی محمد رسول‌اف

پدرام رمضانی



دستی با انگشتر عقیق از خاک بیرون مانده، اسلحه‌ای که از دست رها شده و پایین آن افتاده، بدنی که زیر تلی خاک مدفون می‌ماند.

این پایانِ سطحی و سمبلیک و تا حدی مضحکِ احتمالاً آخرین ساخته‌ی رسول‌اف در ایران تا اطلاع ثانوی است. (دیگر همه‌گان از کوچ اجباری او مطلع هستند) دستی با همان انگشتر عقیق فشنگ‌های کُلّتی کم‌ری را روی میزی خالی می‌کند، برگه‌ای که به‌نظر برای تحویل آن است امضا می‌شود و بعد نمایش قدم‌زدن پیروزمندانه‌ی فرد در راهرویی که ماکت‌های سران نظامی کشته‌شده‌ی محور موسوم به مقاومت در آن چیده شده‌اند. این سرآغاز همین فیلمِ حدوداً سه ساعته‌ای است که قرار است از سر تا ته به مخاطب پیام‌هایی تلویزیونی و تبلیغاتی را نه اطلاع دهد که به‌واقع حُقه کند.

همین‌جا بگویم که با ضعیف‌ترین چه‌بسا به‌تحقیق با دم‌دستی‌ترین ساخته‌ای در کارنامه‌ی رسول‌اف طرف هستی که بیش‌تر از هر چیز در رده‌ی فیلم‌های بدساخت، بدفرم، شعاری و بی‌مایه‌ی ساخته‌های آن‌ور آبی قرار می‌گیرد و یادآور فیلمِ مهم‌ل سال‌های دهه‌ی شصت «بدون دخترم هرگز؛ سرگذشت زندگی بتی محمودی» و مشابه این دست فیلم‌هاست.

از آن رسته فیلم‌ها که در فقر بازیگر، کمبود بودجه با دکورهای باسمه‌ای و اجراهایی آبیکی از تیپ‌سازی‌هایی غلوآمیز سراسر رنج می‌برند و متقابلاً بیننده را هم زجرگش می‌کنند. اما به‌یقین رسول‌اف با انبوهی اسپانسر و حمایت مالیِ تلویزیون‌های مشهور اروپایی و باقی تهیه‌کننده‌ها و پخش‌کننده‌هایی که در تیتراژ نمایان‌اند، مشکل مالی چندانی نداشته است. فقط می‌ماند فراخواندن بازیگر که او عموماً از معروف‌ها استفاده نمی‌کند.

دیگر مسئله پیدا کردن لوکیشن و مجوزهای مربوطه است که در تمام سال‌های به‌ناحق محروم و محکوم شدن فیلم‌ساز توانسته بر محدودیت‌ها فائق آید. کافیس‌ت بنگرید به لوکیشن‌های بیرونی، فضای حیاط زندان‌ها و بازداشتگاه‌ها در فیلم‌های پیشین که دست‌اندرکاران سینمایی واقف‌اند که آماده‌سازی این موارد به‌ضرس قاطع

«بدون دخترم هرگز»: چهل سال بعد

در اختیار هر کسی نمی‌تواند باشد آن‌هم با حساسیت‌هایی این‌چنین و در نبود مجوز رسمی.

اما چرا با این حال کارگردان فیلمی فشل ساخته و تو گویی فرقی برایش نداشته که در پیش‌تولید و پس از آن تلاشی بیش‌تر در جهت بهبودش داشته باشد؟ آیا جز این معنی می‌دهد که داوران و ناظران تنها تشنه‌ی نمایش تصویری و لو شده با هر کیفیتی در پرداخت از این جنس دگماتیسم و وحشی‌صفتی شخصیت اول فیلم هستند؟ و فیلم‌ساز هم سوراخ دعا را آشکار می‌بیند و خب طبعاً هم قرار نیست صدای نقادانه‌ای لابه‌لای هیاهوی کف‌زدن‌ها و تقدیر به عمل آمدن‌ها به گوشش برسد. اگر اصلاً گوش‌ی برای شنیدن باشد آن‌هم وقتی مدام در جایگاه اپوزیسیون باد و به هوا فرستاده شده است.

فیلم روایت‌گر زندگی بازپرسی حالا ترفیع درجه گرفته در یکی از شعبه‌های دادگاه انقلاب اسلامی است که به روایت گفت‌وگوهای همسر این شخصیت با دوستش برای یک اتاق خواب بیش‌تر در خانه و حقوق اضافه و سایر سرویس‌ها باید احکام فله‌ای صادر کند تا جایگاهی که دارد را از دست ندهد و بتواند به آرزوی بیست‌ویک ساله‌اش که قضاوت است و در یک قدمی‌اش به سر می‌برد، دست پیدا کند.

تا این‌جای ماجرا با بستر موضوعی طرف هستیم که قابلیت درام‌پردازی، انداختن چالش‌ها و گره‌هایی جذاب را دارد اما فیلم‌ساز تمام این پتانسیل را یک‌جا و دم‌به‌دم زایل می‌کند و هسته‌ی اصلی کار را به فنا می‌دهد.

بازپرس موردنظر به نام ایمان که حتماً هم باید در کلیشه‌ی اسمش دچار چالش میزان پایبندی به ایدئولوژیِ قسم‌خورده‌اش بشود، با نمازگزاردن در امام‌زاده‌ای در برهوت روستای پدری اکنون خالی‌شده از سکنه قدم در راهی می‌گذارد که به دست خودش در پایان همان‌جا دفن می‌گردد.

رابطه‌ی او با همسر و دو دختر نوجوانش از همان دست روابط خانوادگی تکراری بارها دیده‌شده است با این مثلاً تفاوت که دخترها دچار اندک تکانه‌های به‌اصطلاح آگاهانه‌محور شده و پدر را قرار است به پرسش بگیرند یا طبق گفته‌های مادر خانواده (این‌جا دیگر به شیوه‌ی ابراهیم حاتمی‌کیا!) بچه‌ها مسئله‌دار شده‌اند.

سرچشمه‌ی این مسئله‌دار شدن هم‌زمان شدن ترفیع ایمانِ قصه با کلیدخوردن وقایع روزهای قیام ژینا است. درحالی‌که آن‌روزها اینترنت دچار اختلال شدید بود و تلفن‌های همراه هم به زور آنتن می‌دادند، دخترها در خانه نشسته‌اند و اینستاگرام بالا پایین می‌کنند و مشخص است که خبری هم از اینترنت آزاد برای خواص با بصیرت نیست چرا که آن‌ها هنوز از شغل پدر و حساسیت آن اطلاعی ندارند. فیلم‌ساز که از شهوت مصرف بی‌مهابای تصویرهای حوادث پس از ۲۵ شهریور ۱۴۰۱ آن‌هم حتماً به تحریک و کاربلدی تدوین‌گر فرنگی‌اش جهت درو کردن نارگیل‌های فستیوال‌ها دست از پا نمی‌شناسد، بدون رعایت توالی رخ داده‌ها هرچه دستش آمده با مشاورت تهیه‌کننده‌های نبض‌شناس هیئت‌های داوری تا توانسته هرچا که خوشش آمده بریده‌هایی را چسبانده و روزهای اول و وسط و آخر را سر و ته کرده و تندوتند به هم بافته تا از قافله‌ی جذب فلش دوربین‌ها بر فرش قرمزها جا نماند و صفت هنرمند مبارز و قهرمان را از دست ندهد.

حالا که دخترها شاخک‌هایشان تیز شده وقت آن است که دوست ساچمه‌خورده‌شان را از وسط دانشگاه به خانه بیاورند تا مواجهه‌ی او با مادرشان را شاهد باشند. در ابتدا مادر می‌گوید دختر از او باش است بعد در سکانسی احساسات‌زده و تا کارگردان توانسته کش داده، زخم‌ها را ترمیم می‌کند و مجدد می‌گوید حتماً کاری کرده که گلوله خورده تا بتواند عذرش را از خانه بخواهد و دکش کند. یعنی جایی که باید مادر خانواده بین احساس و مصلحت‌نگه‌داشتن چارچوب ایدئولوژیکی نوسان کند، با اجرایی ضعیف و شخصیت‌پردازی‌ای ناپخته بیش‌تر می‌آید که دچار شیزوفرنی‌ای حاد باید باشد. از سویی پدر هم زیر فشار سنگین کار در تکمیل پرونده‌های بازداشتی‌های آن روزها عزمی راسخ پیدا کرده که البته با این عزم نمی‌تواند در برنامه‌ی دوره‌می شام خانواده دخترانش را با اخبار شبکه‌ی شش سیما قانع کند و در برخوردی پرخاش‌گرانه سرآخر پای بساط نیایش در گوشه‌ی دل‌گیر اتاق خواب از خواست مو رنگ کردن دختر کوچک‌تر شکایت به همسر می‌برد. باز همان کلیشه‌ی نخ‌نمای حاج‌آقای همه‌ی فیلم‌ایرونی‌ها به تقلید از شاهکار «حاجی‌آقا آکتور سینما»ی آوانس اوگانیانس تا به کنون.

«بدون دخترم هرگز»: چهل سال بعد

تا این جای کار فیلم‌نامه قراراست با گره سُست رودررویی پدر و بچه‌ها به وسط‌بازی مادرِ دلسوز پیش برود که با گره تازه‌ی گم‌شدن کلت کمری پدر داستان به جای دیگری غلت می‌خورد و از حالا تمام وقایع روزانه‌ی پس از شهریور فراموش می‌شوند در حدی که نماهای خیابان عاری از هرگونه التهاب تصویر شده‌اند و همه‌می‌ی شعارهای شبانه مطلقاً قطع می‌شوند و اعضای خانواده هم برخلاف روال پیشین دیگر نه راجع به این حوادث کلامی به میان می‌آورند و نه اشارتی دست کم برای یادآوری وضعیت دوست زخمی و بعد دستگیرشده‌شان دارند. درست مقطعی که فیلم چند پله پایین‌تر سقوط می‌کند. و تا پایان نه از انگیزه‌ی کفرقتن اسلحه کسی چیزی می‌فهمد و نه از چرایی درغلتاندن پدر به جنونی بی‌مقدمه و بی‌هوا صرفاً جهت کپی بی‌جا از شخصیت جک نیکلسون در شاهکار کوبریک یعنی فیلم «درخشش».

عمق فاجعه در فیلم‌نامه آن‌جاست که حالا مشخصات بازپرس در فضای مجازی لو رفته و قراراست همراه خانواده‌اش به جایی امن بروند که همانا منزل پدری در روستای خالی از سکنه است و در راه هنگام خرید از مغازه‌ای در جاده دختر و پسری او را تشخیص می‌دهند و ایمان به یک‌باره جنون‌زده علی‌رغم رضایت دخترانش در اجرایی مفتضح و مضحک آن‌دو را کنار جاده می‌کشاند و دست‌بند می‌زند و دخترها در چرخشی بی‌حساب بدون هیچ توجیه عاقلانه‌ای به کمکش می‌آیند که یعنی امکان ارسال ویدیوهای گرفته‌شده توسط دو نامبرده به دلیل نبود آنتن در آن ناحیه‌ی دورافتاده ممکن نیست. غافل از این‌که فیلم‌ساز کماکان متوجه اختلال گسترده و سراسری اینترنت نیست یا نمی‌خواهد باشد چرا که وضعیت کف خیابان را به کل به فراموشی سپرده است.

از جانبی دیگر ایمان با ایمانِ راسخ قصه جایی که قراراست مامن آرامی برای خانواده باشد که همان «بازگشت به خویشتن» دستمالی شده با حضور در دهات است و در حالتی که همکاری اسلحه‌ای دیگر در اختیارش گذاشته، دوباره فازی جدید رو می‌کند و دوربین اعتراف‌گیری از خانواده‌اش را برپا ساخته و چیزی نگذشته یک‌یک‌شان را به اتاقک‌های خانه به سیاق سلول‌هایی انفرادی روانه کرده و قفل زده تا کش رفتن کلت را گردن بگیرند. توجه داشته باشید که هنوز هم این میزان از رد دادن و به صلابه

کشیدن را نه می‌دانیم نه توجیه می‌شویم و نه منطقی برای‌مان رو می‌شود. گویی که کارگردان همین‌که از تیپِ مألوفِ گرته برداشته شده، زامبی‌ای آدم‌خوار بسازد همه‌چیز را کفایت است و بس.

در انتها هم باز به تقلید ناشیانه‌ای از همان فیلم کوبریک، مردِ جنون‌زده در هزارتوی روستای رها شده در تعقیب و گریز همسر و دخترانش با پای خودش به مسلخ نابودی می‌رود تا رفتار بی‌هوده رنج‌آور فیلم‌ساز با بیننده پس از سه ساعت جایی بالاخره به نقطه‌ی پایان برسد.

دردسر کلنجار رفتن با این قسم فیلم‌های به‌اصطلاح مخالف‌خوان و زیرزمینی یکی این است که چون بغض و کینه از بالادستی‌ها به حد اعلا همه را و همه‌جا را فراگرفته، هرگونه موضعی خلاف هم‌دلی و تأیید بی‌چون‌وچرا، حمل بر همراهی با جریان سرکوب می‌گردد و انگار صرف بازگ کردنِ گیرم با دغدغه‌های انسانی و به دور از سودجویی‌های آشنا، کفاف هرگونه معیارهای تخصصیِ داوری در تکنیک، اجرا و همین‌طور جنبه‌های زیبایی‌شناختی را می‌دهد. این را بگذارید کنار اعتبار پذیرفته و دیگر جاافتاده و حک‌شده در اذهان عموم در دریافت جوایز متعدد و متنوع فرنگی از حقوق بشری تا سینمایی و مدال و غیره با این محوریت که: «عقل غربی حتماً از ما تشخیص درست‌تری دارد و حتماً بی‌دلیل و کیلویی کسی را بر عرش نمی‌برد.» متدی که «نگاه انتقادی» زیر ضرب نفی و انکار مدام بین چرخ‌دنده‌های دولت خودکامه در این سوی و آپاراتوس بنگاه‌های غرب در آن سوی مانده است.

زنان مطالبه‌گر یا قربانیان حقوق بشر؟ نگاهی به فیلم «دانه‌ی انجیر معابد» ساخته‌ی محمد رسول‌اف

حمید نامجو



فیلم «دانه‌ی انجیر معابد» آخرین فیلم «محمد رسول‌اف» این روزها در فضای مجازی دست‌به‌دست می‌شود. این فیلم که به چند جشنواره‌ی سینمایی دعوت شده تاکنون توانسته جایزه‌ی هیئت داوران از «جشنواره‌ی فیلم کن» و همچنین جایزه‌ی بهترین فیلم‌نامه از «جشنواره‌ی فیلم شیکاگو» را کسب کند.

دیگر آثار محمد رسول‌اف نیز پیش از این موفق به دریافت جوایز متعدد از جشنواره‌های سینمایی معتبر شده‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به فیلم‌های «به امید دیدار»، «دست‌نوشته‌ها نمی‌سوزند»، «لرد» و «شیطان وجود ندارد» اشاره کرد. محمد رسول‌اف از فیلم‌سازانی است که دغدغه‌ی مسایل اجتماعی دارند. واکاوی روابط اجتماعی با رویکرد انتقادی شاخصه‌ی اصلی آثار اوست و به‌همین دلیل نیز بارها مورد تعقیب قضایی قرار گرفته و حداقل دوبار دستگیر و زندانی شده است که آخرین آن در سال ۱۴۰۱ و به مدت هفت ماه برای انتشار بیانیه‌ی تعدادی از سینماگران ایرانی با عنوان «تفنگت را زمین بگذار» بود. او که در سال ۱۳۹۸ با ساختن فیلم «لرد»، به اتهام نشر اکاذیب به تحمل یک‌سال زندان محکوم شده بود بار دیگر در سال ۱۴۰۳ به تحمل هشت سال زندان، پرداخت جریمه نقدی و ضبط اموال محکوم شد. اما این بار پیش از اجرای حکم توانست از کشور خارج شود.

محمد رسول‌اف در اغلب آثارش با به تصویر کشیدن بخشی از معضلات اجتماعی، سینما را به امکان و ابزاری برای بازنمایی شرایط زندگی مردم و تضادها و تناقض‌هایی که مانع همبستگی اجتماعی یا شکل‌گیری انگاره دولت/ملت می‌شوند، تبدیل کرده است. او با به‌تصویر کشیدن سوگیری‌های متقابل حکومت و مردم به‌عرصه‌ی افکار عمومی و انگشت‌نهادن بر ریشه‌های برخی از مشکلات و معضلات اجتماعی، نشان داده است که به هنر و علی‌الخصوص سینما رویکردی متعهدانه دارد. از نگاه او سینما صرفاً اسباب لذت و سرگرمی برای گذران اوقات فراقت نیست بلکه سینما می‌تواند آینه‌ی محیط اجتماعی ما باشد و با بازنمایی شرایط زیستی و گوشه‌های پنهان و کم‌تر دیده شده‌ی جامعه، پرده‌ی نسیان و «دیگر فراموشی» را دریده و آن را به معرض دید عموم بگذارد. هنرمی‌تواند ضمن استعلای احساسات و افکار مردم، سبب شکل‌گیری نوعی

همبستگی اجتماعی شود و آنچه در همسایگی ما می‌گذرد و ما از آن غافلیم را به ما نشان دهد. هنر می‌تواند و می‌باید شیپور بیدارباش باشد نه ترنم تخدیر و تغافل. پرسوناژهای فیلم‌های رسول‌اف اغلب قربانیان بی‌عدالتی یا شرایط ناشی از حاکمیت سیستمی ایدئولوژیک‌اند که جامعه را به دو گروه خودی و غیرخودی تقسیم کرده است. باوجود این یکی از ویژگی‌های شاخص آثار اخیر او به تصویرکشیدن طرز نگاه، نحوه‌ی تفکر و چگونگی زیست و زاد افرادی است که در سمت دیگر ماجرا یعنی در زیر سایه‌ی امن قدرت قرار دارند. افرادی که از جانب حکومت‌ها اعمال قانون می‌کنند و یا بر مبنای نگره و نگاه حکومت‌ها آزادی‌های مردم را محدود می‌کنند و ابزار کنترل مردم هستند. افرادی که در قبال دریافت رانت‌های ویژه مجری فرامین و مقاصد مراکز قدرت هستند. گرچه اغلب تظاهر می‌کنند که مسلوب‌الاختیار و مأمور معذورند، اما درحقیقت به اراده‌ی خویش از موقعیت خود حراست می‌کنند.

از طرف دیگر برخلاف تصور و اراده‌ی حکومت‌ها، به ویژه در حکومت‌هایی که منابع ثروت و قدرت در انحصار دولت و حاکمیت است، جامعه قابل مرکزگی و تقسیم‌بندی به «خودی و غیرخودی» نیست. بخصوص اگر این خودی و غیرخودی صرفاً مبنای ایدئولوژیک داشته باشد نه مبنای طبقاتی. جامعه پدیده‌ای زنده و سیال و عرصه‌ی تنازع و تضاد منافع حکومت و مردم است. هنگامی که تضاد منافع و اهداف حکومت با مردم تشدید شده و مقابله و منازعه بین مردم و حکومت عیان می‌گردد، تعارض از رویارویی گروه‌های سیاسی و تقابل خودی و غیرخودی فراتر رفته و به درون خانه‌ها و به حوزه‌ی خصوصی عوامل قدرت و حکومت نشت می‌کند. آنان نمی‌توانند دور خود حصار بکشند. آنان مجبورند با دیگران زیر سقف آسمان یک‌شهر یا کشور زندگی کنند. از یک خیابان و کوچه تردد کنند. به رستوران، کافه، فروشگاه، درمانگاه و مجالس عروسی و عزا بروند. بچه‌ها را به مدرسه و دانشگاه بفرستند. ایزوله کردن همسر و بچه‌ها از تعامل با همسایه‌ها، اقوام، هم‌شاگردی‌ها و به‌خصوص از فضای مجازی غیرممکن است. هرچه فاصله‌ی حکومت با مردم بیشتر شود این تضادها عمیق‌تر می‌شود. هرچه افراد به مرکز قدرت نیز نزدیک‌تر شوند مشکلات و تضادها در عرصه‌ی خصوصی شدیدتر می‌شود. رسول‌اف با ظرافت به تأثیری که تقابل پیش‌گفته به‌طور آشکار یا

پنهان بر روابط آنان با افراد خانواده و با کسان و همکاران آنان می‌گذارد می‌پردازد. تأییراتی که با اوج‌گیری تبدیل به «امرمنفی» شده و کیان خانواده‌ی آنان را به مرز انهدام و اضمحلال می‌برد.

از منظر فلسفه‌ی سیاسی این همان **تضاد حق طبیعی و حق قانونی یا وظایف شهروندی** است که هگل بر آن تأکید دارد. هگل در تفسیری بر تراژدی «آنتیگونه» اثر «سوفوکل»، این تضاد بین حق طبیعی و وظایف شهروندی را تا ابتدای تاریخ و پیش از آن بازشناسی می‌کند. به تعبیر هگل آنتیگونه با سرپیچی از فرمان «کرون» و تدفین برادرش درواقع بر تقدم حق طبیعی خود بر وظایف شهروندی یا قانون دولت‌شهر پافشاری می‌کند. او می‌گوید برادرم پیش از عضویت در دولت‌شهر و بعد از سرپیچی از قانون دولت‌شهر و حتی بعد از مرگش هنوز برادر من است و حق برادری او بر من هرگز زایل نخواهد شد و حق من است که او را چون سایر مردگان با احترام دفن کنم تا راهی سفر «هادس» شود. هیچ قانونی نمی‌تواند روابط خواهر و برادری یا حق پدرفرزندی را ملغی یا متوقف کند. او البته تقاض این حق‌خواهی را نیز با جان خویش می‌پردازد. به باور هگل آنچه بنیان دولت‌شهرهای یونانی را بر باد داد همین تضاد حق طبیعی و قوانین دولت‌شهر است. این تعارض موضوع محوری داستان‌ها و فیلم‌های بسیاری بوده و چنان‌که در داستان آنتیگونه ملاحظه می‌کنیم درنهایت این حق طبیعی است که مقتدرتر از قدرت سیاسی و حکومتی ظاهر می‌شود و حتی تبدیل به امر منفی می‌گردد. تاریخ نشان داده که آدم‌ها به‌طور طبیعی در انتخاب نهایی طرف خانواده و مناسبات خویشاوندی را می‌گیرند.

در فیلم «دانه‌ی انجیر معابد» نیز رسول‌اف نه‌فقط بر تضاد بین وظایف و نقش ایمان به‌عنوان بازپرس یا عضوی از دستگاه قضا که حفظ کیان حکومت را برعهده دارد از یک‌طرف و رویکرد دخترانش که به‌سمت مطالبات مردم گرایش دارند انگشت می‌گذارد، بلکه علاوه بر آن و همانند فیلم قبلی، یعنی «شیطان وجود ندارد»، تلویحاً به مسئولیت‌های فردی اشاره می‌کند. به‌خصوص وقتی ایمان می‌داند که بهای این منصب تازه، گردن نهادن به درخواست‌های دادستان و مقامات بالاتر از جمله صدور احکامی است که بازپرس قبلی از صدور آن طفره رفته است. رسول‌اف با تأکید بر وجود مناسبات

زنان مطالبه‌گر یا قربانیان حقوق بشر؟

سلسله‌مراتبی نه تنها استقلال قضات را مورد پرسش قرار می‌دهد بلکه بازهم به مسئولیت فردی یک انسان در برابر دیگران تأکید می‌کند.

آیا فیلم دانه‌ی انجیر معابد به‌عنوان یک اثر هنری فیلم خوبی است؟

ضمن ادای احترام به شجاعت ستودنی آقای محمد رسول‌اف در ساختن این فیلم و پذیرفتن تبعات آن از جمله تن دادن به تبعید به‌خاطر دفاع از حقیقت، هدف این یادداشت پاسخ به این پرسش است. آیا فیلم دانه‌ی انجیر معابد به‌عنوان یک اثر هنری، کاری برجسته و قابل دفاع است؟

پس زمینه‌ی داستان فیلم اعتراضات جنبش «زن زندگی آزادی» است. داستان فیلم با خبر ارتقای شغلی ایمان به همسر و دخترانش آغاز می‌شود. موقعیت جدید به معنی برخورداری از رفاه بیشتر و در عین حال ملازم رعایت مقتضیات جدید در زندگی و در مراودات با دوستان و آشنایان است. زمان ارتقای شغلی ایمان در اواخر تابستان ۱۴۰۱ و همزمان با آغاز جنبش زن زندگی آزادی است. جنبشی که در اعتراض به مرگ «مهسا امینی» در تهران پا گرفت، اما به سرعت به تمام شهرهای ایران کشیده شد. با شروع سال تحصیلی دانشجویان و دانش‌آموزان به جنبش پیوستند. زنان و دختران پیش‌قروان این جنبش بودند. به استناد فیلم‌ها و عکس‌های منتشرشده در فضای مجازی و در سایت خبرگزاری‌ها واکنش حکومت در مقابل آن جنبش مدنی و آرام، سرکوب شدید بود. فجایع و اتفاقات تأثیرانگیزی از گوشه‌وکنار شهرها گزارش، و ثبت و پخش شد. بسیاری از این فجایع نتیجه‌ی استفاده از تفنگ ساچمه‌ای برای مقابله با معترضان بود.

رسول‌اف در این فیلم ضمن نمایش مستندهایی از صحنه‌های سرکوب معترضان در خیابان، ماجرای زخمی شدن دوست و هم‌کلاسی دختر بزرگ‌تر ایمان، در هنگام خروج آنان از دانشگاه را روایت می‌کند. گارد ضدشورش به چشم و صورت دختر جوان شلیک کرده‌اند دختران او را به‌خانه می‌آورند اما همسر ایمان از ترس تبعات احتمالی

جرات ندارد او را به بیمارستان برساند. برای همسر ایمان حفظ موقعیت شغلی جدید همسرش مهم‌تر از مراقبت و مداوای آن دختر جوان است. نهایتاً او دختر را بیرون می‌کند تا در مراجعه به خوابگاه دستگیر شود. رسول‌اف به‌طور تلویحی نشان می‌دهد که در آن روزها بیمارستان‌ها دامی برای دستگیری زخمی‌ها شده بود. زخمی‌ها از مراجعه به بیمارستان امتناع می‌کردند و این خود به وقوع اتفاقات بدتری منجر می‌شد. تا این‌جا طرح موضوع و به اصطلاح ایجاد یک گره‌گاه در داستان است و انتظار بیننده آن است که فیلم‌ساز در ادامه به سرنوشت دختر زخمی، تبعات آن اتفاق و پرسش‌هایی که طرح کرده بپردازد. این‌که چرا دختر از اطلاع به خانواده‌اش پرهیز دارد؟ آیا در خانواده‌ی او هم مثل ایمان و همسرش، حفظ موقعیت مهم‌تر از جان یا باور فرزندشان است؟ بیرون کردن دختر زخمی چه تأثیری بر نگاه دختران ایمان به پدر و مادرشان دارد؟ آوردن دختر زخمی به خانه چه تأثیری در موقعیت ایمان دارد؟ آن هم وقتی که می‌دانیم که رفتار و روابط او و خانواده‌اش تحت کنترل مقامات امنیتی است؟ با ورود دختر میهمان به خانه‌ی آنان امر منفی نطفه می‌بندد. انتظار بیننده آن است که این امر منفی رشد کرده و به وضعیت جدید تغییر پیدا کند. منطبق توسعه‌ی هر داستان‌ی چنین است. اتفاقی در داستان می‌افتد که همه چیز را تغییر می‌دهد. در این فیلم هم اتفاق رخ می‌دهد اما فیلم‌ساز از بازنمایی نتایج آن ناتوان است و داستان ابر برجا می‌ماند. در حالی که مخاطب انتظار دارد مثلاً روابط ایمان با همسر و فرزندانش به درگیری و جدایی برسد یا خودش از کارش استعفا دهد و برخلاف مسیر قبلی قدم بردارد، یا حتی تغییری در سیستم محاط بر تمام این‌ها رخ دهد. بالاخره یک اتفاق وقتی ارزش روایت پیدا می‌کند که به حادثه‌ی دیگری منجر شود. حادثه‌ای غیرقابل پیش‌بینی البته در عین حال منطقی. داستان وقتی به یک حادثه رسید آن را نیمه‌تمام رها نمی‌کند.

اما در این فیلم کارگردان ماجرا و گره‌گاه اصلی قصه را در اوج آن رها می‌کند تا یک گره‌گاه دیگر ایجاد کرده و ما را در یک فرار و تعقیب «بالبوودی» به باغ پدری ایمان که از قضا در جوار ارگ بم یا جایی مشابه آن واقع است بکشاند. بهانه‌ی این بازی بی‌منطق و پیش‌پاافتاده هم گم‌شدن اسلحه‌ی کمری ایمان است. بیش از دوسوم این

فیلم کشدار و طولانی پی‌جویی گم شدن اسلحه است. اسلحه‌ای که بعد از تعقیب و گریز و بازجویی مقامات امنیتی و نتیجه‌گیری اشتباه آنان مشخص می‌شود که دختر کوچک ایمان آن را برداشته است؛ بی‌آن که دلیل مشخصی را برای تماشاگر آشکار کند. آیا شروع این بازی لوس و طولانی صرفاً ساخت آخرین سکانس فیلم است؟ جایی که ایمان با شلیک نسل جدید دهه‌ی هشتادی درحالی که نمادی از سنت را در انگشت دارد در ویرانه‌های سنت سقوط می‌کند؟

رهاکردن بی‌سرانجام داستان اول و بعد طرح مثلاً یک گره‌گاه جدید و سپردن مسیر داستان به اوهم و تخیلات، و رفتارهای ایضایی ایمان و واکنش‌های همسر و دخترانش و بعد سرهم کردن چیزهایی از این‌جا و آنجا شیرازه و ساختار فیلم را از هم گسسته و حاصل کار اثری ضعیف و تصنعی است. خبر دریافت جایزه‌ی بهترین فیلمنامه اگر مقاصد دیگری را دنبال نکرده باشد بیننده را در مورد صلاحیت هنری داوران به تردید می‌اندازد. واقعیت این است که نه‌تنها رسول‌اف بلکه اغلب قریب به اتفاق کارگردانان ما می‌خواهند خودشان قصه‌ای بنویسند و بسازند بی‌آن که به منطق درونی قصه و ساختار روایت آگاه باشند. به اعتقاد من در میان کارگردانان صاحب‌نام فقط «ناصر تقوایی» و «بهرام بیضایی» ساختار و منطق روایی قصه را به‌خوبی می‌شناسند.

نکته‌ی آخر: علی‌الظاهر درفیلم دانه‌ی انجیر معابد، کارگردان با افزودن گزارش‌های مستند پخش‌شده در فضای مجازی بخشی از وقایع اتفاقیه‌ی کف خیابان‌ها را به نمایش می‌گذارد و با نمایش فیلم در جاهای مختلف دنیا، نمی‌گذارد این جنبش در گرداب فراموشی از یادها برود. اما درواقع فیلم‌ساز در روایت همین بخش از ماجرا نیز در تله‌ی «مدافعان حقوق بشر» و نظام سرمایه‌داری غرب می‌افتد. کسانی که صرفاً بر قربانی بودن دختران و زنان آزاردیده و نابینا شده تأکید دارند نه بر مطالبه‌گر بودن و مطالبات آنان. و نه بر اراده‌ای که برای تغییر شرایط زندگی در آنان وجود داشته و دارد و ماجرای که همچنان ادامه دارد. درهمین روایت ابتر، فیلم‌ساز بر اتفاقی بودن شلیک به دختر در خیابان تأکید می‌کند. و به این ترتیب سوگمندانه دختر مطالبه‌گر را به قربانی تبدیل می‌کند تا دلسوزی ما و مدافعان حقوق بشر را جلب کند. گرچه همین داستان هم بدون هیچ دلیل منطقی نصفه‌نیمه باقی می‌ماند و سرنوشت او که

می‌تواند سرنوشت مطالبات جنبش زن زندگی آزادی باشد در هیاهوی روایت دوم رها می‌شود. انگار هرگز روایت نشده است. اما روایت دوم که گم شدن سلاح است نیز در لابلای شاخه‌های درختان باغی متروک و در تاریکی شب گم می‌شود. از همین منظر نیز کارگردان دلیل برداشتن سلاح را روشن نمی‌سازد تا آن را به یک شیطنت کودکانه فروبکاهد. درحالی‌که ما توقع داریم چیزی در درون دختر کوچک تر رخ داده باشد که منجر به برداشتن سلاح پدرش شده. اما کارگردان قادر به نشان دادن آن نیست.

در این خصوص تأکید بر سه نکته ضرور می‌نماید:

۱- جنبش زن زندگی آزادی جنبشی است که به نگاه سنتی، ایدئولوژیک‌زده و زن‌ستیزانه‌ی حاکمان به زنان، معترض است. مطالبات این جنبش صرفاً اعتراض به حجاب اجباری نیست، گرچه حجاب اجباری روشن‌ترین نماد اراده به انقیاد زنان است. اما فروکاستن این جنبش به یک مطالبه‌ی حقوق بشری و آن هم صرفاً حجاب اختیاری نشان از عدم درک عمیق مطالبات این جنبش دارد.

۲- دختران و پسرانی که برای تغییر عمیق و همه‌جانبه نگاه زن‌ستیزانه حاکمیت به خیابان‌ها آمدند تا در تجمعی آرام حقوق خود را مطالبه کنند با خشن‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین چهره‌ی حکومت مواجه شدند. به مدت سه ماه خیابان‌های اغلب شهرهای ایران صحنه این رویارویی بود. چندصد تن جان و چشم خود را از دست دادند. به اقرار خود حکومت بیش از ۳۰,۰۰۰ نفر دستگیر و چند تن اعدام شدند. آنان که به خیابان آمده و درخواست‌های خود را فریاد زدند و برای پی‌گیری مطالبات خود کتک خوردند، دست و پاشان شکست، چشم و جان از دست دادند، آنان با آرمانی درسر و امیدی دردل پایه خیابان گذاشتند. آنان قربانی یا رهگذری اتفاقی نبودند. آنان مبارزان راه آزادی بودند. هدف داشتند و عزمی محکم.

بازنمایی این جنبش عظیم در قصه‌ای که دو دختر جوان از کنار خیابان می‌گذشتند و یکی از آنها اتفاقی گلوله خورده و داستان این فیلم را شکل داده بی‌التفاتی فیلم‌ساز به اصل موضوع و ندیدن یا نادیده گرفتن مطالبات جنبش و کوشش مطالبه‌گران است. حذف عامدانه‌ی اراده به تغییر در بین زنان است. فروکاستن جنبش زن زندگی آزادی

زنان مطالبه‌گر یا قربانیان حقوق بشر؟

صرفاً به «زن» است. آن‌هم زنان طبقه‌ی متوسط. و «زندگی» و «آزادی» فراموش شده است.

۳- انعکاس اخبار این جنبش در رسانه‌های غربی و واکنش سلبریتی‌ها نیز حاکی از عدم درک عمق مطالبات این جنبش بوده و هست. آنچه زنان ایران می‌خواهند تغییر نگره‌ی انقیاد بر زنان است. این‌که زن موجودی است که باید مدام تحت کنترل باشد. کنترلی همه‌جانبه، هم‌چون موجودی رام نشده. حذف حجاب اجباری حداقل این مطالبات است. اما از نگاه غربی‌ها این همه‌ی مطالبه بود و انتخاب پوشش یکی از اصول حقوق بشر است. پس می‌توان این جنبش را به جنبشی حقوق بشری فروکاست. گیس‌بریدن برخی از سلبریتی‌ها نیز دلیل روشنی بر عدم درک مطالبات زنان ایران است.

به اقرار بسیاری از مصلحان اجتماعی، جنبش زن زندگی آزادی مبتنی بر نگاه تازه‌ای به زنان و به حقوق آنان پاگرفته است. نگاهی که پیش از این در جهان‌نگری گرایش مختلف فمینیسم غربی سابقه نداشته است. به‌همین دلیل لیبرالیسم غربی سعی می‌کند محتوی خود را بر آن بارکند. یا به‌عبارتی آن را جنبشی حقوق‌بشری دریافت می‌کند. از این گذشته آنچه لیبرالیسم غربی از آن وحشت دارد مطالبه‌گری از نوع رادیکال است. این پا گذاشتن در مسیری است که پایانش روشن نیست. پس ضرورتاً هدف خود را در انتهای راه قرار می‌دهد. محول کردن جنبش دادخواهی به مطالبه‌ای حقوق بشری نیز به همین دلیل است. ضمن آن‌که فهرست طولانی اسپانسرهای فیلم هم دال بر تأیید همین مدعا است.

پرسش پایانی: آیا هم‌چنان که به اقرار برخی دادستان‌ها و در دنیای واقعی، سخنان و مدعیات نسل جدید برای بازجویان و پلیس قابل درک نبود، کارگردان نیز از شناسایی و برزبان آوردن آن ناتوان است؟ آیا وقتی با ساختن فیلمی درباره‌ی جنبش سال ۱۴۰۱ نه‌تنها مورد استقبال جشنواره‌ها قرار گرفته بلکه از شهرتی عالمگیر برخوردار شده و نشان شجاعت بر سینه‌اش می‌زنند، نباید انتظار داشت که به محتوی واقعی جنبش از نگاهی داخلی و درونی وفادار باشد؟

پس زنی مردسالارانه و طبقه‌ی متوسط فقیر در «انقلاب را زیستن»

شیرین کریمی و کیوان مهتدی



تظاهرات روز جهانی زن، قاهره، ۸ مارس ۲۰۱۳ - Romain Beurrier/Wostok Press/Newscom

نزد دانشجویان علوم انسانی و علاقه‌مندان به انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی و بسیاری از کنشگران آصف بیات نامی آشناست. آثار وی به فارسی ترجمه شده است: در سیاست‌های خیابانی^۲ «پیشروی آرام» در سال‌های انقلاب، در به اصطلاح زورآبادها، را تشریح می‌کند و در زندگی همچون سیاست^۳ بعد جدیدی از جنبش‌های بهار عربی را آشکار می‌سازد. ولو آن که او امروز دیگر رویکرد قدیمش به ساختار طبقاتی را، در کارگران و انقلاب^۴ ۵۷ به تمامی تأیید نکند. مفاهیم کاربردی بیات بارها در تحلیل‌های مختلف در زمینه‌ی جنبش‌های اجتماعی ایران و خاورمیانه مورد استفاده قرار گرفته است. در تحلیل‌هایی که درباره‌ی ریشه‌ها و زمینه‌ی ظهور خیزش زن، زندگی، آزادی نوشته شده نیز بارها از مفاهیم «ناجنبش» و «پیشروی آرام» استفاده شده است.^۵

بیات در کتاب/انقلاب را زیستن به سراغ انقلاب‌های عربی و به‌طور خاص به زیست روزمره‌ی انقلابی و پساانقلابی در دو کشور مصر و تونس می‌رود و مفاهیم و تأکیدهای جدیدی را به منظومه‌ی مفهومی خود می‌افزاید. در این یادداشت در دو بخش به این بحث می‌پردازیم که بیات چگونه با مفاهیم جنسیت و طبقه دست به مشاهده، تبیین و تحلیل زده است و ما از او چه می‌توانیم بیاموزیم؟

جنسیت و پس‌زنی مردسالارانه

جنسیت‌نگری نویسنده در این کتاب تبدیل به نقطه‌ی تمایز یا حتی نقطه‌ی قوت این اثر شده و آن را از سایر آثار مشابه درباره انقلاب‌ها متمایز می‌کند. انقلاب را زیستن کتابی جنسیت‌نگر است. درست است که در کتاب فصلی به نام «مادران، دختران و تناقض جنسیتی» وجود دارد، اما وقتی سایر فصل‌ها را می‌خوانیم نمی‌توانیم بگوییم صرفاً فصلی مجزا به زنان اختصاص داده شده است. در سرتاسر کتاب زنان، در کنار جوانان، کارگران، گروه‌های کوپیر و سایر گروه‌هایی قرار گرفته‌اند که فرودستی را تجربه می‌کنند. در این کتاب، درست مثل زندگی روزمره، هیچ فصلی نیست که این تنوع انسانی در آن دیده نشده باشند. در زیست روزمره‌ی ما در هر جایگاهی قرار گرفته باشیم نمی‌توانیم گاهی پراتنز باز کنیم و بگوییم اکنون من زن هستم، یا مرد هستم، یا کوپیر هستم، یا اکنون جنسیتی دارم که جامعه برای من تعریف کرده است، یا خودم

آن را تعیین کردم، و از این‌رو، در حال تجربه‌ی این یا آن شرایط خاص هستیم. ما آگاهانه یا ناآگاهانه با جنسیت‌مان در بطن زیست روزمره قرار گرفته‌ایم و پیوسته با مسائل مربوط به آن دست‌وپنجه نرم می‌کنیم. گویی جنسیت همان آواتار، یا تجلی انتزاع روح است که به ما داده شده تا زندگی زمینی را با آن تجربه کنیم.

آن‌چه از بیات در این کتاب می‌توانیم بیاموزیم همین نوع جنسیت‌نگری است. با شرح وضعیت و یکی از مسائلی که امروز با آن درگیریم می‌کوشیم به این نقطه برسیم که می‌توان جنسیت را به شکلی جهان‌شمول در نظر گرفت و به فهم جامع‌تری از وضعیت روزمره رسید.

در جامعه‌ی فرهنگی-فکری امروز کسانی هستند که مسائل مربوط به جنسیت و به‌ویژه مباحث مربوط به زنان را در یک پرانتز یا یک زیرمجموعه قرار می‌دهند. مثلاً مدارس فکری مختلف اغلب درباره‌ی تمام مسائل بحث و نشست برگزار می‌کنند و گاهی، یکی دو بار در طول سال، یک پنل سخنرانی یا یکی دو درس گفتار نیز به مسائل زنان یا فمینیسم اختصاص می‌دهند. یا در نهادهای دولتی یک اتاق به زنان یا مسائل زنان، یا در دولت‌ها یک وزارت به زنان اختصاص داده می‌شود. این تفکیک از ابتدا احتمالاً به نیت نظم‌دهی و با احتمال زیاد به‌طور ضمنی با هدف حفظ فرادستی نظم‌دهندگان صورت گرفته است، اما در عمل در امتداد تفکیک جنسیتی و فرودست‌سازی مضاعف زنان و سایر گروه‌هایی است که فرودستی را تجربه می‌کنند.

در مدارس و حلقه‌های فکری به نظرم این نوع تفکیک یا زیرمجموعه‌سازی اغلب نادانسته و با نوعی حسن نیت انجام می‌شود و اگر خوش‌بین باشیم می‌توانیم دریابیم که آن‌ها نیز قصد دارند از نزدیک‌تر درگیر مسائل مختلف گروه‌های فرودستان شوند تا وضعیت این جهان را بهتر بفهمند. و از سوی دیگر، زنانی که در حوزه‌های فکری کار می‌کنند بارها تجربه کرده‌اند که از آنها دعوت شده تا بیایند و «فقط درباره‌ی فمینیسم» بحثی ارائه دهند. در دو سال اخیر، بعد از جنبش زن، زندگی، آزادی به نظر می‌رسد که زنان کم‌تر این دعوت‌ها را می‌پذیرند، به این دلیل که اغلب‌شان نمی‌خواهند در روند زیرمجموعه‌سازی همدستی کنند. اما از ظواهر معلوم است که باز هم پیام درست منتقل نمی‌شود و باز هم مردان خود دست به کار می‌شوند و در پنل‌های سخنرانی در مورد

فمینیسم و مسائل زنان صحبت می‌کنند. و وقتی از این مردان پرسیده می‌شود «زنان کجا هستند؟» آن‌ها پاسخ می‌دهند: «از زنان دعوت کردیم نیامدند». البته این بدان معنا نیست که مردان نباید در مورد فمینیسم و مسائل جنسیت حرف بزنند، ابداً؛ بلکه، مسئله بازشناسی دلایل این نوع امتناع زنان است. ضمن اینکه مسئله‌ی حجاب چنان‌که هنوز حل شده نیست، شرایط حضور زنان را دشوارتر کرده است، اما مسئله‌ی اصلی «فرم پرداختن به مسائل زنان» است، در چنین فرم یا صورتی زنان در دایره‌ی تنگی قرار داده می‌شوند و اغلب واضح است این صورت برای رفع نوعی تکلیف که برگزارکنندگان برای خود احساس کرده‌اند یا برای حفظ ویتترین روشنفکرانه است. البته چنین نقدی بر دیدگاه‌های یکسونگرانه‌ی فمینیستی هم وارد است که سایر تضادهای اجتماعی را کم‌اهمیت یا نادیده می‌انگارند. آن‌ها نیز با صرفاً نگرستن به جهان از منظر جنسیت محدود به همین دایره‌ی تنگ می‌شوند، از نگرگاه جهان‌شمول دور می‌شوند و آن‌ها نیز به نوع دیگری هم پس‌زنی می‌کنند، هم پس زده می‌شوند.

وقتی در کتاب‌ها، مقالات، مدارس فکری، و نهادهای مختلف مسائل گروه‌هایی را که فرودستی را تجربه می‌کنند به صورت منفرد و مجزا تحلیل شود، از واقعیت دور می‌شوند. در نتیجه جامعه توجهی به دستاوردها و تحلیل‌های آن‌ها نمی‌کند، چنان‌که در سال‌های اخیر بارها دیده‌ایم که جامعه از تحلیل‌گران اجتماعی پیشی گرفت و بیشتر تحلیل‌گران مدتی به جامعه نگاه کردند تا بتوانند بفهمند چه شده و تلاش کنند بحثی ارائه دهند.

در عمل روند پرداختن به مسائل زنان و مباحث فمینیستی به صورت مجزا منجر به تقویت روندی می‌شود که آصف بیات در کتاب *انقلاب را زیستن آن را* «پس‌زنی مردسالارانه» می‌نامد و در جنبش‌ها و انقلاب‌ها و نیز در روزها و ماه‌های نخست پس از جنبش‌ها و انقلاب‌ها به شکلی سلبی‌تر و اثرگذارتر از همیشه عمل می‌کند. نکته این است که می‌توانیم فرودستی جنسیتی را در دل سایر مسائل و در ارتباط با سایر سازوکارهای فرودست‌ساز ببینیم و تحلیل کنیم، و پروژه‌ی متأخر آصف بیات می‌تواند نمونه‌ای موفق از این نوع دیدگاه باشد.

بیات می‌نویسد در جنبش‌های انقلابی دیدیم که زنان دوشادوش مردسالاران نابرابر، پدران، برادران، شوهران و سایر مردان راهپیمایی کردند و هدف همه رسیدن به برابری بود، در این خیزش زنان خواستار نظمی نه فقط برای خودشان بلکه برای همگان بودند. اما همین طلب برابری از سوی زنان باعث شد حساسیت‌ها و سلسله‌مراتب مردسالارانه بی‌ثبات شود و پس‌زنی‌های مردسالارانه را به دنبال داشته باشد. در طول خیزش‌ها انواع گروه‌های فرودست از جمله زنان شروع کردند به تخیل توأم با کنشگری؛ منفعل‌ها فعال شدند و لحظه‌ی انقلابی که فرارسید، حس قدرتمندی و آگاهی از طریق ناجنبش‌ها به تمام گروه‌های فرودست سرایت کرده بود. اما در انقلاب‌های عربی پس از سقوط دیکتاتورها جامعه دچار هرج‌ومرج شد، بیکاری گسترش یافت، خدمات دولتی ارائه نمی‌شد و خیابان‌ها ناامن‌تر از روزهای پیش از انقلاب شدند، این لحظه‌ی بیکاری و بی‌پولی مردان را بیش از پیش تحت فشار روانی قرار داد و آن‌ها حس کردند باید آن تعریف سابق را که از «مردانگی» داشتند بازیابی کنند. بنابراین شروع کردند به پس‌زدن زنان از خیابان‌های انقلابی.

این نوع بازیابی مردانگی در فضاهای فکری ایران نیز با سازوکاری مشابه در جریان است، مردانی هستند که سعی می‌کنند با در پرائنتر قراردادن زنان یا زیرمجموعه‌ساختن از زنان فضاهای فکری‌ای را پس بگیرند که تا دیروز فقط متعلق به مردان بود. و این کار با روش‌های به‌ظاهر غیرخشونت‌آمیز و گاه فریب‌آمیز انجام می‌شود. اما در جنبش‌ها و انقلاب‌های اجتماعی این بازیابی فضاهای مردانه با خشونت، تجاوز، اهانت و انواع آزارها و ترفندها صورت می‌گیرد. این کار فقط به‌دست مردان معمولی انجام نمی‌شود، در مصر نیروهای پلیس و ارتش نیز دست به پس‌زنی مردسالارانه می‌زنند.

این شکل پس‌زنی مردسالارانه سبقه‌ای تاریخی دارد: برخی اندیشمندان فمینیست عرب مثل فاطمه مرنیسی و اسما المرابط به صورت مفصل ریشه‌های تاریخی این پدیده را در جوامع اسلامی بررسی کرده‌اند. فاطمه مرنیسی و اسما المرابط در تحقیقاتی که قبل از بهار عربی انجام دادند مطرح کردند که تا پیش از روی کار آمدن به‌اصطلاح «نخبگان جوشن‌پوش»، خلفای راشدین، و به‌خصوص عمر بن خطاب، که در خشونت‌ورزی به زنان شهره بود، جامعه‌ی عرب تازه‌مسلمان نسبتاً برابری طلب بود.

مرنیسی در کتاب «زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش» می‌گوید در زمان حیات پیامبر اسلام زنان مسلمان در عرصه‌ی عمومی فعال بودند و در مباحث فکری شرکت می‌کردند و بارها خواستار حقوق برابر شده بودند که در مواردی این حقوق برآورده می‌شد و پس‌زدن زنان از عرصه‌های عمومی پس از آن آغاز شد. پس‌زدن و حذف زنان از عرصه‌ی عمومی همچون سنتی که به مرور زمان عادی و عادت شد تا امروز ادامه پیدا کرده است، چنان‌که در مصر، پس از سرنگونی حسنی مبارک، با روی کار آمدن اخوان المسلمین پس‌زنی مردسالارانه به شکلی خشونت‌بار صورت گرفت. این اتفاق در ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷، به‌خصوص با اجباری شدن حجاب و سایر محدودیت‌ها برای زنان، رخ داد که موجب حذف و پنهان‌سازی زنان از عرصه‌های عمومی شد. پس‌زنی مردسالارانه در حکومت‌های سکولار و ملی‌گرا و غرب‌گرا هم رخ داده است و معمولاً پس از انقلاب‌ها تبعیض به اشکال مختلف بازگردانده شده است. به بیان دیگر، این پدیده در زیست روزمره به شکل تاریخی وجود دارد و در لحظه‌های پساجنبشی و پسانقلابی با قدرت بیشتری دست به کار می‌شود. خوب است به آن آگاه باشیم و بکوشیم تشخیص دهیم کجا پس‌زنی فرادستانه صورت می‌گیرد. به نظرم با این نوع آگاهی می‌توانیم همدیگر را بهتر بشناسیم و بازشناسیم، و تحمل کنیم و با همدلی بیشتری دوشادوش یکدیگر پیش برویم.

چشم‌انداز طبقاتی در پروژه‌ی فکری آصف بیات

برای فهم پروژه‌ی طبقاتی آصف بیات، می‌توانیم از اکنون خودمان شروع کنیم. از تعلیقی که سرتاسر زندگی شخصی و اجتماعی ما را فراگرفته است، تعلیقی که به وضعیت دائمی تبدیل شده و گروه‌های مختلف به دنبال ترسیم راه خروجی از آن هستند، اما تا امروز کسی موفق به ترسیم نقشه‌ی خروج نشده است. ما در نوعی وضعیت بی‌آیندگی به سر می‌بریم، حتی در زمان خیزش‌های اعتراضی و انقلابی، کماکان از فقدان چشم‌انداز و دورنما رنج می‌بریم. فقدان چشم‌انداز وضعیتی است که آصف بیات با مفهوم «انقلاب بدون انقلابیون» توصیف می‌کند، چنانکه خود آن را به معنای فقدان چشم‌اندازها و ایده‌های انقلابی ترسیم می‌کند. فقدان چشم‌انداز باعث شده تا بیات برای

توصیف انقلاب‌های عربی از مفهوم جنبش‌های انقلابی‌اصلاحی استفاده کند. این مفهوم که از ترکیب دو واژه انقلاب (revolution) و اصلاح (reform) به دست می‌آید، مفهومی است که تیموتی گارتون اش برای توصیف انقلاب‌های مخملی در بلوک شرق به کار برد. در واقع این اصطلاح به شکل سنتی به انقلاب‌های مذاکره‌شده و انقلاب‌های از بالا اشاره می‌کند، به تحولاتی که در آن‌ها بخشی از امتیازوران نظام کهنه تغییر می‌کنند، و بخشی از ساختارها اصلاح می‌شود، اما نظام امتیازورزی به طور کلی دست نخورده باقی می‌ماند. انقلاب‌های مذاکره‌شده محدود به چند دهه‌ی گذشته نیستند، و فصل مشترک آن‌ها بدبینی و بی‌اعتمادی نسبت به توده‌ی مردم است. حال آن‌که آصف بیات از نخستین تحقیقاتش به سنت مقابل آن تعلق داشته و همواره تحولات را از پایین با عطف به توده‌ی مردم نگریسته و تحلیل کرده است. به این ترتیب جایگذاری مفهوم انقلابی‌اصلاحی در بطن جنبش‌های توده‌ای بیانگر یکی از گره‌گاه‌هایی است که جنبش‌های اجتماعی و انقلابی امروز با آنها درگیر هستند: در انقلاب‌های عربی، و در دیگر خیزش‌ها در خاورمیانه مردم به شکل توده‌ای مشارکت کردند، بسیج گسترده صورت گرفته، هزینه‌هایی در ابعاد انقلابی پرداخته شد، اما دستاورد آن در بهترین حالت در سطح اصلاحات باقی ماند. مفهوم طبقه می‌تواند هم به فهم این ناهماهنگی کمک کند و هم راه خروجی از این بن‌بست ارائه دهد.

مستقل از بحث‌هایی که درباره‌ی دوگانه ساختار و عاملیت، یا شرایط ذهنی و عینی گروه‌های اجتماعی (مانند منزلت اجتماعی یا جایگاه در مناسبات تولید و مالکیت) صورت می‌گیرد، ضرورت حضور چشم‌اندازی طبقاتی برای اکثر افراد درگیر در جنبش‌های اجتماعی احساس می‌شود. اغلب افرادی که درگیری در میدان عمل دارند، مستقل از تعلق خاطر و خط فکری می‌دانند که به‌تنهایی با مفاهیمی مانند «دموکراسی»، «آزادی‌های سیاسی»، یا «سکولاریسم»، نمی‌توان چشم‌اندازی ترسیم کرد که هم تمایز میان امتیازوران کنونی را نشان دهد، هم همبستگی درونی میان گروه‌های خواهان تغییر ریشه‌ای در این نظم امتیازوری در آن جای بگیرد. در واقع غیاب مفهوم طبقه و چشم‌انداز طبقاتی به پاشنه‌ی آشیل بسیاری از جنبش‌ها تبدیل شده است.

درک سنتی و سلب از طبقه چنان که در کتاب *کارگران و انقلاب ۵۷* ارائه می‌شود با نکات ارزشمندی همراه است، از جمله اینکه در این کتاب لحظه‌ی استحاله‌ی شعارها و مطالبات اقتصادی کارگران به مطالبات سیاسی مانند آزادی زندانیان سیاسی به وضوح قابل تشخیص است، و لحظه‌ی بسیار متأخر، تقریباً در تابستان ۱۳۵۷ رخ می‌دهد، اما پس از رخ دادن آن شاهد قدرت‌افزایی بی‌سابقه در بطن جنبش انقلابی هستیم. اما واقعیت این است که در پنج دهه‌ی گذشته به مرور زمان وحدت درونی سوژه‌ی انقلابی در قالب طبقه از میان رفته، و کثرت، فردگرایی، یا شعار «جامعه وجود ندارد» مارگاریت تاچر تا حد زیادی نهادینه شده است. در واقع تمام پروژه‌ی فکری آصف بیات به تعبیری به نسل‌های بعد از قوام نولیبرالیسم می‌پردازد. بیات در تحلیل‌های ابتدایی از بهار عربی، مثلاً در *زندگی همچون سیاست*، مانند اکثر متفکران و تحلیل‌گران نگاه به‌مراتب مثبت‌تری به کیفیت‌های افقی و بدون رهبری این خیزش‌ها دارد. یک دهه بعد از بهار عربی و جنبش‌های اشغال و دیگر خیزش‌های توده‌ای در خاورمیانه، شاهد آن هستیم که بدون ترسیم چشم‌انداز طبقاتی هیچ کدام از این جنبش‌ها به ویژه در جامعه‌های استبدادی خاورمیانه نمی‌توانند با دستاوردهای ماندگار سیاسی چشم‌گیری همراه باشند.

مسئله این جا است که ضمن تأکید بر خصلت‌های دموکراتیک نهفته در کثرت‌گرایی این چند دهه، بتوانیم چشم‌اندازی طبقاتی ارائه دهیم که همبستگی درونی تمام گروه‌های مورد تبعیض، اقلیت‌های اجتماعی، و خواست برابری و آزادی سیاسی را حفظ و ترویج کند.

طبقه در حین مبارزه ساخته می‌شود و برای همین آصف بیات با جزییات به هر هم‌کنش در این گروه‌های تحت ستم می‌پردازد. و برای توصیف یکی از مهم‌ترین نیروهای فعال در بهار عربی از مفهوم «طبقه‌ی متوسط فقیر» استفاده می‌کند. بیات پیش‌تر این مفهوم را برای اشاره به نیروی تازه ظهور در عرصه‌ی سیاست رادیکال ایران در دی ماه ۹۶ استفاده کرده بود. همان نسل نولیبرال که تا حدودی از مزایای دولت رفاهی، مانند آموزش رایگان، بهره‌مند بوده است، اما برای بقا به خدایگان بازار رها شده است. این طبقه درک و انتظارات طبقه‌ی متوسط جهانی دارد، اما با واقعیت سخت

جامعه‌ی نولیبرالی مواجه شده است. طبقه‌ی متوسط فقیر یک طبقه به معنای دقیق کلمه نیست و بیش از آن که در سطح مقطعی افقی در هرم اجتماعی باشد، دارای نوعی ارتعاش عمودی است، و درون روند فقیرسازی اقشار میانی طبقه‌ی متوسط است. در عین حال، این روند شامل حال طبقه‌ی کارگر نیز می‌شود، روند بی‌ثبات‌سازی کار و زندگی، پولی‌سازی آموزش، وابستگی هرچه بیشتر به صرف دستمزدهای پولی به جای حمایت‌های اجتماعی، اتکا به شبکه‌های غیررسمی (مانند خانواده و محله) برای بقا، پراکندگی نیروی کار و عدم وجود هویت شغلی. طبقه‌ی متوسط فقیر را می‌توان مابه‌ازای پریکاریا در خاورمیانه دانست (پریکاریا مفهومی است که گای استندینگ برای توصیف یک طبقه‌ی جدید در حال ظهور در انگلستان و کشورهای پیشرفته استفاده می‌کند). به این اعتبار طبقه‌ی متوسط فقیر خصلت‌های یک طبقه در خود را ارائه می‌دهد اما هنوز فاقد ویژگی‌های طبقه برای خود است.

طبقه‌ی متوسط فقیر می‌تواند برخی وجوه مشترک سایر نیروهای اجتماعی در بهار عربی و خیزش‌های معاصر خاورمیانه را ترسیم کند. جنبش جوانان یا دقیق‌تر جنبش جوانی را می‌توان خیزشی علیه بی‌ثبات‌سازی فراگیر دانست. زنان به‌عنوان نقش‌آفرینان اصلی در خیزش‌های اخیر خاورمیانه همواره بی‌ثبات‌ترین بخش نیروی کار را تشکیل داده‌اند. و بخش‌های هر چه بزرگ‌تری از طبقه‌ی کارگر سنتی به جرگه‌ی طبقه متوسط فقیر می‌پیوندند.

سخن پایانی آن که سیاست‌ورزی پیش رو در خاورمیانه نیازمند یک چارچوب طبقاتی است و پروژه‌ی فکری آصف بیات تلاش ارزنده‌ای است که برای ترسیم بخشی از این چارچوب صورت گرفته است.

^۱ این متن برگرفته از سخنان ارائه شده‌ی شیرین کریمی و کیوان مهدی در نشست نقد و بررسی کتاب *انقلاب را زیستن*، نوشته‌ی آصف بیات، ترجمه‌ی شیرین کریمی، نشر بیدگل، در حلقه مطالعاتی سرو در تاریخ ۲۶ مهر ۱۴۰۳ است.

^۲ بیات، آصف، *سیاست‌های خیابانی*، ترجمه‌ی سیداسدالله نبوی چاشمی، نشر شیرازه.

^۳ بیات، آصف، زندگی همچون سیاست: چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند، ترجمه‌ی فاطمه صادقی.

^۴ بیات، آصف، *کارگران و انقلاب ۵۷*، ترجمه‌ی محمد دارکش، نشر اختران.

^۵ مثلاً بنگرید به مقاله‌ی «ردپای ناجنبش زنان در خیزش زن، زندگی، آزادی» نوشته‌ی آنیسا اسدالهی، منتشرشده در *نقد اقتصاد سیاسی*، به تاریخ ۲۲ شهریور ۱۴۰۲.

^۶ یکی از آثاری که به‌تازگی به زبان فارسی منتشر شده است کتاب *نخستین بهار*، نوشته‌ی وضاح خنفر روزنامه‌نگار اردنی فلسطینی‌تبار است. او نخستین بهار عربی را زمان ظهور پیامبر اسلام و انقلاب‌های موسوم به بهار عربی در دهه‌ی ۲۰۱۰ را بهاری پس از آن نخستین بهار می‌داند. بنگرید به: خنفر، وضاح، *نخستین بهار*، ترجمه‌ی محمدرضا مروارید، نشر هرمس.

راز دیالکتیک

بررسی کتاب «جبر انقلاب» جان ریز

الکس کالینیکوس



ترجمه‌ی فرزاد فرهمند



اشاره‌ی مترجم: خوشبختانه کتاب «جبر انقلاب» نوشته‌ی جان ریز، به همت آقای اکبر معصوم‌بیگی به فارسی ترجمه شده است (نشر گل آذین، ۱۴۰۱). هر جا از این کتاب نقل قول شده از ترجمه‌ی فارسی چاپ دوم آن استفاده کرده‌ام.

مارکس در چند فرصت وعده داد زمانی که کتاب **سرمایه** را تمام کند، شرح ساده‌ای از «دیالکتیک» خواهد نوشت. در عمل، البته، او هرگز کتاب **سرمایه** را تکمیل نکرد و بنابراین هرگز به شرح دیالکتیک نرسید. ما از آن زمان تاکنون از این خلأ در ادبیات مارکسیستی آسیب داده‌ایم. کتاب‌های استالینیستی گوناگونی درباره‌ی آنچه ادوارد تامپسون آن را «ماتریالیسم اهریمنی و هیستریک»^۱ نامید قطعاً این خلأ را پر نکردند، آن‌ها با این موضوع به‌عنوان مجموعه‌ای از «قوانین» صوری برخورد می‌کردند که می‌شد آن‌ها را طوطی‌وار آموخت و به‌صورت مکانیکی به‌کار برد. این درست نیست که هیچ‌چیز ارزشمندی در مورد این موضوع نوشته نشده است. **تاریخ و آگاهی طبقاتی** جورج لوکاچ (۱۹۲۳) یکی از آثار کلاسیک مارکسیسم است؛ اما این کتاب مجموعه‌ای از مقالات است که چندین موضوع مرتبط را به زبان غالباً دشوار فلسفی دنبال می‌کند: می‌توان چیزهای زیادی از لوکاچ آموخت، اما انجام این کار (همان‌طور که در ادامه خواهیم دید) مستلزم تفسیر و نقد است. علاوه بر این، ارزیابی اهمیت **تاریخ و آگاهی طبقاتی** مستلزم درگیر شدن با بحث‌هایی است - که به‌ویژه نوشته‌های لویی آلتوسر، نظریه‌پرداز کمونیست فرانسوی درباره‌ی رابطه بین اندیشه مارکس و هگل فیلسوف بزرگ آلمانی، نویسنده‌ی مدرن دیالکتیک، برانگیخته است.

پس جای تعجب نیست که هرکسی که در کار دفاع از مارکسیسم است دائماً با درخواست یک راهنمای ساده برای افراد سردرگم از ابهامات دیالکتیک مواجه می‌شود؛

بنابراین، کتاب جدید جان ریز، **جبر انقلاب**، پاسخی به این تمنا است. این کتاب که از منظر «مارکسیسم هگلی» لوکاچ نوشته شده است، شرحی واضح و دست‌یافتنی از دیالکتیک فراهم می‌سازد که موفق به ارائه‌ی راهی آسان برای ورود خواننده به موضوع می‌شود و درعین حال مسائل دشوار و بحث‌برانگیز را با عمق و دقت موردنیاز آن‌ها دنبال می‌کند.

همان‌طور که جان ریز تأکید می‌کند، مسئله‌ی اساسی مرتبط با دیالکتیک، مسئله‌ی پنهان یا پیچیده نیست. این مسئله درک جهان اجتماعی است که خود را - به‌عنوان مثال در رسانه‌های جمعی و علم اجتماعی بورژوایی - به‌مثابه مجموعه‌ی آشفته‌ای از تکه‌ها نشان می‌دهد. انجام این کار، همان‌طور که مارکس اصرار داشت مستلزم تمایز قائل شدن بین نمود ظاهری چیزها و واقعیت نهفته، یا ذات آن‌هاست؛ اما این ذات دقیقاً مجموعه‌ای صرف از اتفاقات غیرمرتبط نیست بلکه یک کل است. هگل نوشت: «حقیقت کل است.»^۲ چیزها و رویدادها تنها زمانی دریافتنی می‌شوند که در بستر شبکه‌ای از روابط قرار گیرند که آن‌ها را در یک کل به‌هم‌پیوسته‌ی واحد به هم پیوند می‌دهد.

با این حال این کلیت یک کلیت متناقض است. ذات تفکر دیالکتیکی مشتعل بر شناخت این موضوع است که تقابل، تعارض و مبارزه^۳ وجه ثانویه‌ی از واقعیت نیستند که بتوان آن را با کمی مهندسی اجتماعی یا تصمیم طبقات رقیب برای عاشق و «شریک» شدن حذف کرد. هگل می‌گوید: «تناقض ریشه‌ی هر حرکت و حیاتی است و تا جایی که چیزی شامل تناقض است، حرکت می‌کند و انگیزش و فعالیت دارد.»^۴ او این‌تر را اصولاً به معنای تناقضاتی که در مفاهیم انکشاف می‌یابند، می‌فهمید: تحول طبیعت و تاریخ بشر بیانی از این دیالکتیک مفهومی هستند.

با این حال، به نظر مارکس تناقضات اصلی در اندیشه وجود ندارند، بلکه خود ماهیت واقعیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند. این تناقضات باید در گرایش روابط اجتماعی حاکم تولید به‌عنوان محدودیت‌هایی برای گسترش بیشتر نیروهای تولید و در مبارزه‌ی

طبقاتی که در چارچوب این تضاد، بین ستمکاران و ستم‌دیدگان توسعه می‌یابد، قرار گیرند. تناقضات بین نیروها و روابط تولید و بین طبقات، نیروهای محرک دگرگونی اجتماعی هستند؛ بنابراین تفکر دیالکتیکی واقعیت را ذاتاً تاریخی می‌داند، به‌مثابه فرآیندی از حرکت دائمی که در آن اشکال موجود با نقص‌های درونی‌شان نابود می‌شوند و اشکال جدید جایگزین آن‌ها می‌شوند.

مارکس این دیدگاه از دیالکتیک را در پی‌گفتار خود به ویراست دوم آلمانی جلد اول سرمایه، خلاصه کرد:

دیالکتیک در شکل عقلانی‌اش نزد بورژوازی و سخن‌گویان متعصب‌اش مایه‌ی رسوایی و نفرت است زیرا که در فهم و دریافت مثبت‌اش از آنچه وجود دارد شناخت هم‌زمان نفی آن و فروپاشی ناگزیرش را نیز می‌گنجاند؛ زیرا که دیالکتیک هر شکل از لحاظ تاریخی تکامل‌یافته‌ای را چنان می‌بیند که در حالتی سیال و در حرکت است و بنابراین جنبه‌ی ناپایدار و گذرای آن را نیز درمی‌یابد؛ و باز زیرا که نمی‌گذارد با هر چیزی تحت تأثیر قرار گیرد و در جوهر خود انتقادی و انقلابی است.^۵

دیالکتیکی که بدین ترتیب فهمیده می‌شود اساساً روشی است که مارکسیسم به‌مثابه یک سنت فکری و سیاسی به دنبال تحلیل جهان اجتماعی است. در این صورت می‌توان گفت: هر علمی روش خاص خود را دارد، پس دیالکتیک چه ویژگی خاصی دارد؟ دو دلیل وجود دارد که چرا دیالکتیک باید موضوع خاصی برای تأمل فلسفی باشد. اولاً، این روش برخلاف روش‌های رایج در علوم اجتماعی متعارف عمل می‌کند. این‌ها، چه در قالب تجربه‌گرایی سنتی یا به‌ظاهر پسامدرنیسم رادیکال، اساساً نمود تکه‌تکه‌شده‌ی جهان اجتماعی و پیوند آن را با آکادمی، یعنی تفکیک کردن فهم نظری به «رشته‌های» تخصصی می‌پذیرند.

این مقاومت در برابر دیالکتیک درون خود چپ نیز تجلی پیدا می‌کند- بنابراین فیلسوف ایتالیایی لوچیو کولتی، در دوره‌ی مارکسیستی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، حملات متعددی را به دیالکتیک انجام داد.^۶ به‌تازگی، مکتب ناپایدار مارکسیست‌های تحلیلی که آگاهانه به بازنویسی مارکسیسم برای تطابق با قوانین علوم اجتماعی اصلی پرداختند، به همین شکل خصمانه بودند. یکی از آن‌ها، جان رومر، دیالکتیک را «یوگای مارکسیسم»^۷ نامید.^۸ جالب اینجاست که این خصومت با دیالکتیک به دور کردن کولتی و مارکسیست‌های تحلیلی از سنت انقلابی کلاسیک کمک کرد. در مواجهه با چنین مقاومتی، همواره لازم است ماهیت روش دیالکتیکی روشن و از آن در برابر حملات و تحریفات دفاع شود.

ثانیاً، این سؤال وجود دارد که آیا می‌توان از روش دیالکتیکی برای مطالعه‌ی جهان فیزیکی و همچنین جهان اجتماعی استفاده کرد؟ فریدریش انگلس در کتاب **دیالکتیک طبیعت** که پس از مرگش منتشر شد، قاطعانه استدلال کرد که ممکن است. کشف‌های علمی مانند نظریه‌ی تکامل داروین تنها در زمینه‌ای از فهم دیالکتیکی از طبیعت قابل فهم بودند، طبق آن همه‌ی فرآیندها تحت قوانین عمومی خاصی اداره می‌شدند (تبدیل کمیت به کیفیت، وحدت و نفوذ متقابل اعداد و نفی در نفی). نظریه‌ی عمومی دیالکتیک انگلس (که با دانش و پشتوانه‌ی مارکس انکشاف یافته بود) سپس در ایجاد ایدئولوژی استالینیستی-مارکسیسم-لنینیسم عامیانه‌سازی شد و برای توجیه سرکوب زیست‌شناسی ژنتیک در اتحاد جماهیر شوروی در دهه‌ی ۱۹۴۰ مورد استفاده قرار گرفت. این امر باعث شد که بسیاری از مارکسیست‌های انقلابی متأخر تحت تأثیر لوکاچ با رد کردن ایده‌ی دیالکتیک طبیعت درکل واکنش نشان دهند (اگرچه خود لوکاچ هرگز به‌صراحت دیالکتیکی بودن طبیعت را انکار نکرد)؛ اما این یک موضوع بسیار بحث‌برانگیز در میان فیلسوفان مارکسیست باقی مانده است.

جان ریز در مورد قلمرو مورد مناقشه دیالکتیک با مهارت و تسلط فراوان بحث می‌کند. بیان او اصولاً تاریخی است؛ بنابراین جان ریز ما را با صورت‌بندی اولیه‌ی

دیالکتیک هگل؛ دگرگونی آن توسط مارکس و انگلس؛ حضور مضامین دیالکتیکی در مجادلات بزرگ در انترناسیونال دوم که به‌ویژه کائوتسکی، لوکزامبورگ و پلخانف در آن شرکت داشتند؛ رابطه‌ی نزدیک بین فلسفه‌ی لنین و عملکرد سیاسی او؛ مارکسیسم هگلی لوکاچ و گرامشی؛ و نوشته‌های تروتسکی در مورد دیالکتیک آشنا می‌کند. پرداختن به این موضوعات عالمانه و جامع است، اما به نثری ساده نوشته شده و با نمونه‌هایی که معمولاً از سیاست و تاریخ گرفته شده است نشان داده می‌شود، نه از نمونه‌های فیزیکی پیش‌پاافتاده و گاهی اوقات گمراه‌کننده‌ی سنتی در بیان دیالکتیک (کتری‌های درحال جوشیدن و تبدیل دانه‌ی بلوط به درخت بلوط).

شاید بهترین چیز در این کتاب، گفتار جان ریز در مورد بحث‌برانگیزترین موضوع، رابطه‌ی بین دیالکتیک هگلی و مارکسیستی، در فصل ۲ است. انگلس بین روش دیالکتیک هگل و سیستم ایدئالیستی او تفاوت قائل شد: اولی را ماتریالیست‌ها تصرف کردند درحالی‌که دومی را کنار گذاشتند؛ اما هرگز روشن نشده است که تا چه حد می‌توان روش و سیستم را بدون تغییر ساختارهای خود دیالکتیک از هم جدا کرد.^۹ جان ریز با این مشکل برخورد حساسی دارد. او بر تداوم بین مارکس و هگل تأکید می‌کند - بدهی اولی به تفکر دیالکتیکی دومی که خود آغشته به تمام تناقض‌های دوران انقلاب فرانسه بود؛ اما او تفاوت‌های بین آن‌ها را نیز آشکار می‌کند. هگل بر این باور است که می‌توان تمام تناقض‌ها را درنهایت در این‌همانی خود روح مطلق حل کرد، روح مطلق که کل تاریخ بشری را به‌عنوان فرآیند انکشاف خود می‌شناسد؛ اما از نظر مارکس، تناقض‌ها را نمی‌توان در اندیشه حل کرد: آن‌ها از طریق بحران‌ها و مبارزات واقعی تاریخی مغلوب می‌شوند که در آن اشکال اجتماعی قدیمی به زیان پیشرفت بشری یا حفظ می‌شوند، یا از طریق کنش جمعی سرنگون می‌شوند.

جان ریز یک عبارت کلیدی از کتاب **نظریه‌های ارزش اضافی** را نقل می‌کند که در آن مارکس به جان استوارت میل برای فرض این‌همانی عرضه و تقاضا، تولید و مصرف و بنابراین تصریح بر عدم امکان وقوع بحران حمله می‌کند.

«این جا بار دیگر وحدت این دو مرحله که وجود دارد و خود را در خلال بحران‌ها با شدت و قوت نشان می‌دهد و بر کرسی می‌نشانند، می‌بایست به چشم مخالف و متضاد جدایی و تعارض این دو مرحله نگریسته شود، جدایی و تعارضی که دقیقاً به همان میزان وجود دارد و افزون بر این نمونه‌نمای تولید بورژوازی است.» در واقع، با این حال:

... خرید و فروش... نمودار وحدت دو فرایند یا به سخن بهتر حرکت دو فرایند

از رهگذر دو مرحله‌ی متضاد و بدین سان ... اساساً وحدت دو مرحله است، [پس]

حرکت به همان اندازه عبارت از جدایی این دو مرحله و مستقل شدنشان از

یکدیگر است؛ اما از آنجا که جنبه‌ی هم‌بسته فقط می‌تواند خود را با زور و قوت

به صورت فرایندی ویرانگر نشان دهد و این درست همان بحرانی است که آن‌ها

وحدت خود را، وحدت جنبه‌های گوناگون و متفاوت را، در آن نشان می‌دهند.^{۱۰}

به عبارت دیگر، تولید و مصرف بی‌میانجی با یکدیگر این‌همان نیستند، همان‌طور که

اقتصاددانان بورژوا ادعا می‌کنند وقتی بیان می‌کنند عرضه تقاضای خودش را ایجاد

می‌کند. آن‌ها «جنبه‌های متفاوت» یک کل متناقض هستند. «وحدت» تولید و مصرف

در تقابل آن‌ها تجلی پیدا می‌کند، حقیقت این‌که که تولیدکنندگان کالا نمی‌توانند

به‌طور خودکار برای کالاهای خود بازار بیابند و بنابراین وابستگی متقابل واقعی تولید و

مصرف «به‌زور خود را در بحران‌ها نشان می‌دهد»، زمانی که کالاها در حجم عظیمی

فروخته نمی‌شوند.

مارکس تفاوت روش‌شناختی خود و میل را این‌گونه خلاصه می‌کند: «جایی که

رابطه‌ی اقتصادی- و بنابراین مقوله‌هایی که آن را بیان می‌کنند- شامل تناقض‌ها، اضداد

و به همین سان وحدت اضداد می‌شود، میل بر جنبه‌ی وحدت تناقض‌ها تأکید می‌ورزد

و تناقض‌ها را انکار می‌کند. او وحدت اضداد را به این‌همانی اضداد تبدیل و دگرگون

می‌کند.»^{۱۱} سپس می‌توان گفت که ایدئالیسم هگل، با وجود تمام ژرفای تحلیل‌های

خاصی که ارائه می‌دهد و ویژگی دلالت‌کننده بسیاری از صورت‌بندی‌های کلی او، در

گرایش به حل و فصل تناقض‌ها به «این‌همانی مستقیم اضداد» تجلی پیدا می‌کند. او

بینش کاملاً واقع‌بینانه‌ای نسبت به تعارض اجتماعی و بی‌ثباتی اقتصادی ذاتی

«جامعه‌ی مدنی» مدرن دارد، اما فکر می‌کند که می‌توان آن‌ها را در وهله‌ی اول از طریق ساختارهای دولت لیبرال، اما درنهایت در خودشناسی روح مطلق، هماهنگ کرد؛ اما برای مارکس، تضادها با یکدیگر متفاوت هستند، حتی اگر در کنار هم باشند و در واقع با وحدت متعارض‌شان تعریف شده باشند. سرمایه و کار یکسان نیستند، حتی اگر هیچ‌کدام بدون دیگری وجود نداشته باشند: رابطه‌ی متناقض آن‌ها را تنها می‌توان از طریق یک دگرگونی اجتماعی که گرایش آن به از بین بردن این رابطه است و نه تغییر شکل فکری آن، برطرف کرد.

تفاوت بین دیالکتیک مارکس و هگل با رویکرد آن‌ها به یک مقوله‌ی دیالکتیکی کلیدی، یعنی نفی نفی، آشکار می‌شود. از نظر هگل نفی نفی نقطه‌ی اوج هر فرآیند دیالکتیکی است، نقطه‌ای که در آن تناقض‌ها لغو می‌شوند و تفاوت‌ها به هماهنگی امر مطلق بازمی‌گردند. این نتیجه از همان ابتدا در فرآیند ذاتی است: هگل بارها می‌گوید که دیالکتیک یک دایره را توصیف می‌کند، زیرا فرجام آن از ابتدا شکل می‌گیرد و آن را توجیه می‌کند. از این نظر، فلسفه‌ی او غایت‌شناختی است: معنای مراحل تکین در فرآیند دیالکتیکی درنهایت از سهم آن‌ها در دستیابی به هدف *telos* یونانی به معنای هدف (است) آن ناشی می‌شود که از ابتدا حاضر بوده است؛ بنابراین کنش انسان از طریق آنچه هگل «نیرنگ عقل» می‌نامد به‌طور ناخودآگاه در خدمت تحقق هدف ضمنی در تمام تاریخ یعنی رساندن روح مطلق به خودآگاهی است.

جان ریز به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه استفاده‌ی مارکس از نفی نفی، برای مثال در فصل معروف *گرایش تاریخی/نباشت سرمایه در سرمایه*، جلد اول، با هگل متفاوت است:

لازم است این برداشت از نفی نفی به‌دقت مورد واری قرار گیرد، زیرا یکی از مفهوم‌هایی است که در گذار از دستگاه هگل به مارکس دست‌خوش دگرگونی تمام‌عیار شده است. نفی نفی در هگل سازوکاری است برای آشتی‌دادن اندیشه با واقعیت موجود، برای بازآوردن واقعیت به حالت دست‌نخورده و تغییرنیافته در پایان فرایند دیالکتیکی. از همین روست که مارکس دقت دارد که براین نکته

تأکید ورزد که نفی نفی‌ای که او شرح می‌دهد «مالکیت خصوصی را از نو برقرار نمی‌کند». دیالکتیک مارکس امکان تغییر مادی واقعی، تغییری واقعی در شیوه‌ی تولید را نوید می‌دهد؛ و گرچه بحران در جامعه و ظهور طبقه‌ای که می‌تواند این بحران را حل کند ممکن است به «اجتناب‌ناپذیری قانون طبیعی» پدیدار شود، حل و فصل موفقیت‌آمیز این بحران از پیش تعیین نمی‌شود. دقیقاً از آن‌رو که این پیش‌رفت اجتماعی جنگ طبقات برای دستیابی به رهبری جامعه را لازم می‌آورد، حاصل نتیجه‌ای از پیش تعیین‌شده و نیز ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر نیست.^{۱۲}

همین فصل همچنین شامل یک بحث عالی در مورد روش مارکس در سرمایه است. لنین در **دفت‌های فلسفی‌اش** می‌نویسد: «اگر مارکس [کتاب] "منطق" (با حرف بزرگ) از خود باقی نگذاشت، منطق سرمایه را باقی گذاشت که باید از آن در این باره تا حد ممکن بهره‌برداری کنیم.»^{۱۳} سرمایه در واقع غنی‌ترین منبعی است که برای مشاهده‌ی روش دیالکتیک در اختیار داریم، اما مانند هر متن نظری پیچیده‌ای، در معرض تفسیر نادرست است. جان ریز ایده‌های برخی از مارکسیست‌های فرا-هگلی را به چالش می‌کشد که استدلال می‌کنند مارکس ساختار انضمامی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را از مفهوم سرمایه خود استنباط کرده است؛ بنابراین او به ادعای تونی اسمیت اشاره می‌کند: «اگر استدلال بتواند پیوندی نظام‌مند میان دو مقوله، مثلاً "سرمایه" و "استثمار"، برقرار کند، این معادل آن است که نشان داده شود که یک نوع ساختار (که به صورت مقوله‌ی «سرمایه» دریافت می‌شود) ضرورتاً با دیگری (که با مقوله‌ی "استثمار" دریافت می‌شود) پیوند می‌یابد.»^{۱۴} نمونه‌های دیگری از این نوع رویکرد وجود دارد- برای مثال، مکتب «منطق- سرمایه» آلمان. در بدترین حالت، این امر جایگزین بازی با کلمات دیالکتیکی و تفسیر مکتبی برای تحلیل صورت‌بندی‌های اجتماعی انضمامی می‌شود؛ در بهترین حالت گرایش دارد که روش مارکس را به یک دیالکتیک صرفاً مفهومی تقلیل دهد.

جان ریز به‌درستی تأکید می‌کند، «ما نمی‌توانیم با این کتاب [سرمایه] چنان رفتار کنیم که گویی صرفاً سلسله‌ای از مقوله‌های خودزا است.»^{۱۵} مارکس در واقع مجموعه‌ی پیچیده‌ای از مفاهیم را انکشاف می‌دهد، اما هدف او بازسازی در اندیشه‌ی فرآیندهای واقعی تاریخی و گرایش‌های ساختاری است که از طریق آن جوامع سرمایه‌داری شکل گرفته و به بازتولید خود ادامه می‌دهند. نقطه‌ی شروع تحلیل او جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌مثابه یک واقعیت تاریخی انضمامی است. او می‌گوید این «نقطه‌ی عزیمت در واقعیت و از این‌رو نقطه‌ی عزیمت برای مشاهده و مفهوم» است. این درست است که به دلیل پیچیدگی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و شیوه‌ای که نمود سطحی جامعه‌ی بورژوازی ساختار زیربنایی خود را پنهان می‌کند، مجموعه‌ای از مفاهیم انتزاعی- ارزش، ارزش مصرفی، ارزش اضافی و غیره- باید به‌منظور شناسایی ماهیت این ساختار تدوین شود. از این‌رو مارکس آنچه را که «روش رسیدن از امر انتزاعی به امر انضمامی» می‌نامد اتخاذ می‌کند- تا این مفاهیم انتزاعی را نقطه‌ی شروع تلاش خود برای بازسازی پویایی شیوه‌ی سرمایه‌داری با تمام پیچیدگی آن قرار دهد. با این حال، او تأکید می‌کند که این روش «تنها شیوه‌ای است که اندیشه‌ی امر انضمامی را تصاحب و به‌مثابه امر انضمامی در ذهن بازآفرینی می‌کند.»^{۱۶}

تفسیر سرمایه که آن را به‌عنوان مجموعه‌ای از استنباط‌های مفهومی در نظر می‌گیرند، اغلب از عبارات **گروندریسه**، اولین پیش‌نویس خام آن اثر، پشتیبانی می‌کنند، جایی که مارکس در واقع گاهی به نظر می‌رسد استدلال می‌کند که این یا آن ویژگی اقتصاد سرمایه‌داری به نحوی در مفهوم سرمایه گنجانده شده است؛ اما **گروندریسه** دقیقاً اولین مجموعه از دست‌نوشته‌هایی است که در دهه‌های ۱۸۵۷-۱۸۶۷ نوشته شده‌اند که در طی آن مارکس نظریه‌ی سرمایه‌داری خود را توسعه و بهبود داده است. یکی از تغییرات اصلی که او در جریان این فرآیند ایجاد می‌کند، در متنی به نام دست‌نوشته‌ی ۳-۱۸۶۱ (که **نظریه‌های ارزش اضافی** از آن استخراج شده است) صورت می‌گیرد. در اینجا او استدلال می‌کند که مفاهیم انتزاعی که

به‌وسیله‌ی آن‌ها ویژگی‌های اساسی شیوه تولید سرمایه‌داری را شناسایی می‌کند- نظریه‌ی ارزش و ارزش اضافی که در دو بخش اول سرمایه، جلد اول بیان شده است- باید به توصیف‌های انضمامی اقتصادهای واقعی «از طریق شماری از مراحل میانجی» مرتبط شوند.^{۱۷} این روایت از روش او با ایده- محوری در ایدئالیسم هگل- که مفاهیم می‌توانند به نحوی محتوای خود را تولید کنند ناسازگار است. همان‌طور که جان ریز می‌گوید، «مارکس و انگلس بر کنش متقابل مداوم میان دیالکتیک مقوله‌ها اتکا دارند که بر طبق اصولی متفاوت با تکامل جامعه به‌پیش می‌رود اما تکامل جامعه را به‌عنوان وجه اشتراک دائمی و اجتناب‌ناپذیر خود می‌گیرد».^{۱۸}

در **جبر انقلاب** بحث‌های ارزشمند دیگری نیز وجود دارد؛ اما به‌جای صرف وقت طولانی برای خلاصه کردن آنچه خوانندگان خود باید کشف کنند، اجازه دهید قبل از نتیجه‌گیری، دو نکته‌ی مهم دیگر را بیان کنم. اول از همه، همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، این کتاب دیالکتیک را از طریق بحث درباره‌ی متفکران اصلی به ترتیب زمانی ارائه می‌کند. موضوعات خاص به‌طور عمیق در زمینه‌ی اندیشه‌ی یک فرد خاص بررسی می‌شود. این روش به‌طور کلی به‌خوبی انجام می‌شود، با یک استثنای عمده، یعنی دیالکتیک طبیعت. جان ریز فقط در طول بحث خود درباره‌ی **دفترهای فلسفی** تروتسکی در فصل ۶ این موضوع را به‌طور خیلی مختصر بررسی می‌کند. او در اینجا دلایل خوبی برای پذیرش وجود دیالکتیک طبیعت ارائه می‌دهد، اما در واقع موضوع را عمیقاً بررسی نمی‌کند. این مایه‌ی تأسف است، زیرا این موضوع چنان بزرگ و بحث‌برانگیز است که نیاز به بحث کاملاً گسترده‌ای در کتابی دارد که قرار است (به‌جز در این مورد، با توجیه) یک مواجهه‌ی جامع از دیالکتیک ارائه می‌دهد.

نمونه‌ای از مسائلی که چنین مواجهه‌ای باید به آن‌ها بپردازد، وضعیت قوانین مشهور انگلس در دیالکتیک است. یکی از جذاب‌ترین پیشنهادهای تروتسکی این است که «قانون اساسی دیالکتیک، تبدیل کمیت به کیفیت است، زیرا فرمول کلی همه‌ی فرآیندهای تکاملی- طبیعت و جامعه را به ما می‌دهد». او در ادامه استدلال می‌کند:

«اصل تبدیل کمیت به کیفیت اهمیت عمومی دارد تا آن‌جا که ما کل جهان را- بدون هیچ استثنایی- محصول شکل‌گیری و دگرگونی می‌بینیم و نه به‌عنوان ثمره‌ی آفرینش آگاهانه».^{۱۹} این دعوی حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. تعدادی از پیشرفت‌ها در علوم فیزیکی- برای مثال، ظهور نظریه‌ی آشوب که سعی در شناسایی الگوهای موجود در رفتار ظاهراً تصادفی سیستم‌های پیچیده دارد- از مفهومی از طبیعت به‌عنوان یک کل در حال تکامل تاریخی پشتیبانی کرده است که توسط مجموعه‌ای از تحولات کیفی در سطوح مختلف عمل می‌کند.^{۲۰}

اما اصل تبدیل کمیت به کیفیت از چه نظر یک قانون است؟ قوانین علمی معمولاً پدیده‌های خاص در جهان را با شناسایی سازوکارهای واقعی مسئول آن‌ها توضیح می‌دهند.^{۲۱} بنابراین قانون گرایش نزولی نرخ سود مارکس، نظریه‌ای درباره سازوکار زیربنایی بحران‌های سرمایه‌داری است؛ اما تبدیل کمیت به کیفیت، سازوکاری به این معنا نیست. بلکه ویژگی‌های مشترک فرآیندهای فیزیکی و اجتماعی را که حاصل طیف گسترده‌ای از سازوکارهای متفاوت است، تعمیم می‌دهد. این خط فکری نشان می‌دهد که ما باید دیالکتیک طبیعت را به‌عنوان یک مفهوم فلسفی گسترده از طبیعت بدانیم نه مجموعه‌ای از قوانین کلی که از آن‌ها می‌توان قوانین مشخص‌تر قابل اعمال برای جنبه‌های خاص جهان را استنباط کرد. این چنین شیوه‌ی تفکر در مورد دیالکتیک طبیعت این مزیت را دارد که از آن نوع تلقین جزمی به دانشمندان فعال که موجب بدنامی این ایده در دوران استالینیسیم شد جلوگیری می‌کند، اما این امر دلالت بر رابطه‌ای نسبتاً آزاد و باز میان فلسفه‌ی دیالکتیکی و پژوهش‌های علمی دارد که باید به‌صراحت به رسمیت شناخته شود.

شرط دوم و اساسی‌تر من مربوط به دفاع جان ریز از **تاریخ و آگاهی طبقاتی** در فصل ۵ است. هدف او در این‌جا به‌ویژه پرداختن به انتقادات از لوکاچ از دیدگاه آلتوسری است، به‌ویژه در مقاله‌ی معروف گرت استدمن جونز.^{۲۲} لوکاچ ماتریالیسم تاریخی را اساساً خودآگاهی طبقه کارگر می‌داند. به این دلیل که تبدیل نیروی کار به کالا اساس

جامعه‌ی سرمایه‌داری است که می‌توان تنها از دیدگاه کارگران درک عینی از آن جامعه را داشت. لوکاچ پرولتاریا را «سوژه- ابژه‌ی مطلق تاریخ» می‌نامد: طبقه‌ی کارگر در فرآیند مبارزه برای دفاع از منافع خود، به‌طور فزاینده‌ای قادر به درک و به دست گرفتن تاریخ است. استدمن جونز استدلال می‌کند که لوکاچ با یکسان دانستن مارکسیسم با آگاهی طبقاتی، ماتریالیسم تاریخی را به نظریه‌ی سوپژکتیویته‌ی طبقاتی تقلیل می‌دهد و ساختارهای عینی (نیروها و روابط تولید) را که در آن مبارزات طبقاتی در درون آن‌ها آشکار می‌شود، منحل می‌کند.

جان ریز با این دفاع به شدت مخالفت و نکات بسیار مؤثری را مطرح می‌کند. با این حال شایان ذکر است که این دفاع به بازسازی آنچه لوکاچ می‌گوید استوار است. **تاریخ و آگاهی طبقاتی** مجموعه‌ای از مقالات است که در دوره‌ای چندین ساله تدوین شده و برخی از آن‌ها بازنویسی شده‌اند. آن‌ها بازتاب جذب و بازتفسیر سنت مارکسیستی کلاسیک توسط کسی است که قبل از اینکه مارکسیست شود، فیلسوفی پخته با مجموعه آثار قابل توجه (به‌ویژه **نظریه‌ی رمان**) بود. لوکاچ بعداً موضع پیشامارکسیستی خود را «ضد سرمایه‌داری رمانتیک» توصیف کرد. او که به شدت تحت تأثیر جامعه‌شناسانی چون ماکس وبر و گئورگ زیمل قرار گرفته بود، موقعیت نوع بشر را به‌عنوان موقعیتی تراژیک می‌دانست که در یک دنیای مدرن تکه‌تکه شده و بی‌معنا گرفتار شده و در آن هرگونه حس فهم چیزها به‌طور کلی از آن رخت بر بسته بود. گرویدن سریع و حیرت‌آور او به مارکسیسم انقلابی در ۱۹۱۸ باعث شد که لوکاچ پرولتاریا را منشأ این کلیت گمشده بداند. در ابتدا این امر او را به سمت چیزی سوق داد که میشل لووی آن را نوعی «مسیح‌گری (مسیانیسم)» انقلابی می‌نامد که در آن پرولتاریا به‌عنوان نوعی سواره‌نظام هفتم عمل می‌کند.^{۲۳} این بدان معنا بود که در سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۲۱، او اغلب مواضع کاملاً فرا-چپ‌گرا را در بین‌الملل کمونیستی اتخاذ می‌کرد.

به تدریج، به‌ویژه در نتیجه‌ی [جزوه‌ی] **چپ‌روی در کمونیسم** لنین (۱۹۲۰) و بحث‌های موجود در کنگره‌ی سوم کمینترن (۱۹۲۱)، لوکاچ به سمت درک بسیار پخته‌تری از مارکسیسم انقلابی حرکت کرد. تاریخ و آگاهی طبقاتی این فرآیند را ثبت می‌کند؛ از این‌رو، مقاله طولانی *شی‌ءوارگی و آگاهی پرولتاریا* که در کتاب دست بالا را دارد، مجموعه‌ای از بحث‌های برجسته هم درباره‌ی متون مارکس و هم درباره‌ی فلسفه‌ی کلاسیک بورژوازی است که در سطح بالایی از انتزاع نظری انجام شده است. در حالی که آشکار است که او، همان‌طور که منتقدانش ادعا می‌کنند، صرفاً نظریه‌ی مارکسیستی را با آنچه کارگران در واقع در هر زمان فکر می‌کنند هم‌تراز نمی‌داند و انکشاف آگاهی انقلابی را به‌عنوان یک فرآیند و نه یک عمل آبی می‌بیند، این مقاله حاوی چندین فرمول مشکل‌ساز است، مانند برخی از فرمول‌های دیگر پیش‌تر تدوین‌شده؛ از این‌رو جان ریز خود اشاره می‌کند که دعوی لوکاچ مبنی بر اینکه ارتدوکسی مارکسیستی صرفاً در روش آن است و برابری این روش با مفهوم کلیت خطرات ایدئالیستی مسلمی را به همراه دارد.^{۲۴}

دو مقاله‌ی آخر کتاب، دفاع بلشویک‌ها از انتقادات لوکزامبورگ و به‌سوی روش‌شناختی مسئله‌ی سازمان‌دهی، تأثیر کامل بحث‌های ۱۹۲۱-۱۹۲۰ بر لوکاچ را نشان می‌دهند. به‌همراه مقاله‌ای درباره‌ی لنین که اندکی بعد نوشته شد، به نحوی عبارات مبهم و مشکل‌ساز پیش‌آمده در جای دیگری از کتاب را اصلاح می‌کنند. کاری که جان ریز در دفاع از لوکاچ انجام می‌دهد، استفاده از این مقالات و برجسته کردن اظهارات نسبتاً مختصری در مقاله‌ی *شی‌ءوارگی* است تا به منتقدان پاسخ دهد؛ او همچنین بحث «آگاهی متناقض» گرامشی را مطرح می‌کند که چارچوب تاریخی انضمامی برای درک توسعه‌ی آگاهی طبقاتی که نزد لوکاچ کاملاً غایب است، فراهم می‌سازد. در یک سطح، این به اندازه‌ی کافی منصفانه است، اما مستلزم ساخت نوعی نمونه‌ی ایده‌آل از **تاریخ و آگاهی طبقاتی** است که نمی‌تواند عدم یکنواختی موجود در مقاله‌ها و فرآیند انکشافی را که آنها ثبت می‌کنند، نشان دهد.

یکی از مزایای برجسته کردن ویژگی در حال تکامل و ناقص مقالات لوکاچ این است که توجه را به چیزی جلب می‌کند که در آن واحد شاید هیجان‌انگیزترین و غم‌انگیزترین لحظه در کل تاریخ مارکسیسم کلاسیک باشد. تأثیر جنگ جهانی اول و انقلاب اکتبر بسیاری از روشنفکران مستعد را - که در رأس آن‌ها لوکاچ و گرامشی قرار داشتند به مارکسیسم انقلابی ملحق کرد. هنگامی که آن‌ها به جنبش کمونیستی پیوستند، با پیشینه‌ی فکری خود (در مورد لوکاچ و گرامشی هر دو نفر تحت سلطه‌ی اشکال مختلف ایدئالیسم بودند) و ضعف‌های چپ در کشورهای بومی خود شناخته می‌شدند. بین پایان جنگ جهانی اول و اواسط دهه ۱۹۲۰، ما می‌بینیم که آن‌ها با مشکل دوگانه‌ی تجدید یک سنت مارکسیستی که توسط انترناسیونال دوم فاسد شده بود و ایجاد احزاب انقلابی توده‌ای در شرایط پیچیده و به سرعت در حال تغییر دست‌وپنجه نرم می‌کنند. در نتیجه‌ی این تجربه و رهبری ارائه‌شده توسط لنین و تروتسکی به انترناسیونال سوم، می‌بینیم که این انقلابیون بسیار با استعداد به‌عنوان مارکسیست‌هایی که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ میلادی پخته می‌شوند - روندی که در مقالات بعدی **تاریخ و آگاهی طبقاتی** و **در لنین لوکاچ** و **در ترهای لیون ۱۹۲۶** گرامشی به تصویر کشیده شده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد مارکسیسم انقلابی هم از نظر سیاسی و هم از نظر فکری در آستانه‌ی یک جهش چشمگیر روبه‌جلو است.

و سپس این فرایند به طرز بی‌رحمانه‌ای توسط تاریخ گسسته می‌شود - با شکست انقلاب آلمان، انحطاط استالینیستی انقلاب روسیه، پیروزی فاشیسم در ایتالیا و آلمان. لوکاچ و گرامشی هر دو به طرق مختلف قربانی این سلسله واگرایی‌های وحشتناک هستند - گرامشی به‌طور مستقیم به‌عنوان زندانی موسولینی، لوکاچ از طریق تلاش‌هایش برای یافتن راهی برای زنده ماندن در یک جنبش کمونیستی که به‌طور فزاینده استالینی شده است. هیچ‌کدام از آن‌ها از اندیشیدن و نوشتن دست برنمی‌دارند، اما اندیشه‌ی هر دو از این واقعیت آسیب دیده است که شرایط تاریخی به‌طور چشمگیری علیه انقلابیون تغییر کرده است. **دفترهای زندان** گرامشی پر از بینش‌ها

و تحلیل‌های برجسته است، اما از طریق مفاهیمی بیان می‌شود که معمولاً ماهیت مبهم و استعاری آن‌ها اغلب به سوءاستفاده از آن‌ها توسط اصلاح‌طلبان و بدتر از آن‌ها منجر شده است. نوشته‌های بعدی لوکاچ متعلق به یک متفکر فوق‌العاده با استعداد است، اما تقدیرگرایی که نشان‌دهنده‌ی آشستی «راست-هگلی» او با واقعیتی تاریخی است که تحت سلطه‌ی استالینسم و فاشیسم است، در آن‌ها نفوذ کرده است. این به تروتسکی سپرده شده است که سنت مارکسیستی کلاسیک را با قدرت کامل خود ادامه دهد، اما در شرایط بسیار نامساعدی که تأثیر او را به حاشیه‌ی جنبش کارگری محدود می‌کند. اهمیت **جبر انقلاب** از این‌روست. این کتاب رشته‌ی فلسفی را که از مارکسیسم کلاسیک می‌گذرد، دوباره زنده می‌کند و این اندیشه‌ی دیالکتیکی را با وضوح و قدرت فراوان بسط می‌دهد. این اثری است که به دنبال احیای تداوم سنت انقلابی است که توسط استالین و هیتلر گسسته شد و برخی از خلاقانه‌ترین ایده‌های خود را در اختیار نسل جدیدی قرار می‌دهد که می‌توانند آن‌ها را به کار گرفته و انکشاف دهند؛ سنت مارکسیستی‌ای که در مطلوب‌ترین شرایط از نقطه عطف سرنوشت‌ساز اواسط دهه‌ی ۱۹۲۰ با آن مواجه شد.

مشخصات کتاب: جان ریز، جبر انقلاب؛ دیالکتیک و سنت مارکسیستی کلاسیک، ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی، چاپ دوم ۱۳۸۷، نشر دیگر.

¹ diabolical and hysterical materialism

به بازی کلامی تامپسون با کلمات Dialectical and Historical توجه فرمایید.

^۲ گ. دبلیو. ف. هگل، پدیدارشناسی روح (آکسفورد ۱۹۷۷)، § ۲۰، ص. ۱۱.

³ antagonism, conflict and struggle

^۴ گ. دبلیو. ف. هگل، علم منطق (۲ جلد، لندن ۱۹۶۶)، جلد ۲، ص. ۶۷. ترجمه‌ی فارسی: دفترهای فلسفی (دفترهای هگل)، ولادیمیر ایلیچ لنین، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۹۵، انتشارات روزبهان. ص. ۱۳۷.

^۵ ک. مارکس، سرمایه، جلد ۱ (هارموندزورث ۱۹۷۶)، ص. ۱۰۳. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، ص. ۱۴۵.

^۶ به عنوان مثال، ل. کولتی، **مارکسیسم و هگل** (لندن ۱۹۷۳)، و **مارکسیسم و دیالکتیک**، بررسی چپ نو ۹۳ (۱۹۷۵).

^۷ The yoga of Marxism

^۸ جی. رومر، **مارکسیسم «انتخاب عقلانی»**، در شناسه، ویرایش، **مارکسیسم تحلیلی** (کمبریج ۱۹۸۶)، ص. ۱۹۱.

^۹ برای مثال رجوع کنید به م. روزن، **دیالکتیک هگل و نقد آن** (کمبریج ۱۹۸۲).

^{۱۰} ج. ریز، **جبر انقلاب** (نیوجرسی ۱۹۹۸)، ص. ۱۰۶. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، صص. ۱۵۳-۱۵۴.

^{۱۱} همان، ص. ۱۰۷. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، ص. ۱۵۴.

^{۱۲} همان، ص. ۱۰۳. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، ص. ۱۴۹.

^{۱۳} و. ا. لنین، **مجموعه آثار** (۵۰ جلد، مسکو ۱۹۷۲)، XXXVIII، ص. ۳۱۹. ترجمه فارسی: دفترهای فلسفی (دفترهای هگل)، صص. ۳۱۵-۳۱۶.

^{۱۴} ج. ریز، **اثر ذکر شده**، ص. ۱۰۹. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، ص. ۱۵۸.

^{۱۵} همان، ص. ۱۱۰. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، ص. ۱۵۹.

^{۱۶} ک. مارکس، **گروندریسه** (هاموندزورث ۱۹۷۳)، ص. ۱۰۱.

^{۱۷} ک. مارکس، **نظریه‌های ارزش اضافی** (۳ جلد، مسکو ۱۹۶۳-۱۹۷۲)، II، ص. ۱۷۴. برای بحث در مورد توسعه مفاهیم مارکس در دست‌نوشته‌های متوالی اقتصادی، رجوع کنید به وی. سی. ویگودسکی، **سرگذشت یک کشف بزرگ** (تانبریج ولز ۱۹۷۴) و ج. بیده، **با سرمایه چه کنیم؟** (پاریس ۱۹۸۵).

^{۱۸} ج. ریز، **اثر ذکر شده**، ص. ۱۱۲. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، ص. ۱۶۳.

^{۱۹} پ. پومپئیر (ویراستار)، **یادداشت‌های تروتسکی** ۱۹۳۳ - ۱۹۳۵ (نیویورک ۱۹۸۶)، ص. ۸۸ - ۸۹.

^{۲۰} رجوع کنید به پ. مک‌گار، **بی‌نظمی آشوب، سوسیالیسم بین‌المللی ۲: ۴۸** (۱۹۹۰)، و **انگلس و علوم طبیعی، همان‌جا، ۲: ۶۵** (۱۹۹۴).

^{۲۱} ر. باسکار، **نظریه رئالیستی علم** (هاساگرز ۱۹۷۸).

^{۲۲} ج. استدمن جونز، **مارکسیسم لوکاج جوان، بررسی چپ جدید ۷۰** (۱۹۷۱).

^{۲۳} م. لووی، **جورج لوکاج - از رمانتیسیسم تا بلشویسم** (لندن ۱۹۷۹)، ص. ۱۶۵.

^{۲۴} ج. ریز، **اثر ذکر شده**، ص. ۲۴۷-۲۴۸. ترجمه فارسی: جبر انقلاب، ص. ۳۳۶.

ماهیت فعالیت انسان نقد نظر آرنست در مورد مارکس

توگبا سوینچ^۱



ترجمه‌ی خسرو صادقی بوجنی



^۱ استاد جامعه‌شناسی دانشگاه کادیرخاص در ترکیه

اشاره‌ی مترجم

مارکس در آثار خود با استفاده از واژه‌ی labor به بررسی انواع کار بیگانه و کار غیربیگانه، نقش مناسبات سرمایه‌داری در تبدیل کار غیربیگانه و انسانی به کار بیگانه و رنج‌آور و ترسیم جامعه‌ی کمونیستی آینده به‌مثابه سامانی فراسوی کار بیگانه می‌پردازد. درمقابل، «هانا آرنه» با تفکیک و تمایز میان سه اصطلاح Work، Labor و Action به نقد نظر مارکس می‌پردازد و معتقد است مارکس «کار» را به زحمتی روزانه برای رفع مایحتاج معمول زندگی مانند خوراک و مسکن و پوشاک و ... تقلیل می‌دهد و درک جامع و بسطی از کار به‌سان فعالیت‌ی انسانی برای ساختن جهان بر اساس کردار و گفتار و کنش انسانی ندارد.

«توگبا سوینج» استاد جامعه‌شناسی دانشگاه کادیرخاص ترکیه در مقاله‌ی پیش‌رو این نظر آرنه را نقد می‌کند و معتقد است گرچه مارکس از این‌گونه تمایزهای واژگانی استفاده نکرده است اما در محتوای آثار خود و با تمایزی که بین انواع کار قائل شده است انسانی‌ترین و مهم‌ترین کار انسانی را کاری دانسته که بیرون از محدوده‌ی جبر نیازهای ضروری است. به باور نویسنده «مضحک است» که آرنه، مارکس را در جایی نقد می‌کند که پیش‌تر مارکس به آن اشاره کرده است منتها خوانش اشتباه مارکس توسط آرنه تمایزات مذکور را نادیده گرفته است.

در ترجمه‌ی این متن، آن‌جا که مربوط به تمایز واژگان کار و زحمت در دیدگاه آرنه است «زحمت» معادل labor و «کار» معادل Work در نظر گرفته شده است اما طبیعی است از آن‌جا که چنین تمایز ظاهری و واژگانی نزد مارکس وجود ندارد هر جا بحث از نظر مارکس است labor را «کار» ترجمه کرده‌ام.

چکیده: من در این مقاله ضمن ارائه‌ی برخی انتقادات آرنه از مارکس، درستی این انتقادات را بررسی می‌کنم. ادعای من این است که آرنه مارکس را اشتباه می‌خواند و حداقل در برخی موارد منجر به ناکامی او در درک شباهت‌های مشخص بین مارکس و خودش می‌شود. ذکر این نکته ضروری است که علاقه‌ی آرنه به مارکس بخشی از پروژه‌ی گسترده‌تری است که او دنبال می‌کند. او معتقد است نظریه‌ی مارکس امکان

دارد این فرصت را به ما بدهد تا بین بلشویسم و تاریخ اندیشه‌ی غرب پیوندی برقرار کنیم. تصور مارکس از تاریخ و پیشرفت، آرنست را قادر می‌سازد تا از ادعای خود مبنی بر این‌که نظریه‌ی مارکس شامل عناصر توتالیتراست، حمایت کند. من از طریق تصحیح برداشت نادرست آرنست از مارکس، درکِ بهتر نظریه‌های مارکس و آرنست و همچنین فهم دیدگاه‌های متناقض آنها در مورد ماهیت فعالیت انسانی و آزادی را دنبال می‌کنم. آرنست مارکس را متهم می‌کند که مهم‌ترین فعالیت انسانی، یعنی کنش (action) را نادیده می‌گیرد و آزادی و موجودیتِ سیاسی حقیقی انسان را انکار می‌کند. علاوه بر این، به عقیده‌ی آرنست، مارکس زحمت (labor) را متعالی‌ترین فعالیت انسان می‌داند و اهمیت دو فعالیت دیگر، یعنی کار (work) و کنش را نادیده می‌گیرد. در تحلیل نهایی، مارکس و آرنست فعالیت‌های متفاوت انسانی (به ترتیب کار و کنش) را به عنوان اساسی‌ترین فعالیت‌های انسانی اولویت‌بندی می‌کنند و در نتیجه، دو دیدگاه آشتی‌ناپذیر از سیاست، تاریخ و آزادی را به ما ارائه می‌دهند.

کلمات کلیدی: مارکس، آرنست، آزادی، زحمت، کنش

۱. مقدمه

هدف من در این مقاله، ارائه‌ی برخی از انتقادات آرنست به مارکس و بررسی درستی این انتقادات است. من ادعا می‌کنم که آرنست مارکس را اشتباه می‌خواند، که حداقل در برخی از نکات مهم منجر به ناکامی او در درک شباهت‌های بین مارکس و خودش، می‌شود.^۱ در میان انتقادات مختلف آرنست از مارکس، من به ادعایی از او اکتفا می‌کنم که می‌گوید مارکس زحمت (labor) را به‌سان برترین فعالیت انسانی تصور می‌کند و و اهمیت دو فعالیت دیگر یعنی کار (work) و کنش (action) را نادیده می‌گیرد. نقد آرنست بر این تأکید دارد که:

۱- مارکس بین زحمت و کار به‌عنوان دو فعالیت انسانی مجزا تمایزی قائل نیست و ساختن را به زحمت تقلیل می‌دهد، ۲- نگرش مارکس به زحمت متناقض است و ۳- مارکس انسانی‌ترین فعالیت انسان یعنی کنش را کاملاً نادیده می‌گیرد و

آن را به ساختن (ساخت) فرومی‌کاهد. می‌خواهم تأکید کنم که آرنت مارکس را به خاطر تقلیل فعالیت‌های انسانی متمایز به یکدیگر سرزنش می‌کند. همان‌طور که نقد سوم می‌گوید، به عقیده‌ی آرنت، مارکس کنش را به کار تقلیل می‌دهد و بنابر نقد اول، همچنین کار را به زحمت تقلیل می‌دهد. در نتیجه، در حالی که کنش اصلاً یک فعالیت [فیزیکی] انسانی نیست، کار فقط زمانی رخ می‌دهد که مارکس از «ساختن تاریخ» صحبت کند.

من ادعا خواهم کرد در حالی که نقد سوم موفق است. نقدهای اول و دوم نتیجه‌ی برداشت نادرست آرنت از مارکس است. در همان ابتدا، ذکر این نکته مهم است که علاقه‌ی آرنت به مارکس بخشی از یک پروژه‌ی گسترده‌تر است. او معتقد است نظریه‌ی مارکس امکان دارد این فرصت را به ما بدهد تا بین بلشویسم (شکل جدیدی از حکومت توتالیتیر) و تاریخ اندیشه‌ی غرب پیوندی برقرار کنیم. تصور مارکس از تاریخ و پیشرفت، آرنت را قادر می‌سازد تا از ادعای خود مبنی بر این‌که نظریه‌ی مارکس شامل عناصر توتالیتیر است حمایت کند.^۲ من در این مطلب به این پروژه‌ی گسترده‌تر نمی‌پردازم، مگر این‌که به تحقیق ما درباره‌ی مفهوم «ساختن تاریخ» نزد مارکس مربوط شود. از نقد سوم شروع و سپس به ترتیب نقدهای اول و دوم را بررسی می‌کنم.

۲. اتهامات آرنت علیه مارکس

۲-۱- آرنت: در مورد ساختن و کنش

در این بخش، ادعای آرنت را مورد بحث قرار خواهم داد که می‌گوید مارکس کنشگری (عمل) را به ساختن تقلیل می‌دهد. ما بر مفهوم تاریخ نزد مارکس تمرکز خواهیم کرد زیرا آرنت مدعی است که مارکس عمل را به «ساخت تاریخ» فرومی‌کاهد (Arendt, 1961a, p. 77). آرنت با برداشت مارکس از تاریخ مخالف است و استدلال می‌کند که مارکس تاریخ را چیزی می‌داند که می‌توان آن را مانند کفش یا میز ایجاد کرد و ساخت. اولاً، این به دلیل رد این موضوع است که تاریخ نتیجه‌ی

اعمال انسان به‌طور آزاد و غیرقابل پیش‌بینی است. ثانیاً، اندیشه‌ی ساختن در امور انسانی، به‌میزانی که انسان را از فضای عمومی محروم می‌کند که انسان در آن بتواند با گفتار و کردار خود عمل کند، شرایط ابراز وجود انسان را نیز از بین می‌برد. همچنین با توجه به نظرات آرنست، چنین درکی از تاریخ پیامدهای جدی مانند رژیم‌های ضددموکراتیک و توتالیتر دارد.^۳

آرنست مدعی است سواً این‌که مارکس از تاریخ افسون‌زدایی می‌کند و آن را دارای مبنای مادی می‌داند، او درک خود از تاریخ را وامدار هگل است. برخلاف هگل که تاریخ را رسالت روح و تحقق آزادی آن می‌داند، به باور مارکس، تاریخ داستان مبارزات طبقاتی است. در این زمینه، آرنست از انگلس نقل قول می‌کند و مارکس را داروین تاریخ می‌نامد (Arendt, 1998, p. 116; Engels, 1978, p. 681). به عقیده‌ی او، مارکس تاریخ را درست همانطور درک می‌کند که داروین طبیعت را می‌فهمید. مشابه داروین، تاریخ در روایت مارکس به‌عنوان تکامل جامعه از اشکال اولیه‌ی تولید به اشکال توسعه‌یافته‌ی تولید درک می‌شود. به عقیده‌ی آرنست، مفهوم پیشرفت در امور انسانی، صرف‌نظر از این‌که روح جهانی، دست نامرئی، طبیعت یا منافع طبقاتی باشد، فرض می‌کند که نیرویی در پس‌زمینه وجود دارد که اعمال افراد را تنظیم می‌کند که به خودی‌خود مانند حرکات عروسک خیمه‌شب‌بازی به نظر می‌رسند (Arendt, 1998, p. 185). از نظر آرنست، این به‌معنای انکار این واقعیت است که انسان آزاد است و می‌تواند مستقل عمل کند.

آرنست با تکیه بر تجربه‌ی یونانی بین کار و کنش تمایز قائل می‌شود. آرنست با استناد به تمایز باستانی بین پیشه‌ور (craftsman) و شهروند (citizen) استدلال می‌کند که ساختن به معنای تولیدکردن است که تحت هدایت یک الگو انجام می‌شود و همیشه شامل خشونت در تبدیل ماده‌ی خام به یک شیء است، همچون مثال تبدیل سنگ مرمر به یک مجسمه. ساختن چیزی همیشه یک شروع و یک پایان مشخص دارد. این فرآیند توسط مقوله‌های ابزارها و هدف تعیین می‌شود که شامل تخصیص ابزارها برای رسیدن به هدف است (Arendt, 1998, pp. 139-143). از سوی دیگر، کنش (عمل)، فعالیت شهروندی است که با گفتار و کردار خود در

فضای عمومی ظاهر می‌شود و شهروندان دیگر را می‌بینند. کنش بر خلاف ساختن، شروع خود را در جهان از طریق گفتار و کردار آغاز می‌کند. از این نظر، به گفته‌ی آرنت، آزادی ما در توانایی ما برای شروع چیزی جدید است. در نظریه‌ی آرنت، کنش تنها فعالیتی است که آزادی واقعی انسان در آن آشکار می‌شود.^۴

آرنت در برداشت خود از آزادی سیاسی استدلال می‌کند که کنش فقط در میان مردم امکان‌پذیر است و پیش‌شرط آن دیده و شنیده شدن توسط دیگران است. از آنجایی که کنش در میان مردم انجام می‌شود، مسیر آن باتوجه به نیت‌ها، پاسخ‌ها و علایق مردم در معرض تغییر است. به همین دلیل، عواقب یک کنش پیش‌بینی‌ناپذیر است، حتی اگر یک کنشگر همیشه یک هدف خاص را در ذهن داشته باشد، پایان واقعی تقریباً هرگز با هدف مورد نظر مطابقت ندارد. با توجه به این کثرت اهداف، کنش بی‌حدومرز است و تا جایی ادامه می‌یابد که کسی به‌عنوان پاسخ کنش دیگری را صورت دهد. اگرچه ساختن و کنش هر دو ویژگی یک فرآیند را دارند، اما یک تفاوت اساسی وجود دارد. کنش نیز مانند ساختن، آغازی دارد. اما کنش برخلاف ساختن، پایان مشخصی ندارد (Arendt, 1961a, pp. 59-60).

در ادامه، آرنت مدعی است که ساختن نمی‌تواند فعالیت سیاسی باشد و این نقطه‌ی اعتراض عمده‌ی او به مارکس است. آرنت تأکید می‌کند که دلیل وجودی سیاست، آزادی است و میدان تجربه‌ی آن کنش است. او معتقد است که شکل نهایی کنش، تأسیس یک دولت و نوشتن قانون اساسی برای حفظ و حراست از قلمروی عمومی است که شهروندان می‌توانند از طریق گفتار و کردارشان در آن عمل کنند.

۲-۲- مارکس: ساختن تاریخ

اصطلاح «ساختن تاریخ» برای اولین بار در کتاب «ایدئولوژی آلمانی»، در بخش مختص به بحث تاریخ استفاده شد (1978b, p. 153). مارکس می‌گوید «انسان باید در شرایطی زندگی کند تا بتواند "تاریخ بسازد"». در آنجا مارکس به ضرورت نیازهای زندگی مادی انسان مانند خوردن، آشامیدن و خوابیدن می‌پردازد تا این که [بتواند] اصلاً چیزی بسازد. او مفهوم ساختن تاریخ را بدون توضیح رها می‌کند و در

ادامه آنچه که تاریخ و کنش تاریخی را تشکیل می‌دهد تشریح می‌کند. مارکس مدعی است مادامی که محتوای تاریخ تولید مادی است، پیشرفت تاریخ نتیجه‌ی انکشاف نیروهای تولید است. همچنین، مارکس معتقد است «انبوه نیروهای مولد در دسترس انسان‌ها، ماهیت جامعه را تعیین می‌کند، از این‌رو "تاریخ بشریت" باید همیشه در رابطه با تاریخ صنعت و مبادله مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد» (Marx, 1978b, p. 157). مارکس استدلال می‌کند که تاریخ را باید بر حسب روابط تولید فهمید و بین مرحله‌ی جامعه با سطح صنعت و مبادله همخوانی وجود دارد.

برخلاف اولین کاربرد «ساختن تاریخ» یعنی جایی که مارکس محتوای تاریخ را به تصویر می‌کشد؛ در دومین مورد، مارکس سرنخ‌هایی در مورد معنای آن به دست می‌دهد. او استدلال می‌کند انسان نمی‌تواند آنطور که می‌خواهد «تاریخ بسازد». مارکس می‌گوید: «انسان‌ها خود تاریخ‌شان را می‌سازند، اما نه به دلخواه‌شان یا تحت شرایطی که خودشان انتخاب کرده‌اند؛ آنان این کار را تحت شرایطی انجام می‌دهند که مستقیماً از گذشته به آن‌ها رسیده است» (Marx, 1978c, p. 595). از نقل‌قول مذکور متوجه می‌شویم ما آن‌طور که دوست داریم و مایلیم تاریخ را نمی‌سازیم. به نظر می‌رسد مارکس به درجه‌ای که ما طبق شرایط به ارث رسیده از گذشته عمل می‌کنیم اشاره دارد که کنش ما تحت تأثیر این شرایط است. مارکس در اینجا در مورد میزان تأثیر چیزی نمی‌گوید و مشخص نیست که آیا منظور او «تعیین»ی است که برخی از شارحان آثار او اظهار می‌کنند. این بحث بخشی از یک مباحثه‌ی جاری است در مورد این‌که آیا مارکس برای آزادی انسان در تغییر مسیر رویدادها جایگاهی قائل است یا انسان را بازپیچ‌ی دست تاریخ می‌داند.

تاریخ، همان‌طور که مارکس آن را فهمید، به سمت ستیزندگی (آنتاگونیسم) پیش می‌رود که در ذات جامعه وجود دارند. روابط اجتماعی موجود با اشکال موجود تولید در تضاد است و دومی اولی را مجبور به تغییر می‌کند (Marx, 1978b, p. 159). برخی از مفسران می‌گویند مارکس تاریخ را علمی می‌داند که قوانین خاص خودش را دارد و انقلاب فقط زمانی می‌تواند موفق شود که انسان‌ها این قوانین را

درک و براساس آن عمل کنند. بر اساس این تعبیر، نقش انسان محدود به انجام وظایف معین شده توسط سیر تاریخ است. آرنت نیز چنین خوانشی از مارکس دارد. از سوی دیگر، آلن وود استدلال می‌کند نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی مارکس بیش از آن که گزارشی از پیشرفت تاریخی مبتنی بر علیت باشد نظریه‌ای تبیینی است که گرایش‌های تاریخ را بررسی می‌کند. به باور وود «نظریه‌ی مارکس بر این ایده استوار است که یک گرایش کلی تاریخی برای نیروهای مولد وجود دارد که به‌طور مؤثر استفاده می‌شود و گسترش می‌یابد» (Wood, 2004, p. 109). و بیان این‌که انسان‌ها تمایل به بهبود نیروهای تولید دارند، چیزی در این مورد نمی‌گوید که انسان در شرایط خاص چگونه عمل خواهد کرد (Wood, 2004, pp. 116-117).

من فکر می‌کنم حتی اگر روایت غایت‌شناختی وود را بپذیریم، ایراد آرنت به درک مارکس از تاریخ همچنان پابرجاست. در اینجا، برای ارزیابی کامل نقد آرنت، باید دو جنبه از موضوع را متمایز کنیم. آرنت استدلال می‌کند که توجه مدرن به تاریخ نه براساس تمایل ما به درس گرفتن از گذشته است و نه بر پایه‌ی خواست ما برای فهم و معنابخشی به آن. به عقیده‌ی آرنت، علاقه‌ی ما به تاریخ و یافتن قاعده‌مندی‌ها یا گرایش‌های آن، هدف دیگری دارد: پیش‌بینی رویدادهای آینده.^۶ مارکس پس از کشف قواعد یا گرایش‌های تاریخ، پیش‌بینی می‌کند که مرحله‌ی بعدی جامعه سوسیالیسم خواهد بود و بر اساس آن خط سیر عمل انسان مانند لغو مالکیت خصوصی را تجویز می‌کند. او جامعه‌ی آینده و شکل حکومت آن را دیکتاتوری پرولتاریایی می‌داند که مبتنی بر مالکیت اشتراکی است. از نظر آرنت، پیش‌بینی آینده به معنای نفی آزادی انسان و کاهش احتمالات نامحدودی است که با کنش‌های انسان محقق می‌شود و این کار همیشه همراه با خشونت است.

وقتی به ماهیت وسیله-هدف فعالیت تولیدی فکر می‌کنیم، بلافاصله درمی‌یابیم که تضادهای درونی موجود در جامعه به «غایت» فعالیت انسان اشاره می‌کند و ما برای رسیدن به این هدف است که «تاریخ می‌سازیم». به واسطه‌ی اینکه آرنت فکر می‌کند فعالیتی که براساس غایت و هدفی مشخص دنبال می‌شود، نمی‌تواند قلمروی

آزادی شمرده شود، بلکه محدوده‌ی ضرورت است، من فکر می‌کنم آرنست با این تز وود مخالفت نمی‌کند که ما نمی‌توانیم در مورد اعمال خاص افراد چیزی بگوییم، و آنها همچنان از این نظر آزاد هستند. اما آزادی آنها شبیه آزادی یک کفاش است که هدفش ساختن کفش است، فرقی نمی‌کند کفش‌ها سیاه یا سفید، راحت یا پاشنه‌بلند باشند. به عقیده‌ی آرنست، زمانی که مردم می‌کوشند تا بنا به توصیه‌ی مارکس تاریخ بسازند، از خشونت استفاده می‌کنند تا افراد را در طرح یا ایدئولوژی کاذب خود جای دهند. در نتیجه، کثرت انسانی و قابلیت شروع دوباره را از بین می‌برند. اعمال زور بر مسیر رویدادها به این شکل ممکن است به عواقب خطرناکی منجر شود و به گفته‌ی آرنست، بلشویسم نمونه‌ای از این است.^۷

برعکس، آرنست فکر می‌کند «هیچ چیز در واقع ماهیت سیاسی تاریخ را به‌وضوح نشان نمی‌دهد بلکه داستان، حکایت کنش و کردار است تا روندها یا نیروی ایده‌ها» (Arendt, 1998, p. 185). آرنست تاریخ را داستانی می‌داند که فقط می‌توان آن را وارونه روایت کرد، نه فرآیندی که مسیر و قوانین خاص پیشرفت خود را دارد. درست همانطور که پایان یک کنش از قبل پیش‌بینی‌ناپذیر است، زمانی که تاریخ به‌عنوان توالی اعمال درک شود، پایان تاریخ نیز غیرقابل پیش‌بینی است. ما قادریم با شروع کاری کاملاً جدید یا واکنش به آنچه پیش‌تر در جهان آغاز شده است بر روند رویدادها و تاریخ تأثیر بگذاریم. به نظر آرنست، این امر آزادی ما را تشکیل می‌دهد. آرنست تأیید می‌کند که تاریخ وجود خود را مدیون انسان‌ها است، با این حال او مخالف این موضوع است که انسان‌ها «تاریخ‌سازند». بر خلاف مارکس که تاریخ را رشد نیروهای مولد انسانی می‌داند، به باور آرنست تاریخ حافظه‌ی کردار و گفتار بزرگ است.^۸ در چارچوب آرنستی، وقتی از منظر عامل (agent) نگریسته شود، کنش، قدرت آشکارکنندگی دارد. در حالی که «آنچه» ما هستیم از ویژگی‌ها، شخصیت، عادات یا استعدادهای ما تشکیل می‌شود، «کیستی» ما از طریق عمل، گفتار و کردار ما آشکار می‌شود و حتی برای خود کنشگر نیز ناشناخته است (Arendt, 1998, pp. 179-180). بنابراین کنش (عمل) در نظر آرنست خصلت خودبیانگری دارد.

تالین‌جا، مفهوم تاریخ مارکس و نقد آرنت از مارکس را بررسی و ارزیابی کردم. بر پایه‌ی استدلال من فارغ از این که مفهوم تاریخ مارکس را جبرگرا یا غایت‌شناسانه تفسیر کنیم، حق با آرنت است که می‌گوید تصور او از کنش، در نظریه‌ی مارکس وجود ندارد. بنابراین، تصور مارکس از تاریخ، مانع از امکان آزادی به‌عنوان آغازگر چیزی کاملاً جدید برای جهان می‌شود. علاوه بر این، من استدلال کرده‌ام که تأکید آرنت بر کنش و جایگاه آن در فعالیت‌های کلی انسان، اهمیت دوچندان دارد: آزادی و وجود انسان فقط از طریق کنش امکان‌پذیر است. در بخش بعدی، در حالی که مفهوم کار نزد مارکس را بررسی می‌کنم، استدلال خواهم کرد که مفهوم کار غیربیگانه‌ی مارکس جنبه‌ی بیان‌کنندگی نیز دارد.

۲-۳- آرنت: کار و زحمت

به باور آرنت، مارکس تصور نادرستی در مورد ماهیت متکثر فعالیت انسانی دارد و انسان را عمدتاً به عنوان حیوان کارکن در نظر می‌گیرد. از این‌رو، از نظر آرنت، مارکس نه‌تنها فعالیت کلی انسان را به زحمت (Labor) فرومی‌کاهد، بلکه نظریه‌ی او شامل ارج‌گذاری و «منزلت زحمت» است (Arendt, 2002, p. 283)، که پیش‌پافتاده‌ترین فعالیت انسان در طول تاریخ در نظر گرفته شده است (Arendt, 1998, p. 84).

آرنت به تمایزی بین کار (Work) و زحمت اشاره می‌کند که به نظر او در روال مرسوم بیشتر نادیده گرفته‌شده و بررسی نشده است (Arendt, 1998, p. 79). دیدگاه او بر این واقعیت استوار است که در اکثر زبان‌های (غربی) دو اصطلاح متمایز از لحاظ ریشه‌شناسی وجود دارد که با کار و زحمت مطابقت دارند. او استدلال می‌کند که اگرچه ما دو کلمه‌ی متمایز برای این فعالیت‌های متفاوت داریم، اما معنای این تفاوت را هرگز بررسی نکرده‌ایم. از نظر او، فقط لاک با بیان «دست‌های کارگر و بدن زحمت‌کش»، تمایزی مشابه آنچه در یونان باستان یافتیم ارائه می‌کند (Arendt, 1998, p. 80).

آرنست کار و زحمت را باتوجه به ماهیت محصول نهایی متمایز می‌کند. به گفته‌ی او، در حالی که دستاوردهای زحمت مانند نان، ذرت و گندم به دلیل تداوم زندگی بیولوژیکی تولید و بلافاصله مصرف می‌شوند؛ فرآورده‌های کار دنیای عینی ما را تشکیل می‌دهند و می‌توانند مدت زمان بیشتری در جهان باقی بمانند. محصولات کار، مانندگاری جهان انسانی را در مقابل گذرایی زندگی انسان تشکیل می‌دهند.^۹ بنابراین، باتوجه به نظر آرنست، زحمت فعالیت تولیدکننده‌ی زندگی است. همانطور که مارکس استدلال می‌کند زندگی خود شخص باشد یا زندگی دیگران یا «زندگی همه» (Arendt, 1998, p. 88). فعالیت زحمت، تا زمانی که یک فعالیت طبیعی است، به خصلت چرخه‌ای و همیشه تکرارشونده‌ی طبیعت تعلق دارد. ما باید بخوریم، بنوشیم و بخوابیم و باید هر روز آنها را انجام دهیم تا به زندگی زیستی خود ادامه دهیم. زحمت، وقتی از منظر فرآورده‌اش نگریسته شود، برای مصرف فوری تولید می‌کند. فرآورده‌های زحمت باید به روند زندگی اضافه و بلافاصله مصرف شوند. در غیر این صورت از بین می‌روند و بی‌فایده می‌شوند (Arendt, 1998, p. 94). در ادامه، استدلال می‌کنم که مارکس اصطلاح «کار» را به تعبیر شایسته‌ای به کار می‌برد که معنای آرنستی از آن را نیز در برمی‌گیرد. ثابت می‌کنم که مارکس آگاهانه زحمت را به کار ترجیح نمی‌دهد. بلکه هر دو مفهوم را در تصورش از کار گنجانده است.^{۱۰} من بحث مارکس در مورد کار بیگانه را ارائه خواهم کرد تا نشان دهم اگرچه مارکس از «کار» به‌عنوان مقوله‌ای متمایز آنطور که آرنست از آن استفاده می‌کند بهره نمی‌جوید، اما آن را در دو معنای متمایز به کار می‌برد: کار بیگانه/غریبه‌شده در مقابل کار غیربیگانه، و کار به‌عنوان یک فعالیت انسانی در مقابل کار به‌مثابه یک فعالیت حیوانی (Marx, 1978a, pp. 74-79). من استدلال خواهم کرد که مفاهیم مارکس از کار و زحمت غیربیگانه به‌عنوان یک فعالیت انسانی، وقتی دوباره صورت‌بندی شود، معنای «کار» را در نظریه‌ی آرنست به تصویر می‌کشد. در ادامه، استدلال خواهم کرد که آرنست از این نظر خوانش کاملاً نادرستی از مارکس دارد. من ادعا می‌کنم برخلاف نظر آرنست، مارکس کار را به مقوله‌ی زحمت فرونمی‌کاهد.

مارکس در کتاب دست نوشته های 1۸۴۴ چهار نوع متمایز از بیگانگی را ذکر می‌کند: بیگانگی از محصول کار، از فعالیت مولد، از وجود نوعی انسان و از انسان‌های دیگر. اکنون، سه شکل اول از بیگانگی را بررسی می‌کنم تا دو معنای اصطلاح «کار» در مارکس را از هم متمایز و روشن کنم. اولاً، کارگر از محصولات کار خود بیگانه است، زیرا آنچه تولید می‌کند دیگر به او تعلق ندارد. ثانیاً، کارگر از خود فعالیت تولیدی بیگانه است. فعالیت مولد به‌جای تحقق ذات انسان، مایه‌ی عذاب او می‌شود. کار به ذات او تعلق ندارد، بلکه در وضعیتی بیگانه و خارج از اوست. او با کار کردن، «خود را اثبات نمی‌کند، بلکه انکار می‌کند، نه فقط احساس رضایت نمی‌کند بلکه ناخشنود است، انرژی جسمی و ذهنی خود را آزادانه پرورش نمی‌دهد، بلکه بدنش را نابود و ذهنش را ویران می‌کند» (Marx, 1978a, p. 74). با این حال، همان‌طور که بیشتر در نوشته‌های اولیه‌اش آشکار است، به گفته‌ی مارکس، انسان اساساً به نیروها و ظرفیت‌های خود پی می‌برد و با کار خود نیروها و قابلیت‌های جدیدی را ایجاد می‌کند. انسان از طریق کار ظرفیت‌های درونی‌اش را در محصول مجسم می‌کند و خودش را تحقق می‌بخشد. به گفته‌ی مارکس: «محصول کار که در یک شیء منعقد شده و خصلت مادی پیدا می‌کند همان عینیت یافتن کار است. عینیت یافتن، تجسم کارگر است» (Marx, 1978a, p. 71).

مارکس با تثبیت محوریت فعالیت کار، ادامه می‌دهد که وقتی انسان از ابژه و فعالیت تولیدی بیگانه می‌شود، وجودش خصلت انسانی خود را از دست می‌دهد. مارکس استدلال می‌کند که وقتی انسان از خودبیگانه می‌شود، به‌جز در اعمال حیوانی‌اش، دیگر احساس نمی‌کند آزادانه فعال است (Marx, 1978a, p. 74) او مدعی است فعالیت‌های خوردن، نوشیدن و تولیدمثل نیز اعمال واقعاً انسانی هستند، اما وقتی از حوزه‌ی فعالیت انسان جدا می‌شوند، هویت انسانی خود را از دست می‌دهند. در این‌جا می‌بینیم که مارکس بین فعالیت انسانی و فعالیت حیوانی تمایز قائل می‌شود. فعالیت‌ها زمانی انسانی هستند که فراتر از ارضای صرف نیازهای جسمی باشند.

ما می‌توانیم تمایز مشابهی را در بخش دیگری ببینیم، جایی که فکر می‌کنم مارکس از «زحمت» به معنای «کار» در نظر آرنست استفاده می‌کند. مارکس در مورد آنچه که بدترین معمار را از بهترین زنبورها متمایز می‌کند، بحث می‌کند. همانطور که مارکس می‌گوید، «معمار پیش از ساختن ساختمان، طرح و نقشه‌ی آن را در ذهنش می‌ریزد. در پایان هر فرآیند کار، نتیجه‌ای می‌گیریم که قبلاً و از آغاز در تصور کارگر وجود داشته است» (Marx, 1978d, pp. 344-345). همان‌طور که اشاره کردم، یکی از ویژگی‌های ساختن از نظر آرنست این است که شیء با توجه به تصویری که در ذهن سازنده‌ی آن وجود دارد ساخته می‌شود. فعالیت توصیف‌شده توسط مارکس آشکارا با فعالیت ساختن در نظر آرنست مطابقت دارد.

سومین شکل بیگانگی، بیگانگی انسان با وجود نوعی‌اش است. مارکس در زندگی‌گونه‌ها، فعالیت تولیدی انسان را به‌عنوان فعالیتی آزاد و جهان‌آفرین صورت‌بندی می‌کند. به عقیده‌ی مارکس، انسان کورکورانه تولید نمی‌کند؛ فعالیت تولیدی او همیشه آگاهانه است. مارکس می‌گوید: «تمام خصلت یک گونه - ماهیت گونه‌ای آن - در سرشت فعالیت حیاتی آن نهفته است و فعالیت زیستی آزادانه و آگاهانه، خصلت گونه‌ای انسان است» (Marx, 1978a, p. 76) در حالی که حیوان همسان با فعالیت زیستی‌اش است (یعنی فعالیت او غریزی است. م)، فعالیت زیستی انسان برای او همیشه یک شیء بیرونی است. از این نظر، این فعالیت زیستی، آگاهانه و ارادی است.

از نظر مارکس، فعالیت زیستی معادل با حفظ زندگی جسمانی نیست. همان‌طور که مطلب بالا نشان می‌دهد، فعالیت زیستی انسان همیشه یک فعالیت زندگی‌بخش و ابزاری برای ارضای نیازهای جسمانی است. با این حال، فعالیت تولیدی انسان در سطح حفظ حیات فیزیکی باقی نمی‌ماند. همچنین یک فعالیت جهان‌ساز است. در نتیجه، مارکس کار بیگانه را اشتباه می‌داند زیرا فعالیت کارگر را به بقای جسمانی او تقلیل می‌دهد.

همان‌طور که تا این‌جا نشان دادم، مارکس زندگی را فقط زندگی جسمانی نمی‌داند. شاید بتوان گفت که او همیشه ارضای نیازهای اولیه را در اولویت قرار

می‌دهد، اما نه به این دلیل که فکر می‌کند این تنها فعالیت انسان است، بلکه به این دلیل است که اگر انسان نیازهای اولیه‌ی خود را تأمین نکند، کاری از دستش برنمی‌آید. مارکس از ماهیت ضروری، برده‌وار و حیوانی نیازهای جسمانی آگاه است. به همین دلیل است که او فکر می‌کند بدون ارضای آنها، انسان نمی‌تواند کاری انجام دهد. علاوه بر این، تاکنون دیده‌ایم که اصطلاح بیگانگی بیانگر وضعیتی است که انسان در آن به وضعیتی غیرانسانی تقلیل می‌یابد که در آن به او هیچ فرصتی برای تحقق کامل قابلیت‌هایش داده نشده است. مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری انتقاد می‌کند زیرا انسان را به چیزی شبیه حیوان یا ماشین فرومی‌کاهد. مضحک است که آرنست مارکس را به دلیل همین نگرش سرزنش می‌کند.

مخلص کلام، نشان دادم که مارکس واژه‌ی کار را به کار بیگانه و غیربیگانه متمایز می‌کند، که به موجب آن، هیچ تقلیلی از فعالیت کار (فعالیت سازنده‌ی جهان) به فعالیت زحمت (فعالیت مولد زندگی) وجود ندارد. مارکس هر دو معنا را در نوشته‌های خود به تصویر می‌کشد. در ادامه، دومین انتقاد آرنست از مارکس را بررسی خواهیم کرد که مدعی است نگرش مارکس در مورد کار متناقض است.

۲-۴- آرنست: تناقض در فهم مارکس از کار

به عقیده‌ی آرنست، مارکس از یک‌سو کار را به‌عنوان یک «ضرورت ابدی» تحمیل‌شده توسط طبیعت» در نظر می‌گیرد و برای لزوم رهایی از کار استدلال می‌کند. و از سوی دیگر، فعالیت کاری را انسانی‌ترین و مهم‌ترین فعالیت انسان می‌داند. از نظر آرنست، این یک تناقض آشکار است که «به‌ندرت در نویسندگان ناشی و دست دوم رخ می‌دهد» (Arendt, 1998, p. 104-105). به‌گفته‌ی آرنست:

نگرش مارکس در مورد کار، و این که مرکز اندیشه‌ی اوست، هرگز مبهم نبوده است. در حالی که کار «ضرورت ابدی تحمیل‌شده توسط طبیعت» و انسانی‌ترین و مولدترین فعالیت‌های انسان بود، به‌گفته‌ی مارکس، انقلاب وظیفه‌ی رهایی طبقات کارگر را ندارد، بلکه وظیفه‌ی آن رهایی انسان از کار است. فقط با

ماهیت فعالیت انسان: نقد نظر آرنست دربارهی مارکس

از بین رفتن کار است که می توان «گسترهی آزادی» را جایگزین «محدودهی ضرورت» کرد (Arendt, 1998, p. 104).

واقعیت این است که او در تمام مراحل کار خود انسان را به عنوان حیوان کارکن تعریف می کند و سپس پای او را به جامعه ای می کشاند که در آن دیگر بزرگ ترین و بیشترین نیروی انسانی لازم نیست (Arendt, 1998, p. 105).

در پرتو تحلیلی که در بخش قبل ارائه کردم، استدلال من این است که آرنست نگرش مارکس در مورد کار را نسبتاً متناقض می داند زیرا او بین دو مفهوم متفاوت «کار» در نظر مارکس (بیگانه و غیربیگانه) تمایزی قائل نیست؛ و این مسئله کم و بیش به این دلیل است که او دو مفهوم متفاوت آزادی نزد مارکس (مثبت و منفی) را از هم متمایز نمی کند.

بنابراین، می توان استدلال کرد که وقتی مارکس از کار به عنوان کار بیگانه صحبت می کند، آن را «نیازی کور» و نوعی عذاب برای انسان در نظر می گیرد و از این رو برای لزوم رهایی از آن بحث و استدلال می کند. از این نظر، هنگامی که کار، کاربیگانه یا کار اجباری است، به گفته ی مارکس، آزادی مستلزم رهایی از کار است. و وقتی از کار به عنوان کار غیربیگانه یا کار انسانی حرف می زند، فکر می کند کار عالی ترین فعالیتی است که انسان از طریق آن می تواند به نیروهای خود پی ببرد، ظرفیت های جدید را توسعه دهد و آزاد شود.

مارکس پیش بینی می کند که در جامعه ی کمونیستی، چون به لطف پیشرفت فناوری کالاهای فراوانی وجود خواهد داشت، انسان ها مجبور نیستند از سر ناچاری تولید کنند. در چنین جامعه ای انسان نه برای حفظ بقا، بلکه برای شناخت و به کارگیری ظرفیت های خود و نیز توسعه ی ظرفیت های جدید کار می کند. از این رو، در یک جامعه ی کمونیستی آزادی مستلزم رهایی از کار نیست. برعکس، ما تا حدی آزاد هستیم که فعالیت کاری را نه به عنوان یک فعالیت اجباری، بلکه به سان یک فعالیت زیستی آزادانه و آگاهانه انجام دهیم.^{۱۱} همچنین، آزادی زمانی که به عنوان تحقق ظرفیت های انسان ها و برون سازی یا عینیت بخشی نیروهای درونی آن ها درک شود جنبه ی بیان کنندگی دارد که شبیه دیدگاه آرنست در مورد کنش است. مارکس

معتقد است شخص از طریق کار، نه فقط نیازهای خود را برآورده می‌کند، بلکه به واسطه‌ی فعالیت کاری خودش را نیز ابراز می‌کند. همان‌طور که مشاهده شد در پرتو دو معنای اصطلاح «کار»، بر تناقض ظاهری در نوشته‌های مارکس غلبه خواهیم کرد. آرنت همچنین این را متناقض می‌داند که مارکس کار را هم در محدوده‌ی ضرورت و هم در قلمروی آزادی درک می‌کند. اجازه دهید اکنون به توضیح مفهوم آزادی نزد مارکس بپردازم تا دیدگاه آرنت را رد کنم. برای انجام این کار، مطلب مربوط به این موضوع را به طور کامل نقل می‌کنم:

قلمروی آزادی در واقع فقط زمانی آغاز می‌شود که کار مبتنی بر ضرورت (احتیاج) و نیازهای معمول زندگی پایان می‌پذیرد. بنابراین ماهیتاً فراتر از حوزه‌ی تولید مادی واقعی است. همان‌طور که انسان بدوی برای ارضای نیازهای خود، حفظ و بازتولید زندگی باید با طبیعت دست‌وپنجه نرم کند، انسان متمدن نیز باید این کار را در تمام صورت‌های اجتماعی و تحت هر شیوه‌ی تولید ممکن انجام دهد. با رشد انسان، حوزه‌ی ضرورت جسمانی و در نتیجه خواسته‌ها و نیازهایش گسترش می‌یابد. اما در عین حال، نیروهای تولیدی که این نیازها را برآورده می‌کنند نیز افزایش می‌یابند. آزادی در این زمینه فقط می‌تواند شامل این شود که انسان اجتماعی شده و تولیدکنندگان همبسته، به جای این که تحت سیطره‌ی نیروی کور طبیعت قرار گیرند، سوخت‌وساز خود با آن را به‌طور منطقی تنظیم کنند و طبیعت را تحت اداره‌ی جمعی خود قرار دهند؛ دستیابی به این امر با کم‌ترین هزینه‌ی نیرو و در شرایط مطلوب و شایسته برای ماهیت انسانی خودشان انجام می‌شود. اما باوجود این هنوز قلمرویی از ضرورت باقی می‌ماند. قلمروی واقعی آزادی به معنای بسط نیروهای انسانی به‌سان هدفی در خود، فراسوی این قلمرو آغاز می‌شود، هرچند فقط می‌تواند بر محدوده‌ی ضرورت هم‌چون بنیان خود شکوفا شود. کاهش کار روزانه پیش‌شرط آن است (Marx, 1978f, p. 441).

در ابتدای متن، مارکس استدلال می‌کند که شرط آزادی، استقلال از ضرورت و نیازهای معمول است، زیرا آزادی فراتر از حوزه‌ی تولید مادی است. برای رسیدن به آزادی و رهایی از ضرورت، باید به‌عنوان تولیدکننده متحد شویم و فعالیت تولیدی

خود را به‌طور منطقی کنترل کنیم. تنها در این صورت است که طبیعت دیگر نیروی کوری نیست که زندگی ما را اداره می‌کند (Brenkert, 1983, pp. 99-101). به‌همین دلیل است که آزادی در این حوزه فقط می‌تواند توسط انسان اجتماعی محقق شود و این آزادی اجتماعی چیزی نیست که انسان به‌تنهایی به آن نائل شود. با این حال، حتی زمانی که تولید را به این شکل کنترل می‌کنیم، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که محدودهای از ضرورت است. به عقیده‌ی مارکس، آزادی هنگامی شروع می‌شود که ضرورت پایان می‌پذیرد و حتی یک انسان متمدن، که از نیروی فناوری کمک می‌گیرد، باید به‌سان یک انسان بدوی با طبیعت مبارزه کند، اما با یک تفاوت: او این امر را از راه‌هایی که شایسته‌ی ذات انسانی اوست به دست می‌آورد. «بسط نیروی انسانی» به خودی‌خود یک هدف است و به‌سان «قلمرو واقعی آزادی» تصور می‌شود که تنها زمانی می‌تواند پایدار بماند که بر اساس ضرورت به‌عنوان نیروی محرکه آن باشد.

در این بخش، دو صورت‌بندی متمایز از آزادی را مشاهده می‌کنیم، آزادی به‌عنوان آزادی از ضرورت و جبر نیازهای روزمره («آزادی از» یا آزادی منفی). و آزادی به‌عنوان انکشاف نیروی انسانی یا ایجاد ظرفیت‌های جدید انسانی («آزادی تبدیل شدن به» یا آزادی مثبت). غلبه بر موانع اگرچه ممکن است رنج‌آور باشد، ممکن است خوشایند نیز باشد و به کار احساس عزت و اعتماد به‌نفس بیخشد.^{۱۲} به این ترتیب، دیدگاه مارکس در مورد کار متناقض نیست. وقتی به مضامین متمایز کار و آزادی توجه شود، تناقض ظاهری از بین می‌رود.

۳- نتیجه‌گیری

من در این مقاله اعتبار نقدهای آرنست از مارکس را ارزیابی کرده و نشان داده‌ام که نقدهای آرنست در مورد این‌که (یکم) مارکس کار و زحمت را متمایز نمی‌کند و کار را به زحمت تقلیل می‌دهد، و (دوم) نگرش مارکس در مورد کار متناقض است، منصفانه نیستند و نتیجه‌ی خوانش اشتباه آرنست از مارکس است. با این حال، نشان داده‌ام که مارکس مفهومی از «کنش» به معنای صورت‌بندی‌شده توسط آرنست ندارد. در این

زمینه، باتوجه به نقد (سوم)؛ تاکید کرده‌ام که آرنت حتی در همدلانه‌ترین خوانش خود از مفهوم مارکس از تاریخ و نقش انسان در آن، مانند پیشنهاد وود، جایی برای «کنش» و «آزادی» باقی نمی‌گذارد. همانطور که دیدیم بنابر فهم آرنت، در اندیشه‌ی مارکس جایی برای سیاست وجود ندارد. مارکس و آرنت فعالیت‌های انسانی متفاوت را به‌عنوان مهم‌ترین فعالیت انسان (به ترتیب کار و کنش) اولویت‌بندی می‌کنند و در نتیجه، آنها دو دیدگاه ناسازگار از سیاست، تاریخ و آزادی را در اختیار ما قرار می‌دهند.

منبع:

The Nature Of Human Activity: A Critical Assessment Of
Arendt's Views On Marx, Tuğba SEVİNÇ (2019),
<https://dergipark.org.tr/en/pub/kilikya/issue/49871/641105>

یادداشت‌ها

^۱ به همین ترتیب پیتکین نیز استدلال می‌کند اتهامات آرنت علیه مارکس شامل خوانش اشتباه اوست. علاوه بر این، به گفته‌ی پیتکین، آرنت «از تأیید» شباهت‌های بین نظریه‌ی خود و نظریه‌ی مارکس، به‌ویژه شباهت بین تصور او از مفهوم اجتماعی و مفهوم بیگانگی نزد مارکس، «خودداری می‌کند» (Pitkin, 1998, pp. 115- 144).

^۲ کانون‌وا می‌گوید در نظر آرنت به واسطه‌ی ایده‌ی «ساختن» تاریخ در مارکس است که زمینه برای رژیم‌های توتالیتر آماده می‌شود (Canovan, 1994, p. 75).

^۳ منظور آرنت از کار (Work) و ساختن (Fabrication) فعالیت ساخت محصولات و نهادهای بادوام است که دنیای مشترک زندگی انسان را تشکیل می‌دهند. این محصولات کالاهایی مصرفی نیستند که زود از بین بروند اما از آن‌ها در امور متفاوت انسانی استفاده می‌شود. ساختن همچنین حوزه‌ی عقل فایده‌گرایانه و ابزاری است، زیرا متضمن محاسبه‌ی ابزار مناسب لازم برای دستیابی به اهداف مشخص شده است. در نتیجه، کنش یا اقدام و عمل (پراکسیس)، به تجربه‌های سیاسی اشاره دارد که در جهان مشترک انسان‌ها اتفاق می‌افتد. این شامل تمام فعالیت‌هایی است که اساساً به این واقعیت مربوط می‌شود که ما نه به‌سان افرادی منزوی بلکه با هم زندگی می‌کنیم. یعنی در حالی که کار و ساختن هر دو می‌توانند تحت تأثیر حضور دیگران قرار گیرند، به همان اندازه می‌توانند به صورت جداگانه انجام شوند. در مقابل،

کثرت (یعنی این واقعیت که افراد نه تنها متمایز هستند، بلکه می‌توانند فعالانه خود را از یکدیگر متمایز کنند) هم شرط لازم و هم دلیل کنش سیاسی است. مترجم به نقل از منبع:

Denis Sindic (2013). [Arendt and the politics of theory and practice: Beyond ivory towers and philosopher-kings](#), Theory & Psychology 0(0) 1–19.

^۳ برداشت آرنست از آزادی، سیاسی است، بنابراین کاملاً مخالف «آزادی درونی» است. آرنست پیشنهاد می‌کند آزادی را باید به‌عنوان فضیلت ماکیاوولی درک کرد: این «مزیتی است که انسان با آن به فرصت‌هایی که دنیا در ظاهر بخت و اقبال پیش‌روی او قرار می‌دهد پاسخ می‌دهد». (Arendt, 1961b, p. 153).
^۵ در عبارت مهم دیگر، مارکس می‌گوید تأثیر متقابل تأیید می‌کند شرایط مادی بر انسان و انسان بر شرایط مادی تأثیر می‌گذارد (Marx, 1978b, pp. 164–165).

^۶ کارل پوپر (۱۹۶۱، ۱۹۷۱) مانند آرنست، مارکس و نظریه‌های تاریخ‌گرایی را نقد می‌کند و مدعی است مارکس دست به پیشگویی تاریخی می‌زند.

^۷ آرنست در کتاب «درباره‌ی انقلاب» بر ظهور شکل جدیدی از دولت در کشورهای مختلف اروپا پس از قرن نوزدهم تأکید می‌کند. برای مثال، در سال ۱۹۰۵، در روسیه، کارگران کارخانه‌های خود را در شوراهایی سازماندهی کردند که ساختار آن‌ها مبتنی بر خودگردانی بود. ظهور آنها خودانگیخته بود و هرگز توسط انقلابیون حرفه‌ای (ماتریالیست‌های تاریخی) درک نشده بودند. آرنست توضیح می‌دهد که این شوراها بلافاصله توسط حزب منحل شدند زیرا برنامه‌ی آنها دموکراسی را به‌عنوان شکل واقعی دولت انقلابی به رسمیت نمی‌شناخت و به این دلیل که ایدئولوگ‌های حزب هیچ‌چیز جز برنامه‌ی حزب را قبول نداشتند، دموکراسی به مثابه اصل‌ترین تجلی آزادی انسان خیلی زود از بین رفت. از نظر آرنست، آنها به ایدئولوژی چسبیده بودند و هرگز دست به عمل نزدند، بلکه سعی کردند تاریخ را در پرتو برنامه‌ی از پیش تعیین‌شده‌ی حزب بسازند (Arendt, 2006, pp. 247–258).

^۸ هگل در «فلسفه‌ی تاریخ» گزارش روشنگرانه‌ای از انواع تاریخ ارائه می‌دهد که یکی از آنها تاریخ دست‌اولی (Original History) است که هرودوت و توسیدید نمونه‌هایی از آن هستند. مورخان صرفاً تاریخ‌نگار هستند زیرا عناصر زودگذر داستان را به هم پیوند می‌دهند و به آن جاودانگی می‌بخشند (Hegel, The Philosophy of History, pp. 1–5). واضح است که آرنست این درک باستانی از تاریخ را در نظریه‌ی خود می‌گنجاند و آن را به عنوان جایگزینی برای تاریخ به‌مثابه علم احیا می‌کند.

^۹ توجه به این نکته مهم است که آرنست بر گرایش‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن تأکید می‌کند که در آن زمینه برای تمایز اساسی بین کار و زحمت مخدوش می‌شود (Arendt, 1998, p. 94). در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری با تکنیک‌های تولید انبوه آن، تولید میز و اتوموبیل و دور انداختن آنها چون از مد افتاده‌اند آسان‌تر و سریع‌تر صورت می‌گیرد و به‌دلیل این‌که سرمایه‌داری تمایز مذکور را تضعیف می‌کند، دوام به عنوان معیاری برای تشخیص محصولات کار و فرآورده‌های زحمت نامعتبر می‌شود.

^{۱۰} پیتکین با تحلیل ریشه‌شناختی کلمات آلمانی *arbeiten* و *werken* از خوانش من‌حمایت و استدلال می‌کند که کاربردهای مارکس را نمی‌توان به عنوان انتخابی آگاهانه بین این دو فعالیت، همانطور که آرنست معتقد بود، تفسیر کرد (Pitkin, 1998, pp. 133-134).

^{۱۱} سایرز با تکیه بر بینش‌های مارکس به این نوع برداشت از کار به عنوان امری لزوماً رنج‌آور اعتراض می‌کند و مدعی است کار (شغل) حتی در شکل بیگانه‌ی آن، نیاز واقعی انسان است و به او احساس رضایت و عزت‌نفس می‌بخشد (Sayers, 1998, pp. 36-59).

^{۱۲} وود استدلال می‌کند که کار نه فقط عملی برای ابراز وجود (چرا که انسان ظرفیت‌های درونی خود را در یک شیء بیرونی تجسم می‌بخشد)، بلکه عملی برای اثبات خود نیز است. انسان از طریق کار کرامت و عزت‌نفس خود و هم نوعانش را تأیید می‌کند (Wood, 2004, p. 35).

منابع

Arendt, Hannah. (1998). *The Human Condition*, Second Ed. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. (2006). *On Revolution*. London: Penguin Books.

Arendt, Hannah. (Summer, 2002). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research*. Vol. 69, No. 2. pp. 273-319.

Arendt, Hannah. (1961a). The Concept of History: Ancient and Modern. In *Between Past and Future* (pp.41-91). New York: The Viking Press.

Arendt, Hannah. (1961b). What is Freedom? In *Between Past and Future* (pp. 143-173). New York: The Viking Press.

Brenkert, George G. (1983). *Marx's Ethics of Freedom*. New York: Routledge & Kegan Paul.

Canovan, Margaret. (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engels, Friedrich. 1978. "Speech at the Graveside of Karl Marx." In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 681-682). New York: W. W. Norton & Company.

Hegel, George W. F. (1956). *The History of Philosophy*. New York: Dover Publications.

Marx, Karl. (1978a). Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 66-125). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978b). German Ideology. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp.146-202). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978c). The Eighteenth Brumaire of Lois Bonaparte. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 594-617). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978d). Capital. Vol. I. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 294-438). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978e). 1867 Preface to the First German Edition. Capital. Vol. I. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 294-302). New York: W. W. Norton & Company.

Marx, Karl. (1978f). Capital, Volume Three. In: Robert C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader*, second ed. (pp. 439-442). New York: W. W. Norton & Company.

Pitkin, Hanna Fenichel. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: The University of Chicago Press.

Popper, Karl R. (1971). *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.

Popper, Karl R. (1961). *The Poverty of Historicism*. New York:

Harper& Raw Publishers. Sayers, Sean. (1998). *Marxism and Human*

Nature. New York: Routledge.

Wood, Allan W. (2004). *Karl Marx*. New York: Routledge.

ریشه‌های استعماری علم اقتصاد

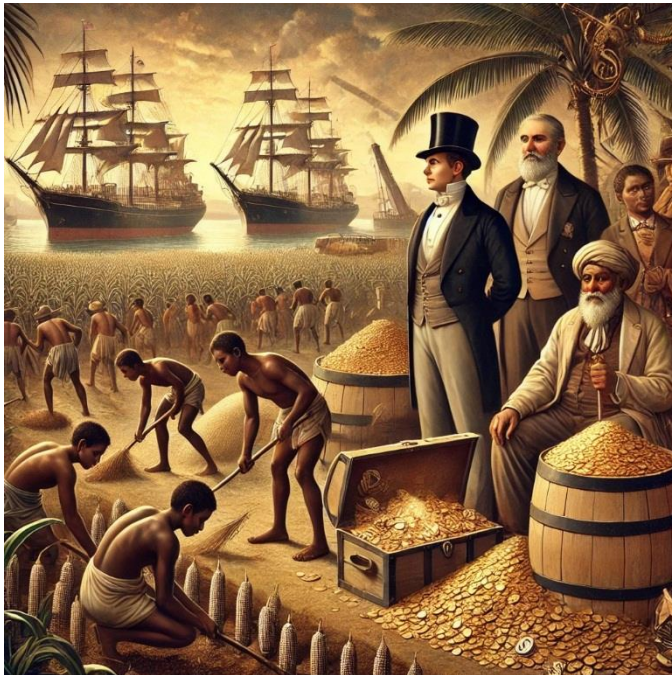
نقد «چرا ملت‌ها شکست می‌خورند؟» نوشته‌ی دارون

عجم‌اوغلو، سایمون جانسون و جیمز رایبسون

اینگرید هارولد کوانگراون، سوربھی کسار و

دویکا دات^۱

ترجمه‌ی علی عباس‌زاده^۲



«پاسخ» ساده و ظریف دارون عجم‌اوغلو،^۳ سایمون جانسون^۴ و جیمز رابینسون^۵ به فرآیند پیچیده‌ی توسعه، هرچند پاسخی اشتباه است، به شهرت آنها و گسترش درکی متفاوت از توسعه در این علم منتهی شده است. همچنین این درک روایتی ساده، ابطال‌ناپذیر و اساساً نژادپرستانه از توسعه‌نیافتگی ارائه می‌دهد و نگرش اروپامحور و استعماری جهان را تقویت می‌کند. اعطای جایزه‌ی نوبل اقتصاد به این سه اقتصاددان بار دیگر ماهیت تنگ‌نظرانه‌ی علم اقتصاد و مقاومت آن در برابر تغییرات و بهبودهای بنیادی، جز تغییرات بسیار محدود در روش‌شناسی، را آشکار می‌کند.

به‌تازگی جایزه‌ی بانک مرکزی سوئد در علوم اقتصادی به یاد آلفرد نوبل در ۲۰۲۴، به دارون عجم‌اوغلو، سایمون جانسون و جیمز رابینسون اعطا شد. کمیته‌ی نوبل تصریح کرد که برندگان «اهمیت نهادهای اجتماعی را برای رفاه^۶ یک کشور نشان داده‌اند. جوامعی که حاکمیت قانون^۷ ضعیفی دارند و دارای نهادهای استثمارکننده و بهره‌کش از جمعیت هستند، نمی‌توانند رشد یا تغییرات مثبت ایجاد کنند.» یکی از بینش‌های بنیادی آنها این است که برای درک سطوح متفاوت رفاه در یک جامعه، می‌بایست «ریشه‌های استعماری توسعه‌ی تطبیقی» را در نظر گرفت (Acemoglu et al 2001). برخی این موضوع را «چرخش استعماری»^۸ در علم اقتصاد نامیده‌اند (Ince 2022). این رویکرد پیشرفت‌ها در علمی محسوب می‌شود که از لحاظ تاریخی بیشتر بر بازارها به‌عنوان مسیر اصلی توسعه متمرکز بوده است و نقش استعمار را در شکل‌دهی به اقتصاد نادیده می‌گیرد، اما با وجود این، برای فهم ریشه‌های نابرابری‌های جهانی (و محلی) و نهادهای تشکیل‌دهنده‌ی زیرساخت‌های نظام اقتصادی، ناکام مانده است. برای این‌که بدانیم این سه اقتصاددان، چگونه استعمار را بدون توجه به پویای سرمایه‌دارانه‌ی توسعه‌ی نابرابر در علم اقتصاد وارد کردند، باید ابتدا، به بررسی ریشه‌های استعماری علم اقتصاد بپردازیم.

علم اقتصاد از ابتدای شکل‌گیری در جایگاه رشته‌ای دانشگاهی، به‌طور چشمگیری بر پایه‌ی تفکر اروپامحوری بنا شده است (Dutt et al 2025). در علم اقتصاد، فرض بر این است که توسعه (سرمایه‌دارانه) در اروپا به شکل درون‌زا، و بر اساس طیف وسیعی از عوامل داخلی، مانند پیشرفت تکنولوژیکی، بهره‌وری بالا، سخت‌کوشی^۹ و تغییرات

فرهنگی و اجتماعی رخ داده است، که سبب همسوسازی تولید برای بازار، با چیزی است که از نظر اقتصاددانان عقلانی^{۱۰} است (Amin 1988). بنابراین، اگر بتوان شرایط مشابهی در کشورهای دیگر ایجاد کرد، توسعه نیز در آنجا رخ می‌دهد. با این حال، این روایتِ اروپامحور ناقص و جانب‌دارانه است، زیرا از روندهای خشونت‌آمیز استعمار، استثمار، تغییرات در روابط اجتماعی، امپریالیسم و نژادپرستی غافل است؛ موضوعاتی که پیشرفت سرمایه‌داری در اروپا را شکل داده، و در عین حال سبب ایجاد عقب‌ماندگی در سایر نقاط جهان شده‌اند (Rodney ۱۹۷۲; Brenner ۱۹۷۶; Patnaik and Patnaik ۲۰۲۱; Inikori ۲۰۲۰). به این ترتیب، ریشه‌های استعماری روند توسعه‌ی اقتصادی را به یافتن ترکیب مناسبی از نهادها تقلیل می‌دهد، ترکیبی که سبب افزایش بهره‌وری، پیشرفت تکنولوژیکی و تصمیم‌گیری عقلانی شود، تا به این وسیله، کشورهای توسعه‌نیافته را به مسیر رفاه و شکوفایی هدایت کند. باتوجه به عدم درک این دیدگاهِ اروپامحور از نقش استعمار در شکل‌دهی به اقتصاد جهانی و ایجاد دوگانه‌ی «توسعه-توسعه نیافتگی» در نتیجه‌ی فرایند تاریخی مشترک، در واقع این دیدگاه سبب تقویت نگرش استعماری به جهان می‌شود؛ این نگرش که اقتصاد کشورهای شمال جهان را الگوهای بهتری برای توسعه ببینند.

با محدودتر شدن تمرکز علم اقتصاد در دوران جنگ سرد، بر رشد وابستگی‌اش به فردگراییِ روش‌شناختی و ملی‌گراییِ روش‌شناختی - که دولت، ملت و فرد را مهم‌ترین واحدهای تحلیل در نظر می‌گیرد، بی‌آن‌که به ساختارهایی توجه کند که اقتصاد جهانی رفتار فردی را شکل می‌دهند و محدود می‌کنند (Blaug 2003; Fine and Milanokis 2009) - این نگرش اروپامحور بیشتر تقویت شده، و کم‌تر به آن توجه شده و به بوته‌ی نقد کشیده نشده است.

عجم‌اوغلو، جانسون، رابینسون و «چرخش استعماری» در اقتصاد

با شروع اعتراضات سراسری در ایالات متحده‌ی آمریکا پس از قتل جورج فلویید در ۲۰۲۰، و جنبش‌های دانشجویی مبتنی بر نظام کاستی که پس از ماجرای مرگ رویت

وموولا^{۱۱} بالا گرفت، و پس از شدت گرفتن جنبش‌های استعمارزدایی از دانشگاه‌ها که با **RhodesMustFall** شروع شد، سرانجام بی‌توجهی علم اقتصاد به نابرابری‌های نژادی و طبقاتی و رویکرد اروپامحوری آن توجه اقتصاددانان را به خود جلب کرد. در پی این تحولات، این علم می‌بایست با ریشه‌های استعماری و بی‌توجهی‌اش به استعمار و امپریالیسم مواجه می‌شد. بسیاری از اقتصاددانان مخالف انتقاداتی‌اند که علم اقتصاد را به نادیده گرفتن استعمار متهم می‌کند، زیرا به‌طور چشمگیری، پژوهش پُراستناد این سه اقتصاددان نشان می‌دهد که عکس این مسئله صادق است. افزون بر این، اهدای جایزه‌ی نوبل اقتصاد به این سه اقتصاددان می‌تواند نشان از آن باشد که این علم در واقع به مسئله‌ی استعمار می‌پردازد؛ اما آیا این موضوع نگرش اروپامحوری را، که در بالا ذکر آن رفت، به چالش می‌کشد، یا این نگرش را دست‌نخورده باقی می‌گذارد؟

پیش از هر چیز باید افزود که اقتصاد نهادگرایی جدید در دهه‌ی ۱۹۷۰، در حقیقت توسعه‌ی بیشتر اقتصاد نئوکلاسیک بود و بر نقش حقوق مالکیت و هزینه‌های مبادلاتی^{۱۲} تاکید داشت، با این دیدگاه که شکست‌های مرتبط با اصلاحات بازار آزاد در کشورهای جنوب جهان ناشی از آرایش و ترتیبات نهادی ناقص است که به‌اندازه‌ی کافی از رشد حمایت نمی‌کند. این سه اقتصاددان در توسعه‌ی بیشتر اقتصاد نهادی جدید سهیم بوده‌اند، و پژوهش آنها درباره‌ی نحوه‌ی شکل‌دهی به نهادها از سوی استعمار، زمینه‌ساز رشد و رونق تحقیقات بیشتر در زمینه‌ی استعمار و برده‌داری در این سنت شد (Nunn 2008; Engerman and Sokoloff 2006; Michalopoulos and Elias Papaioannou 2013).

خلاصه آنکه، استدلال این سه اقتصاددان نابرابری در جهان را با توجه به اینکه آیا کشورهای مختلف دارای نهادهای «فراگیر»^{۱۳} یا «استخراجی»^{۱۴} هستند، توضیح می‌دهد. با در نظر گرفتن ۵۰۰ سال تاریخ استعمار، آن‌ها استدلال می‌کنند که رشد و رفاه پایدار سرمایه‌دارانه به نهادهای فراگیر نسبت داده می‌شود، نهادهایی که با حفاظت از مالکیت خصوصی، اجرای قراردادهای قادر می‌سازند که بازارها انگیزه‌های سرمایه‌گذاری و نوآوری را فراهم می‌کنند (نهادهای حامی بازار^{۱۵}). به گفته‌ی آن‌ها، این نهادها ویژگی‌های اروپای غربی و همچنین مستعمرات مهاجرنشین اروپای غربی (مانند ایالات

متحده، کانادا، استرالیا و نیوزیلند) را مشخص می‌کنند. از سوی دیگر، نهادهای استخراجی به سبب میراث استخراجی استعمار،^{۱۶} امکان مصادره^{۱۷} و رانت‌جویی را فراهم می‌کنند و این امر مانع توسعه در کشورهای جنوب جهان می‌شود. در این دوگانه‌ی فراگیر-استخراجی، نظام استخراجی استعماری در برابر نظام فراگیر سرمایه‌داری قرار می‌گیرد.

اگرچه به نظر می‌رسد این رویکرد نقش استعمار را به مباحث توسعه بازگردانده است و مشخصاً بر نقش نهادهای استخراجی ناشی از استعمار اروپایی در ایجاد توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی تأکید می‌کند، ما بر این باوریم که رویکرد این سه اقتصاددان در واقع به تقویت اروپامحوری در اقتصاد می‌انجامد.

اروپامحوری این سه اقتصاددان

این سه اقتصاددان به سه شیوه‌ی اصلی به تقویت اروپامحوری و نگرش استعماری کمک می‌کنند. نخستین شیوه آن است که تحقیقات آن‌ها به ماهیت جهانی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه و نقش مرکزی استعمار در آن توجهی نمی‌کند (Grinberg 2018; Ince 2022). بسیاری از محققان رادیکال ضد استعماری مدت‌هاست استدلال می‌کنند که سرمایه‌داری به گونه‌ای در سطح جهانی گسترش یافته که هم‌زمان، توسعه‌ی سرمایه‌دارانه را در کشورهای شمال جهان و توسعه‌نیافتگی سرمایه‌دارانه را در کشورهای جنوب جهان به بار آورده است. این نهادهای به اصطلاح فراگیر در برخی نقاط جهان به پشتوانه‌ی نهادهای استخراجی، مانند نژادپرستی، تخریب اقتصادهای صنایع دستی^{۱۸} و توسعه‌ی اقتصادهای استخراج‌گر معادن^{۱۹} و کشاورزی در دیگر نقاط جهان حفظ شده‌اند. این امر نابرابری در مقیاس جهانی را ایجاد می‌کند و دوگانه‌ی توسعه‌یافته-توسعه‌نیافته را به وجود می‌آورد که حاصل فرآیندی مشترک در گسترش جهانی سرمایه‌داری و به اتکای استعمار است (Amin 1988; Patnaik and Patnaik 2021). در واقع، این نابرابری محدود به پویای داخلی کشورها نیست؛ در اقتصاد کشورهای در حال توسعه فرآیند انباشت سرمایه‌دارانه^{۲۰} با سلب مالکیت‌های

گسترده از افرادی همراه بوده است که به منابع لازم برای این فرآیند وابسته بودند (Sanyal 2007). بنابراین، این پژوهش‌ها به ماهیت ناهمسان‌ساز^{۲۱} پویس‌های سرمایه‌داری تأکید می‌کند و نپرداختن به این موضوع، نشان‌دهنده‌ی درک بسیار ساده‌انگارانه‌ای از فرآیندهای توسعه است.

این سه اقتصاددان استعمار را شوکی خارجی و مجزا به مسیر توسعه‌ی نهادهای داخلی و درون‌زا در نظر می‌گیرند. در این تعریف، وابستگی به مسیرهای گذشته نه به سبب نابرابری توسعه‌ی سرمایه‌دارانه، که به سبب ماهیت خودتقویت‌کنندگی^{۲۲} نهادهای سیاسی و اقتصادی مربوط می‌شود (که «چرخه‌های باطل یا مطلوب ایجاد می‌کند»). با تمرکز بر نهادهای «حامی بازار» در جایگاه محرک‌های تغییر، چارچوب تحلیل این سه اقتصاددان بر نابرابری ذاتی سرمایه‌داری سرپوش می‌گذارد. از این رو، این رویکرد نشان‌دهنده‌ی درک‌نشدن سرمایه‌داری به عنوان نظامی جهانی و خشن است که هم در گذشته و هم در حال، نابرابری ایجاد می‌کند و توسعه و توسعه‌نیافتگی را پدید می‌آورد. بنابراین، توسعه‌نیافتگی در کشورهای جنوب نتیجه‌ی شکست‌های تحول سرمایه‌دارانه و فقدان نهادهای «خوب» انگاشته می‌شود. در مقابل، توسعه در کشورهای شمال صرفاً به تأسیس نهادهای خوب نسبت داده می‌شود، بدون توجه به این که چنین توسعه‌ای به یک نظام جهانی استثمارگر و بهره‌کش وابسته است. با نادیده‌گرفتن فرآیندهای ساختاری، خشن و نابرابر توسعه‌ی سرمایه‌دارانه، این سه اقتصاددان این ایده‌ی اروپامحور را تقویت می‌کنند که بیانگر توسعه‌ی سرمایه‌دارانه مبتنی بر نهادهای عقلانی، پیشرو و درون‌زا (خوب) است.

دومین راهی که این سه اقتصاددان اروپامحوری را تقویت می‌کنند، نادیده‌گرفتن رویکرد خشن و نابرابری‌هایی است که نهادهای حقوق مالکیت خصوصی در کشورهای شمال و جنوب دنیا ایجاد می‌کنند. این چشم‌پوشی سبب می‌شود که آنها این نهادها را «نهادهای فراگیر» در نظر بگیرند، در حالی که حقوق مالکیت از طریق سلب مالکیت‌های گسترده و حصارکشی^{۲۳} زمین‌های عمومی یا بومی شکل گرفته است، که با مفهوم «حفاظت در برابر مصادره‌ی اموال» فاصله‌ی فراوانی دارد (Khan 2012). در واقع، شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد گسترش نظام سرمایه‌داری در

مستعمرات مهاجرنشین غربی اروپا به حذف و سلب مالکیت مردم بومی وابسته بوده است. (Rana 2010) بنابراین، عجیب به نظر می‌رسد که بگوییم حفاظت در برابر مصادره و اجبار، ویژگی نهادهای به‌ظاهر فراگیر است.

افزون بر این، حتی در کشورهای شمال جهان، حقوق مالکیت خصوصی، چه درباره‌ی حق مالکیت فیزیکی و چه درباره‌ی حق مالکیت فکری، در مواقعی که امکان‌پذیر بود به‌طور مکرر، به‌ویژه در طول روند توسعه نقض می‌شدند. برای نمونه، در قرن ۱۹ م، در ایالات متحده، موفقیت شرکت‌های خصوصی راه‌آهن معمولاً به این سبب بود که آن‌ها قدرت حق تصرف دولتی^{۲۴} یا همان حق حاکمیت را داشتند؛ یعنی آن‌ها با پرداخت غرامت، به تصرف املاک خصوصی دیگران می‌پرداختند تا توسعه پیدا کنند. (Klemestrud 1999) همچنین، چانگ (۲۰۰۱) نشان می‌دهد که قوانین مالکیت معنوی در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ م در اروپا و ایالات متحده بسیار سهل‌انگارانه بودند و تولیدکنندگان مرتب حقوق مالکیت معنوی رقبا را تا اوایل قرن ۲۰ نقض می‌کردند. به‌طور کلی، با برجسته‌کردن نهادهای داخلی در جایگاه عامل کلیدی در توضیح توسعه‌ی اقتصادی، دیدگاه این سه اقتصاددان نشان‌دهنده‌ی ساده‌انگاری در درک نحوه‌ی تعبیه و تکامل نهادها با نظام‌های اقتصادی و اجتماعی گسترده‌تر است.

همچنین، اگر به نحوه‌ی گسترش این نهادها در سراسر جهان توجه کنیم، خواهیم فهمید که تأثیرات آنها بر اقشار مختلف بسیار نابرابر بوده و اغلب اقشار کم‌توان جامعه را به حاشیه رانده است. برای نمونه، زمانی که بریتانیایی‌ها در هند حق مالکیت برقرار کردند، استناد به قراردادهای مکتوب الزامی شد. در نتیجه، فقط گروه‌های اجتماعی و اقشار دارای امتیاز بودند که می‌توانستند از این شرایط بهره‌برداری کنند و این موضوع سبب شد که کاست‌های اجتماعی به‌حاشیه‌رانده شده^{۲۵} ادعای مالکیتی خود را از دست بدهند (Haiah 1990). برخی دیگر اشاره کرده‌اند که اختصاص حقوق مالکیت به جمعیت‌های قبیله‌ای و بومی در هند، با آوردن اراضی مشترک به دایره‌ی مبادله‌ی بازار، آن زمین‌ها را در معرض تصرف از سوی سرمایه‌های کلان قرار داد که در بازار، قدرت بسیار بیشتری نسبت به جمعیت قبیله‌ای داشتند (Bhattacharya et al 2017). به همین ترتیب، تأکید بر حقوق مالکیت خصوصی، که امری اساسی و تغییرناپذیر در

آفریقای جنوبی پس از پایان آپارتاید بود، با وجود خشونت‌های گسترده‌ای که به اتکای آن، دولت آپارتاید زمین‌ها را به نفع جمعیت سفیدپوست تصرف کرد، به تداوم نابرابری‌های وسیع در آفریقای جنوبی انجامید (Ngcukaitobi 2021). همچنین، حمایت این سه اقتصاددان از نهادهای حامی بازار نابرابری‌های قدرتی را، که از طریق این نهادها تقویت می‌شوند، افزایش می‌دهد. همچنین، این نهادها در سراسر جهان، چه در کشورهای توسعه‌یافته و چه در کشورهای در حال توسعه، روش‌های خشونت‌آمیزی را که در تأسیس خود به کار گرفته‌اند نادیده می‌گیرند.

سومین و آخرین شیوه این است که در شناسایی علل بنیادین توسعه، چارچوب تحلیلی این سه اقتصاددان متأسفانه ما را به این سمت می‌برد که توسعه را فرآیندی فنی-بوروکراتیک از اصلاحات سیاسی (Rist 1997) در نظر بگیریم، و بدین ترتیب فرآیند توسعه‌ی سرمایه‌دارانه را سیاست‌زدایی می‌کند. در واقع، نتیجه‌ی نهایی پژوهش این سه اقتصاددان این است که نهادهای سیاسی آنگلو ساکسون، تاریخی منحصر به فرد دارند و باید جهانی شوند تا از توسعه‌ی سرمایه‌دارانه در سطح جهان حمایت کنند (Morefield 2014). در واقع، نکته‌ی کلیدی پژوهش این سه اقتصاددان این بود که کشورهای جنوب جهان باید انواع نهادهای مناسب را برای حمایت از انباشت سرمایه اتخاذ کنند، که همچنین با آنچه از آن زمان به بعد اجماع پسا واشنگتنی^{۲۶} خوانده شده است، کاملاً همسو باشد (Fine 2006).

در حالی که این سه اقتصاددان از راه‌حل‌های فنی و به‌ظاهر ساده که رندومیست‌ها (تصادفی‌گرایان)^{۲۷} آن را راه‌حل توسعه خوانده‌اند، فاصله می‌گیرند (Banerjee and Duflo 2011)؛ اما همچنان بر این باورند که مسئله‌ی توسعه می‌تواند با ارائه‌ی راه‌حل‌های مفید واقع شده در کشورهای شمال، حل شود. شاید عجیب نباشد که واردات نهادهای «خوب» به‌طور کلی در ترویج توسعه‌ی اقتصادی در کشورهای جنوب جهان چندان موفق نبوده است، زیرا این استدلالی غلط است که چنین نهادهایی به توسعه‌ی اقتصادی در کشورهای شمالی کمک کرده‌اند. مثال بارز این موضوع مورد افغانستان است، جایی که ایالات متحده تلاش کرد تا نهادهای خوب را برای تسهیل توسعه وارد کند، بی‌آن‌که به مشکلات ساختاری گسترده‌تر بپردازد یا نقش خود را در شکل‌دهی به

اقتصاد سیاسی این کشور در نظر بگیرد (Goodhand و Sedra 2013). همان‌طور که می‌دانیم، این تلاش شکست بزرگی در پی داشت. به‌طور کلی، سیاست‌زدایی از توسعه برای دور کردن توجه ما از نیروهای ساختاری و خشونت‌آمیزی که از انباشت سرمایه حمایت می‌کنند، به تقویت دیدگاه اروپامحور توسعه منجر می‌شود. این موضوع عواقب ملموس و واقعی برای مردم سراسر جهان دارد که تحت تأثیر سیاست‌های مرتبط با اقتصاد نهادی جدید قرار دارند.

در نتیجه، اگرچه پژوهش این سه اقتصاددان یک «چرخش استعماری» در اقتصاد در نظر گرفته می‌شود، اما در واقع به دیدگاه استعماری که در نظریه‌ی اقتصادی جریان اصلی نهفته است، توجهی نمی‌کند، زیرا استعمار شوکی تاریخی در نظر گرفته می‌شود و به پویای‌های مداوم امپریالیسم و توسعه‌ی نابرابر سرمایه‌دارانه توجه نمی‌شود. به‌طور چشمگیری، با وجود تلاش آن‌ها برای ادغام تاریخ و استعمار در تحلیل‌های خود، چارچوب نظری این سه اقتصاددان در واقع غیرتاریخی^{۲۸} و اروپامحور باقی می‌ماند (Ankarloo 2002; Dutt et al 2025).

نتیجه‌گیری

اعطای جایزه‌ی نوبل به این سه اقتصاددان، با وجود اینکه فرضیات آن‌ها درباره‌ی نهادها و توسعه را به‌راحتی می‌توان رد کرد و در دیگر حوزه‌ها عمیقاً نقد شده‌اند، بار دیگر ماهیت تنگ‌نظرانه‌ی علم اقتصاد و مقاومت آن را در برابر تغییرات و بهبودهای بنیادی، جز تغییرات بسیار محدود در روش‌شناسی، نشان می‌دهد. اعطای این جایزه به سه استاد از مؤسسه‌ی فناوری ماساچوست (MIT) و دانشگاه شیکاگو به یافته‌ی اخیر فریمن و همکاران (۲۰۲۴: ۱) اعتبار بیشتری می‌بخشد که نشان می‌دهد برندگان جایزه‌ی نوبل عمدتاً در چند دانشگاه معتبر ایالات متحده حضور داشته‌اند و این موضوع رو به افزایش است. با توجه به تأثیر گسترده‌ای که علم اقتصاد بر دنیای سیاست دارد، به‌ویژه این تنگ‌نظری و تمرکز قدرت مشکل‌ساز خواهد بود. در واقع، ساختارهای سیاسی درباره‌ی «حکمرانی خوب» در سازمان‌های بین‌المللی کلیدی هنوز با شدت

بسیاری تحت تأثیر دیدگاه ساده‌انگارانه و جانبدارانه‌ی این سه اقتصاددان درباره‌ی ماهیت توسعه‌ی سرمایه‌دارانه است.

چرا این موضوع اهمیت دارد؟ «پاسخ» ساده و ظریف دارون عجم‌اوغلو، سایمون جانسون و جیمز رابینسون به فرآیند پیچیده‌ی توسعه، هرچند پاسخی اشتباه است، به شهرت آنها و گسترش درکی متفاوت از توسعه در این علم منتهی شده است. همچنین این درک روایتی ساده، ابطال‌ناپذیر و اساساً نژادپرستانه از توسعه‌نیافتگی ارائه می‌دهد که چرا کشورهای در حال توسعه نمی‌توانند توسعه پیدا کنند، حتی پس از دهه‌ها تلاش برای تقویت نهادها بر اساس استانداردهای اروپامحور؟ زیرا حقوق مالکیت خصوصی و سایر نهادهای سرمایه‌دارانه‌ی آنها هنوز به اندازه‌ی کافی قوی نیست. این دیدگاه بیان می‌کند که نهادهای سرمایه‌دارانه‌ی غربی ذاتاً خوب و نهادهای غیرسرمایه‌دارانه ذاتاً بدند. نقش استعمار در تخریب نهادهای خوب غیرغربی (هم سرمایه‌دارانه و هم غیرسرمایه‌دارانه) که می‌توانستند به بهبود استانداردهای زندگی و انسجام اجتماعی در کشورهای در حال توسعه‌ی کنونی کمک کنند، کاملاً نادیده گرفته می‌شود. هدف ما این نیست که بگوییم مطالعه‌ی نهادها اهمیت ندارد، بلکه بر این نکته تأکید داریم که نحوه‌ی مطالعه‌ی نهادها در جریان اصلی علم اقتصاد برای درک نابرابری جهانی کاملاً ناکافی است.

مشخصات منبع:

Ingrid Harvold Kvangraven, Surbhi Kesar, Devika Dutt, The Colonial Origins of Economics, Economic & Political Weekly EPW OCTOBER 19, 2024 vol IIX no 42

¹ Ingrid Harvold Kvangraven, Surbhi Kesar, Devika Dutt

² Aliabaszade1991@gmail.com

³ Daron Acemoglu

⁴ Simon Johnson

⁵ James Robinson

⁶ prosperity

- 7 poor rule of law
- 8 colonial turn
- 9 hard work
- 10 rational
- 11 Rohith Vemula
- 12 transaction costs
- 13 inclusive
- 14 extractive
- 15 market-supporting institutions
- 16 legacies of extractive colonialism
- 17 expropriation
- 18 destruction of artisan economies
- 19 development of extractive mining economies
- 20 capitalist accumulation
- 21 differentiating nature
- 22 Self-reinforcing nature
- 23 enclosure
- 24 eminent domain
- 25 marginalised caste groups
- 26 post-Washington Consensus
- 27 randomistas
- 28 ahistorical

تبارشناسی و آناتومی مختصر عادت‌واره

تبارشناسی

لوییک وکان



ترجمه‌ی فرزانه ابوالقاسمی فر



اشاره‌ی مترجم

لوئییک وکان Loïc Wacquant استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه برکلی کالیفرنیا است. اغلب وکان را به سبب تشریح و تفسیر برخی از مهم‌ترین آرای پیر بوردیو، جامعه‌شناس شهیر فرانسوی می‌شناسند. بوردیو بیش از آنکه خود را خالق مکتبی بداند، سعی در پیشنهاد نوعی چهارچوب برای مطالعه‌ی واقعیت‌های اجتماعی دارد. از این‌رو افراد بسیاری به بسط و بکارگیری مفاهیم و انگاره‌های رویکرد او پرداختند که در این بین نام‌های اندیشه‌ورزان برجسته‌ای همچون لوک بولتانسکی، ژان کلود پاسرون و لوئییک وکان به چشم می‌خورد. وکان اما از جمله خلاق‌ترین شاگردان و همکاران بوردیو بود که سهم زیادی از کار خود را به گسترش ظرفیت‌های فکری موجود در رویکرد بوردیو اختصاص داد. او خود را به عنوان جامعه‌شناسی معرفی می‌کند که معرفت‌شناسی، قوم‌شناسی، نظریه‌ی اجتماعی و تطبیقی را تلفیق می‌کند تا کالبد هستی اجتماعی را به چنگ آورد. موضوعاتی که او تاکنون برایشان قلمفرسایی کرده است شامل ساختار، پویایی‌ها و تجربه‌ی حاشیه‌نشینی شهری، ساخت دولت کیفری و برآمدن نولیبرالیسم، خصوصیات سلطه‌ی قومی‌نژادی و همچنین دشواری‌های طبقه‌ی پرکاری می‌گردد.

چکیده

با بازگشت به خاستگاه‌های فلسفی و کاربرد اولیه‌ی مفهوم عادت‌واره (habitus) که توسط پیر بوردیو برای توضیح گسستگی تاریخی برآمده از جنگ آزادی‌بخش ملی الجزایر و مدرنیزاسیون پسا‌جنگ حومه‌ی فرانسه به کار گرفته شد، این فرصت را می‌یابیم تا چهار بدفهمی مکرر در زمینه‌ی مفهوم عادت‌واره را روشن سازیم: (یکم) عادت‌واره ابدأ نسخه‌ی بدل از یک ساختار اجتماعی منفرد نیست بلکه مجموعه‌ای است پویا، چندسنگه‌ای و چندلایه‌ای از طرح‌واره‌ها در رابطه با بازنگری دائم در عمل (practice). (دوم) عادت‌واره ضرورتاً منسجم و یکپارچه نیست بلکه درجات متفاوتی از تنش و ادغام را به نمایش می‌گذارد. (سوم) عادت‌واره لزوماً هم‌ساز با جهانی که در آن تکامل می‌یابد نیست، به همین دلیل برای تحلیل بحران و تغییر همانند

تحلیل انسجام و تداوم مناسب است. (چهارم) اما همچنین یک مکانیسم خودبسنده برای آفرینش کنش (action) نیز نیست: تشریح خصلت‌ها [۱] (dispositions) همواره باید در ارتباط نزدیک با نقشه‌نگاری نظام موقعیت‌هایی پیش برود که به طور متناوبی ظرفیت‌های اجتماعی برساخته شده و تمایلات عامل [۲] (agent) را برانگیخته، سرکوب و بازیابی می‌کنند. قطع به یقین عادت‌واره در نگاه بوردیو، یک مفهوم انتزاعی نیست که از مقالات نظری ناشی شده باشد، بلکه سبکی از تندنویسی (stenographic) است که یک نوع نگرش پژوهشی را مشخص می‌کند؛ نگرشی که شیوه‌ی اندیشیدن تکوینی را در دل تحلیل‌های اجتماعی قرار می‌دهد.

*

گاهی گمان می‌رود که پیر بوردیو مبدع مفهوم عادت‌واره است (1) اما در واقع این مفهوم یک گزاره‌ی فلسفی است که از اندیشه‌ی ارسطو و فلاسفه‌ی مدرسی سده‌های میانه منشأ می‌گیرد و پس از دهه‌ی ۱۹۶۰ مجدداً به کارگرفته شده است. هدف بوردیو پروردن یک نظریه‌ی کنش‌خصلتی بود که بتواند زمان و ظرفیت‌های ابداع‌گر عاملان را درون انسان‌شناسی ساختارگرا بازتعریف کند بی‌آن‌که به آن نوع از عقل‌باوری دکارتی بازگردد که رویکردهای سوژه‌باور را به کردار اجتماعی تحریف می‌کند، از رفتارگرایی و پدیدارشناسی گرفته تا کنش متقابل نمادین و نظریه‌ی انتخاب عقلانی. این انگاره در طول حیات بوردیو برای ایجاد یک علم پراتیک و ارائه‌ی نقدی هم‌بسته از سلطه در تجلی‌های بسگونه‌اش، نقشی مرکزی ایفا می‌کند که بر اساس تاریخ‌مندی‌سه‌گانه‌ی عامل (عادت‌واره)، جهان (فضای اجتماعی و میدان‌ها) و دسته‌بندی و روش‌های تحلیلگر اجتماعی (بازاندیشی) صورت می‌پذیرد.

ریشه‌های عادت‌واره به انگاره‌ی عادت پایه (hexis) ارسطو بازمی‌گردد که در آموزه‌ی او از فضیلت در اخلاق نیکوماخوس شرح داده شده است. این انگاره به معنی حالتی اکتسابی و در عین حال استوار از شخصیت اخلاقی است که امیال، احساسات و در نتیجه کردار ما را جهت می‌دهد. این اصطلاح در زبان لاتین به عادت‌واره (habitus) ترجمه شد که توسط توماس آکویناس در مدخل الهیات آورده شد. در آنجا این مفهوم حس اضافی توانایی برای رشد به واسطه‌ی فعالیت و یا خصلتی معلق

میان توان و کنش هدفمند را کسب کرد. این مفهوم اندک و به نحوی توصیفی توسط جامعه‌شناسان کلاسیکی به کار برده شد که با فلسفه‌ی مدرسی‌آشنایی داشتند. دورکیم در دگرگونی پد/گوژی در فرانسه از عادت‌واره‌ی مسیحی گفت، برادرزاده و همکار او مارسل موس در مقاله‌ی تکنیک‌های بدن، همچنین ماکس وبر در بحثش از زهد دینی در *اقتصاد و اجتماع*، در نهایت تورشتاین وبلن در تدقیق‌اش از عادت‌واره‌ی روانی شکارگری صنعتگران در *نظریه‌ی طبقه‌ی تن/آسا*، از مفهوم عادت‌واره صحبت به میان آوردند (2). مجدداً در پدیدارشناسی، به‌خصوص در نوشته‌های ادموند هوسرل به عنوان یک مجرای روانی میان تجارب گذشته و اقدام‌های آتی در نظر گرفته شد. هوسرل همچنین از هم‌ریشه‌ی مفهومی آن، اصطلاح (Habitualitat)، استفاده کرد که بعدها توسط شاگردش آلفرد شوٲس به دانش عادت‌ی (habitual knowledge) به انگلیسی ترجمه شد که سپس توسط اتنومتودولوژیست‌ها به کار بسته شد. استفاده‌ی {هوسرلی} از این اصطلاح با مفهوم عادت [۳] (habitude) برجسته و تقویت شد هنگامی که مرلوپونتی آن را در طرز تلقی‌اش از بدن زیسته به مثابه‌ی سرچشمه‌ی خاموش اما هوشمند معنا و رفتار اجتماعی به‌کار برد (3). عادت‌واره همچنین شتابان در نوشته‌های شاگرد دیگر هوسرل، نوربرت الیاس، ترسیم شد. شخصی که درباب عادت‌واره‌ی روانی مردمان متمدن در اثر کلاسیک خود، در باب فرآیند تمدن، اندیشه‌ورزی کرد.

اما در کارهای پیر بودریو، به‌عنوان شخصی که پیش‌تر آثار لایبنیتس و هوسرل را خوانده بود، این مباحث فلسفی ژرف‌نگری شد. او برای گذار از تضاد میان سوژه‌باوری و ابژه‌باوری، بازسازی جامعه‌شناسانه‌ی کاملی از این مفهوم را طرح‌ریزی کرد. به زعم بودریو، عادت‌واره یک برساخت میانجی‌گر است که با غلبه بر بیرونی‌سازی درون‌بودگی و درونی‌سازی برون‌بودگی، به ما در باطل ساختن دوگانه‌انگاری عقل سلیم میان فردی و جمعی کمک می‌کند. بیرونی‌سازی درون‌بودگی و درونی‌سازی برون‌بودگی، طریقی است که در آن ساختارهای نمادین اجتماعی جامعه، درون افراد به شکل خصلت‌های پایا، استعداد‌های آموزش داده شده و گرایش‌های الگویافته برای تفکر، احساس و عمل

به شیوه‌ای مشخص ته‌نشین می‌گردند تا در عوض به آنان برای پاسخ‌های نوآورانه‌شان به محدودیت‌ها و تقاضاهای محیط اجتماعی موجود، رهنمود دهند(4).

بورديو در ابتدا این انگاره را به شکلی متمایز در تحقیقات میدانی دوران جوانی خود درباره‌ی پیوند میان افتخار، خویشاوندی و قدرت در جامعه‌ی دهقانی محل زندگی‌اش بی‌آرن در جنوب غربی فرانسه و برای مستعمره‌های بربر زبان الجزایر فرانسه (colonial Algeria) بازتعریف کرد. در هردو زمینه، او عادت‌واره را به کار بست تا ناسازی میان ظرفیت‌های به لحاظ فرهنگی مشخص، امیال طبیعی مردم و نیازهای نظام اجتماعی در حال ظهور را مجسم کند. ناسازی‌ای که به شکافی تاریخی و تحولی اجتماعی منجر شد. (به رغم آن افسانه‌ی نخ‌نما شده‌ی آکادمیکی که بعدها به‌دنبال بورديو به‌عنوان پیامبر نظریه‌ی بازتولید اجتماعی می‌آید.) در جانب بی‌آرن Bearn، توانایی بیشتر دختران محلی برای درآمیختگی با ارزش‌های شهری که توسط رسانه‌های گروهی و مدرسه منتقل می‌شد، مردان را به تجرد و بنابراین جامعه‌ی روستایی مبنی بر ارشدیت مردانه (male primogeniture) را به مرگی آرام کشاند. در جانب الجزایر، فلاحان (fellahin) ازجاکنده‌شده، ترکیب متناقضی از دسته‌بندی‌های به ارث رسیده از سنت‌های اجدادی و دسته‌بندی‌های اخذشده به واسطه‌ی استعمارشدگی را درون خود حمل می‌کردند؛ در نتیجه‌ی این صبر فرهنگی [۴] (cultural sabir) یا عادت‌واره‌ی منکسر، آنان را هم در اجتماع کشاورزی و هم در اقتصاد شهری ناسازگار ساخت؛ {در جایگاه} مصادیقی زنده از آن تناقضات ساختاری که کشور را به سوی انقلاب سوق می‌داد.

سپس بورديو با رسیدن دهه‌ی ۷۰ میلادی، عادت‌واره را به واسطه‌ی نقد دوگانه‌ی پدیدارشناسی سارتر و ساختارگرایی لوی اشتراوس در طرحی از یک نظریه‌ی عمل به کار گرفت. در این اثر و نوشته‌های پس آن که ربع قرن بعد در تأملات پاسکالی به اوج خود رسید، او طرح کرد که عمل، نه ته‌نشین‌شدگی مکانیکی دستورات ساختاری است و نه باعث پیگیری عمدی اهداف توسط افراد. بلکه به جای این‌ها:

محصولِ رابطه‌ی دیالکتیکی میان یک وضعیت و یک عادت‌واره است؛ به‌منابه نظامی از خصلت‌های پایدار و قابل‌جای‌سپاری فهم می‌گردد که، تمامی تجربه‌های گذشته را یکپارچه می‌سازد، در هر لحظه به عنوان ماتریسی از ادراکات، دریافت‌ها و کنش‌ها کارکرد دارد و انجام دادن امور به‌شدت گونه‌گون‌شده را، در نتیجه‌ی انتقال قیاسی [۵] (analogical transfer) طرح‌واره‌های به‌دست آمده از عمل پیشین میسر می‌سازد. {بوردیو ۱۹۷۲}

در همان هنگام که تاریخ فردی و اجتماعی در بدن رسوب می‌کند، ساختار اجتماعی به ساختار روانی و موتور حسی-حرکتی تبدیل می‌گردد. عادت‌واره ممکن است همچون «دستور زبان زایشی» نوآم چامسکی در نظر گرفته شود که صحبت‌کنندگان یک زبان معین را قادر می‌سازد تا با توجه به قواعد به اشتراک گذاشته‌شده، کنش‌های گفتاری فکر نشده را در روش‌های مبتکرانه اما قابل پیش‌بینی تولید کنند. این نشانگر یک صلاحیت عملی-اکتسابی در و برای کنش است که پایین تر از سطح خودآگاهی اثر می‌کند و پیوسته در هر حرکت از بکارگیری‌اش، صیقل می‌خورد. اما برخلاف دستور زبان چامسکی، (اول) عادت‌واره نه یک استعداد طبیعی بلکه استعدادی اجتماعی را بسته‌بندی می‌کند و از این رو در میان زمان، مکان و از همه مهم‌تر توزیع قدرت، متغیر است. (دوم) عادت‌واره قابل انتقال به حوزه‌های متنوعی از عمل است و این امر، آن انسجام سختی را توضیح می‌دهد که به عنوان مثال در میان قلمروهای مصرف-درمیان موسیقی، ورزش، غذا و وسایل خانه، همچنین در انتخاب‌های زناشویی و سیاسی-داخل و میان افراد هم‌طبقه حاصل می‌شود و سبک زندگی‌های متمایز را مستقر می‌سازد. (سوم) عادت‌واره دیرپا است اما ایستا و ابدی نیست: خصلت‌ها به نحوی اجتماعی سامان می‌یابند و می‌توانند با قرار گرفتن در معرض نیروهای بدیع فرسوده شوند، معکوس گردند و یا از بین بروند؛ همانگونه که در وضعیت‌های مهاجرتی رخ می‌دهد و یا با آموزش تخصصی آشکار می‌شوند. (چهارم) باین‌حال عادت‌واره دارای اینرسی درون‌ساخته (built-in inertia) است، تا جایی که تمایل دارد عمل‌هایی را تولید کند که از ساختارهای اجتماعی مؤلد خویش الگو گرفته‌اند. همچنین دلیل این اینرسی آن است که هر لایه‌اش به‌عنوان منشوری عمل می‌کند که تجربیات بعدی از خلال آن

فیلتر می‌گردند و قشر پسین خصلت‌ها قرار گرفته می‌شوند. (بنابراین وزن نامتناسبی از طرح‌واره‌ها در دوران کودکی کاشته می‌شوند که درمیان‌شان می‌توان به تضاد دوگانه‌ی مردانه و زنانه اشاره داشت.) بدین ترتیب عادت‌واره یک تأخیر را معرفی می‌کند و همچنین گاهی یک وقفه را، میان تعیین‌های گذشته که آن را تولید کردند و تعیین‌های حاضر که آن را استیضاح می‌کنند:

درحالی که تاریخ طبیعت را می‌سازد، عادت‌واره چیزی است که به عمل‌ها، خودگردانی نسبی‌شان از تعیین‌های خارجی اکنون بی‌میانجی راه، با احترام اعطا می‌کند. این خودگردانی، مربوط به گذشته است، اجرا شده و اجرا می‌کند، به‌عنوان سرمایه‌ی انباشته شده عملکرد دارد، تاریخ را بر اساس تاریخ تولید می‌کند و بنابراین آن دوامی را تضمین می‌کند که درون تغییر وجود دارد و عامل فردی را به دنیایی در جهان مبدل می‌سازد. (بوردیو ۱۹۸۰)

پس، برخلاف ساختارگرایی، نظریه‌ی عادت‌واره می‌پذیرد که عاملان، فعالانه با درگیر کردن وسایل تجسم‌یافته‌ی ساخت‌گرایی شناختی، جهان اجتماعی را می‌سازند؛ اما همچنین برخلاف این ساخت‌گرایی اصرار می‌ورزد که خود این وسایل از طریق جسمانی‌شدن روابط توسط جهان اجتماعی ساخته می‌شوند. فرد وضعیت‌یافته، تا آنجا پیش می‌رود که (وضعیتی) که متعینش می‌کند راه، به نحوی تشخیص دهد که گویی خودش آن را ایجاد کرده. اما او سرمنشأ انتخابش را انتخاب نکرده است. این‌گونه است که عادت‌واره منجر به دگرگونی چیزی می‌شود که موجب دگرگونی‌اش شده است.

عادت‌واره هم‌زمان اصل هم‌رفتاری [۶] (sociation) و فردیت (individuation) را فراهم می‌آورد. هم‌رفتاری، به دلیل دسته‌بندی‌های ما از قضاوت، حس‌یابی و کردار که از جامعه می‌آید و توسط تمامی افراد مرتبط با شرایط و شرطی‌سازی اجتماعی مشابه، به اشتراک گذاشته می‌شوند. می‌توان به عادت‌واره‌ی مردانه، عادت‌واره‌ی بورژوازی، عادت‌واره‌ی ملی و... با توجه به اصول اجتماعی کلی نظر و اختلاف نظر اشاره کرد اما می‌توان از عادت‌واره‌ی هنری، عادت‌واره‌ی قضایی، عادت‌واره‌ی ندامتی مطابق با نهادهای مشخص نیز صحبت کرد. فردیت، تا حدی که هر فرد به دلیل داشتن خط سیری ویژه و موقعیت بخصوصی در جهان، ترکیب بی‌همتایی از چنین طرح‌واره‌هایی

را درونی می‌کند. (حتی دوقلوهای همسان نیز بر طبق ترتیب زمانی تولدشان مجزا می‌شوند و همچنین والدین‌شان و دیگران به نحوی متفاوت با آنها رفتار می‌کنند). عادت‌واره از آنجایی که هم ساختار می‌یابد (توسط محیط اجتماعی گذشته) و هم ساختار می‌دهد (ادراکات کنونی، احساسات و کنش‌ها را)، به‌عنوان اصل انتخاب‌نشده‌ی تمامی انتخاب‌ها عملکرد دارد و آن عمل‌هایی را هدایت می‌کند که ویژگی نظام‌مند راهبردها (strategies) را پیشفرض قرار می‌دهند، حتی هنگامی که آن‌ها در نتیجه‌ی نیت راهبردی نباشند. عمل‌ها به گونه‌ای عینی به صورت یک ارکستر در می‌آیند بی‌آن‌که محصول فعالیت سامان‌دهنده‌ی رهبر ارکستر باشند. عادت‌واره، یک سازه‌ی چندسرنجه‌ای، ما را قادر می‌سازد تا مطالعه‌ی عام یا ژنریک (generic) را - یعنی به تصرف درآوردن اجزای به اشتراک گذاشته شده در میان دایره‌های متحدالمركز شرطی‌شدن - با مطالعه‌ی خاص (specific) ترکیب کند، همچنان‌که مسیر را بر یک جامعه‌شناسی بالینی توانمند در ورود به اعماق یک زیست-تاریخ (biohistory) مشخص هموار می‌کند همچنان‌که آن را به فردویژگی‌ها (idiosyncrasies) فرو نمی‌کاهد.

برای این فلسفه‌ی کنش خصلتی بدن اجتماعی‌شده در تقابل با جامعه قرار نمی‌گیرد بلکه یکی از فرم‌های هستی‌جامعه را می‌سازد. در این‌جا بازیگر اجتماعی، آن فرد منزوی و خودخواه نظریه‌ی نئوکلاسیک اقتصاد نیست، آن ماشین محاسبه‌گر که به دنبال بیشینه‌سازی سود در تعقیب اهداف مشخص است؛ همچنین آن {شخص} بی‌جسم دستکاری‌کننده‌ی نمادها نیز نیست که بر فراز کشش نیروهای مادی معلق می‌ماند به نحوی که در سنت‌های نئوکانتی انسان‌شناسی نمادین و در شاخه‌ی میانه‌ی نئوپراگماتیست کنش متقابل‌گرایی وجود دارد. (ورای اختلاف نظر شدید آنها در پرسش از برتری نهایی میان علاقه و فرهنگ، این دو مفهوم از کردار، یعنی کنشگر عقلانی و حیوان نمادین به‌طور مساوی خودانگیخته، ناگهانی و عقل‌نگر هستند). به جای آن، او یک موجود حساس، از گوشت و خون، سکنی‌گزیده به دست ضرورت تاریخی است که در جهان درگیر شده است. درگیر در یک رابطه‌ی مبهم از همدستی هستی‌شناسانه (و

یا دشمنی هستی‌شناسانه). او با توافقی ضمنی به دیگران کران‌مند شده است که توسط دسته‌بندی‌های به اشتراک گذاشته شده از ادراک، دریافت و کنش شکل می‌گیرد.

با بازگشت به خاستگاه‌های فلسفی و کاربرد اولیه‌ی مفهوم عادت‌واره که توسط پیر بوردیو برای توضیح گسست تاریخی حاصل از جنگ آزادی‌بخش ملی الجزایر و مدرنیزاسیون پسا‌جنگ حومه‌ی فرانسه به کار گرفته شد، این فرصت را می‌یابیم تا چهار بدفهمی مکرر در زمینه‌ی مفهوم عادت‌واره را روشن سازیم.

یکم) عادت‌واره ابدأً نسخه‌ی بدل از یک ساختار اجتماعی منفرد نیست بلکه مجموعه‌ای است پویا و چندلایه‌ای از طرح‌واره‌ها. عادت‌واره تأثیر محیط‌های گوناگونی که طی هستی یک شخص پیموده شده را به نحو موفقیت آمیزی ضبط می‌کند، ذخیره می‌سازد و امتداد می‌بخشد. بدین ترتیب:

یک جامعه‌پیدایی (sociogenesis) حقیقیِ خصلت‌های سازنده‌ی عادت‌واره باید سعی کند بفهمد که چگونه دستورهای اجتماعی، فرآیندهای روانی را تصرف می‌کنند، هدایت می‌گردانند، تقویت می‌کنند و یا خنثی می‌سازند، بر این اساس که آیا میان دو منطق همانندی و زیادگی وجود دارد و یا بالعکس، میان آن دو تضاد و تنش وجود دارد؟ واضح است که ساختارهای روانی بازتاب صرف ساختارهای اجتماعی نیستند. {بوردیو ۱۹۹۳}

نرمشِ عادت‌واره به سبب داشتن بازنگری دائم در عمل، در تمایز اساسی بوردیو برجسته‌تر شد که در تحقیقات اولیه‌ی وی درباره‌ی آموزش، جنسیت و طبقه برای نخستین بار مطرح گشت. سپس نگارنده‌ی متن حاضر (یعنی لوییک وکان) با یادگیری دسته‌بندی‌ها، مهارت‌ها و امیال در مشت‌زنی [۷] به این نرمش موجود در عادت‌واره اهمیت بیشتری بخشید. برای وکان این یادگیری میان دو عادت‌واره‌ی نخستین و عادت‌واره‌ی دومین اتفاق افتاد. عادت‌واره نخستین در زمان کودکی با یادگیری اسمزی [۸] (osmosis) در خرد-کیهان (microcosm) خانوادگی و بسط این یادگیری به دست آورده شد. عادت‌واره‌ی دومین که سپس با نخستین ترکیب می‌گردد، با کار آموزشی تخصصی در مدارس و نهادهای تعلیمی دیگر مانند باشگاه مشت‌زنی،

استودیوی نقاشی، فرقه‌ی دینی و حزب سیاسی. حاصل یک صورت‌بندی بینابینی است که خصلت‌های عام و خاص در سراسر چرخه‌ی زندگی را به یک مجموعه‌ی عملی از طرح‌واره‌ها به نحوی پویا مرتبط می‌سازد(5).

دوم) عادت‌واره ضرورتاً منسجم و یکپارچه نیست. در عوض مبتنی بر ویژگی و همسازی وضعیت‌های اجتماعی که در طول زمان به آن شکل می‌دهند، درجات متغیری از تنش و ادغام را به نمایش می‌گذارد. سلسله‌ای از نهادهای هم‌خوان و یا خرد-کیهان پایدار تمایل به شکل‌دهی یک عادت‌واره‌ی منسجم دارند که لایه‌های متوالی‌اش یکدیگر را تقویت و در یک وحدت کار می‌کنند. در مقابل، سازمان‌های ناهمسان که توسط ارزش‌های واگرا یا جهان‌های آنتروپیک لنگر انداخته‌اند، نظام‌های بی‌ثبات از خصلت‌هایی را می‌پروراند که دچار اختلافات درونی‌اند و نمی‌توانند صفی از کنش‌های نامنظم و متناقض را تولید کنند. بنابراین عادت‌واره‌ی شکسته یا خوردشده، در میان الجزایری‌های مادون-پرولتاریا (subproletarians) که بوردیو در دهه‌ی ۶۰ مطالعه کرد معمول می‌نماید؛ همچنین در مورد اعضای پریکاریای فوق زاغه‌نشین (hyperghetto) شیکاگو (۶).

سوم) عادت‌واره به همان مقدار که درخور تحلیل پیوستگی و تدوام است، برای تحلیل بحران و تغییر در مقیاس‌های چندگانه از فردی تا بزرگ‌ترین ابر-کیهان (macrcosom) نیز مناسب است. چراکه عادت‌واره لزوماً موافق با آن جهان اجتماعی نیست که درش تکوین می‌یابد. بوردیو پیوسته هشدار می‌داد که «ما باید از جهانی‌شدن ناخودآگاه مدل رابطه‌ی شبه‌مدور (quasi-circular) بازتولید تقریباً کامل، اجتناب کنیم؛ زیرا این مدل تنها موقعی اعتبار دارد که شرایط تولید عادت‌واره با شرایط کارکردش همانند یا مشابه باشد.» {بوردیو ۱۹۸۰}. این عادت‌واره در مواجهه با محیط اجتماعی که سازنده‌ی سرچشمه‌ی ایستادگی شخصی، نوآوری‌های اجتماعی و دگرگونی‌های ساختاری است، می‌تواند به‌خطا رود و یا هنگامی که قادر به تولید عمل‌ها نیست، لحظه‌های بحرانی سرگشتگی و ناهمخوانی را داشته باشد(۷).

چهار) درنهایت باید متذکر شد که عادت‌واره یک مکانیسم خودبسنده برای تولید کنش نیست. همانند یک سرچشمه نیاز به یک جرعه‌ی خارجی دارد و نمی‌تواند در

دورافتادگی از جهان‌های اجتماعی آشکار (و بالاخره میدان‌ها) که دورنشان عملکرد دارد، در نظر گرفته شود. علاوه بر این، یک عادت‌واره خطوط متفاوتی از کردار را زمانی که توسط فرصت‌های مختلف راهبردی فراخوانده می‌شود، ایجاد می‌کند. این شرح از خصلت‌ها باید در ارتباط نزدیک با نقشه‌نگاری از نظام موقعیت‌ها پیش برود که متناوباً تمایلات یک عامل را برانگیخته، سرکوب و یا بازیابی می‌کند. این هم‌نشینی دوطرفه، پویا و متقابل ساختارهای تجسم‌یافته و عینی‌شده، به‌عنوان منبع دیگری از دگرگونی‌های بالقوه‌ی هم شخص و هم کیهان است:

هنگامی که شرایط عینی اجرای یک عادت‌واره از پیش معلوم نیست، عادت‌واره به طور مداوم به دست وضعیت خنثی می‌شود. این خنثی‌شدگی می‌تواند به محلی از نیروهای انفجاری تبدیل گردد (مانند خمشی فروخورده) که در انتظار فرصتی برای بروز می‌نشیند (نه آنکه بدنبال آنها باشند). و به محض آنکه آن شرایط عینی عرضه گردد، خود را می‌نمایاند. (مثلاً در موقعیت رئیس سخت‌گیر).... در واکنش علیه مکانیک‌گرایی (mechanicalism) آئی، یک راه آن است که بر ظرفیت‌های همگون‌ساز عادت‌واره تأکید کنیم اما عادت‌واره همچنین سازش‌پذیری نیز هست، چراکه پیوسته موجب نوعی تنظیم با دنیا می‌گردد که تنها در مواقع استثنایی، صورت واژگونی رادیکال (radical conversion) را به خود می‌گیرد. (بوردیو ۱۹۸۰)

بررسی کاملی از عمل به یک روشن‌سازی سه‌گانه‌ی همبسته نیازمند است. روشن‌سازی تکوین اجتماعی و ساختارهای عادت‌واره در مقام تاریخ‌مندسازی سوزه‌گی، روشن‌سازی شکل‌گیری و دینامیسم فضای اجتماعی در مقام توزیع تاریخی امکان‌ها (که در موارد محدود و معین، صورت یک میدان را پیش‌فرض قرار می‌دهد). و روشن‌سازی مشخصات وضعیت‌یافته از مواجهه‌شان در دیالکتیک خرد خصلت‌ها و موقعیت‌ها.

اگرچه فیلسوفانی مانند جان سرل، ژاک بووریس، چارلز تیلور و آیریس ماریون یانگ، بسط عادت‌واره‌ی بوردیو را به فلسفه‌ی ذهن، زبان و خود مطرح کردند، ژان پیر ژانوکس نوربویولوژیست، عادت‌واره را به پیشرفت‌های اخیر در تحقیقات مغز ارتباط داد. ارتباط عادت‌واره به معماری سیناپسی مغز ما، تصریح می‌کند که انگاره‌ی عادت‌واره در

نزد بوردیو یک مفهوم انتزاعی نیست که از رساله‌های نظری ناشی شده باشد؛ عادت‌واره در درجه‌ی نخست، یک سبک تندنویسی است که برای مشخص کردن یک نوع نگرش پژوهشی به کار می‌رود. عادت‌واره، ما را به سمت استخراج سازه‌های ضمنی شناختی، کنش‌طلبانه و احساسات‌برانگیز هدایت می‌کند، سازه‌های که اشخاص از طریق آنها، فضای اجتماعی را مسیریابی می‌کنند و به جهان زیسته‌ی خود حیات می‌بخشند. این امر شیوه‌ی اندیشیدن تکوینی را در دل تحلیل‌های اجتماعی قرار می‌دهد. مشاهده‌ی روشمندان و تجزیه‌ی تحلیلی برای سوار کردن و بکارگیری طرح‌واره‌هایی که به نحو اجتماعی ساخته شده‌اند و یک عامل زبردست و نفسانی را به وجود آورده‌اند، قابل دستیابی است. در نهایت این‌که اثبات نظری عادت‌واره باید دربردارنده‌ی استفاده‌ی تجربی از آن باشد.

مشخصات منبع:

Loic Wacquant, A concise genealogy and anatomy of habitus, *The Sociological Review*, Vol. 64, 64–72 (2016) DOI: 10.1111/1467-954X.12356

یادداشت‌ها

[۱] برای مثال، صرف‌نظر از این مورد، در اثر معتبر هانس یواس و ولفگانگ نابل هانس یواس و ولفگانگ نابل «نظریه‌ی اجتماعی: بیست درس‌گفتار مقدماتی» (۲۰۰۹)، از این نظر دفاع شده است.

[۲] See Durkheim (1990), Mauss (1973), Weber (1963) and Veblen (2009).

[۳] See Husserl (1975), Schutz (1973–89) and Merleau-Ponty (1962).

[۴] بحث روشنی از وضعیت هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه‌ی خصلت‌ها به‌عنوان اجزای سازنده‌ی ذهن و ماده، همچنین این‌که آن‌ها می‌توانند تبیین‌های علی یا کارکردی را مقرر سازند در کتاب استفان مامفورد (۲۰۰۳) و تصویری گسترده‌تر از آن در کتاب گرگور دمشن و دیگران (۲۰۰۹) ارائه شده است.

[۵] مطالعه‌ی درخشانی از پیوند میان اجزای عام (مردانگی-در سطح کشور) و خاص (در سطح سازمانی) یک عادت‌واره‌ی ملموس در دزموند (۲۰۰۷) انجام گرفته است. برای شرحی از به‌کارگیری تحلیلی عدم پذیرش نسل‌های عادت‌واره به وکان (۲۰۱۴) نگاه کنید.

[۶] بوردیو (۱۹۷۷)، و واکان (۱۹۹۸). همچنین نگاه کنید به بررسی بوردیو از «عادت‌واره‌ی شکافی» که متضادها را سنتز می‌کند. سمت بورژوازی محافظه‌کار را با سمت هنرمای انقلابی. فردی که تنش گیج‌اش موجب به ابتکار هنری او می‌گردد. (۲۰۱۴: ۴۶۳-۴۵۴ و ۶۴۸-۶۵۱) / [۷] این امر به طور ضمنی بیان می‌دارد که نیازی به ضمیمه کردن نظریه‌ی عادت‌واره به نظریه‌ی بازتولید برای تأیید کنش خلاقانه در برابر فرآیند بازتولید نیست (یواس، ۱۹۹۷)، برای فراگرفتن چندگانگی موقت‌ها و ساختارها (سوول، ۲۰۰۵، فصل ۴) و یا به جهت بازشناسی سوژه‌ی کنشگر زنده درمقابل امکانات تاریخی پنهان (اورتنر، ۲۰۰۶).

پی‌نوشت‌های مترجم

۱. جهانگیر جهانگیری و حسن پورسفیر در کتاب درس‌هایی از جامعه‌شناسی پیر بوردیو برای این مفهوم از معادل خصلت استفاده کردند و این معادل را نسبت به دیگر معادل‌هایی همچو طبع یا خلق‌وخو ارجح دانستند.
۲. در ترجمه‌ی این مقاله برای agent از معادل **عامل** استفاده شده است که اشاره به عاملیت و ساختار دارد (structure and agency). عادت‌واره بینش خاصی از تولید عاملان اجتماعی و منطق کنش آنها به دست می‌دهد. عامل اجتماعی به همان قدر که اثر می‌پذیرد، اثرگذار نیز هست.
۳. در ترجمه‌ی کتاب پدیدارشناسی ادراک از مرلو پونتی، مسعود علیا برای این مفهوم از معادل عادت استفاده کرده است.
۴. صابران فرهنگی (cultural sabirs) به عنوان گونه‌ای جدید از مردان و زنان تشخیص داده می‌شوند که به نحوی منفی به آنچه که دیگر نیستند و آنچه که هنوز نشده‌اند، تعریف می‌شوند.
۵. انتقال قیاسی اصطلاحی در روان‌شناسی رشد است به معنی توانایی انتقال دانش علی‌رغم تغییرات مهم در سطح ویژگی‌های یک مسئله؛ هنگامی رخ می‌دهد که یک استراتژی طبقه‌بندی که با یک مجموعه از محرک‌ها آموخته شده است بتواند به مجموعه‌ی جدیدی از محرک‌ها که از نظر ادراکی متمایز هستند انتقال یابد.
۶. این اصطلاح توسط جواد گنجی در کتاب گئورک زیمل اثر دیوید فریژی به کار برده شده، هم‌رفتاری و یا کنش متقابل.
۷. وکان در زندگی شخصی خود در جوانی یک بوکسور حرفه‌ای بود.
۸. یادگیری از طریق ارتباط مستقیم با دیگران به نحوی تجربی .

منابع

Aristotle (1998), *The Nicomachean Ethics*, New York: Oxford University Press.

Bourdieu, P., (1972), *Esquisse d'une theorie de la pratique* , Paris: Seuil; new edition 2000. (Revised and modified translation: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Bourdieu, P., (1977), *Algeria 1960*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P., (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit; tr. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Bourdieu, P., (1980a), *Le Sens pratique*, Paris: Minuit; tr. *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P., (1980b), *Questions de sociologie*, Paris: Minuit; tr. *Sociology in Question*, London: Sage, 1994.

Bourdieu, P., (1993), 'Les contradictions de l'heritage', in ' *La Misere du monde* ', Paris: Seuil; tr. *The Weight of the World*, Cambridge: Polity Press, 1998.

Bourdieu, P., (1997), *Meditations pascaliennes* , Paris: Seuil; tr. *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press, 2000.

Bourdieu, P., (2004 [1963]), 'The peasant and his body', *Ethnography*, 5 (4): 579–598 (also in *The Ball of Bachelors*, Chicago: University of Chicago Press, 2008 [2002]).

Bourdieu, P., (2014), *Manet. Une revolution symbolique* , Paris: Seuil.

Bourdieu, P. and Passeron, J.-C., (1970), *La Reproduction. El ´ements pour une th ´eorie du syst ´eme ´d'enseignement*, Paris: Minuit; tr. *Reproduction in education, society and culture*, London: Sage, 1977.

Bourdieu, P. and Sayad, A., (2004 [1964]), 'Colonial rule and cultural sabir', *Ethnography*, 5 (4): 444–486 (also in *Le Deracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Alg ´erie* , Paris: Minuit, 1964).

Bourke, V. J., (1942), 'The role of habitus in the Thomistic metaphysics of potency and act', in R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism*, 103–109, New

York: Sheed and Ward. Bouveresse, J., (1995), 'Regles, dispositions et habitus', ` Critique, 51: 573–594.

Changeux, J.-P., (2004), *L'Homme de verit ' e'*, Paris: Odile Jacob.

Chomsky, N., (1966), *Topics in the Theory of Generative Grammar*, Berlin: Walter de Gruyter.

Damschen, G., Schnepf, R. and Stuber, K. (eds.), (2009), " Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind, New York: Walter de Gruyter.

Desmond, M., (2007), *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*, Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, E., (1990 [1924]), ' L'Evolution p ' edagogique en France ' , Paris: PUF; tr. *The Evolution of Educational Thought: Lectures on the Formation and Development of Secondary Education in France*, London: Routledge, 1977.

Elias, N., (2000 [1939]), *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* Malden, MA: Basil Blackwell.

Husserl, E., (1975 [1947]), *Experience and Judgment*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Joas, H., (1997), *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press.

Joas, H. and Knobl, W., (2009), " Social Theory: Twenty Introductory Lectures, Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, M., (1973 [1936]), 'Techniques of the body', *Economy & Society*, 2 (1): 70–88 (reprinted in *Essays in Sociology and Psychology: Essays*, London: Routledge, 1979).

Merleau-Ponty, M., (1962 [1947]), *Phenomenology of Perception*, London: Routledge.

Mumford, S., (2003), *Dispositions*, Oxford: Clarendon Press, 2003.

Ortner, S. B., (2006), *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham, NC: Duke University Press.

Schutz, A., (1973–89), *Structures of the Lifeworld*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Searle, J. R., (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.

Sewell, William H. Jr, (2005), *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, C., (1999), 'To follow a rule', in Richard Schusterman (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, 29–44, Cambridge: Wiley-Blackwell.

Veblen, T., (2009 [1899]), *The Theory of the Leisure Class*, New York: Oxford University Press.

Wacquant, L., (1998 [1992]), 'Inside the zone: the social art of the hustler in the black American ghetto', *Theory, Culture & Society*, 15 (2): 1–36.

Wacquant, L., (2004a), 'Following Pierre Bourdieu into the field', *Ethnography*, 5 (4): 387–414.

Wacquant, L., (2004b), *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, New York: Oxford University Press, new expanded ed. 2016.

Wacquant, L., (2014), 'Homines in extremis: what fighting scholars teach us about habitus', *Body & Society*, 20 (2) (June, Symposium with responses by Nick Crossley, Greg Downey, Hel' ene ` Mialet, and Elise Paradis): 3–17. '

Weber, M., (1963), *The Sociology of Religion*, ed. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.

Young, I. M., (2005), *On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays*, New York: Oxford University Press.

حزب و امر بی سابقه‌ی بحران نظم دهه‌ی تعیین کننده

تصاویر اقتصادی

لوتتا کمونیستا

ترجمه‌ی مهرزاد شجاعی



مقدمه‌ی مترجم

اهمیت نوشته‌ی پیش رو از این روست که خطوط کلی عمل یک حزب انترناسیونالیست فعال در چند کشور اروپایی را برای سال پیش رو ترسیم می‌کند. در دنیایی که چنان جهانی شده است که حتی کشوری منزوی مانند ایران نیز نمی‌تواند از امواج آن برکنار بماند، نمی‌توان به مواضع و اعمال احزاب انترناسیونالیست بی‌اعتنا بود. ضمناً مواضع احزاب انترناسیونالیست می‌تواند به چه در ایران کمک کند تا در برابر مسائل مشابه تصمیم درست‌تری بگیرد. برای نمونه، در برابر موج شدید مهاجرت‌سیزی علیه کارگران افغان، چه اگر سکوت کند در این نژادپرستی شریک است. ولی مهم است اعتراض به این موج نژادپرستانه نه از روی دلسوزی، بلکه مبتنی بر اصول اتحاد طبقاتی و تحلیل علمی باشد. یعنی دلیل مخالفت ما با مهاجرت‌سیزی این است که کارگر افغان و کارگر ایرانی هر دو عضوی از طبقه‌ی جهانی کارگر هستند و هر شکلی از مفهوم ملیت و وطن تنها باعث تفرقه بین طبقه‌ی ما می‌شود. از طرف دیگر، جامعه‌ی ایران با مشکل شدید جمعیتی مواجه است این تنها تزویر و دورویی طبقه‌ی حاکم را آشکار می‌کند که از یک‌سو بر جوانی جمعیت تأکید می‌کند و به این بهانه بیشترین فشار را بر زنان کارگر وارد می‌کند، ولی از سوی دیگر مانع ورود مهاجران افغانی می‌شود که می‌توانند مشکل جمعیتی را تخفیف دهند. در واقع اصل «کارگران جهان متحد شوید» باید به «کارگران افغان خوش آمدید»، «شهروندی کامل برای تمام کارگران افغان» و «در طبقه‌ی کارگر هیچ‌کسی بیگانه نیست و وطن ما کل دنیا است» ترجمه شود. و این باید به تشکیل گروه‌های داوطلبی ختم شود که پیگیر مشکلات کارگران افغان و خانواده‌هایشان هستند، یعنی شبکه‌ای از جوانان طبقه‌ی کارگر که سیاست انترناسیونالیستی را از انتزاع صرف ترجمه‌ی کتاب‌ها و مقالات به اقدام‌های ملموس و انضمامی اتحاد طبقاتی در برابر سیاست تفرقه‌ی طبقه‌ی حاکم تبدیل کنند. در برابر کابوس وحشیانه‌ی طبقه‌ی حاکم، از حمام خون غزه و اوکراین تا شب شیشه‌های شکسته‌ی علیه کارگران افغان در تهران، ما سیاست خود را پیش می‌کشیم. اکنون برای اولین بار در تاریخ، اکثریت جمعیت جهان را طبقه‌ی کارگر تشکیل می‌دهد.

برای اولین بار سرمایه‌داری بر همه‌ی مناطق جهان حاکم شده است. با سقوط شوروی و دیگر دولت‌های سرمایه‌داری دولتی، اسطوره‌های استالینیستی شوروی و چین مائو و شبکه‌ی احزاب و گروه‌های وابسته نمی‌توانند مانعی ذهنی برای طبقه‌ی کارگر باشند. اکنون زمان پیش کشیدن انترناسیونالیسم طبقه‌ی کارگر در مقام آلترناتیو توحش سرمایه‌داری است!

نوشته‌ی پیش رو از نشریه‌ی «لوتتا کمونیستا» (مبارزه‌ی کمونیستی) ترجمه شده است. این نشریه در سال ۱۹۶۵ از دل جریان کمونیست چپ ایتالیا به وجود آمده است و از آن زمان حزبی حول آن سازمان یافته است. این حزب اکنون در چندین کشور اروپایی از جمله ایتالیا، فرانسه، اسپانیا، بریتانیا، آلمان، یونان و حتی روسیه و برزیل فعال است، گرچه عدم شرکت در انتخابات یا فعالیت در فضای مجازی باعث می‌شود توجه کم‌تری به این جریان شود. این حزب گرچه همواره جریانی اقلیت بوده است ولی با وجود محو شدن تقریباً تمامی جریان‌های کمونیست با فروپاشی شوروی این حزب به رشد خود در شهرهای صنعتی اروپا ادامه داده و شبکه‌ی گسترده‌ای از فعالین و حامیان را سازماندهی کرده است. این فعالیت‌ها شامل چندین مؤسسه‌ی تحقیقاتی (در زمینه‌ی تاریخ جهانی طبقه‌ی کارگر و مطالعه‌ی سرمایه‌داری) و انتشاراتی می‌شود که برای مثال برای اولین بار مجموعه آثار مارکس و انگلس را در پنجاه جلد به ایتالیایی ترجمه و منتشر کرده است. در کنار فعالیت‌های مطالعاتی و نظری، این حزب شبکه‌ای از «باشگاه‌های کارگران انترناسیونالیست» را سازماندهی کرده است که وظیفه‌ی تبلیغ و عضوگیری از طریق فروش نشریه در محل‌های کار، مدارس، دانشگاه‌ها و محلات کارگری و برگزاری جلسات تحلیلی را بر عهده دارند. اعضای این باشگاه‌ها نفوذ زیادی در سندیکا‌های بزرگ اروپایی (مانند CGIL در ایتالیا و CGT در فرانسه) دارند و حتی توانسته‌اند کمیته‌ی هماهنگی بین سه سندیکای بزرگ در حوزه‌ی کارگران صنعت فولاد در فرانسه، ایتالیا و اسپانیا تشکیل دهند که برای مثال در قبال جنگ اوکراین موضعی انترناسیونالیستی علیه هر دو طرف جنگ اتخاذ کرده است. در کنار این فعالیت‌های تبلیغی، این باشگاه‌ها توانسته‌اند با سازماندهی افراد داوطلب به رفع نیازهای بلاواسطه‌ی طبقه‌ی کارگر نیز بپردازند، از جمع‌آوری کمک‌ها در برابر

فروشگاه‌ها و پخش آن بین خانواده‌های نیازمند کمک تا برگزاری کلاس‌های زبان ایتالیایی برای خانواده‌های مهاجر و یا کلاس‌های ترمیمی برای دانش‌آموزان. مجموع این فعالیت‌ها در ارتباط با هم، باعث نفوذ قابل توجه این حزب در بدنه‌ی طبقه‌ی کارگر شده است، به صورتی که در تظاهرات روز جهانی کارگر در ایتالیا، افراد حاضر در تظاهرات مستقل این حزب بسیار بیشتر از افراد حاضر در تجمع مشترک دیگر احزاب و سندیکاهاست (از احزاب کمونیست و سوسیال‌دموکرات مختلف تا سندیکاهای کارگری بزرگ).

در ادامه تاریخچه‌ی کوتاهی از چگونگی ظهور این جریان و تحلیل این حزب از تحولات جهان آورده می‌شود تا متن پیش رو در زمینه‌ی آن خوانده شود. آریگو چروتو و لورنزو پارودی، مؤسسين این حزب در سال ۱۹۵۷ با ارائه‌ی تزهایی با عنوان «تزهایی در باب توسعه‌ی امپریالیستی، مدت زمان مرحله‌ی ضد انقلابی و توسعه‌ی حزب طبقاتی»، موسوم به تزه‌ای ۵۷، در اولین کنگره‌ی جنبش کمونیسم چپ، اعلام می‌کنند «با توجه به سطح فعلی بازار جهانی، که مناطق وسیعی از آن هنوز در مرحله‌ی اول ساخت سرمایه‌داری هستند، مشکل انقلابی ظهور اقتصاد سوسیالیستی در مقیاس بین‌المللی هنوز به‌طور انضمامی مطرح نیست.» اما «عدم وجود شرایط عمومی انقلاب سوسیالیستی» مانع از فعالیت نظری و عملی برای تشکیل حزب انقلابی طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند باشد. برعکس، چروتو و پارودی نتیجه می‌گیرند «در شرایط بسیار سختی که در آن قرار داریم، شرایطی که به هیچ وجه امکان آغاز یک بحران عمومی سرمایه‌داری را نمی‌دهد، یکی از وظایف تاریخی که به ما محول شده چنین است: تلاش برای تشکیل حزب انقلابی. هر کار دیگری در مقایسه با این وظیفه ثانویه است.»

چروتو و پارودی این نظر را مطرح می‌کنند که بدون وجود بحران‌های اساسی در ساختار امپریالیسم واحد^۱ شرایط مادی برای انقلاب سوسیالیستی (که تنها می‌تواند جهانی باشد) مهیا نیست و در نتیجه اکنون زمان تشکیل حزب انترناسیونالیست طبقاتی است. در واقع شکل دادن به حزب طبقاتی وظیفه‌ای تاریخی برای هر عضو این حزب است و این هدف اصلی زندگی اوست:

«بنابراین، باید تمام انرژی خود را در این مسیر متمرکز کنیم. باید یک کار سخت، طولانی و طاقت‌فرسا برای ساختن حزب را شروع کنیم، بدون بی‌حوصلگی، بدون اشتیاق ساده‌لوحانه، بدون جاه‌طلبی برای موفقیتی آسان، و در واقع باید فکر کنیم که هر شکست احتمالی هرگز این موفقیت را باطل نمی‌کند که گروه‌های انقلابیون آگاه برای حزب طبقاتی، برای آینده کار می‌کنند. تنها در صورتی که بدانیم چگونه برای ایجاد یک شبکه‌ی تشکیلاتی، هرچند کوچک، و تشکیل گروه‌های هرچند کوچک از کادرهای انقلابی، با جدیت کار کنیم، در صورت مساعد شدن شرایط مادی، مقدمات لازم را برای ابتکار انقلاب فراهم خواهیم کرد. اگر این مأموریت تاریخی به‌عنوان هدف زندگی تعیین نمی‌شد، کمونیسم چپ هیچ دلیلی برای وجود نداشت.»

در سال ۱۹۵۷ که اوج مبارزات ضد استعماری و استقلال‌طلبی مستعمره‌هاست، چروتو و پارودی بر ماهیت دیالکتیکی این روند تأکید می‌کنند، یعنی افزایش استقلال سیاسی همزمان با کاهش استقلال اقتصادی، یعنی حل شدن در بازار جهانی سرمایه که لاجرم منجر به توسعه‌ی بی‌سابقه‌ی نیروهای مولده و پرولتاریا خواهد شد. در واقع دلیل حمایت از انقلاب‌های رهایی‌بخش ملی تنها به این دلیل بود که با رشد نیروهای مولده و در نتیجه پرولتاریا زمینه را برای انقلاب سوسیالیستی مهیا می‌کنند. اگر در سال ۱۹۵۷ کسی در این گفته شک داشت و منتظر تحقق سوسیالیسم بود، اکنون با مشاهده‌ی چین، هند، ویتنام، اندونزی و ... نمی‌توان در درستی این مشاهده تردیدی داشت.

«همه‌ی کشورهایی که تا دیروز یا حتی امروز هم چنان در شرایط استعماری و نیمه‌استعماری قرار داشته و دارند در جریان مبارزات کم‌وبیش خونین، ناگزیر استقلال سیاسی خود را به دست خواهند آورد. این واقعیت مهم، اگر روبناهای سیاسی امپریالیسم را تضعیف کند، پویایی اقتصادی آن را تضعیف نمی‌کند. استقلال سیاسی کشورهای استعماری و نیمه‌استعماری به‌هیچ‌وجه نشان دهنده‌ی استقلال اقتصادی نیست، بلکه هر چه استقلال سیاسی بیشتر عملی شود، نیازهای اقتصادی و در نتیجه وابستگی اقتصادی به کشورهایی افزایش می‌یابد که تنها به دلیل ظرفیت تولیدی خود می‌توانند با کمک، وام، صادرات سرمایه، و مبادلات تجاری در ارتقای توسعه‌ی صنعتی

و کشاورزی مناطق عقب‌مانده مداخله کنند. بدون چنین مداخله‌ای از سوی کشورهای امپریالیستی، امکان پیشرفت اقتصادی برای کشور عقب‌مانده وجود ندارد. مثال چین و هند ممکن است برای نشان دادن اعتبار این گفته کافی باشد.»

در واقع این تحولات باعث آماده شدن زمینه‌ی انقلاب سوسیالیستی می‌شوند که نمی‌تواند از دل مناسبات پیشاسرمایه‌داری به وجود آید، بلکه انقلاب سوسیالیستی تنها قیدوبندهایی را که روابط تولیدی بر رشد نیروهای مولده زده است در هم می‌شکند. «یک بار دیگر باید تأیید کرد که طبق برداشت مارکسیستی از جامعه‌ی سوسیالیستی، سوسیالیسم محصول حداکثر سطح نیروهای مولده‌ی به‌دست آمده در اقتصاد سرمایه‌داری است، محصولی که انقلاب سوسیالیستی آن را از بندهای ایجاد شده توسط روابط قدیمی تولید رها می‌کند، اما مطلقاً نمی‌تواند آن را بسازد. اگر سطح نیروهای مولده هنوز به نقطه‌ی تولید اقتصادی سوسیالیسم نرسیده باشد، فرآیند ساخت این سطح را ضرورتاً فقط سرمایه‌داری، چه خصوصی و چه دولتی، می‌تواند انجام دهد.»

تحلیل سال ۱۹۵۷ در سال ۲۰۰۳ به‌روز می‌شود: با رشد روزافزون امپریالیسم چینی وارد «مرحله‌ی استراتژیک جدید» شده‌ایم که شاخصه‌ی آن افزایش تنش بین قدرت‌ها، شروع ظاهر «بحران نظم جهانی» و شکل‌گیری قدرت‌های قاره‌ای است. با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، به‌عنوان قدرتی امپریالیستی، توافق ضمنی روسیه و آمریکا برای دوطرفه نگه داشتن آلمان نیز از هم فرومی‌پاشد، و قدرت‌های اروپایی می‌توانند به روند تمرکز اقتصادی و سیاسی خود سرعت ببخشند. این روند فراز و نشیب‌های فراوانی داشته و دارد ولی گرچه با تأخیر در حال پیشروی به سوی ترکیبی از نهادهای کنفدراتیو و فدراتیو در سطح اروپا است. از سوی دیگر امپریالیسم روسیه در حال بازیابی بخشی از سرزمین‌هایی است که در فروپاشی از دست داده بود و جنگ گرجستان و اوکراین را باید در رقابت امپریالیستی روسیه، اروپا و آمریکا فهمید.

در سال ۲۰۲۱ از «فاز دوم مرحله‌ی استراتژیک» جدید صحبت می‌شود که شاخصه‌ی آن تهاجمی‌تر شدن چین و بروز کامل «بحران نظم جهانی» است. امسال از «دهه‌ی تعیین‌کننده» بحث می‌شود که در پایان آن چین به قدرتی نظامی همپای آمریکا تبدیل می‌شود. با عمیق‌تر شدن هرچه بیشتر بحران نظم جهانی به «فروپاشی

نظم جهانی» هرچه نزدیک‌تر خواهیم شد. فروپاشی نظم جهانی به معنای جنگ مستقیم قدرت‌های امپریالیستی برای تعریف مجدد حوزه‌های نفوذ است. پیش‌تر دو تحلیل از لوتتا کمونیستا در مورد جنگ اوکراین را ترجمه کرده‌ایم ([جنگ در اروپا و انترناسیونالیسم و جنگ اوکراین، مسأله‌ی ملی و استراتژی انترناسیونالیستی](#)). این جنگ‌ها نشان از جنگ‌های بزرگ‌تر پیش رو دارند و احزاب انترناسیونالیست اگر نتوانند در برابر جنگ بین قدرت‌های امپریالیستی موضعی مستقل و طبقاتی اتخاذ کنند، لاجرم بازیچه‌ی یکی از دو طرف جنگ خواهند شد. در واقع مسلخ جنگ اوکراین بهترین شاهد برای عواقب دهشتناک نبود حزب طبقاتی انترناسیونالیست در یک کشور است. اگر چنین حزبی در اوکراین یا روسیه وجود داشت، کارگران اوکراینی و روس به‌جای قتل‌عام یکدیگر در سنگرها می‌توانستند علیه طبقه‌ی حاکم هر دو طرف قیام کنند. در جنگ مستقیم قدرت‌های امپریالیستی است که حزب انقلابی طبقه‌ی کارگر که به استراتژی انترناسیونالیستی مجهز است تاکتیک شکست‌طلبی انقلابی را پیش می‌کشد و طبقه‌ی کارگر خود را به عدم مشارکت در جنگ بین قدرت‌ها و تبدیل جنگ امپریالیستی به جنگی داخلی علیه طبقه‌ی حاکم فرامی‌خواند. ولی تا آن زمان باید با ظواهر مختلف ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم جنگید و حزب طبقاتی را هرچه بیشتر در شهرهای بزرگ و صنعتی گسترش داد.

حزب و امر بی سابقه‌ی بحران نظم

دهه‌ی تعیین‌کننده

نوشته‌ی: رناتو پاستورینو

ربع اول قرن بیست‌ویکم شاهد نقطه‌ی عطفی تاریخی در روابط بین قدرت‌ها — ناشی از توسعه‌ی امپریالیستی بسیار سریع چین — بوده است. آریگو چروتو این فرآیند را از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ تشخیص داد: «امروز تاریخ به شکلی غیرقابل پیش‌بینی شتاب گرفته است. [...] تحلیل قرن شانزدهم، به عنوان قرن شتاب‌ها و گسست در تاریخ جهان، الگویی برای دیدگاه مارکسیستی ماست»^۲. با پایان قرن بیستم جریان امپریالیسم در حال تسریع بود و ظهور بسیار سریع چین «مرحله‌ی استراتژیک جدیدی» را همزمان با قرن جدید آغاز کرد. ایالات متحده، قدرت اول در جهان، توسط رقیبی با قدرت اقتصادی قابل قیاس به چالش کشیده می‌شود که علاوه بر قدرت اقتصادی خود، آشکارا اعلام می‌کند که می‌خواهد ظرف دهه‌ی آینده خود را به یک نیروی نظامی «در سطح جهانی» تبدیل کند.

چین، با بهره‌گیری از بحران مالی جهانی ۲۰۰۸ و همچنین بحران همه‌گیری [کووید]، بیش از بیست سال است که به سرعت به پیش می‌تازد. امپریالیسم چینی توازن قوای قبلی را بر هم زده و نیمه‌ی دوم مرحله‌ی استراتژیک جدیدی را، که با بحران در نظم جهانی مشخص می‌شود، آغاز کرده است. علاوه بر این: برنامه‌های توسعه‌ی نظامی پکن مسابقه‌ی تسلیحاتی عظیمی با سرمایه‌گذاری‌های گسترده از سوی دولت‌ها را در جهان به راه انداخته است.

جنگ‌های بحران در نظم جهانی

در مواجهه با بروز کامل «بحران در نظم جهانی»، ما در این صفحات دو توسعه‌ی ممکن را صورت‌بندی کرده‌ایم: یا یک سری از درگیری‌های منطقه‌ای زنجیره‌ای، یا انفجار یک جنگ عظیم بین قدرت‌های بزرگ. ما باور نداریم که لحظه‌ی فروپاشی نظم

جهانی هنوز فرا رسیده باشد؛ بنابراین معتقدیم که جنگ بین قدرت‌های بزرگ در حال حاضر بسیار بعید است، هرچند نمی‌توان آن را رد کرد. در همین حال، جنگ‌های محلی ناشی از بحران در نظم جهانی اکنون در جریان هستند.

در اوکراین، علی‌رغم اینکه هر روزه پیشنهادهای بیشتری برای مذاکرات آتش‌بس مطرح می‌شوند، ولی جوانان اوکراینی و روس همچنان قربانی جنگ تقسیم‌امپریالیستی بین امپریالیسم روسیه و قدرت‌های غربی — اروپا در خط مقدم آن — می‌شوند. در غزه، قتل‌عام غیرنظامیان توسط ارتش اسرائیل در پاسخ به حمله‌ی تروریستی نیروهای اسلام‌گرای حماس باعث انزجار می‌شود، و احتمال تشدید جنگ به سطح منطقه‌ای هرچه بیشتر در حال افزایش است. اکنون از ۴۰ هزار قربانی صحبت می‌کنیم که بیشتر آنها زنان، کودکان و سالمندان هستند. گرچه این قتل‌عام شرم‌آور یک نشان‌پاک‌نشده‌ی بر پیشانی بورژوازی اسرائیل — که مسئول تقویت نفوذ اسلام‌گرایانه‌ی حماس در غزه نیز بوده است — می‌گذارد، در عین حال این جنگ نشانگر شکست هر راه‌حل ملی نیز است.

ما نبرد انترناسیونالیستی خود را در مورد جنگ غزه در صفحه‌ی دیگری از روزنامه‌ی خود مطرح کرده‌ایم. در اینجا، به تکرار اعتقاد راسخ خود اکتفا می‌کنیم که اکنون تنها با وحدت پرولتاریای اسرائیلی، عرب و فلسطینی و ده‌ها هزار کارگر مهاجر در آنجا راه‌حلی برای بحران خاورمیانه و مسئله‌ی فلسطین ممکن است. راه‌های ملی و ناسیونالیسم‌ها، که با تعصب مذهبی در هر دو طرف آلوده شده‌اند، تنها به ویرانی عظیم و تعداد بی‌شماری از جان‌های از دست رفته منجر شده است، به‌ویژه در میان فلسطینیان. تنها راه خروج در وحدت طبقاتی پرولتاریای پرشمار منطقه و انترناسیونالیسم مبارز علیه بورژوازی اسرائیل و علیه بورژوازی ایران و کشورهای عربی مختلف است، که بورژوازی فلسطین با آنها ارتباط نزدیکی دارد.

مسیری برای انترناسیونالیسم

جوانان ما از شرکت در کمپینی برای بایکوت فعالیت‌های پژوهشی با دانشگاه‌ها، پژوهشگران و دانشجویان اسرائیل خودداری کرده‌اند — کمپینی که بیشتر توسط

رسانه‌ها و مطرح‌ترین روزنامه‌ها تبلیغ می‌شود تا مشارکت واقعی دانشجویان. قبل از هر چیز، ما نمی‌فهمیم چرا باید روابط با دنیای پژوهش اسرائیل بایکوت شود در حالی که، برعکس، کار بر روی قراردادهای بسیار بیشتر و پرسودتر با دانشگاه‌های امپریالیسم اروپایی و آمریکایی که مسئولیت بزرگی در فجایع خاورمیانه دارند، ادامه دارد. علاوه بر این، ما دوست داریم دانشجویان اسرائیلی زیادی در دانشگاه‌هایمان داشته باشیم؛ دوست داریم با آنها صحبت کنیم و آنها را در فعالیت‌های داوطلبانه‌مان در همبستگی با و حمایت از خانواده‌های فلسطینی که قربانی بمباران‌های غزه شده‌اند، درگیر کنیم. ما دوست داریم که آگاه‌ترین آنها متقاعد شوند که تنها راه، انترناسیونالیسم است، یعنی مبارزه علیه بورژوازی خودی در کشورشان با حمایت کامل ما و همبستگی پرولتاریای اروپا.

سال گذشته، مطالعه‌ای توسط دو پژوهشگر چینی، کایشوان لیو و ونروی بی، با عنوان «آموختن مارکسیسم در پاریس: دانشجویان کمونیست چینی در فرانسه بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۵» منتشر شد.³ در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، چین حدود ۲,۰۰۰ دانشجو با برنامه‌ی «تحصیل و کار» به پاریس و اروپا فرستاد، نوعی پیشگام برنامه‌ی اراسموس امروزی. نویسندگان معتقدند که حدود ۱۰۰ نفر از آن ۲,۰۰۰ دانشجو مارکسیسم را مطالعه کرده و پذیرفتند.

شکی نیست که ضدانقلاب استالینیستی و پوپولیسم اجتماعی-ناسیونالیستی مائو بعداً نتیجه‌ی مدرسه‌ی مارکسیستی ما را تصاحب کردند، تا آنجا که از آن ۱۰۰ دانشجو رهبران حزب سرمایه‌داری دولتی چین پدید آمدند، از جمله ژو انلای و دنگ شیائوپینگ. این موضوع دیگری است، اما نکته این است: اگر در آن زمان پذیرش مارکسیسم ممکن بود، چرا امروز با دانشجویان اسرائیلی یا هر ملیت دیگری ممکن نباشد؟ این یک پدیده‌ی در حال وقوع در دانشگاه‌های بزرگ اروپایی است، از رم تا پاریس، و از میلان تا لندن یا برلین. و چرا نباید سخت کار کنیم تا آن جوانان بتوانند مارکسیسم و انترناسیونالیسم را به کشورهای خود ببرند؟ این جنبه‌ای است که باید در تلاش ما برای ریشه‌دار کردن حزب‌مان در اروپا در نظر گرفته شود.

آزمونی بی‌سابقه

در ژوئیه، به مناسبت سومین پلنوم حزب کمونیست چین — حزب-دولت امپریالیسم چینی — شی جین‌پینگ نوشت: «تغییرات بزرگی که یک قرن است دیده نشده‌اند در سراسر جهان در حال شتاب گرفتن هستند؛ جنگ‌ها و بی‌نظمی‌های منطقه‌ای همچنان به ظهور ادامه می‌دهند؛ مسائل جهانی حادث می‌شوند و تلاش‌های خارجی برای مهار چین شدت می‌یابند. چین وارد دوره‌ای شده است که در آن فرصت‌ها، ریسک‌ها و چالش‌های استراتژیک همزیستی دارند و عدم قطعیت و عوامل غیرقابل پیش‌بینی در حال افزایش هستند». قدرت چالشگر در حال ظهور ویژگی‌های دهه‌ی آینده را که با بحران در نظم جهانی و جنگ‌های آن مشخص می‌شود، تعیین می‌کند. ما به آزمونی بی‌سابقه فراخوانده شده‌ایم، به دور توسعه‌ی جدید حزب‌مان. ما باید این کار را با ایجاد ارتباطی تازه با نسل‌های جوان آغاز کنیم، ارتباطی که در زمینه‌ی مبارزاتی و انتخاب‌های مهمی که یک جوان باید در طول زندگی‌اش اتخاذ کند بیشتر گسترش یابد و اثرگذارتر باشد. این لازمه‌ی زمان‌هاست⁴.

ما باید به تأملی بازگردیم که پس از دهه‌ی ۱۹۷۰ و بحران بازسازی — در میان سردرگمی عمومی، کاهش مبارزات کارگری، و حتی انحطاط اخلاقی بلوغ امپریالیستی — انجام شد. در پایان سال ۱۹۸۶، چروتو بر نیاز به ارتباط با جوانان تأکید کرد و بیان کرد که آنها می‌توانند توسط «لوتتا کمونیستا» به‌مثابه حزب نظم علمی، حزب وضوحی که هیچ اسطوره‌ای ندارد، جذب شوند. جوانان می‌توانند توسط یک روزنامه‌ی علمی جذب شوند که قطعاً خواندن آن آسان نیست اما «یک روزنامه‌ی علمی است که خود را در برج عاج محصور نمی‌کند، تا فقط توسط عده‌ای برگزیده خوانده شود، بلکه در میان توده‌ها توزیع می‌شود. علمی که به مبارزه‌جویی ترجمه شده تا به عمل مبارزه تبدیل شود».

۴۰ سال پیش، این‌ها فرضیه‌ها و جهت‌گیری‌های کاری بودند؛ در دهه‌های پس از آن، آنها به یک پدیده‌ی سیاسی بسیار ملموس تبدیل شده‌اند. سال به سال، نسل‌های جدیدی از جوانان به حزب ما پیوسته‌اند و آن را تقویت کرده‌اند، و ما آن دانشجویان را چند سال بعد در کارخانه‌ها و در میان لایه‌های گسترده‌ی مزدبگیران ملاقات کرده‌ایم.

ما باید با نسل جدید نیز این ارتباط را برقرار کنیم تا بتوانیم با سال‌های بسیار طولانی پیش رو مواجه شویم، و باید این کار را با در نظر داشتن تغییرات زیادی که با مرحله‌ی استراتژیک جدید رخ داده است، انجام دهیم.

جوانان و جنگ

دو ویژگی اساسی در سال‌های آینده تعیین‌کننده خواهند بود — می‌توانیم بگوییم این دو ویژگی سال‌های پیش رو را با آهن داغ نشان خواهند کرد. اولی بدون شک بحران در نظم جهانی و جنگ‌های آن است، به همراه مسابقه‌ی تسلیحاتی عظیم در جریان: همان‌طور که لنین در تنش‌های اوایل قرن بیستم تأکید کرد این‌ها پدیده‌هایی هستند که نمی‌توانند احساسات جوانان و به ویژه دانشجویان را تحت تأثیر قرار ندهند. امروز دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید چون سلاح‌های هسته‌ای و بنابراین خطر نابودی متقابل وجود دارد، پس جنگ بین قدرت‌های بزرگ غیرممکن است. امروز جنگ بین قدرت‌های بزرگ جزو احتمالات در نظر گرفته می‌شود، و توجه به بازدارندگی هسته‌ای و استفاده‌ی احتمالی از آن میان همه مطرح است. گاهی اوقات صفت «تاکتیکی» به بازدارندگی هسته‌ای اضافه می‌شود: لازم به ذکر است که بمب‌های انداخته شده بر هیروشیما و ناگاساکی هم تاکتیکی بودند.

بنابراین، در دستور کار ما یک نبرد انترناسیونالیستی قاطع در میان نسل‌های جدید علیه امپریالیسم واحد، علیه بورژوازی‌های خودمان و علیه همه‌ی ناسیونالیسم‌ها، وطن‌ها و مرزها وجود دارد، همراه با افشای بی‌وقفه‌ی چرخه‌ی تسلیحاتی دیوانه‌واری که جوانان در آن درگیر هستند. در واقع، این جوانان هستند که سربازان آینده، مشمولان خدمت سربازی آینده خواهند بود، همان‌طور که در مورد همتایان اوکراینی و روس آنها اتفاق افتاده است. بی‌دلیل نیست که بازنگری در قانون خدمت سربازی اجباری [در اروپا] در حال بحث است تا راه را برای یک سربازگیری انبوه از میان جوانان در آینده هموار کند.

شکاف جمعیتی

دومین ویژگی اساسی دهه‌ی آینده زمستان جمعیتی است، و در اینجا تحلیل چند دهه‌ای ما دقیقاً مهر تأییدی است بر «علمی که به مبارزه تبدیل می‌شود». خواننده در صفحه‌ی دیگری مطالبی درباره‌ی کاهش کلی باروری خواهد یافت. سال گذشته، ما شواهد مستندی ارائه کرده‌ایم که چگونه چین به تراز جمعیتی منفی رسیده است و چگونه جمعیت آن به طرزی غیرقابل اجتناب شروع به کاهش کرده است. ما همچنین در این صفحات وضعیت اروپا را بررسی کرده‌ایم، که از سال ۲۰۱۵ تراز جمعیتی آن منفی شده و سالانه حدود یک میلیون نفر از جمعیت آن کاسته می‌شود. در ایتالیا، زمستان جمعیتی در حال یخبندان است: ۱۸ میلیون نفر در هشت سال از جمعیت آن کاسته شده است. این علیرغم جریان‌های مهاجرتی ورودی است، که حتی برای جبران کاهش نرخ تولد نیز کافی نیستند.

سرمایه‌داری، که به بلوغ کامل امپریالیستی رسیده است، دیگر قادر به تضمین ادامه‌ی نسل نوع بشر نیست.

اما یک پیامد — بیشتر کوتاه‌مدت تا میان‌مدت — دیگر نیز وجود دارد. اگر ما جمعیت بین ۳۰ تا ۵۹ ساله را در چهار کشور کلیدی اروپا — فرانسه، آلمان، ایتالیا و اسپانیا — در نظر بگیریم، اکنون حدود ۱۰۵ میلیون نفر هستند. در ده سال آینده، بدون کمک مهاجران، این تعداد به ۹۴ میلیون نفر کاهش می‌یابد، یعنی ۱۱ میلیون نفر کمتر. چه کسانی جایگزین آنها خواهند شد؟ این کاهش در ایتالیا حدود ۴ میلیون، در اسپانیا ۳ میلیون، در ژاپن ۶ میلیون و در چین ۷۰ میلیون خواهد بود. همه‌ی دولت‌ها به‌شدت به مهاجران نیاز خواهند داشت. به میلیون‌ها مهاجر. طبقات حاکم مجبورند جریان ورودی مهاجران را افزایش دهند و ناگزیر باید ترس‌های بخش‌های گسترده‌ای از خرده‌بورژوازی و لایه‌های میانی را، که معمولاً پیر و دارای املاک هستند، در محاسبات‌شان وارد کنند. این پایگاه قدرت توده‌ای سنتی دولت‌هاست: لایه‌هایی از جامعه که از اینکه وضعیت اجتماعی‌شان به چالش کشیده شده در هراسند، از بادهای جنگ^{*5} می‌ترسند و جریان‌های مهاجرتی آن‌ها را نگران کرده است.

فضا برای ترس‌افکنان ناگزیر رشد خواهد کرد، و در اینجا نشانه‌هایی که از شورش‌های بیگانه‌هراسی در انگلستان می‌آید واجد معنا هستند. در چنین موقعیتی، مبارزه‌ی ما علیه نژادپرستی و بیگانه‌هراسی حیاتی خواهد شد، و روابط ما با کارگران مهاجر — که باشگاه‌های کارگری ما در محلات کارگری و محل‌های کار ایجاد می‌کنند — اساسی خواهد بود. فعالیت‌های داوطلبانه‌ی ما در همبستگی کارگری نیز ارزشمند خواهند بود: این مبارزه‌ی سیاسی بلاواسطه‌ی ما علیه نژادپرستی خواهد شد و سنگری علیه بیگانه‌هراسی و به نفع همبستگی و شمول خواهد بود. این تعهدی است که باید نه تنها جوانان بلکه همه‌ی رفقا و داوطلبان باشگاه‌هایمان را به آن فراخوانیم.

یک ضرورت تاریخی

بحران نظم جهانی و جنگ‌های آن نشان می‌دهد که این شیوه‌ی تولید از لحاظ تاریخی دیگر به گذشته تعلق دارد. سرمایه‌داری تنها می‌تواند به بهای نابودی دوره‌ای خیل عظیم نیروهای تولیدی زنده بماند. از سوی دیگر، بحران جمعیتی در واقع نشان می‌دهد که سرمایه‌داری حتی دیگر قادر به تضمین تداوم نوع بشر نیست. آنچه مورد نیاز است یک جامعه‌ی برتر است، در یک رابطه‌ی ارگانیک بین نوع بشر و طبیعت. مبارزه برای یک انقلاب اجتماعی، مبارزه برای کمونیسم، بیش از هر زمان دیگری یک ضرورت تاریخی است. این نبرد ما برای دهه‌ای است که سرنوشت‌ساز خواهد بود.

مشخصات منبع:

لوتتا کمونیستا، ژوئیه و اوت ۲۰۲۴، شماره‌های ۶۴۷ و ۶۴۸، صفحه‌ی دو

^۱ «امپریالیسم واحد» اصطلاحی است که چروتو در برابر برداشت رایج احزاب کمونیست مبنی بر «دو اردوگاه امپریالیستی و سوسیالیستی» به کار می‌برد تا بر ماهیت امپریالیستی سرمایه‌داری دولتی شوروی تأکید کند. امپریالیسم در استثمار طبقه‌ی کارگر و سرکوب آن واحد و در رقابت برای تأمین منافع خود دارای اختلاف است. پوستر معروفی از الکساندر آپسیت بلشویک وجود دارد که امپریالیسم را در مقام اژدهای چند سر «هیدرا» نشان می‌دهد که بلشویک‌ها با آن می‌جنگند.

² «نیمه‌جنگ در خلیج فارس»، ژانویه‌ی ۱۹۹۱

³ در کتاب «مارکس: یک شور فرانسوی»، به ویراستاری دوکائژ و برلود (بریل، ۲۰۲۳)

⁴ اشاره به مسئله‌ی زمان‌ها اثر آریگو چروتو دارد. مترجم

⁵ بادهای جنگ اشاره به بادهایی است که پیش از فرارسیدن طوفانی بزرگ خبر از آن می‌دهند. این اصطلاح با رمان هرمان ووک، با همین عنوان، وارد فرهنگ عامه شده است.

مبانی اقتصادی امپراتوری

کلکتیو چپ

ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا



۱. محدودیت‌های مفهوم امپریالیسم در مرحله‌ی کنونی سرمایه‌داری

آنتونیو نگری و مایکل هارت در کتاب «امپراتوری» برای تحلیل گذار از امپریالیسم به امپراتوری، تأملات خود را با برخی نقدهای پیش‌بینی‌کننده‌ی این گذار در میان نظریه‌پردازان امپریالیسم در قرن بیستم شروع می‌کنند. برای مثال یکی از موضوعات مورد بحث در میان برخی از نظریه‌های مارکسی، رابطه‌ی گسترش سرمایه‌داری و امپریالیسم بود. گرچه مارکس هرگز از امپریالیسم صحبت نکرد اما می‌توان از تحلیل‌های او برای توضیح گسترش سرمایه‌داری به‌عنوان بازپیکربندی مرزهای «درون» و «بیرون» توسط سرمایه استفاده کرد. علاوه بر این سرمایه بدون مرزهایی که یک قلمرو یا یک جمعیت را مشخص می‌کند، نمی‌تواند وجود داشته باشد اما برای کنترل و به‌دست آوردن فضاهاى جدید از این محدودیت‌ها مرتباً تخطی می‌کند. این موضوع ماهیت سرمایه یعنی گرایش به خودگستری و ایجاد بازار جهانی را توضیح می‌دهد. این گسترش همچنین با بحران ارتباط دارد زیرا تلاش همیشگی برای رفع ولع سیری‌ناپذیر سرمایه و ادغام فضاهاى جدید است. برای جلوگیری از فروپاشی، تلاطم بحران پایان سرمایه‌داری را رقم نمی‌زند بلکه روند و شیوه‌ای خاص را تعیین می‌کند. بنابراین، سرمایه‌داری امپریالیسم را می‌سازد و از طریق بازی پیچیده‌ی محدودیت‌ها و موانع، امکان توسعه‌ی آن را فراهم می‌کند.

در این مرحله تحلیل پیچیده‌ای از متون مارکسی در مورد نیاز سرمایه به گسترش با شروع از فرآیند تحقق معرفی می‌شود که بر رابطه‌ی نابرابر کارگر به‌عنوان تولیدکننده و کارگر به‌عنوان مصرف‌کننده‌ی کالا، متمرکز است. این مشکل سرمایه را به سمت بازار جهانی و فراسوی محدوده و مرزهایش سوق می‌دهد. با شروع از خطوط بنیادی اقتصاد سیاسی، نگری و هارت بیان می‌کنند که دستمزد باید همیشه کم‌تر از ارزش چیزی باشد که کارگر تولید می‌کند و برای داشتن ارزش اضافی تحقق‌یافته، سرمایه باید یک بازار خروجی مناسب پیدا کند اما تقاضای کارگران برای دستیابی به این هدف کافی نیست زیرا آن‌ها همیشه ارزش بیشتری نسبت به مصرف خود تولید می‌کنند. از سوی

دیگر، سرمایه‌داران در موقعیتی قرار می‌گیرند که نمی‌توانند تمام ارزش اضافی تولید شده را مصرف کنند چرا که در غیر این صورت دیگر چیزی برای سرمایه‌گذاری مجدد نخواهند داشت پس باید صرفه‌جویی پیشه کرده و انباشت کنند. اگر با وجود استخراج ارزش اضافی، طبقه‌ی کارگر، سرمایه‌داران و کارکنانش نتوانند بازار مناسبی برای کالاهای تولید شده ایجاد کنند، ارزش اضافی تحقق نمی‌یابد. مارکس می‌گفت این مانع را می‌توان با بارآوری بیشتر کار از میان برداشت. بارآوری کار ترکیب‌بندی سرمایه را پیچیده و سرمایه‌ی متغیر به یک مؤلفه کم‌تر مرکزی در تولید ارزش کالاها تبدیل می‌شود. این امر باعث می‌شود کارگران قدرت خرید کم‌تری نسبت به کالاهای تولید شده داشته باشند. برای جلوگیری از کاهش ارزش ناشی از تولید مازاد و تحقق ارزش اضافی تولید شده، سرمایه باید گسترش یابد و جریانی از گردش را به‌طور مداوم ایجاد کند. این هدف از طریق تقویت بازارهای موجود و ایجاد نیازها و خواست‌های جدید حاصل می‌شود اما با این همه محدودیت‌های میزان دستمزد کارگر برای مصرف و نیاز سرمایه‌دار به انباشت همچنان ادامه پیدا می‌کند. حتی ادغام جمعیت‌های جدید در مناسبات سرمایه‌دارانه نیز به همان دلیلی که در ابتدای استدلال نگری و هارت شناسایی کردیم، کافی نیست. تنها راه‌حل، شناسایی بازارهای سرمایه‌دارانه‌ی جدید است که در آن ارزش کالاها قابل تحقق و مبادله باشد. سرمایه همچنین به‌عنوان پاسخی به لحظه‌ی بعدی انباشت، یعنی فرآیند سرمایه‌گذاری، گسترش می‌یابد. زمانی که ارزش اضافی به صورت پول محقق شود باید در تولید و تبدیل سرمایه، سرمایه‌گذاری شود در غیر این صورت چرخه‌ی تولید بعدی نمی‌تواند آغاز شود. برای انجام این کار، سرمایه‌دار نیازمند به دست آوردن کالاهای اضافی برای بازتولید سرمایه‌ی ثابت و نیز سرمایه‌ی متغیر بیشتر است. این امر نتیجه‌ی منطقی گسترش بازار برای تحقق ارزش اضافی است. برای به دست آوردن سرمایه‌ی ثابت اضافی، سرمایه‌داری اولین شکل امپریالیسم را ایجاد می‌کند که خود را به شکل غارت و دزدی نشان می‌دهد. برای انجام این کار با محیط سرمایه‌دارانه در تماس است اما چیزی بیرون از سرمایه‌داری و ادغام نشده باقی می‌ماند. با این حال وقتی این فرآیند به کسب سرمایه‌ی متغیر اضافی، ایجاد پرولتاریا و استخدام نیروی کار جدید اضافه شود با امپریالیسم روبرو هستیم.

تمدید روز کاری در کشورهای سرمایه‌داری برای ایجاد تمام نیروی کار لازم کافی نیست، بنابراین روند پرولتاریایی شدن به کشورهای غیر سرمایه‌داری نیز کشیده شده و بازگشایی مداوم روند انباشت اولیه را ایجاد می‌کند که منجر به سرمایه‌گذاری می‌شود و این فضاهای جدید به جوامع سرمایه‌داری تبدیل می‌شوند. نگری و هارت می‌گویند سرمایه، مناطق غیرسرمایه‌داری را به شکل و شمایل خود بازآفرینی نمی‌کند:

«وقتی نقد مارکسیستی امپریالیسم از فرآیندهای درونی‌سازی خارج از سرمایه صحبت می‌کند، تقریباً همیشه اهمیت نابرابری توسعه و تفاوت‌های جغرافیایی را دست‌کم می‌گیرد. هر بخش از محیط غیرسرمایه‌داری "به‌طور متفاوت" دگرگون می‌شود، در حالی که همه "به‌طور ارگانیک" در بدنه‌ی در حال گسترش سرمایه ادغام می‌شوند. به عبارت دیگر، بخش‌های مختلف بیرون بر اساس یک مدل از پیش تعیین‌شده، درونی نمی‌شوند بلکه به‌عنوان اندام‌های مختلفی که با هم در یک بدن واحد عمل می‌کنند، درونی می‌شوند».¹

سرمایه برای تحقق ارزش اضافی به چیزی خارج از خود متکی است که با فرآیندهای درونی‌سازی کشورهای غیرسرمایه‌داری که برای تحقق ارزش اضافی نیاز به سرمایه دارند، در تضاد است. از نظر تاریخی، این وقایع در طی زمان با قلمرو و جمعیتی اتفاق افتاد که در ابتدا برای مبادله و تحقق، در دسترس بود و در مرحله‌ی دوم در حوزه‌ی تولید سرمایه‌داری جذب شدند و دیگر چیزی خارج از سرمایه نیستند. به این ترتیب سرمایه‌داری شدن، به محدودیتی برای تحقق تبدیل می‌شود و بالعکس. این فرآیندها دیر یا زود به دلیل محدود بودن جهان به تضاد شدید خواهند رسید و با پیروی از آموزه‌های رزا لوکزامبورگ، یک تضاد منطقی را به یک تضاد واقعی تبدیل می‌کنند. در مورد لنین، امپریالیسم کلاسیک او، مرحله‌ی عالی سرمایه‌داری و ترکیبی از تحلیل‌های نویسندگان دیگری مانند رودلف هیلفردینگ و کارل کائوتسکی است. لنین این ایده را مطرح می‌کند که تا جایی که سرمایه به لطف امپریالیسم گسترش می‌یابد، موانعی در برابری‌سازی نرخ سود بین شاخه‌های مختلف و بخش‌های تولید پدید می‌آید. توسعه‌ی مسالمت‌آمیز سرمایه‌داری، گرایش به یکسان کردن شرایط اقتصادی دارد مانند قیمت برابر برای کالاهای برابر یا سود برابر برای سرمایه‌ی برابر. به

عقیده‌ی هیلفردینگ، امپریالیسم از برابری نرخ سود و امکان میانجی‌گری مؤثر سرمایه‌داری در توسعه‌ی بین‌المللی جلوگیری می‌کند چرا که در این بین انحصاراتی به وجود آمده بود که از این فرآیندها جلوگیری می‌کرد، مگر این که یک بانک مرکزی جهانی برای جلوگیری از تبدیل جنگ‌های تجاری به جنگ‌های متخاصم عملیاتی شود. لنین بخش اول دیدگاه هیلفردینگ را می‌پذیرد اما آرمان‌شهر یک بانک مرکزی جهانی را رد می‌کند، با این حال در عوض کائوتسکی اتحاد سیاسی و اقتصادی جهان توسط سرمایه‌داری را به‌عنوان نتیجه‌ی توسعه‌ی این شیوه‌ی تولید مطرح می‌کند. در دیدگاه کائوتسکی اربابان بزرگ سرمایه برای پایان دادن به رقابت‌ها و تخاصمات خود، توسط سرمایه‌ی مالی و بین‌المللی بزرگ در یک تراست واحد جهانی ادغام خواهند شد. لنین با تمایل سرمایه‌های مالی ملی برای توسعه‌ی همکاری‌های فی‌مابین موافق بود اما ایده‌ی سیاسی کائوتسکی را رد کرد چرا که به نام این گرایش به صلح در آینده، پویایی واقعیت کنونی را انکار می‌کرد. ماهیت انتقادات لنین، سیاسی و با هدف سازمان‌دهی پرولتاریا بود تا خود را درون تضادهای توسعه‌ی سرمایه‌داری قرار دهد و با تلاش برای ایجاد برابری مؤثر نرخ سود امپریالیستی و تحقق فوق‌امپریالیسم خیال‌پردازانه‌ی کائوتسکی مخالفت کند.

«یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های تحلیل لنین، انتقاد او از مفهوم سیاسی

امپریالیسم است. لنین مشکل حاکمیت مدرن را با استفاده از یک دیدگاه واحد به توسعه‌ی سرمایه‌داری مرتبط کرد و با درهم‌تنیدن خطوط مختلف نقد، توانست به فراسوی مدرنیته نظر بیفکند. به عبارت دیگر لنین بیش از هر مارکسیست دیگری با بازنگری مفهوم امپریالیسم، توانست انتقال به مرحله‌ی جدیدی از سرمایه را پیش‌بینی کند که فراتر از امپریالیسم بود و قادر بود مکان (یا لامکان) یعنی حاکمیت امپریالیستی در حال ظهور را شناسایی کند»²

برای لنین، امپریالیسم یک توقف‌گاه ساختاری در تکامل دولت مدرن بود. هر مرحله‌ی تاریخی از دولت، ابزارهای معینی را برای به دست آوردن اجماع عمومی و تبدیل انبوهه به مردم و مهار مبارزه‌ی طبقاتی فراهم می‌کرد. توسعه‌ی سرمایه‌داری به تدریج بر تمایز درون و بیرون سرمایه غلبه می‌کرد. اساساً دیگر نمی‌توان خود را خارج

از توسعه‌ی سرمایه‌داری قرار داد و بنابراین، مانند روزا لوکزامبورگ، دیگر نمی‌توان از بیرون انتقاد کرد، بلکه انتقاد از درون و درون بحران حاکمیت مدرن است. امروز امپریالیسم حدی بر سرمایه تبدیل شده است، مرزهایی که به‌طور مستمر توسط عملکرد امپریالیستی ایجاد شده به موانعی در راه توسعه‌ی سرمایه‌داری و ایجاد بازار جهانی تبدیل شده است. بنابراین، سرمایه باید از شر امپریالیسم خلاص شود و موانعی که درون را از بیرون توسعه‌ی سرمایه‌داری متمایز می‌کند، از بین ببرد.

۲. گذرهای بحران امپریالیسم

با جنگ جهانی اول و بحران متعاقبش در سال ۱۹۲۹، شیوه‌ی خاصی از تنظیم لیبرالی توسعه وارد بحران شد. در این بستر، «نیودیل» در ایالات متحده ظهور می‌کند که تنها تلاش موفق در آن زمان برای بازسازی تولید سرمایه‌داری و روابط قدرت است. نیودیل برای نگرى و هارت همچنین نشان‌دهنده‌ی تلاش برای غلبه بر امپریالیسم در سطح جهانی است. با نیودیل ما شاهد استقرار دولت به‌عنوان میانجی درگیری‌ها و کارفرمای تحولات اجتماعی هستیم. اعمال کینزگرایی در سطح سیاست‌های پولی و کاری، باعث شد سرمایه‌داری آمریکا به رژیمی با دستمزدهای بالا، مصرف زیاد و همچنین تضادهای شدید تبدیل شود. بر این اساس نظام مدرن رفاه پدید آمد که شامل تیلوریسم در سازمان‌دهی کار، فوردیسم در دستمزدها و کینزگرایی در سیاست‌های پولی است. نگرى و هارت بر تفاوت‌های این نظام در مقایسه با نظام رفاه اروپا بر اساس سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی که قادر به ترکیب کمک‌های اجتماعی و انگیزه‌های امپریالیستی هستند، تأکید می‌کنند. نیودیل مبتنی بر اصول دیگری بود و در درجه‌ی اول شامل سرمایه‌گذاری مستقیم رفاهی در روابط اجتماعی و معرفی یک رژیم انضباطی بود که با مشارکت در مدیریت فرآیندهای انباشت، تعدیل شده بود. در نظریه‌ی نگرى و هارت این پروژه‌ی سیاسی ناشی از یک سوپژکتیویته‌ی سیاسی است که به سوی امپراتوری جهت‌گیری کرده و بر موانع ایجاد شده توسط امپریالیسم غلبه می‌کند.

«نیودیل پیشرفته‌ترین شکل حکومت "انضباطی" را تولید کرد. این عبارت صرفاً بیانگر اشکال حقوقی و سیاسی سازمان‌دهی انضباط نیست. می‌خواهیم

بگوییم که در یک جامعه‌ی انضباطی، کل جامعه با همه فنون تولیدی و بازتولیدی‌اش، تحت فرمان سرمایه و دولت قرار می‌گیرد و به تدریج - اما با تداومی غیرقابل تقلیل - تمایل دارد که منحصراً توسط هنجارهای تولید سرمایه‌دارانه اداره شود. بنابراین یک جامعه‌ی انضباطی یک جامعه‌ی کارخانه‌ای است. نظم و انضباط هم شکلی از تولید و هم شکلی از حکومت است به طوری که جامعه‌ی انضباطی و تولید انضباطی کاملاً بر هم منطبق هستند. در جامعه‌ی کارخانه‌ای، سوپژکتیویته‌های مولد، کارکردهای تک‌بُعدی در خدمت توسعه‌ی سرمایه‌دارانه دارند. ارقام، ساختارها و سلسله‌مراتب تقسیم کار تا حدی که جامعه‌ی مدنی توسط دولت جذب شود، به طور گسترده اجتماعی شده و با دقت تعریف می‌شوند: هنجارهای جدید انقیاد و رژیم‌های انضباطی سرمایه‌داری در سراسر جامعه گسترش می‌یابد. هنگامی که رژیم انضباطی تا نهایت رادیکالیزه شده و درست در لحظه‌ای که گسترده‌ترین کاربردش اتفاق می‌افتد، به حد نهایی یک سازمان‌دهی اجتماعی تبدیل می‌شود یعنی جامعه‌ای که خود را درگیر فرآیند غلبه بر آن می‌بیند»³.

با ورود ایالات متحده‌ی آمریکا به جنگ جهانی دوم، ما شاهد پیوند نیودیل و امپریالیسم اروپایی بودیم که باعث شد اولی به الگویی جایگزین برای دومی در مقیاس جهانی تبدیل شود. تصادفی نیست که همه‌ی مدل‌های بازسازی پس از جنگ بر اساس مدل آمریکایی جامعه‌ی انضباطی استوار بودند. این سه مورد از لوازم پیکربندی شده برای تقویت گذار از امپریالیسم به امپراتوری بودند: اول، استعمارزدایی است که با شکست آمریکا در ویتنام پایان یافت و راه را برای سازمان‌دهی بازار جهانی باز کرد. استعمارزدایی قادر بود تمام مرزها و سلسله‌مراتب ساخته شده توسط امپریالیسم اروپایی را از بین ببرد و سلسله‌مراتب جدیدی از سلطه را با مرکزیت ایالات متحده آمریکا و دلار آمریکایی ایجاد کند. دوم، تمرکززدایی سکونت‌گاه‌ها و جریان‌های تولیدی در جهان سوم سابق است که در دو مرحله اتفاق می‌افتد. مرحله‌ی اول، نواستعماری و مبتنی بر تداوم برخی عناصر فاز امپریالیستی قبلی مانند مبادلات نابرابر بین مناطق وابسته و متروپل‌ها است. مرحله‌ی دوم، جابه‌جایی فعالیت‌های شرکت‌های چندملیتی به مناطق وابسته است، جایی که آنها به حاملان دگرگونی اقتصادی و سیاسی تبدیل

می‌شوند. در این دوران که تقریباً از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شد، انتقال فناوری‌های ضروری برای دگرگونی نظام‌های تولید محلی و بسیج ظرفیت تولید و نیروی کار صورت می‌گیرد. جریان‌های پولی در گیر همیشه رو به سمت ایالات متحده همگرا می‌شدند که اغلب به‌جای شرکت‌های چندملیتی، مستقیماً آن‌ها را هدایت می‌کرد. به این ترتیب یک تقسیم کار جهانی جدید به وجود آمد ولو آن‌که هنوز با یک نظم جهانی جدید روبرو نبودیم. سوم، انتشار اشکال انضباطی حکومت و تولید در سراسر جهان است. به‌طور خلاصه این فرآیند ترکیبی از تیلوریسم در سازمان‌دهی، فوردیسم در دستمزدها و رفاه پدرسالارانه است. بدیهی است که در جهان سوم هیچ‌گونه بازتاب آینه‌ای و سراسر از نوع غربی این نظام وجود نداشت بلکه فقط به‌صورت تکه‌تکه اجرا شد اما وعده‌ی کارکرد آن برای شروع مدرنیزاسیون در این کشورها کافی بود. به این ترتیب بازار جهانی به عامل تعیین‌کننده و سنگ بنای نظامی در هم‌هی مناطقی تبدیل شد که زمانی تحت سلطه‌ی امپریالیسم قرار داشتند. این نظام قادر به هدایت شبکه‌های جهانی گردش بود با این حال یکپارچگی نظام، هنوز در شرایط صوری قرار داشت.

«فرآیندهایی که در چارچوب مبارزات رهایی‌بخش اتفاق افتاد و گردش

سرمایه‌داری را گسترش داد، نه لزوماً و نه بلافاصله با ساختارهای جدید بازار جهانی سازگار نبودند. ادغام در همه جا به‌طور نامنظم پیش رفت. در مناطق مختلف - و اغلب در یک منطقه - رژیم‌های کاری بسیار ناهمگون، انواع تولید و روش‌های بازتولید اجتماعی، همزیستی داشتند. آنچه مدعی تحمیل خود همچون محور بازسازی یکپارچه‌ی تولید جهانی بود، به هزاران قطعه متلاشی و فرآیند وحدت در همه جا به گونه‌ای متفاوت ظاهر شد. به دور از تک‌بعدی بودن، تجدید ساختار و یکپارچگی تحمیل شده‌ی قدرت در تولید منفجر شد و نظام‌های تولیدی بی‌شماری را تحت تأثیر قرار داد. به‌طور متناقضی اتحاد بازار جهانی با تأکید بر تفاوت و تمایز یافتگی حاصل شد»⁴.

بنابراین شاهد ورود نیروی کار جدید به دنیای کارِ مزدی هستیم که در نهایت به یک رژیم انضباطی جدید ختم می‌شود و برای توسعه‌ی اشکال جدید مقاومت و تمایل به رهایی مطلوب است. همراه با تحرک این نیروی کار، مدیریت پرولتاریا از سوی بازارهای ملی با مشکلات بیشتری مواجه می‌شود. فرمان سرمایه‌داری باید در سطح

بالاتری در مواجهه با اختلاط جهان اول و سوم که می‌توانند در یک مکان همزیستی داشته باشند، اعمال شود. مانند کاست‌های هندی که با مهم‌ترین صنایع واکسن روی کره‌ی زمین همزیستی دارند یا گتوهای حاشیه‌ی شهرها در ایتالیا که در آن کالاها با علامت «ساخت ایتالیا» **Made in Italy** تولید می‌شود. این واقعیت که این کشور دومین صنعت تولیدی بزرگ در اروپا است، مرزها را روان‌تر و متحرک‌تر می‌کند. در نهایت بازار جهانی، شکل منسجم اعمال فرمان در جهان سرمایه‌داری است.

۳. دو، سه هزار ویتنام

همانطور که قبلاً گفتیم پیدایش این فرآیندها را می‌توان در دهه‌ی ۱۹۷۰ ردیابی کرد، زمانی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری وارد بحرانی شد که به گفته‌ی مارکس چیزی نیست جز یک وضعیت ادواری که کاهش ارزش سرمایه را تحمیل می‌کند و منجر به بازسازماندهی کامل روابط تولید می‌شود. این واکنشی است به فشاری که از پایین توسط پرولتاریا بر نرخ سود وارد می‌شود. بحران سرمایه‌داری هرگز تنها به پویای سرمایه بستگی ندارد بلکه می‌تواند ناشی از آنتاگونیسم پرولتاریایی باشد. نگری و هارت، با این خوانش کارگرگرایانه از بحران، می‌توانند بحران اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ را توضیح دهند که منجر به جهش کیفی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری شد. این جهش محصول همگرایی مبارزه‌های کارگری و یورش ضدسرمایه‌داری به سرمایه‌داری جهانی است که باعث تضعیف روابط قدرت و کاهش نرخ سود می‌شود. این نتیجه‌ی همگرایی مبارزه‌ها در کشورهای توسعه‌یافته‌ی سرمایه‌داری است جایی که کارگران از طریق امتناع از کار ابراز وجود می‌کنند. این امتناع دشمنی آن‌ها با رژیم انضباطی کار است که بر افزایش بارآوری کار کارخانه‌ای متمرکز است. در این بستر، قلمروی غیر کاری به‌طور فزاینده‌ای خود را تأیید می‌کند و به اشکال جدیدی از زندگی منجر می‌شود. تأثیر دیگر این مبارزه‌ها، سرنگونی تقسیم سرمایه‌دارانه بازار کار بر اساس سه ویژگی بنیادی است: جدایی بین گروه‌های اجتماعی، سیالیت بازار کار و سلسله‌مراتب بازار کار مجرد. استحکام و یکنواختی نیازهای نیروی کار در معرض تهدید رابطه‌ی اجتماعی شدن سرمایه و اتحاد اجتماعی پرولتاریا قرار گرفت. همه‌ی این‌ها همچنین اجازه داد تا

فرماندهی سرمایه‌دارانه‌ی کار با سازمان‌دهی اجباری و ساختارهای انضباطی‌اش، زیر سؤال رود. مبارزات در جهان سوم، نیاز به مزد پرولتری را افزایش داد، این نیاز باید توسط رژیم‌های مختلف سوسیالیستی و ناسیونالیستی که با استعمارزدایی ظهور می‌کردند، تأمین می‌شد. با این حال حتی زمانی که آن‌ها در فرآیندهای مدرنیزاسیون خود شکست خوردند، نیازها و خواسته‌های جدیدی ظهور کرد که می‌توانست از روابط تولیدی فراتر برود و بازتولید اجتماعی را تهدید کند. اقدامات امپریالیستی، حتی در این مرحله از گذار به امپراتوری، با قرار دادن تمام فعالیت‌های تولیدی ذیل فرمان سرمایه، پایه‌های اتحاد بالقوه و جهانی پرولتاریا را پی‌ریزی کرد که هر چند به یک اتحاد سیاسی مؤثر تبدیل نشد اما نگری و هارت همزمانی عینی مبارزات علیه رژیم انضباطی تحمیلی توسط سرمایه در سطح جهانی را «انباشت مبارزات» می‌نامند. انباشت مبارزات، پایه‌های استراتژی امپریالیستی تقسیم پرولتاریا را سست کرد. این استراتژی مبتنی بر مزایایی بود که امپریالیسم برای اشرافیت کارگری متروپل‌های سرمایه‌داری به زیان پرولتاریای پیرامون فراهم می‌کرد. این امتیازات به لطف مبارزات آزادی‌بخش ملی در حال از بین رفتن بود. در حالی که مبارزه‌ها، خبر از اتحاد سیاسی و جهانی پرولتاریا و پایان تقسیم جهان اول و سوم می‌داد، مشکل سازمان‌دهی سیاسی این پرولتاریای چندملیتی در دستورکار قرار می‌گرفت. به این ترتیب در مواجهه با همگرایی مبارزه‌ها در کشورهای مسلط و تحت سلطه‌ی جهان سومی که نظریه‌های زیادی در مورد وابستگی، توسعه‌نیافتگی یا نظام‌های جهانی بر آن استوار است تنگ‌نظرانه و از روند تاریخ خارج می‌شود.

سرمایه عقب‌نشست و با بحران امپریالیسم و بحران اقتصادی که نظام تأسیسی برتون وودز در سال ۱۹۴۴ را درهم شکست مواجه شد. سال ۱۹۶۸ همراه با رکود تورمی، سالی مرگ‌بار بود و منجر به مرحله‌ی دوم هژمونی آمریکا بر جهان شد که در ۱۷ اوت ۱۹۷۱ با جدایی دلار از طلا آغاز و با لغو تعرفه‌ی اضافی ده درصدی برای کالاهای وارداتی از اروپا به آمریکا، تکمیل شد. سرمایه به بازسازی کامل روابط اقتصادی و پارادایم جدیدی از رهبری جهانی نیاز داشت.

«با این حال از دیدگاه سرمایه، بحران یک رویداد کاملاً منفی نبود. مارکس استدلال می‌کرد که سرمایه همیشه به بحران‌های اقتصادی علاقه‌ی زیادی دارد و در آن اهرمی برای بازسازی قدرت خود می‌بیند. نگرش سرمایه‌داران منفرد به نظام به‌عنوان یک کل، در مجموع محافظه‌کارانه است. در واقع آن‌ها بیش از هر چیز نگران به حداکثر رساندن سود خود در کوتاه‌مدت هستند حتی اگر در بلندمدت، این انتخاب اثرات مخربی برای سرمایه‌ی جمعی داشته باشد. بحران‌های اقتصادی می‌توانند با تخریب بخش‌های غیرمولد، بازپیکربندی سازماندهی تولیدی و تجدید فناوری، مقاومت را از بین ببرند. به عبارت دیگر بحران‌های اقتصادی می‌توانند باعث دگرگونی‌هایی شوند که میانگین نرخ سود بالایی را دوباره برقرار کند و به این ترتیب، می‌توانند در همان زمینی که توسط مبارزه‌ی کارگران تعریف شده، واکنش مؤثر نشان دهند. کاهش ارزش کلی سرمایه و تلاش برای از بین بردن تشکل‌های کارگری وظیفه دارد تا ماهیت بحران - یعنی عدم تعادل گردش و تولید مازاد - را به بازسازمان‌دهی یک نظام فرماندهی تبدیل کند که قادر به بیان مجدد رابطه‌ی توسعه و استثمار باشد»⁵.

سرمایه در مواجهه با مبارزه‌های دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بر سر دوراهی قرار داشت، دو مسیر برای سرکوب و بازسازی فرماندهی که هر دو یکی پس از دیگری سر رسیدند. اولی سرکوب با هدف ازهم‌گسیختگی، جداسازی و از هم پاشاندن بازار کار و برقراری مجدد کنترل بر چرخه‌ی تولید است که تنها نجات بخش کوچکی از نیروی کار توسط رژیم مزدی را ضمانت می‌کند و آن‌ها را از بقیه‌ی جمعیت جدا می‌شوند. سلسله‌مراتب در سطوح ملی و جهانی در حال بازسازی هستند در حالی که کنترل تحرک و سیالیت اجتماعی تشدید می‌شود. فناوری سرکوبگر از طریق کامپیوتری کردن تولید و اتوماسیون استفاده می‌شود و سازمان‌دهی کار بر اساس خط مونتاژ و کارخانه‌ی تولید انبوه و بزرگ‌مقیاس را به حد نهایی خود می‌رساند، این یعنی اثبات اینکه نظام تیلوریستی - فوردیستی به‌طور فزاینده‌ای در کنترل پویایی نیروهای مولد و اجتماعی، ناتوان است. سرکوب در چارچوب ساختارهای کنترلی قبلی، تنها قادر بود بر قدرت مخرب بحران و مبارزه‌ی کارگری سرپوش بگذارد و در عین حال خود تولید سرمایه‌داری را تهدید کند.

به همین دلیل لازم بود راه دوم در پیش گرفته شود یعنی دگرگونی فناوری را نه تنها در تولید بلکه در تغییر ترکیب‌بندی پرولتاریا نیز اعمال کند تا با سرمایه‌گذاری بر اشکال و فرآیندهای ترکیب‌بندی، بر پرولتاریا تسلط یافته و ادغام کند. این پاسخ به‌عنوان واکنشی به مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری متولد شد. نگری و هارت با در نظر گرفتن آموزه‌ی ماریو ترونٹی، استدلال می‌کنند که سرمایه‌داری معمولاً دلیلی برای کنار گذاشتن یک رژیم خاص سودآوری ندارد و دگرگونی‌ها تنها در صورتی رخ می‌دهند که رژیم کنونی غیرقابل مدیریت شود.

«برای مشاهده‌ی این فرآیند از منظر فعال‌ترین عنصر درونی آن، باید به سمت دیگر رفت، به سمت پرولتاریا و جهانی که هنوز سرمایه‌دارانه نشده و به تدریج جذب روابط قدرت تحت سلطه‌ی سرمایه می‌شود. قدرت پرولتاریا، حد سرمایه است و بنابراین نه تنها عاملی است که بحران را تعیین می‌کند بلکه مهم‌تر از همه، قدرتی است که شرایط و ماهیت دگرگونی را دیکته می‌کند. این پرولتاریا است که اشکال مولد و اجتماعی را ابداع می‌کند که سرمایه در آینده مجبور به اتخاذ آن‌ها خواهد شد»⁶.

برای درک بهتر این مسیر، نگری و هارت ایده‌ی بسیار مهمی را پیشنهاد می‌کنند. سرمایه از طریق تابعیتِ چرخه‌ی بازتولید گسترده، یک جهش کیفی در فرآیند انباشت داشته است، با این حال آنچه در حال ادغام است، محیط غیرسرمایه‌دارانه نیست بلکه خود زمینِ سرمایه است. ما دیگر در فضای تابعیت صوری نیستیم بلکه در حوزه‌ی تابعیتِ واقعی هستیم. سرمایه دیگر نه با یک بسط کمی بلکه با بسط فشرده به درون، به جهان بیرون نگاه می‌کند. ویژگی این مرحله، سازمان‌دهی فناورانه و جدید سرمایه با معرفی ماشین‌هایی است که کالاهای غذایی و مواد خام تولید می‌کنند، ماشین‌هایی که طبیعت یا فرهنگ را تولید می‌کنند. فناوری مکانیکی و صنعتی تعمیم می‌یابد و با پایان مدرنیزاسیون، زمانی که تابعیت صوری فضای غیرسرمایه‌دارانه به حد نهایی خود رسید، این بار دنیای درون را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این گذار از انباشت مدرن به پسامدرن است که از طریق تابعیت واقعی فضای سرمایه‌داری رخ می‌دهد.

۴. دگرگونی‌ها در کار

نگری و هارت در فصل پسامدرنیزاسیون یا کامپیوتری‌شدن تولید، تصویری جامع از دگرگونی‌هایی که در دنیای کار با گذار به امپراتوری رخ داده، ترسیم می‌کنند. با شروع از قرون وسطا، آن‌ها سه پارادایم اقتصادی را شناسایی می‌کنند که یکی پس از دیگری دنبال شده است. اولی با کشاورزی و بهره‌برداری از مواد اولیه رخ می‌دهد، در دومی صنعت و تولید کالاهای بادوام غالب می‌شود و در نهایت، محوریتِ سومی، تولید اقتصادی خدمات، ارتباطات و اطلاعات است. گذار از پارادایم اول به پارادایم دوم را مدرنیزاسیون اقتصادی می‌نامند در حالی که جانشینی پارادایم سوم بعد از پارادایم دوم را فناوری اطلاعاتی شدن یا تولید پسامدرن می‌نامند. برای تحلیل این تحولات، پارامترهای کمی وجود دارد که به جمعیت شاغل در هر بخش اقتصادی و ارزش کلی تولید شده توسط بخش‌های مختلف مربوط می‌شود. با این حال این ابزارها به ما اجازه نمی‌دهند که تحول کیفی در انتقال از یک پارادایم به پارادایم دیگر و تغییرات سلسله‌مراتب بین بخش‌های مختلف اقتصادی را درک کنیم. برای مثال در مرحله‌ی نوسازی نه تنها شاهد کاهش تعداد کارکنان بخش کشاورزی هستیم بلکه با تحمیل صنعتی شدن، این بخش مختل می‌شود. به همین ترتیب، صنعت در پارادایم پسامدرنیزاسیون تولید از تأثیرات کامپیوتری‌شدن رنج می‌برد. این یعنی بخش‌هایی مانند کشاورزی یا صنعت قرار نیست ناپدید شوند بلکه تحت تأثیر پارادایم لحظه‌ی کنونی، زنده خواهند ماند. بیاید فقط به کشاورزی دقیق یا نرم‌افزار کاربردی از الگوریتم‌ها برای کنترل نیروی کار در چهارمین انقلاب صنعتی (Industry 4.0) فکر کنیم. تأیید تولید پسامدرن یا اقتصاد پسا صنعتی - اطلاعاتی می‌تواند به دو شکل متمایز رخ دهد. اولی مدل اقتصاد خدمات است که در بریتانیای کبیر، کانادا و ایالات متحده غالب است. در اینجا شاهد کاهش شدید اشتغال در صنعت و رشد تصاعدی اشتغال در خدمات به‌ویژه خدمات مرتبط با امور مالی هستیم. دوم، مدل صنعتی فناوری اطلاعات است که به‌ویژه در آلمان و ژاپن وجود دارد. اشتغال در صنعت با سرعت کم‌تری در حال کاهش است و فرآیندهای فناوری اطلاعات، بیشتر با بخش صنعت ادغام می‌شوند. نگری و هارت استدلال می‌کنند که در این مدل، خدماتِ مربوط به

صنعت مهم‌تر از سایر بخش‌ها است. در هر صورت این‌ها دو استراتژی متفاوت برای کسب مزیت از گذار اقتصادی به اقتصاد پسامدرن و استفاده‌ی حداکثری از فرآیندهای فناوری اطلاعات هستند. بدیهی است که این فرآیندها اغلب به اقتصادهای توسعه‌یافته‌ی سرمایه‌داری مربوط می‌شوند. بقیه در اقتصادهای متوسط تقسیم می‌شوند که در سطح اول تابعیت قرار دارند و از صنایع جایجا شده از کشورهای توسعه‌یافته و صنایع حاشیه‌ای که در آن کشاورزی هنوز غالب است، استقبال می‌کنند. در مورد اول، صنایعی که ما در آنجا می‌یابیم در حال حاضر از منظر فناوری در بالاترین سطح ممکن قرار دارند زیرا توسعه‌ی اقتصادی همیشه در سطح جهانی اتفاق می‌افتد. در نتیجه آن‌ها مجبور نیستند مراحل توسعه‌ی پیشرفته‌ترین کشورها را از نو دنبال کنند تا بتوانند با پیشرفته‌ترین کارخانه‌ها از نظر فناوری یا در بخش‌های پیشروی توسعه‌ی اقتصادی کار کنند. اقتصادهای متوسط نیز توسط فرآیندهای اتصال فناوری اطلاعات پشتیبانی می‌شوند اما کشورهای بزرگ به‌ویژه مانند برزیل و هند، چنان اقتصاد پیچیده‌ای دارند که می‌توانند تمام سطوح تکاملی تولید را به‌طور همزمان مدیریت کنند: از کشاورزی و استخراج مواد خام گرفته تا پیشرفته‌ترین کارخانه‌ی تولید واکسن در جهان، چیزی که در هند اتفاق می‌افتد.

این دگرگونی‌ها در تولید در ماهیت و کیفیت کار بازتاب می‌یابد که می‌توان آن‌را در صنعت خودروسازی با گذار از فوردیسم به سیستم تولیدی تویوتا یا تویوتیسم (toyotismo) مشاهده کرد.

«اولین تفاوت ساختاری بین این دو مدل مربوط به سیستم ارتباطی تولید و مصرف، تبادل اطلاعات بین کارخانه و بازار است. مدل فوردیستی مبتنی بر نوعی رابطه‌ی ضمنی بین تولید و مصرف بود. در عصر فوردیستی، رژیم تولید انبوه کالاها را استاندارد، اغلب می‌توانست روی تقاضای کافی از پیش حساب کند و بنابراین نیازی به "گوش دادن" به بازار نداشت. یک حلقه‌ی بازخورد از مصرف تا تولید، به بازار اجازه می‌داد تا نوآوری‌ها در مهندسی مولد را تحریک کند با این حال این حلقه بیش از حد تنگ (اغلب به دلیل کانال‌های سفت و سخت برنامه‌ریزی و طراحی) و بسیار کند بود (به دلیل عدم انعطاف‌پذیری فناوری و فرآیندهای تولید انبوه). تویوتیسم روی وارونه‌سازی ساختار فوردیستی

رابطه‌ی تولید و مصرف بنا شده است. طبق مدل‌های ایده‌آل این سیستم، برنامه‌ریزی تولید باید به‌طور مداوم و آنی با بازارها ارتباط برقرار کند. از آنجایی که کالاها به‌طور مستقیم بر اساس تقاضای بازار تولید می‌شوند، صنایع دیگر هیچ ذخیره‌ی ندارند. بنابراین این سیستم نه تنها دلالت به یک حلقه‌ی بازخورد سریع تر بلکه دلالت به وارونگی کامل رابطه می‌کند چرا که حداقل در نظریه، تصمیم برای تولید واقعاً پیامد و واکنشی به جهت‌گیری‌های بازار است. در شدیدترین موارد، تولید تنها زمانی آغاز می‌شود که مصرف‌کننده قبلاً کالا را انتخاب و خریداری کرده باشد. به‌طور کلی در تعریفی دقیق‌تر سیستمی است که تمایل به تعامل مداوم - یا حداقل ارتباط بسیار سریع - بین تولید و مصرف دارد. این بستر جدید صنعت نشان می‌دهد که ارتباطات و اطلاعات به چه معنا نقش مهمی ایفا کرده‌اند و منجر به نوآوری از بالا به پایین تولید شده‌اند. کنش ابزاری و ارتباطی در فرآیندهای صنعتی فناوری اطلاعات به شدت به یکدیگر وابسته هستند. اما باید اضافه کرد که اگر این ارتباط به‌عنوان یک انتقال ساده از داده‌های بازار درک شود به یک درک نامفهوم تقلیل خواهد یافت»⁷.

این دگرگونی‌ها را می‌توان در بخش خدمات بهتر تحلیل کرد زیرا مبتنی بر تبادل مداوم اطلاعات و دانش است. از آنجایی که این بخش کالاهای بادوام تولید نمی‌کند به‌عنوان کار غیرمادی تعریف می‌شود. کار غیرمادی اغلب به دانش خوبی از نحوه‌ی کار کامپیوتر نیاز دارد تا انجام شود. حتی زمانی که هیچ استفاده‌ی واقعی از این کار وجود ندارد، دستکاری نمادها و اطلاعات با توجه به مدل فناوری اطلاعات همچنان درگیر است. اگر در فوردیسم هر فعالیت انسانی یک فعالیت مکانیکی تعبیر می‌شد امروزه ما مانند کامپیوتر فکر می‌کنیم در حالی که تکنیک‌های ارتباطی نقش مرکزی فزاینده‌ای در تولید پیدا می‌کنند. علاوه بر این، فرآیندهای فناوری اطلاعات در تولید، همگون‌سازی جدیدی از فرآیندهای کار ایجاد کرده و به‌طور قابل توجهی ناهمگونی کار را کاهش می‌دهد چرا که تمایل دارد به‌طور نظام‌مند کارگر را از هدف کار دور کند. یک ابزار جهانی مورد نیاز بود که امکان انجام بسیاری از عملیات آنالوگ قبلی را فراهم کند یعنی کامپیوتری که هر فعالیتی از دل آن عبور می‌کند. نگری و هارت می‌گویند با فناوری اطلاعات، همه‌ی کارها به کار مجرد تبدیل می‌شوند. کار غیرمادی تنها به

ارتباط با فناوری اطلاعات ختم نمی‌شود، در کار غیرمادی ما به اصطلاح کار عاطفی را نیز می‌یابیم، کار عاطفی در تماس‌ها و تعاملات انسانی انجام می‌شود که می‌تواند واقعی یا مجازی باشد. در دسته‌ی کار عاطفی ما با تمام خدمات شخصی روبرو هستیم. این نوع کار را می‌توان با مقوله‌ای که مطالعات فمینیستی به نام کار زنانه خلق کرده، یعنی کارهایی که از طریق بُعد جسمانی انجام می‌شود، بهتر درک کرد. نگری و هارت می‌افزایند کار عاطفی شبکه‌های اجتماعی، اشکال همبودگی و زیست‌قدرت را تولید می‌کند.

در نهایت، همکاری، ذاتی کار غیرمادی است، این نوع کار بی‌درنگ مستلزم همکاری و تعامل اجتماعی است. مانند سایر اشکال کار، همکاری از بیرون تحمیل و سازمان‌دهی نمی‌شود. همکاری در کار غیرمادی، در خود فعالیت کاری نهفته است. محل مناقشه مفهوم مارکسیستی سرمایه‌ی متغیر است یعنی نیرویی که صرفاً توسط عمل سرمایه فعال می‌شود. اکنون همکاری بخشی از نیروی کار است و به او اجازه می‌دهد تا ارزش خویش را به تنهایی ارتقا دهد. کار غیرمادی برای تولید ارزش به بدن و مغز نیاز دارد و این‌ها لزوماً توسط سرمایه تأمین و سازمان‌دهی نمی‌شوند. آن‌ها از طریق همکاری که در امتداد شبکه‌هایی از زبان‌ها، عواطف و ارتباطات ایجاد می‌شود، تعامل می‌کنند و می‌توانند نمایی از کمونیسم خودانگیخته و ابتدایی را نشان دهند.

۵. امپراتوری

دگرگونی‌های پارادایم تولید، مدل شبکه‌ای را جایگزین مدل کارخانه می‌کند و باعث افزایش قدرت شرکت‌های چندملیتی می‌شود که فراسوی قدرت دولت‌های ملی است. نگری و هارت رابطه‌ی دولت و سرمایه‌داران را در یک چشم‌انداز تاریخی ترسیم می‌کنند. این چشم‌انداز از مارکس و انگلس شروع می‌شود که همیشه دولت را کمیته‌ی اجرایی برای مدیریت منافع سرمایه‌داران می‌دانند.

«منظور مارکس و انگلس از این عبارت این بود که گرچه اقدام دولتی گاهی می‌تواند سدی در برابر منافع فوری‌تر سرمایه‌داران منفرد باشد اما در درازمدت همیشه طرف سرمایه‌دار جمعی، یعنی سوژه‌ی جمعی سرمایه‌ی جمعی به‌عنوان کل

را می‌گیرد. استدلال مارکس و انگلس ادامه می‌یابد، بنابراین رقابت آزاد بین سرمایه‌داران، همیشه سودی برای سرمایه‌دار جمعی ندارد چرا که منافع خودخواهانه و فوری برای سود، به شکل جبران‌ناپذیری کوتاه‌بینانه است. احتیاط، مداخله‌ی دولت را پیشنهاد می‌کند. این مداخله در راستای میانجی‌گری منافع سرمایه‌داران منفرد و ترغیب آن‌ها به عمل هماهنگ با منافع جمعی سرمایه صورت می‌گیرد. بنابراین سرمایه‌داران منفرد با قدرت دولت مبارزه می‌کنند حتی اگر دولت در راستای منافع جمعی آن‌ها عمل کند»⁸

دیالکتیک دولت و سرمایه با توجه به مراحل توسعه‌ی سرمایه‌داری تغییر کرده است. در مرحله‌ی اول در اروپا، دولت، سرمایه‌ی اجتماعی را با مداخله‌ی نسبتاً محتاطانه، مدیریت می‌کرد. این دوره‌ای بود که با تجارت آزاد بین چند دولت اروپایی و توسعه‌یافته‌ی سرمایه‌داری مشخص می‌شد در حالی که در فضای خارج از اروپا، اداره‌ی استعماری شرکت‌های مختلف هند شرقی زمین مساعدی پیدا کرده و به سرمایه اجازه می‌داد بدون محدودیت‌های دولتی خاص، عمل کند. بین پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، بادهای بحران به سمت توسعه‌ی سرمایه‌داری شروع به وزیدن کرد. تولد انحصارها، تراست‌ها و کارتل‌ها سرمایه‌داری را با کاسته شدن از رقابت تهدید کرد و با برتری دادن به منافع آن‌ها بر منافع سرمایه‌دار جمعی، ظرفیت مدیریتی دولت را تضعیف کرد. این امر منجر به تصویب قوانین ضد انحصار شد که از طریق عوارض و تعرفه‌ها، سیاست‌های عمومی را اجرا و فعالیت‌های دولتی را تنظیم می‌کرد. در مستعمرات، شرکت‌های هند شرقی از بین رفتند و کنترل یک اداره‌ی دولتی پیچیده بر این سرزمین‌ها دوباره احیا شد. اکنون در مرحله‌ی سوم رابطه با شرکت‌های چندملیتی هستیم که قادر به غلبه بر اقتدار و صلاحیت دولت‌های ملی هستند. این بدان معنا نیست که کارکردهای دولتی همراه با سازوکارهای قانون اساسی ناپدید شده‌اند بلکه صرفاً به سطوح و حوزه‌های دیگر کشیده و باعث مرگ خودآیینی سیاسی به لطف بحران حاکمیت ملی می‌شوند. نمایندگی سیاسی به‌عنوان یک حوزه‌ی خودآیین که قادر به سازمان‌دهی اجماع از طریق میانجی‌گری تضاد نیروهای اجتماعی است، به پایان رسیده است. امروزه اجماع به‌راحتی توسط ترازهای تجاری و سفته‌بازی

بازار سهام تعیین می‌شود و توسط نیروهای سیاسی که به‌طور سنتی به حاکمیت مربوط هستند، قابل کنترل نیستند. در واقع این نیروها از طریق نهادها و عملکردهای بین‌المللی به نظام فرماندهی جهانی متعهد هستند و میانجی‌گری‌های سیاسی احتمالی در این سطح صورت می‌گیرد. بنابراین نه سیاست بلکه ایده‌ی خودآیینی سیاسی از بین می‌رود. افول خودآیینی سیاسی باعث می‌شود تا نگرانی و هارت به انقلاب در محدوده‌ی دولت-ملت نیندیشند. تأملات ارائه شده در اینجا ما را به تعریف هرم قانون اساسی جهانی هدایت می‌کند که قدرت‌های سنتی دولتی بر روی آن جابه‌جا شده و از سه طبقه با سطوح متعدد تشکیل شده است. در باریک‌ترین جای هرم، آمریکا به‌عنوان ابرقدرت جای گرفته که از جنگ سرد جان سالم به در برده و هژمونی جهانی‌اش به کاربرد زور تکیه دارد. در سطح دوم، دولت-ملت‌هایی جای دارند که ابزارهای پولی را کنترل می‌کنند و قادر به تنظیم مبادلات بین‌المللی هستند و در اطراف نهادهایی مانند گروه ۸ G8 [که امروز گروه ۷ شده است] و داووس جمع می‌شوند. این طبقه به‌عنوان فرمان‌یکپارچه‌ی جهانی تعریف می‌شود که در ذیل آن طبقه‌ی دوم وجود دارد که در آن شرکت‌های چندملیتی جای گرفته و فرمان یکپارچه‌ی جهانی را به شیوه‌ای گسترده‌تر و مفصل‌تر بیان می‌کنند. شرکت‌های فراملی تحت حمایت طبقه‌ی اول، با توزیع سرمایه، کالا، فناوری و جمعیت در سطح جهانی، بازارها را ایجاد و تغذیه و از طریق یک شبکه‌ی ارتباطی، نیازها را برآورده می‌کنند. در سطح پایین‌تر از طبقه‌ی دوم، مجموعه‌ای از دولت-ملت‌ها قرار دارند که به‌عنوان سازمان‌های سرزمینی عمل می‌کنند.

«دولت-ملت‌ها کارکردهای مختلفی مانند میانجی‌گری سیاسی در قبال قدرت‌های هژمونیک در مقیاس جهانی، مذاکره با شرکت‌های چندملیتی و بازتوزیع منابع مطابق نیازهای زیست‌سیاست را که در قلمرو آنها پدیدار می‌شود، انجام می‌دهند. دولت‌های ملی به‌عنوان فیلترهای گردش جهانی و تنظیم‌کننده‌ی مفصل فرمان جهانی عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، دولت-ملت‌ها جریان‌های ثروت را تا آنجا که ممکن است از و به سوی قدرت جهانی و جمعیت‌های منضبط جذب و توزیع می‌کنند»⁹.

در نهایت طبقه‌ی سوم جای دارد که متشکل از سازمان‌هایی است که منافع عمومی را در ساختار قدرت جهانی نمایندگی می‌کنند. آن‌ها فیلترهایی هستند که به دومی امکان ادغام غیر مستقیم انبوهه را می‌دهند در اینجا فضای کافی برای نهادهایی مانند سازمان‌های غیردولتی وجود دارد که خواسته‌های جامعه‌ی مدنی جهانی را بیان می‌کنند. فضایی که به‌طور فزاینده‌ای کوچک و با حفظ همان عملکردها، به ارگان‌های دولتی واگذار می‌شوند.

یادداشت‌ها

¹ Michael Hardt, Antonio Negri, *Impero*, Rizzoli, Milano 2002, p.216

² همان، ص. ۲۲۰

³ همان، ص. ۲۳۰

⁴ همان، ص. ۲۳۸

⁵ همان، ص. ۲۵۰-۲۵۱

⁶ همان، ص. ۲۵۲

⁷ همان، ص. ۲۷۱-۲۷۲

⁸ همان، ص. ۲۸۵

⁹ همان، ص. ۲۹۱

پیوند با متن اصلی:

https://www.legauche.net/economia/le-basi-economiche-di-impero/?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAaX3S576Czd3hDA_U7kPWzGQOcNfp2eGP5JgbYSa-UOIINSgxSh6BA0RSw_aem_PMF55565P3dYg4lrMDkeiw