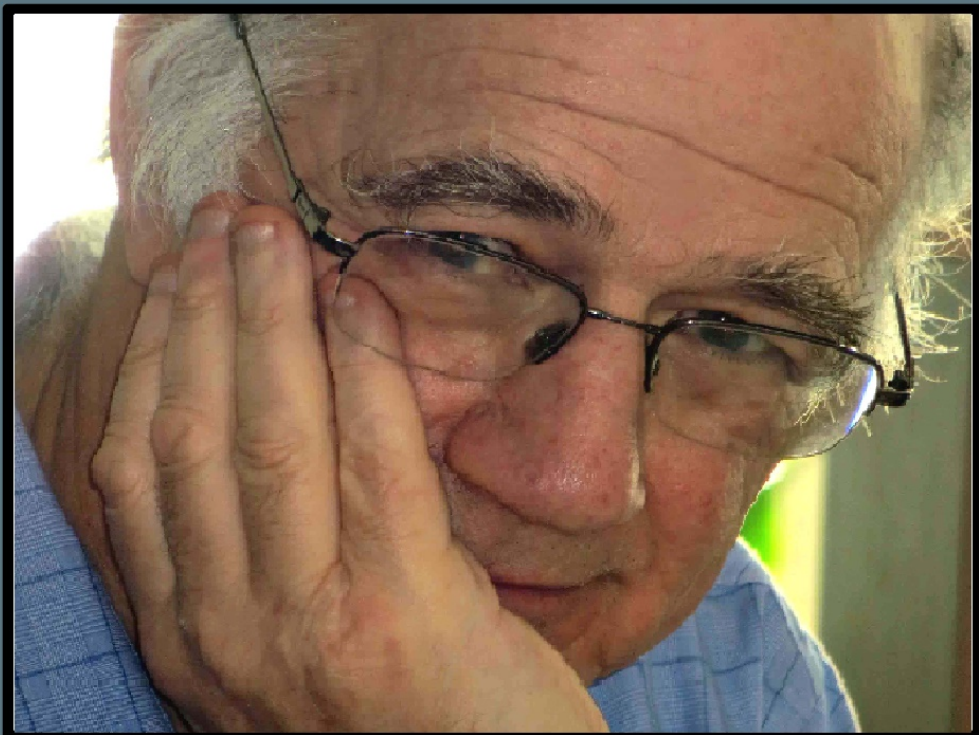


نقد اقتصاد سیاسی

اسفند ۱۴۰۳

شماره ۴۲

کتاب ماه



با همکاری

مهسا اسداله نژاد، مهسا امرآبادی، سینا باستانی، آیدین باقری، علیرضا بهتویی، آصف بیات، محمد جوانمرد، تینا حاتم، طه رادمنش، مبین رحیمی، خسرو صادقی بروجنی، بابک سلطانی، احمد سیف، محمد صفوی، علی عزیزی، حسین کاشف، شیرین کریمی، آیدین کیخایی، کانال تلگرامی «ما حیوانات»، محمد مهدی مشایخی، هوشمند مشایخی، دریا موسوی، کیوان مهتدی، یاسمین میظر، حمید نامجو، ییمان وهاب زاده، علم هداوند....



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

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

مهسا اسدالهنژاد، مهسا امرآبادی، سینا باستانی، آیدین باقری، علیرضا بهتویی، آصف بیات، محمد جوانمرد، تینا حاتم، طه رادمنش، مبین رحیمی، خسرو صادقی بروجنی، بابک سلطانی، احمد سیف، محمد صفوی، علی عزیزی، حسین کاشف، شیرین کریمی، آیدین کیخایی، کانال تلگرامی «ما حیوانات»، محمد مهدی مشایخی، هوشمند مشایخی، دریا موسوی، کیوان مهتدی، یاسمین میطر، حمید نامجو، پیمان وهابزاده، علی هداوند...

روی جلد: مایکل بوراوی (۱۹۴۷-۲۰۲۵)، تاریخ عکس: ۲۰۱۲: عکاس: Volodymyr Paniotto

انتشار: اسفند ۱۴۰۳، شماره‌ی ۴۲

فهرست مطالب

سرآغاز

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگه‌داریم؟ / عایشه خان / ترجمه‌ی دریا موسوی / ۵

اتحادیه‌های صنفی و جنبش‌های اجتماعی / آصف بیات / ۱۹

اتحادیه‌های صنفی و سپهر سیاست / کیوان مهتدی / ۲۹

شب‌های سیاست در «کوی دانشگاه» / مبین رحیمی / ۳۵

تحکیم الیگارش‌ی / ناتان ج. رابینسون / ترجمه‌ی محمدمهدی مشایخی / ۴۱

یادمان

مارکسیسم کلاسیک، مارکسیسم دولتی، مارکسیسم جامعه‌شناسانه: به یاد مایکل بوراوی / علیرضا بهتویی / ۵۱

ویژه

چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟ / خسرو صادقی بروجنی / ۶۳
شوراهای کارگری در انقلاب بهمن ۱۳۵۷ / پیمان وهاب‌زاده / ترجمه‌ی محمد صفوی / ۷۷

کارگران کوره‌پزی خاتون‌آباد: تاریخچه‌ی اعتصاب‌ها / ویل فلور / ترجمه‌ی طه رادمنش و آیدین باقری / ۹۹

جهان

«لحظه‌ی اسپوتنیک» فناوری در رقابت چین و امریکا / بابک سلطانی / ۱۴۱
چین، امپریالیسم و چپ / اریک پراکه وسترونند / ترجمه‌ی احمد سیف / ۱۵۳
امپریالیسم سرمایه‌داری دولتی در چین / اریک پراکه وسترونند / ترجمه‌ی احمد سیف / ۱۶۷

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟ / یاسمین میظر / ترجمه‌ی مهسا امرآبادی /

۱۸۱

نیم‌قرن ثبات دستمزدها در ایران / فرانک استریگر / ترجمه‌ی احمد سیف / ۱۹۵

مقاومت در برابر فنودالیسم دیجیتال / ماریانو ماتزوکاتو / ترجمه‌ی سینا باستانی /

۲۰۱

اندیشه

«ووک»، «ووکیسم» و چپ / شیرین کریمی / ۲۰۷

«نه»: درباره‌ی فوران‌های اجتماعی، دیالکتیک میل و یکی (ن)شدن با کشته‌شدگان /

محمد جوانمرد

در جست‌وجوی «زندگی» از دست‌رفته / علی هداوند / ۲۳۷

مبارزه برای استثمار، تو گویی شورش باشد: مارکس، اسپینوزا و انقیاد امروز / جیسون

رید / ترجمه‌ی علی عزیزی / ۲۸۵

آدورنو، نیچه، چت‌جی‌پی‌تی: یادداشتی درباره‌ی (نا)مسئله‌ی معنای زندگی / آیدین

کیخایی / ۳۱۷

دوره‌های‌های توافق‌ناپذیر / مهسا اسداله‌نژاد / ۳۲۳

نگاهی به تاریخ نقد ارزش / آنسلم پپ / ترجمه‌ی هوشمند مشایخی / ۳۳۵

فرهنگ

تکرار، تکثیر و آزادی: ایده‌هایی درباره‌ی دینامیک اجتماعی موسیقی در ایران امروز /

حسین کاشف / ۳۵۷

بازخوانی پرونده‌ی یک رسوایی قضایی: نگاهی به رمان «کتاب دنیل» / حمید نامجو /

۳۷۵

محیط زیست - زنان

در دفاع از وگنیسم سوسیالیستی / بنجامین سلوین و چاریس دیویس / ترجمه‌ی
کانال تلگرامی «ما حیوانات» / ۳۸۳

مقصود از بازتولید اجتماعی چیست؟ / سوزان فرگوسن / ترجمه‌ی تینا حاتم / ۴۱۱

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگه داریم؟

عایشه خان



ترجمه‌ی دریا موسوی



Alena Hrabčáková

در دل هر مقاومت، رگه‌ای از امید در جریان است. وقت آن است که امید را از قید و بند استعمار برهانیم.

امید، سنگ‌بنای هر حرکت آزادی‌خواهانه است. اما یافتن آن در جوامع «غربی»، کار آسانی نیست. من دیده‌ام که چگونه مردم در تلاش‌اند امید خود را حفظ کنند، در حالی که در دریایی از ناامیدی غرق شده‌اند، ناامیدی از یک نسل‌کشی آشکار که علی‌رغم بیش از دو ماه تلاش برای همبستگی و اعتراض، به صورت زنده در برابر دیدگان مان به نمایش گذاشته شده است. به‌عنوان کسی که در جنوب جهانی بزرگ شده اما اکنون در قلب امپراتوری سرمایه‌داری (ایالات متحده) زندگی می‌کند، بارها میان امید و ناامیدی در نوسان بوده‌ام. در این میان، پرسشی دائمی ذهنم را به خود مشغول کرده است: امید از کجا می‌آید و چرا در این جوامع سرمایه‌داری این‌چنین کمیاب است؟ دریافته‌ام که مفهوم امید در قلب امپراتوری‌ها با آنچه در جنوب جهانی یا میان جوامع جمع‌گرا یافت می‌شود، بسیار متفاوت است. این یادداشت سعی دارد تا با بررسی این تفاوت‌ها، چگونگی زنده نگه‌داشتن امید در مبارزات آزادی‌بخش را بیاموزد.

تناقضات امید

ناامیدی اغلب در میان کسانی رخنه می‌کند که به‌واسطه‌ی امتیازهای خود از خشونت‌های آشکار مصون مانده‌اند. اما، هر گاه نگاهی به مقاومت فلسطینیان در میدان می‌اندازم - حتی از هزاران مایل دورتر، آن سوی اقیانوس‌ها - شعله‌ی امید دوباره در وجودم برافروخته می‌شود. توانایی آنها در هم‌آفرینی و حفظ امید استوار و تزلزل‌ناپذیر، همواره مرا به شگفتی وامی‌دارد. فلسطینیان نه‌تنها با دولتی سرکوبگر و صهیونیستی مواجه‌اند، بلکه در برابر ابرقدرت‌های امپریالیستی ویرانگری ایستاده‌اند که آن را تأمین مالی می‌کنند. اما با این حال، امید دردل یک مبارز آزادی‌خواه هرگز نمی‌میرد. شهیدانی که در راه مقاومت جان باخته‌اند، امواجی از امید را به دل‌ها روانه می‌کنند که هیچ نیرویی یارای سرکوبش را ندارد.

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگاه داریم؟

این نسل‌کشی نزدیک به صد سال و هفتاد و شش روز است که ادامه دارد. با این حال، فلسطینیان، نسل به نسل، در پی احقاق آزادی خود ثابت‌قدم مانده‌اند. اما، نباید این مقاومت بی‌امان را رمانتیزه کرد؛ پایداری آنها نه از روی انتخاب، بلکه از ضرورتی ناشی از فجایعی است که برای بسیاری از ما غیر قابل‌تصور است. آنها نباید این بار سنگین رنج را تنها به این دلیل تحمل کنند که «قدرت»شان به شکلی اغراق شده ستوده شود، در حالی که فریادهایشان برای کمک نادیده گرفته می‌شود. این مبارزه‌ای نیست که آنها خود انتخاب کرده باشند. اشغال خشونت‌آمیز استعماری سرزمین‌هایشان، واقعیتی انکارناپذیر است که آنها در دل آن به دنیا آمده‌اند. تنها انتخاب آن‌ها این است که یا مقاومت کنند، یا منفعلانه نابودی مردم‌شان را بپذیرند. پس آیا امید یک انتخاب است یا شعله‌ای است که مردم در طول تاریخ ناچار بوده‌اند برای زنده ماندن روشن نگه دارند؟ چگونه جوامع جمع‌گرا که در سراسر جهان در برابر استعمار مقاومت کرده‌اند، توانسته‌اند در برابر ظلمی که غلبه‌ناپذیر به نظر می‌رسد، همچنان امیدوار بمانند؟ چگونه آنها هم‌زمان درد، غم، امید و شادی را بر دوش می‌کشند و به زندگی ادامه می‌دهند؟

استعمارزدایی امید

چرا امید در میان کسانی که در خط مقدم مبارزه‌اند فراگیر و گسترده است، اما در میان آنان که در حاشیه‌اند و از خطر دور هستند، کمیاب؟ این پرسشی است که ریشه در فردگرایی و ارزش‌های استعماری دارد.

جنبش‌های مقاومت برای من منبع الهام و امیدند. در طول تاریخ، انسان‌ها همواره در برابر ظلم و خشونت سیستماتیک برخاسته‌اند و برای آزادی و حق عشق ورزیدن به یکدیگر، به زمین، به فرهنگ‌های متنوع‌شان و به نیاکان‌شان جنگیده‌اند. این جوامع توانسته‌اند امپراتوری‌های بزرگ را به زانو درآوردند. اما این کارآسانی نبوده است؛ نسل‌ها مقاومت کرده‌اند، استوار مانده‌اند و به آینده‌ای آزاد ایمان داشته‌اند. آنها دهه‌ها و اغلب

سده‌ها ایستادگی کرده‌اند، و در نهایت مردم خود را آزاد کرده‌اند. همواره این کار را کرده‌اند. اما ما چه می‌توانیم از آن جوامع بیاموزیم؟

• امید یک احساس شخصی نیست که بتوان آن را از درون خود تولید کرد. امید شعله‌ای است که آگاهانه و در جمع آفریده می‌شود و سپس در میان افراد جریان می‌یابد.

امید، خوشبختی، شادی، رضایت، امنیت، معنا، هدف، انگیزه، خلاقیت، این‌ها همگی مفاهیمی هستند که انسان به‌تنهایی و در انزوا قادر به خلق آنها نیست، حتی اگر منطق استعماری چنین توهمی را در ذهن‌مان ایجاد کند. امید، آتشی است که تنها با تلاش جمعی روشن می‌شود و زنده می‌ماند. درست مانند هر نیروی حیاتی دیگر که در یک اکوسیستم جاری است، ما برای داشتن امید به یکدیگر وابسته‌ایم.

مانند بقا، امید نیز یک مسئولیت جمعی است، و نباید آن را به‌عنوان باری فردی بر دوش خود احساس کنیم. ما باید نقش خود را در یافتن و ساختن جامعه‌ای که در آن چنین امیدی بتواند رشد کند ایفا کنیم. تلاش برای خلق این جامعه به خودی خود سفری است پر از لحظات امیدبخش که تنها با عبور از لحظات دردناک و آموزنده می‌تواند به نتیجه برسد. تا زمانی که از این مبارزه فرار کنیم، امید همچنان به همان اندازه دور و دست‌نیافتنی باقی خواهد ماند.

• امید، هدفی نیست که بتوان به آن دست یافت یا مقصدی که بتوان به آن رسید.

مردم اغلب زمانی که نتایج فوری نمی‌بینند، سرخورده می‌شوند. این بی‌صبری، ویژگی جوامع سرمایه‌داری و استعماری است. جوامعی که افراد را به دنبال کردن اهداف خودمحمور و دستاوردهای فردی عادت می‌دهند. گویی ارزش هر تلاش در نتیجه‌ی نهایی آن نهفته است. در این نظام، انسان‌ها به تأیید شدن برای «دستیابی» به چیزی وابسته‌اند، آن‌چنان که فرایند و مسیر را نادیده می‌گیرند. آنها کوه‌ها را صعود می‌کنند، نه به‌خاطر لذت سفر، و درس‌هایی که می‌آموزند، یا رشد و تحولی که در وجودشان رخ

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگاه داریم؟

می‌دهد، بلکه تنها برای این که قله‌ای را فتح کرده باشند. گویی ارزش زندگی تنها در تسخیر چیزی یا در بهترین بودن خلاصه شده است.

همین منطبق در کنشگری در جوامع غربی، به‌ویژه در فضاهای لیبرال، نفوذ کرده است. مردم به کنشگری به‌عنوان یک فعالیت بیرونی و جدا از زندگی شخصی خود نگاه می‌کنند، و همان نتایجی را از آن انتظار دارند که در کار یا حرفه‌ی خود جست‌وجو می‌کنند — تولید، دستاورد، موفقیتی ملموس و قابل شناسایی. اگر ما طبق تعاریف محدود سرمایه‌داری از «پیروزی»، برنده نباشیم، مردم می‌پرسند «خب، این‌ها اصلاً چرا مهم هستند؟»

من نمی‌گویم که نباید پیشرفت‌های جنبش‌هایمان را جشن بگیریم. شادی و جشن گرفتن برای موفقیت‌های جنبش امری ضروری است. با این حال، اگر شادی ما به تعاریف محدود از «دستاورد» گره بخورد، پایدار نخواهد بود. این مسیر یک دوی سرعت نیست، بلکه یک ماراتن است. این مسابقه نیست، بلکه مبارزه‌ای جمعی برای آزادی است.

• امید یک ممارست فرهنگی و سنت جمعی است.

در جوامع جمع‌گرا، آیین‌ها فقط به زندگی معنا نمی‌بخشند، بلکه امید را زنده و پایدار نگه می‌دارند. گاهی این آیین‌ها در اعمال ساده متبلور می‌شوند، مثل تنظیم یک دستور غذای سنتی، دعاهای دسته‌جمعی، سوگواری‌هایی که روزها و هفته‌ها ادامه دارند، یا حرکات موزونی که در رقص‌های جمعی کامل می‌شوند. این آیین‌های فرهنگی همچون خاکی حاصلخیز، ما را ریشه‌دار می‌کنند و به آنچه واقعاً اهمیت دارد متصل می‌سازند. برای ما، یک پیروزی ممکن است در قالب یک وعده‌ی غذایی باشد که با عشق در جمع آماده شده و با هم به اشتراک گذاشته می‌شود. یا شاید شبی باشد که دور آتشی کوچک جمع شده‌ایم، قصه‌هایمان را بازگو می‌کنیم و با فنجان‌های چای از گرمای حضور یکدیگر بهره می‌بریم. در مقابل، تماشای ویدئوهای پی‌درپی بر صفحه‌ی گوشی، به‌راحتی می‌تواند ما را به دام ناامیدی بکشانند، به‌ویژه اگر تمام کاری باشد که انجام می‌دهیم. انزوا و تنهایی به معنای واقعی کلمه آدمی را می‌کشد. این یک اغراق

نیست. اما وقتی در جمع سازمان‌دهی می‌کنیم، و افرادی را می‌یابیم که مثل ما برای آزادی اشتیاق و شور دارند، آن وقت است که امید از دل همین اقدامات زاده می‌شود؛ اقداماتی که برای شناختن یکدیگر، با هم ساختن و در کنار یکدیگر مبارزه کردن انجام می‌دهیم. ما باید به همین روزمرگی‌ها و فرآیندهای ساده و جاری زندگی توجه کنیم، نه فقط به اهداف دور دست. باید آگاهانه این لحظات کوچک و درخشان را با هم خلق کنیم و در آنها حضور یابیم. لحظاتی که به‌طور جمعی به‌سوی آزادی هدایت می‌شوند. نه به این دلیل که در انتهای راه جامی در انتظار ماست که تصاحب کنیم، بلکه به این دلیل که هر لحظه از این مسیر به خودی خود زندگی‌بخش و معنادار است.

امید از هر لحظه‌ای زاده می‌شود که در آن ارزش‌های آزادی جمعی را تجسم و زندگی می‌کنیم، حتی در دل جهنم سرمایه‌داری و استعماری که سعی دارد ما را از یکدیگر جدا سازد. امید از لحظاتی سرچشمه می‌گیرد که پیوند خود را با زمین درمی‌یابیم، مثل وقتی که پروانه‌ای روی گلی می‌نشیند. امید از لحظاتی می‌آید که جمع‌گرایی بدنم را در اطراف خود می‌بینیم؛ پرندگانی که با پیچیدگی حیرت‌انگیزی، به‌سان یک کل موزون و هماهنگ، یکدیگر را دنبال و هم‌زمان هدایت می‌کنند؛ در آسمان می‌چرخند و می‌پیچند؛ نمایشی جمعی از وحدت و همبستگی.

حتی در میان تصاویری که جنایات اسرائیل در غزه را روایت می‌کنند، ویدئوهایی وجود دارند از کودکانی که بزرگسالان مجروح خود را تسلی می‌دهند، انسان‌هایی که آوار را کنار می‌زنند و معجزه‌وار کسی را که برای روزها گرفتار بوده است، نجات می‌دهند؛ کودکانی که گربه‌ای را از میان خرابه‌های یک خانه‌ی بمباران شده نجات می‌دهند و در آغوش می‌گیرند؛ کادر سلامت که برای نوزادی یتیم که از مرگ جان سالم به‌در برده است نامی انتخاب می‌کنند و متعهد می‌شوند که به هر قیمتی از او مراقبت کنند؛ افرادی که جیره‌ی غذایی اندک خود را با آن‌هایی که هیچ ندارند به قسمت می‌گذارند؛ مردمی که می‌رقصد و آواز می‌خوانند تا نوزادی را بخنداند در حالی که بمب‌ها در پس‌زمینه فرود می‌آیند؛ و البته خود «مقاومت»، مقاومتی که برای فلسطینیان منبع واقعی امید به زندگی‌ای فراتر از خشونت اشغالگری است. ممکن است دلخراش باشد، اما در عین حال امیدبخش است.

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگه‌داریم؟

• ما برای خودمان نمی‌جنگیم، بلکه برای آنانی که پیش از ما

آمده‌اند و آنانی که پس از ما خواهند آمد، مبارزه می‌کنیم.

این حس جمع‌گرایی بینانسانی برای بعضی‌ها امری بدیهی و شهودی است؛ اما بسیاری افراد عادت ندارند به چیزی فراتر از خودشان بیاندیشند، چه رسد به اینکه برای حفظ نسل‌های آینده قدم بردارند. سرمایه‌داری انسان‌ها را به این باور رسانده که تنها به فکر خود باشند، و بدین‌گونه، آنان را نه‌تنها از جامعه‌ی کنونی بلکه از پیوند با جوامع گذشته و آینده جدا می‌کند. در این میان، جناح‌های مقاومت فلسطین با آگاهی به این‌که شاید آزادی فلسطین را در طول زندگی خود نبینند، اما نسل‌های آینده امکان تحقق آن را خواهند داشت، همه‌چیز خود را فدا می‌کنند، حتی جان خود را. ما نیز باید به گونه‌ای مبارزه کنیم که گویی آزادی که در ذهن‌مان می‌پروریم، همین امروز قابل تحقق است. اما در عین حال، باید فارغ از نتیجه‌ای که به‌دست می‌آوریم به مبارزه متعهد باشیم. این همان منطق بنیادین جمع‌گرایی است. جوامعی که زندگی‌شان بر پایه‌ی پیوند با زمین استوار است، فقط برای برداشت محصول در سال آینده بذر نمی‌کارند؛ بلکه بذرهایی می‌کارند که شاید سال‌ها، دهه‌ها یا حتی قرن‌ها بعد، میوه و ثمر دهند. در نهایت، چنین دوراندیشی و توجهی، اکوسیستم‌ها را مقاوم‌تر، پایدارتر و خاک‌ما را حتی در زمان حال بی‌نهایت حاصلخیزتر می‌کند. بنابراین، این عمل پیش از آن‌که ایثارگرانه باشد، نوعی تعامل متقابل است. عمل اندیشیدن به چیزی فراتر از خود به‌عنوان یک فرد، به خودی خود سرچشمه‌ای از امید است. ما به یک تصور آرمانی بی‌نقص از آینده نیاز نداریم تا بتوانیم امید واقعی را تجربه کنیم. ما باید تلاش کنیم تا آن را امروز و به‌شکل جمعی خلق کنیم؛ و اگر آماده‌ی پذیرش آن باشیم، امید در همه جا در اطراف ما جاری است.

الغای مثبت‌اندیشی سمی و لیبرال برای گشودن راهی به سوی امیدواری واقع‌بینانه و رادیکال

دوره‌هایی که پریشانی و جنجال شدید است، آگاهی جهانی تحریک شده و مردم با تناقضات مواجهه می‌شوند. این لحظه‌ای حیاتی است، لحظه‌ای که در آن بسیاری درمی‌یابند که مسیرهای متعارف «تغییر» قادر نیستند ما یا مردم فلسطین را به راهی برسانند. برخی افراد سرانجام به درکی از پیچیدگی و عمق وضعیت می‌رسند. اکنون، ماهیت سرکوبگر سیستم‌ها، چهره‌های در قدرت، و ایدئولوژی‌های غالب، آشکارتر از همیشه است و انکار آن روزبه‌روز دشوارتر می‌شود.

اگر همچنان همه‌ی امید خود را به روش‌های پذیرفتنی‌تر و «صلح‌آمیزتر» وابسته کنیم تا این امپراتوری‌های خشونت‌آمیز را فروپاشیم، ناگزیر بارها و بارها به دیوار ناامید برخورد خواهیم کرد. گاه، این ناامیدی می‌تواند افراد را رادیکال کند، اما در مواقعی دیگر، باعث می‌شود برخی از مبارزه دست بکشند و میدان را ترک کنند. اما هیچ چیز ناامیدکننده‌ای در باور راسخ به این چشم‌انداز نیست که آزادی، قریب‌الوقوع و اجتناب‌ناپذیر است؛ گویی در فردا، یا پس فردا، یا حتی در طول عمر نسل‌های آینده، سرانجام محقق خواهد شد. مسئولیت ما این نیست که آزادی را «به چنگ آوریم»، یا پیروز شویم؛ و اگر نتوانیم آن را در چارچوب زمانی دلخواه خود به واقعیت برسانیم، احساس شکست کنیم. وظیفه‌ی ما این است که نقش خود را با تعهدی تزلزل‌ناپذیر و ایمانی استوار ایفا کنیم. فلسطین آزاد خواهد شد؛ این یک درخواست نیست، بلکه یک نوید است.

بسیار پیش می‌آید که افرادی را می‌بینیم که در اعتراضات هفتگی شرکت می‌کنند، با نمایندگانشان تماس می‌گیرند تا خواستار آتش‌بس شوند، در شبکه‌های اجتماعی مطالبی منتشر می‌کنند و حتی در تحریم‌ها مشارکت دارند، اما همزمان مقاومت فلسطینیان در میدان را محکوم و نکوهش می‌کنند. این هذیان لیبرالی، ریشه در منطق استعماری و ذهنیت منجی‌گرایانه دارد؛ وقتی افراد صاحب‌امتیاز، به‌دور از خشونت و کشتار، تنها به اشکال راحت و کم‌هزینه‌ای از «کنشگری» روی می‌آورند، حتی اگر این

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگه‌داریم؟

اقدامات بی‌نتیجه باشند؛ و در عین حال مقاومت موثر فلسطینیان که آسیب‌دیدگان اصلی این جنایات هستند را اهریمنی جلوه می‌دهند.

اتکای صرف به همان نظام‌های سرکوبگری که این نسل‌کشی را ایجاد کرده‌اند، برای التماس خرده‌نانی یا اندکی رحم، نسخه‌ای است برای ناامیدی محض. اما اقدام مستقیم^۱ برای هدف قرار دادن این نظام‌های سرکوبگر و تضعیف قدرت آنها، سرچشمه‌ای از امید است، خواه این اقدام در دل امپراتوری آمریکا انجام شود یا در فلسطین. آنچه سرانجام این نسل‌کشی را متوقف خواهد کرد و فلسطین را آزاد خواهد ساخت، **مقاومت فلسطینیان** است، و آنها به هر ذره از حمایت بی‌قیدوشرط و همبستگی واقعی که می‌توانند دریافت کنند، نیازمندند. کسانی که در خط مقدم مبارزه و مقاومت هستند، نقشی اساسی، مستقیم، مؤثر و حیاتی در هر نبرد آزادی‌بخش ایفا می‌کنند. ما چه کسی هستیم که ادعا کنیم بهتر از آنها می‌دانیم؟

این به معنای نفی این نیست که نمایش‌های همبستگی ساده‌تر، جریان‌سازتر و پذیرفته‌شده‌تر بی‌فایده‌اند یا هیچ نقشی در آزادی فلسطین و پایان نهایی صهیونیسم ندارند. با این حال، امید زمانی متولد می‌شود که با واقع‌بینی به نوع و مقیاس اثرگذاری این اقدامات نگاه کنیم. اکنون زمان آن رسیده است که با خودمان صادق باشیم. امید زمانی دست‌نیافتنی می‌شود که خود را در توهمی پیچیده اسیر کنیم، به خودمان بابت «هم‌بستگی» فوق‌العاده‌ای که به نمایش گذاشته‌ایم تبریک بگوییم، تنها برای آن که شب با وجدانی آسوده به خواب برویم. ما باید آماده باشیم مرزهای تصور خود را گسترش دهیم. چه اقداماتی واقعاً به آزادی منجر خواهند شد؟ سازمان‌دهی در دل جامعه ما را وادار می‌کند تا این پرسش را به‌طور جدی و قدم‌به‌قدم بررسی کنیم، چرا که در این مسیر بارها به بن‌بست خواهیم رسید. این پرسش به‌ما نشان می‌دهد که چرا افراد به جای آن که از نهادها یا افراد در قدرت درخواست کمک کنند، به اقدام مستقیم روی می‌آورند.

تجمعات اعتراضی فضایی برای ما فراهم می‌کنند تا جامعه‌ای محلی بسازیم و امید را با هم خلق کنیم. اقدام مستقیم به ما امیدی تازه می‌بخشد.

در جنوب (امریکا)، سازمان‌دهی پیرامون مسئله‌ی فلسطین همواره دشوار بوده است. تا چند هفته پیش، نشویل حتی یک گروه سازمان‌دهی جامعه-محور نداشت که به فلسطین اختصاص یافته باشد و به‌عنوان خانه‌ای سیاسی برای مردمی عمل کند که می‌خواهند در اقدامات مستقیم و مؤثر مشارکت کنند. شهرهایی مانند نیویورک، شیکاگو، سانفرانسیسکو، لس‌آنجلس و دیگر مناطق، زیرساخت‌های قوی‌ای برای سازمان‌دهی در حمایت از فلسطین دارند؛ زیرساخت‌هایی که جوامع محلی برای ساختن آنها دهه‌ها تلاش کرده‌اند. اما در فضای محلی‌ای که من در آن زندگی می‌کنم، هنوز راه زیادی پیش رو داریم و کارهای بسیاری باقی مانده است تا زیرساخت‌هایی برای سازمان‌دهی قدرتمندتر و مبتنی بر مراقبت اجتماعی ایجاد کنیم.

اولین تظاهرات‌ها در نشویل در حمایت از فلسطین را گروه‌های پراکنده‌ای از مردم سازمان‌دهی کردند که فقط برای راهپیمایی‌های فردی گرد هم آمده بودند. اولین تجمع اعتراضی در اکتبر را به یاد دارم. میکروفون را برداشتم. «آزادی، آزادی برای فلسطین!» و مردم با همان ریتم و آهنگ پاسخ دادند. دوباره فریاد زدیم «آزادی، آزادی، آزادی برای فلسطین!» و این بار نیز مردم با همان ریتم پاسخ دادند. لحظه‌ای مکث کردم و اطرافم را نگاه کردم تا حضورم را در میان مردمی که پیرامونم بودند احساس کنم. صدها نفر آنجا بودند و بعدها در اعتراضات بعدی، هزاران نفر.

یک اقیانوس از مردمی را می‌دیدم که بسیار شبیه به من یا اقوامم بودند؛ بزرگ‌ترهایی که یکدیگر را در آغوش می‌گرفتند، کودکان کوچکی که تابلوهایی با عکس شهدا در دست داشتند، نوزادان رنگین‌پوست در کالسکه‌هایشان که در چفیه پیچیده شده بودند، یا حجاب و کلاه‌های کوفی به سر داشتند. رنگ‌های پرچم فلسطین و سودان، ثوب^۲ و شلوار قمیص^۳ همه جا دیده می‌شد؛ مادر بزرگ‌هایی که در جریان نکهبه^۴ آواره شده بودند و اکنون با افتخار پرچم‌هایشان را تکان می‌دادند. موجی از

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگه‌داریم؟

احساسات شدید و عمیق در من جاری شد و مرا غرق کرد. برای لحظه‌ای دچار تزلزل شدم. با این حال باز فریاد زدم: «از رودخانه تا دریا!» و مردم پاسخ دادند: «فلسطین آزاد خواهد شد!». برخلاف بسیاری از فضاها در آمریکا، مردم از نژادها و ملیت‌های مختلف بیشتر از سفیدپوستان بودند و زبان‌هایی غیر از انگلیسی از هر سو شنیده می‌شدند. در همین حین، صدای طبل‌ها آغاز شد، تکانه‌های هماهنگی که در قلبم حس می‌کردم. اشک در چشمانم جمع شد، اشک‌هایی که گویی بعد از هفته‌ها انسداد و ناتوانی در سوگواری، از غمی که در دل محبوس مانده بود، جاری می‌شد. یک سال و نیم است که در نشوین زندگی میکنم، اما شاید برای اولین بار بود که احساس نزدیکی به «خانه» را تجربه کردم. و این خود گویای خیلی چیزها است. مردم در جمع تظاهر به خوشحالی نمی‌کردند. می‌توانستم سنگینی غمی را که حمل می‌کردند ببینم و آن را عمیقاً حس کنم. مردم لرزان، ویران، گریه‌کنان، یکدیگر را در آغوش گرفته، دعا می‌کردند، شعار می‌دادند، راهپیمایی می‌کردند و همزمان به یکدیگر دلگرمی، تسلی و قوت قلب می‌دادند. در میان جمع، زنی مسن که اصالتاً از خان‌یونس در غزه بود و ۳۰ نفر از اعضای خانواده‌اش را از دست داده بود، و حالا با دیدن همبستگی اطرافیانش هیجان‌زده و احساساتی شده بود، نزد من آمد. از آن زمان او را بهتر شناختم، چرا که در هر اعتراض یا اقدامی، حتی آنهایی که پرریسک‌تر بودند، شرکت کرده است؛ با حجاب چفیه‌اش، و یک پرچم بزرگ فلسطین در دست، یکی از بلندترین و پرشورترین شعاردهندگان بود که هر کلمه را با شور و حرارتی وصف‌ناپذیر بیان می‌کرد. اعتراضات برای همین هستند، برای این‌که یکدیگر را پیدا کنیم، با هم ارتباط برقرار کنیم و در کنار هم چیزی پایدار و معنادار بسازیم.

اما حتی چیزی به کوچکی یک اعتراض نیز باید با آگاهی و هم‌راستا با اصول مقاومت فلسطین که در خط مقدم این مبارزه است سازمان‌دهی شود. «مقاومت برای مردم تحت اشغال موجه است!». از شعارها گرفته تا سخنرانی‌ها و فراخوان‌ها، ما مسئولیم که با اصولی استوار، جسارت و قاطعیت کامل از مقاومت فلسطین حمایت کنیم و آرمان فلسطین را تقلیل ندهیم.

تجمعات اعتراضی دارای مجوز شهری یا کمپین‌های «بایکوت، عدم سرمایه‌گذاری و تحریم»، نقطه‌ی آغازین هستند، نه مقصد نهایی.

این اقدامات می‌توانند محرکی برای جنبش باشند، اما هرگز قرار نبوده است که به‌عنوان تأثیرگذارترین و انقلابی‌ترین اقداماتی که واقعاً ساختارهای سرکوبگر را تضعیف کنند، عمل کنند. ما اعتراضات را عمدتاً برای ایجاد فضایی سازمان‌دهی می‌کنیم که اعضای جامعه‌ی محلی بتوانند گرد هم بیایند، خشم و اندوه خود را فریاد بزنند، گریه کنند، احساسات خود را بدون ترس از کنترل نیروهای امنیتی ابراز کنند، و در عین حال یک شبکه وجود داشته باشد که آنها را حمایت کند، و غم و سوگواری‌شان را ببیند و درک کند. اعتراضات یا رویدادهای یک‌باره، فضایی برای ملاقات با دیگران فراهم می‌کنند، جایی که می‌توانیم سازمان‌دهی را آغاز کنیم یا به گروه‌هایی بپیوندیم که از پیش در این مسیر فعالیت می‌کنند. برای ما، این اعتراضات به مردم امکان داد تا برای حمایت از یکدیگر حضور داشته باشند. سازمان‌دهندگان جوان توانستند با اعضای مسن‌تر جامعه‌ی فلسطینی بر سر یک سفره بنشینند و ارتباطی عمیق و معنادار برقرار کنند.

تجمعات اعتراضی فضایی خلق می‌کنند که می‌توان در آنها ناامیدی و سرخوردگی مردم را به سمت سازمان‌دهی مؤثرتر، پخته‌تر و پایدارتر هدایت کرد. با گذشت زمان، و افزایش شمار قربانیان، مردم به‌تدریج متوجه شدند که تجمعات اعتراضی به‌تنهایی تأثیر چندانی بر صاحبان قدرت ندارند. اعضای جوامع محلی که ابتدا دل و جرأت نداشتند یا کم‌تجربه‌تر بودند، از این پرسش که «آیا پلیس با این تجمع موافق است؟» به درک عمیق‌تری از نقش پلیس در حفظ سیستم‌های سرکوبگر و سرکوب خشونت‌آمیز اعتراضات رسیدند. با شکل‌گیری اعتماد، مردم بیشتر تمایل پیدا کردند تا در اقدامات پرخطرتر و مؤثرتر علیه وضعیت موجود شرکت کنند.

به‌تدریج، مردم دریافتند که اگر متحدانه عمل کنیم، کارهای بزرگی می‌توانیم انجام دهیم. در نهایت، ما با اقدام مستقیم توانستیم شلوغ‌ترین خیابان تجاری نشویل را برای

چه گونه امید را در جنبش‌های خود زنده نگاه داریم؟

دو ساعت در اوج ترافیک آخر هفته کاملاً مسدود کنیم و وضعیت معمول «کسب‌وکار طبق روال عادی» و جریان سود را به شکل مؤثری مختل سازیم.

در این مسیر، بسیاری از اعضای جامعه‌ی محلی ما، از جمله نسل‌های مسن‌تر، به این بینش رسیدند که چگونه تمامی جوامع سرکوب‌شده در مبارزه برای آزادی به یکدیگر مرتبط و متحد هستند. حرکتی که در ابتدای کار در نشویل آغاز کردیم، این امکان را به ما داد تا به مسائل عمیق‌تر در جامعه‌ی خود، مانند عادی‌سازی ظلم، بپردازیم. در حال حاضر در حال بسترسازی برای سازماندهی مؤثر و آموزش اقدامات مستقیم متمرکز هستیم. بذر امید می‌کاریم و ائتلاف‌های بیناگروهی ایجاد می‌کنیم. مبارزه برای آزادی فلسطین، برای جوامع ما در سرزمینی به نام نشویل، که در واقع سرزمین‌های مردم قبایل چروکی، شاونی، چاکتا، چیکاسا و کریک است، رهایی‌بخش بوده است. هر گامی که به سوی اقدام مستقیم برداشته می‌شود، هر لحظه‌ای که همدلی و همبستگی تاروپود جامعه‌مان را محکم‌تر می‌بافد، لقمه‌نانی که با یکدیگر قسمت می‌کنیم، دعاها و راز و نیازهایی که که در گوش یکدیگر نجوا می‌کنیم، دشواری‌هایی که دست در دست از سدشان می‌گذریم، و تاب‌آوری‌ای که در پیچ‌وخم‌های دشوار سازماندهی و ساختن جوامع محلی به دست می‌آوریم، همه‌ی این‌ها برای من جرعه‌های امید هستند.

التماس به سیاستمداران، ثروتمندان یا افراد مشهور که کاری انجام دهند منبع امید نیست. رؤیای فلسطینی آزاد و تلاش برای تحقق این رؤیا است که به ما امید می‌دهد. یافتن هم‌زمانی همدل برای مبارزه، و مبارزه در کنار آنهاست که زندگی‌بخش است. گره زدن رنج‌های مشترک به مبارزات‌مان است که جان را زنده و امید را مستدام نگه می‌دارد. حمایت قاطعانه و بی‌پروا از مقاومت فلسطین به من امید می‌دهد. در نهایت، این اقدام مستقیم انقلابی است که امید می‌آفریند، خواه در فرآیند سازماندهی، در برقراری پیوندهای مبارزاتی پیرامون آن، خواه در مشارکت در خود آکسیون و حتی در حمایت از افرادی که در جریان آکسیون مورد سرکوب دولتی قرار می‌گیرند.

از این‌جا که من ایستاده‌ام تا هر جایی که شما هستید، کارهای زیادی هست که می‌توان انجام داد. اما به شما اطمینان می‌دهم، مبارزه برای آزادی فلسطین در نهایت شما را نیز آزاد خواهد کرد... اگر به آن فرصت دهید.

با مهر،

عایشه

پیوند با متن اصلی:

<https://wokescientist.substack.com/p/how-do-we-keep-hope-alive-in-our>

¹ Direct Action

² دشداشه - لباس نخی بلند و راحتی که مردم عرب و بعضی مسلمانان غیر عرب به تن می‌کنند.

³ نوع خاصی از شلوار و پیراهن که پوشاکی رایج در جنوب آسیا و آسیای مرکزی است.

⁴ اشغال سرزمین‌های فلسطینی، آواره‌سازی و نسل‌کشی فلسطینیان که از ۱۹۴۸ تاکنون در جریان است.

اتحادیه‌های صنفی جنبشی

آصف بیات



متن بحث ارائه‌شده در جلسه‌ی مجازی «کانون صنفی معلمان» به تاریخ ۱۳ آذر ۱۴۰۳



تا جایی که به فعالیت‌های عینی و صنفی مربوط می‌شود من بسیار مشتاق هستم که از تجربیات کانون صنفی معلمان پیاموزم، اما با توجه به کارهای فکری و مطالعاتی که در این زمینه و زمینه‌های مرتبط با آن انجام داده‌ام، چه در رابطه با ایران و چه در رابطه با دیگر کشورهای خاورمیانه، اجازه بدهید چند نکته را با شما در میان بگذارم. اصولاً تشکل‌یافتن لازمه‌ی یک جامعه‌ی مدنی پیشرفته و قوی است. جامعه‌ی مدنی اساساً با تشکل‌یابی تعریف می‌شود. در ادبیات سیاسی، جامعه‌ی مدنی را به‌طور عام انجمن و متشکل‌شدن زندگی افراد آن جامعه تعریف می‌کنند، یعنی زندگی سازمان‌یافته یا تشکلی.^۱ اگر قرار است برای دموکراسی مبارزه کنیم و در کنار آن و پیوسته با آن به عدالت اجتماعی برسیم از تقویت جامعه‌ی مدنی گریزی نیست.

شاید برای خیلی‌ها این موضوع بدیهی به نظر برسد، اما نظریاتی علیه آن، و اقداماتی علیه آن وجود دارند. اولاً به وسیله‌ی طبقات سیاسی و اقتصادی حاکم در کشورهای اقتدارگرا که تلاش می‌کنند جامعه‌ی مدنی را تضعیف کنند. همچنین برخی از موضع چپ فکر می‌کنند جامعه‌ی مدنی مفهومی بورژوازی است و باید از آن عبور کرد، مثلاً «پارتا چاترجی»،^۲ نظریه‌پرداز هندی، می‌گوید جامعه‌ی مدنی مفهومی است بورژوازی، یعنی در جامعه‌ی مدنی افرادی که قدرت دارند بیشتر از آن بهره می‌برند. این گزاره به تعبیری درست است. آقای چاترجی به‌جای جامعه‌ی مدنی از مفهوم «جامعه‌ی سیاسی» استفاده می‌کند. منظور او از «جامعه‌ی سیاسی» مجموعه کنش‌هایی است که در کار من از آن در قالب پیشروی آرام و ناجنبش‌ها صحبت می‌شود. ولی من با صورت‌بندی «چاترجی» موافق نیستم. من فکر می‌کنم در کشوری مثل ایران جامعه‌ی مدنی از اهمیت بالایی برخوردار است، جامعه‌ی مدنی هنوز قلمرو مبارزه‌ی اجتماعی است. یعنی هرکسی می‌خواهد هژمونی خود را در آن گسترش بدهد. فکر می‌کنم آقای «چاترجی» جامعه‌ی مدنی را مفروض گرفته و می‌خواهد از آن عبور کند، حال آن‌که امروز در همان هند هم جامعه‌ی مدنی از سیاست‌های ناسیونالیسم قومی هندو (تحت رهبری نارندرا مودی) ضربه‌های زیادی خورده است.

اکنون در حالی که سازمانیابی اساس قدرت جامعه‌ی مدنی است، با توجه به تحولاتی که در یک دهه‌ی گذشته صورت گرفته، ما با چالش جدیدی مواجه هستیم، یعنی

گسترش سازمان‌یابی ضعیف یا سازمان‌یابی با پیوندهای ضعیف^۳ که منظور همان سازمان‌یابی‌های موازی و مجازی است که به وسیله‌ی تکنولوژی جدید در حال گسترش است. البته چنان‌که می‌دانیم کنشگری شبکه‌ای-موازی یا مجازی^۴ فواید زیادی دارد و بسیار کمک کرده، از جمله همین نشستی که الان داریم باهم صحبت می‌کنیم. ضمن این‌که کنشگری شبکه‌ای نسبتاً آسان‌تر، کم‌هزینه‌تر و سریع‌تر است، اما کمبودها و مشکلات خودش را دارد و باید به آنها هم فکر کرد. اصولاً این پیوندها ضعیف هستند، و اغلب این شبکه‌ها کم‌عمق و موقتی هستند، بعد از مدتی از بین می‌روند و ممکن است دوباره به‌وجود بیایند. بعلاوه، در این شبکه‌ها تصمیم‌گیری مشکل است و پراکندگی زیاد است. دخالت نیروهای مختلف نیز وجود دارد که می‌توانند وارد آن شوند و مکانیسم‌های تکنیکی آن به‌سادگی راه به ایجاد تفرقه از سوی اصحاب قدرت می‌برد. پس در این زمینه با چالش جدی مواجه هستیم و از این منظر هنوز بسیار مهم است که تا جایی که مقدور است به اهمیت تعامل‌ها و گردهم‌آیی‌های فیزیکی و چهره‌به‌چهره فکر کنیم. این خودش موضوع بسیار مفصلی است که باید به آن پرداخت و آنرا احیا کرد، چون کم‌رنگ شدن تعامل‌های چهره‌به‌چهره در حیطه‌های مختلف اجتماعی به شکل دردناکی دارد گسترش پیدا می‌کند؛ حداقل در کشورهای غربی چنین است. مثلاً در دانشکده‌ی خود ما امروز اصلاً کسی را نمی‌بینید توی راهرو یا اتاق قهوه‌خوری. در زمان دانشجویی من همیشه دانشجویان بودند، در کافه و در راهرو و سالن‌های دانشجویی بحث می‌کردند و این بحث‌ها الهام‌بخش و منشأ ایده‌ها و پروژه‌های فراوان بود. اما امروز دیگر کسی وجود ندارد. انگار همه آن‌لاین هستند. و یا کتابفروشی دیگر به شکل سابق وجود ندارد، سینما دیگر به سیاق گذشته وجود ندارد، انگار همه از خانه فیلم می‌بینند. این موضوع در حد اشاره بود و باید بیشتر به آن پرداخت.

نکته‌ی دوم این‌که در حالی‌که تشکلهای صنفی بخش بسیار مهمی از جامعه‌ی مدنی است، میان تشکلهای صنفی هم تفاوت‌هایی وجود دارد. چون گروه‌های اجتماعی و شغلی که آنها را تشکیل می‌دهند متفاوت هستند. مثلاً اتحادیه‌های کارگران ساختمان، پرستاران، رفتگران، معلمان و غیره. هر کدام قدرت اجتماعی خود را دارند. اما برخی توان استراتژیکی بیشتری دارند. مثلاً زمان شاه معروف بود که می‌گفتند

کارگران صنعت نفت در پالایشگاه‌ها از موقعیت استراتژیک بالایی برخوردار بودند که در عمل نیز در انقلاب ۵۷ به اثبات رسید. چند سال پیش در آمریکا در زمان ریگان افرادی که در فرودگاه‌ها ترافیک هوایی را مانیتور می‌کنند، اعتصاب کردند و ریگان همه را اخراج کرد، چون نمی‌توانست تحمل کند که اعتصاب این نوع گروه‌ها به سنت تبدیل بشود، چون که این‌ها قدرت شغلی حساسی داشتند و حتی اعتصاب آنها را ممنوع کرد. همچنین چند سال پیش در بیروت رفتگران اعتصاب کردند و تأثیر شگرفی بر شهر و جامعه گذاشت، به طوری که خودش سرچشمه‌ی جنبش‌های شهری دیگر شد. پس گروه‌های شغلی مختلف قدرت‌ها و ویژگی‌های متفاوتی دارند.

سومین نکته در پیوند با بحث قبلی است. این که معلمان در این میان نقش و خاستگاه متمایز و ویژه‌ای دارند، نه تنها به لحاظ استراتژیک، بلکه به خاطر موقعیت شغلی و فکری و طبقاتی. به یک تعبیر معلمان کارگر هستند، چون تولید خدمات می‌کنند، مثل پرستاران که تولید خدمات می‌کنند. از این دیدگاه، معلمان دانش‌آموز تربیت می‌کنند، پس ارزش تولید می‌کنند. در کنار آن، معلمان موقعیت به‌خصوص روشنفکری دارند، چون توزیع‌کننده و گاه حتی تولیدکننده‌ی دانش هستند. از این لحاظ معلمان موقعیت خاصی به‌خود می‌گیرند، چون جزو معدود گروه‌های صنفی هستند که می‌توانند میان طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط پیوند ارگانیک برقرار کنند. شبیه به چیزی که وکلای رده‌های پایین کنونی در مصر انجام می‌دهند. بنابراین، از این حیث، معلمان به عنوان گروه اجتماعی و صنفی حایز اهمیت بسیاری هستند.

تصور می‌کنم که موقعیت معلمان در ایران در دهه‌های گذشته به‌مراتب بدتر شده، یعنی بی‌ثباتی بیشتر شده، و حقوق و مزایا نسبت به تورم و مصرف مورد انتظار کاهش یافته. با توجه به وضعیت اقتصادی آنها، معلمان مصداق جالبی از «طبقه‌ی متوسط تهی‌دست» هستند که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام. طبقه‌ی متوسط تهی‌دست از یک سو بخشی از طبقه‌ی متوسط هستند به خاطر سرمایه‌ی آموزشی که دارند، چراکه اکثراً تحصیل کرده هستند، بسیاری از آنها دانشگاه رفته‌اند، به مسائل کشور و دنیا آگاه هستند، روزنامه می‌خوانند، رؤیاهای و آرزوهای طبقه‌متوسطی دارند و شکل زندگی^۵ آنها چنان که خود را ارائه می‌کنند متمایز است. اما از حیث اقتصادی یک زندگی در کنار

تهی‌دستان شهری دارند (مثلاً در مصر بسیاری شان حتی در مجتمع‌های فقیرنشین سکونت دارند). این موقعیت پتانسیل بسیار زیادی دارد که این‌ها میانجی شوند میان طبقه‌ی کارگر از یک جانب، و طبقه‌ی متوسط از جانب دیگر.

در عین حال، از آن‌جا که معلمان در حرفه‌ی توزیع اندیشه و دانش هستند، برخی از آنها می‌توانند در مقام روشنفکران ارگانیک ظهور کنند. منظورم الزاماً این نیست که آنها تبدیل بشوند به نویسنده و یا کسی که شغل‌اش تولید اندیشه باشد. بلکه اشاره به افرادی است که از طبقه‌ای که به آن تعلق دارند (به‌ویژه از طبقات فرودست جامعه) برمی‌خیزند و با اندوخته‌هایی که از درک وضعیت خود می‌گیرند به تولید اندیشه می‌پردازند. مثلاً در ایران صمد بهرنگی مصداق جالبی از روشنفکر ارگانیک است. معلمی که از طبقات پایین جامعه است اما تولید اندیشه‌ای می‌کند که فراتر از موقعیت خودش می‌رود و به دنیایی بزرگ‌تر پیوند می‌خورد. طبق مشاهدات من بسیاری از وکلای رده‌های پایین در مصر دارند این نقش را ایفا می‌کنند. در مصر بخشی از وکلا تشکل یافته‌اند که بسیاری از آنها از طبقات فرودست جامعه هستند. افرادی از آنها که در محله‌های حاشیه‌ها زندگی می‌کنند، زندگی‌شان تحت تأثیر مسائل جاری آن منطق است؛ خودشان عملاً در بطن مبارزات جاری محلی هستند. در این موقعیت آن‌ها تلاش می‌کنند از دانش و مهارت حقوقی خود استفاده کنند تا خواسته‌های مردم محله‌شان را در نهادها و مراجع قانونی مطرح کنند. مثلاً پرونده‌ها را به دادگاه ببرند، علیه پرونده‌های جدید خصوصی‌سازی و اعیانی‌سازی این محلات اقامه‌ی دعا کنند.

همچنین در مصر اتحادیه‌ی روزنامه‌نگارها نقش سیاسی مهمی ایفا می‌کنند. دفتر دستک و ساختمان مرکزی، محل تجمع و پاتوق دارند. جلسات عمومی مختلف برگزار می‌کنند. وقتی آنجا بودم، اغلب اعتراضاتی که بر سر مسأله‌ی فلسطین برگزار می‌شد از روزنامه‌نگاران آغاز می‌شد و بعد به افراد دیگر تسری می‌یافت.

بنابراین این گروه‌های صنفی می‌توانند پیونددهنده و میانجی مبارزات گروه‌های مختلف اجتماعی بشوند. در میان این گروه‌های صنفی باز معلمان نقش برجسته‌تری دارند. چون جهان ذهنی و اجتماعی وسیع‌تری دارند، می‌توانند پیونددهنده‌ی مبارزات و خواسته‌های گروه‌های مختلف باشند. در حال حاضر معلمان مجبور هستند برای

بهبود شرایط کاری و شغلی و دستمزد خود مبارزه کنند، مجبور هستند که برای قراردادهای خودشان، امنیت شغلی و بازنشستگی خودشان دست به کارزار بزنند. از این منظر معلمان با طبقه‌ی کلاسیک کارگر شباهت زیادی دارند و مبارزه‌ی آنها با طبقه‌ی کارگر پیوند می‌خورد.

از جانب دیگر، چنان‌که گفته شد، معلمان افراد تحصیل کرده هستند و با دنیای فکری و دانشگاهی و اینترنت و اطلاعات آشنایی دارند و از این منظر به‌طور عینی با طبقه‌ی متوسط درهم می‌آمیزند. در عین حال، اکثریت همین معلمان زن هستند، و از این جهت، ظرفیت‌ها، امکانات، و محدودیت‌های جنسیتی وارد کارزار مبارزاتی آنها می‌شود و به‌طور عینی با جنبش زنان پیوند می‌خورند. مثلاً خانم معلمی که باید سر کلاس حجاب سر کند با مبارزات مربوط به حجاب اجباری پیوند می‌خورد. همین معلمان زن مطمئناً ارتباط ارگانیکی دارند با حجاب اجباری که بر دختران سر کلاس تحمیل می‌شود. به عبارت دیگر، حجاب اجباری دختران دانش‌آموز هم مسئله‌شان می‌شود. بنابراین مسائل جنسیتی نیز بخشی از مسائل صنف معلمان می‌شود، و آنان را به جنبش زنان پیوند می‌دهد.

در زمینه‌ی رابطه‌ی معلم و دانش‌آموز، یادم هست وقتی دانش‌آموز بودم معلمی داشتیم که بسیار در زندگی من تأثیر گذاشت. او معلم علوم اجتماعی بود و درباره‌ی مسایل سیاسی و اجتماعی دنیا صحبت می‌کرد، مثلاً راجع به دیکتاتوری در برزیل بحث می‌کرد و ما می‌توانستیم در واقع شباهت‌های بین دیکتاتوری در برزیل و دیکتاتوری در ایران را بیابیم. این تحلیل‌ها چنان جالب بود که بسیاری از دانش‌آموزان را تحت تأثیر قرار می‌داد. با این خاطره می‌خواهم پیوند عینی و ارگانیک بین معلم‌ها با نسل «زد» یا جنبش جوانان را برجسته کنم. به‌ویژه که اکثر معلمان احتمالاً پدر و مادر هم هستند و ارتباط تنگاتنگی با این نسل دارند. بنابراین همگرایی این دو نسل بسیار مهم است و معلمان بخشی از مظاهر پیوند بین این دو نسل هستند.

بنابراین ما شاهد یک تلاقی‌گاه و پیوندهای چندگانه در جایگاه معلمان هستیم که هویت‌های مختلفی را تجربه می‌کند و به‌طور عینی در تلاقی‌گاه^۶ آنها قرار دارند. این جنبه‌ی عینی قضیه است. اما لازم است که به‌طور ذهنی هم این موضوع فعال شود،

یعنی به‌طور سیستماتیک نسبت به این موقعیت‌ها آگاهی به‌وجود بیاید. این موضوع می‌شود پایه‌ی عملی آنچه «اتحادیه‌گرایی جنبشی» خوانده شد. پس موقعیت‌های عینی برای ایجاد تشکل صنفی-جنبشی یا اتحادیه‌های جنبشی در کشورمان وجود دارد.

تشکل صنفی-جنبشی تشکلی است که از دغدغه‌های محدود و مربوط به محیط کار فراتر می‌رود و به‌طور کلی در مبارزات سیاسی و اجتماعی حول وضعیت دموکراسی، عدالت اجتماعی، مسائل جنسیتی، قومیتی و غیره شرکت می‌کند. مفهوم تشکل صنفی-جنبشی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی توسعه پیدا کرد و افرادی مثل پیترو واترمن در آفریقا این موضوع را مفهوم‌سازی کرد، و افراد دیگر در فیلیپین و همین‌طور در برزیل. به‌طور کلی تشکل‌های صنفی-جنبشی مبارزه‌ی گسترده‌تری دارند، ائتلاف می‌سازند، یعنی فقط این نیست که پیوندها به‌طور عینی وجود داشته باشد، بلکه باید فعال هم بشود؛ یعنی ائتلاف‌هایی با جنبش‌ها و اصناف دیگر به‌وجود بیاورد. حتی برخی با جنبش‌های بین‌المللی ارتباط برقرار می‌کنند. این کانون‌ها و اتحادیه‌های صنفی-جنبشی تأکید بر سازماندهی از پایین و دموکراتیک دارند، بنابراین نمی‌خواهند از بالا دیکته شود که چه کار کنند یا نکنند. البته این کار آسانی نیست، اما اگر قرار است یک تشکل صنفی-جنبشی تأثیرگذار داشته باشیم گریزی از آن نیست. یک نمونه‌ی برجسته از این سنخ اتحادیه‌های جنبشی کوساتو، یا کنگره‌ی اتحادیه‌های آفریقای جنوبی است. کوساتو اتحادیه‌ی ملی آفریقای جنوبی در زمان آپارتاید بود که در اصل روی مسائل کارگران و دغدغه‌های محیط کار مانند دستمزد و شدت کار فعالیت می‌کرد و به دنبال بهبود شرایط زندگی اعضای خود بود. اما در عین حال بخشی از جنبش آزادی‌بخش آفریقای جنوبی علیه آپارتاید بود. به عبارت دیگر، بخش مهمی از کنگره‌ی ملی آفریقا، یعنی جنبشی بود که نلسون ماندلا رهبری می‌کرد. جالب آن‌که رئیس آن زمان این اتحادیه امروز رئیس‌جمهور آفریقای جنوبی است. این اتحادیه نقش مهمی در جنبش‌های بخش آفریقای جنوبی علیه سیستم آپارتاید ایفا کرد که در نهایت به پیروزی رسید.

در انتها اجازه بدهید تلاش کنم به چند سؤال طرح شده از جانب دوستان پاسخ بدهم. اولین سؤال درباره‌ی وضعیت سندیکالیسم در ایران امروز است. در این مورد باید بگویم که در مقایسه با کشورهای خاورمیانه مانند مصر، لبنان و مراکش و یا به خصوص تونس، ایران وضعیت متفاوتی دارد. در آن کشورها سنت اتحادیه وجود داشته است (به احتمال زیاد از تأثیرات فرهنگی استعمار انگلیس و فرانسه بوده است)، یعنی با وجود دیکتاتوری‌ها هنوز اتحادیه‌ها کم‌وبیش به صورت آزاد و نهادی فعال هستند. یعنی زندگی صنفی در این کشورها نهادینه شده است. البته گاهی مراکز امنیتی (بیشتر در مصر) در انتخابات هیئت رئیسه‌ی آنها دخالت می‌کنند که مثلاً کاندیدای به‌خصوصی انتخاب بشود یا نشود. ولی کلاً وضعیت آنها از ایران بهتر است. ما در ایران چنین سنتی نداشتیم و نداریم. البته در دوران دکتر مصدق اتحادیه‌های کارگری و صنفی کم‌وبیش آزادی داشتیم، اما پس از کودتای ۲۸ مرداد اتحادیه‌گری آزاد به شدت سرکوب شد. بنابراین سازماندهی کارگری در ایران اغلب محدود شد به محل کار. مانند شوراهای کارگری بعد از انقلاب ۵۷ که بیشترشان در محدوده‌ی واحدهای تولیدی مجزا و منفرد کارکرد داشته‌اند. چنان‌که اتحادیه‌های عمومی مانند کارگران ساختمانی کل کشور در پیگیری مطالبات چندان موفق نبوده‌اند و پیوندهای عمیقی برقرار نکرده‌اند. از این منظر پیوندهای چندگانه‌ای که صحبت شد اهمیت دوچندان می‌یابد.

پرسش مهمی مطرح شده مبنی بر اینکه کانون‌های صنفی تا چه حد باید وارد سیاست بشوند و تا چه حد فعالیت آنها و رای خدمت و بهبود اعضای خود می‌شود؟ در پاسخ می‌توانم بگویم که یک کانون صنفی قبل از هر چیز باید صنفی باقی بماند، یعنی در درجه‌ی نخست برای بهبود وضعیت اعضای خود مبارزه کند، چون این تعریف وجودی آن است. اما در وضعیت اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی به‌خصوص (مانند شرایط کنونی) گریزی ندارد از این‌که با مبارزات دیگر عرصه‌های جامعه ارتباط برقرار کند. در واقع، کیفیت و چگونگی چنین ارتباطی همان‌طور که توضیح داده شد، می‌تواند تلافی‌گاه‌های مطرح شده باشد. تنظیم کردن این‌که چطور این کار صورت بگیرد، کار افرادی است که با این مسائل به‌طور مستقیم سروکار دارند. به باور من یک اتحادیه‌ی صنفی نباید بصورت بازوی کارگری این یا آن حزب یا گروه سیاسی دربیاید، بلکه باید

با حفظ استقلال با احزاب یا گروه‌ها مرادها یا همکاری کند. در کشورهای دیکتاتوری، اغلب امکان ایجاد سازمان‌های مردم‌نهاد «ان جی او»های مستقل و مبارز محدود است. اما زمانی که چنین سازمان‌هایی امکان ظهور پیدا کردند، اغلب مواقع خیلی سیاسی می‌شوند، و چون احزاب سیاسی آزاد وجود ندارد، عملاً این سازمان‌ها نقش احزاب را به‌عهده می‌گیرند. این لزوماً چیز مطلوبی نیست. به همین سیاق مثلاً روزنامه‌ها نباید ارگان یک حزب بشوند و حالت سیاسی‌کاری بخود بگیرند. یک روزنامه اصولاً باید روزنامه باقی بماند، یعنی حرفه‌ای عمل کند، نگاه عینی به اخبار را حفظ کند، و مستقل از منافع گروه‌ها باقی بماند. معلمان هم به همین منوال. اصلح است که صنف معلمان در درجه‌ی نخست معلم باقی بمانند. اما چنان‌که که گفته شد، ارتباطی عینی و ناگزیر با دیگر مبارزات دارند که تنظیم آن رابطه به عهده‌ی خود فعالان است.

پرسش شد که آیا باید از تشکل‌های قانونی موجود رویگردانی کنیم؟ در شرایط استبدادی چه می‌شود کرد؟ در وضعیت کنونی، نظم موجود را باید در چند سطح دید و برای تغییرات معنادار مبارزات (در حالت ایدئال) باید در تمام سطوح صورت بگیرد. هم در سطح «دولت» که نهادها و قوانین در آنجا هستند، همچنین در سطح «جامعه‌ی سیاسی» مانند انتخابات ملی و محلی و غیره. بعد «جامعه‌ی مدنی» است که راجع به آن صحبت کردیم. همچنین «خیابان» یعنی سطح فضای عمومی و افکار عمومی، و همچنین «عرصه‌ی خصوصی» که مسائل مهم قدرت، جنسیت، خانواده و غیره در آن تولید و بازتولید می‌شود. ایدئال این است که هژمونی در تمام این سطوح به دست بیاید، چه در دولت، چه در انتخابات، چه در جامعه‌ی مدنی، چه در حوزه‌ی عمومی و خصوصی. البته با در نظر گرفتن چالش‌ها و هزینه‌ی کار در هر کدام از این‌ها. مثلاً باید دید آیا ایجاد کردن تشکل‌های قانونی، به حاکمیت مشروعیت می‌بخشید؟ یا این‌که در درازمدت یا حتی کوتاه‌مدت می‌تواند به نفع مبارزات مردم باشد؟ این مباحث را باید سنجید. جالب است که این نوع مباحث در در انتخابات ریاست جمهوری اخیر در جامعه مطرح شدند. هم آن‌هایی که شرکت کردند و هم آن‌هایی که شرکت نکردند هرکدام استدلال‌هایی قابل تأمل داشتند. البته اکنون پس از چندین ماه عملکرد دولت در رابطه

با هسته‌ی سخت حاکمیت بهتر می‌شود قضاوت کرد کدام موضع‌گیری به واقعیت نزدیک بوده است.

در ایران خیلی وقت است که جامعه از حاکمیت جلو افتاده است. هر وقت جامعه جلو می‌افتد، فاصله‌اش با حاکمیت بیشتر می‌شود، و این موجب بروز بحران می‌شود. در این صورت یا حاکمیت باید خودش را با جامعه تطبیق بدهد و یا از جامعه بیش از پیش بیگانه بشود. شاید جامعه بتواند حاکمیت را جامعه‌پذیر کند، یعنی حاکمیت را وادار به پذیرش ارزش‌ها و هنجارهای جامعه بکند. این بستگی به عقلانیت حاکمیت و ماهیت ساختاری آن دارد. اگر حاکمیت بیگانه از جامعه همچنان منجمد و غیر قابل‌اصلاح باقی بماند، بای در انتظار بحران‌های پیاپی و واکنش‌های ستیزه‌جویانه رادیکال بود.

¹ association of life

² Partha Chatterjee

³ weak links

⁴ network activism

⁵ habitus

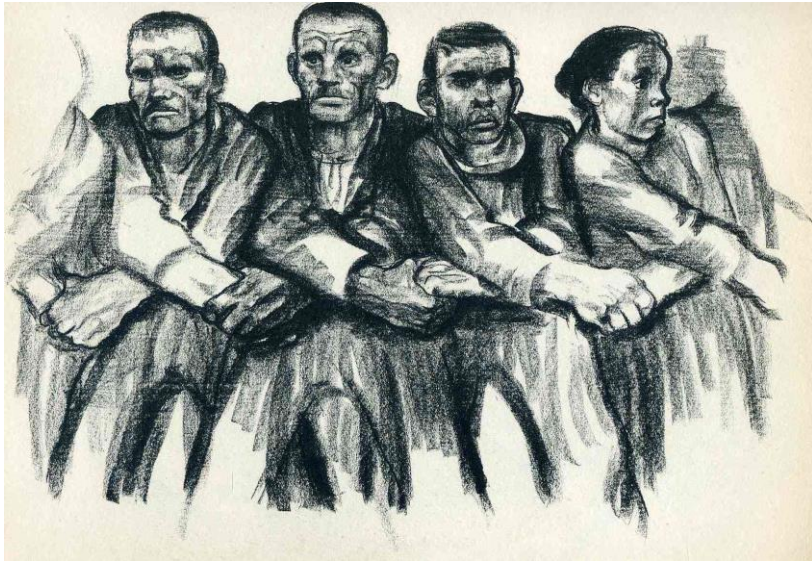
⁶ Intersectionality

اتحادیه‌های صنفی و سپهر سیاست

کیوان مهتدی



متن بحث ارائه‌شده در جلسه‌ی مجازی «کانون
صنفی معلمان» به تاریخ ۱۳ آذر ۱۴۰۳



کته کولویس

از ساده‌ترین تعریف اتحادیه‌ی صنفی شروع کنیم: اتحادیه‌ی صنفی انجمنی است از افرادی که در یک محل کار یا در یک صنف شاغل هستند و به شکل مستمر برای حفظ یا ارتقای شرایط کاری خود تلاش می‌کنند، گردهم می‌آیند و فعالیت می‌کنند. این تعریف به نظر ساده می‌آید، اما در زمین پیچیده‌ی فعالیت اتحادیه‌ای گاه تشخیص خطوط اصلی آن دشوار می‌شود.

ضرورت اتحادیه برای همه روشن است، چون مناسبات اقتصادی که در آن زندگی می‌کنیم، گرایش عمومی و پیوسته‌ای به کاهش ارزش تعلق یافته به نیروی کار دارد. هرگز نمی‌بینید که فناوری جدیدی اختراع شود، یا سازماندهی مجددی در یک بنگاه اقتصادی صورت بگیرد که طی آن ارزش تعلق یافته به نیروی کار افزایش پیدا کند. این روند گرایشی روبه‌نزول دارد، چون سازماندهی اقتصادی حول مرکز سود شکل گرفته. پس نیروی کار ناچار است به شکل جمعی قدرت متقابلی را در برابر آن قرار دهد تا بتواند دست کم شرایط خود را حفظ کند، بلکه آن را ارتقا بدهد.

اتحادیه تاریخی طولانی دارد، و به مرور زمان در کشورهای پیشرفته صنعتی یا پساصنعتی امروز و کشورهایی که دموکراسی‌های تثبیت شده داشته‌اند اتحادیه‌ها به‌عنوان نهادهایی بنیادین در جامعه تثبیت شده، جایگاه خود را یافته و به رسمیت شناخته شده‌اند. البته این گزاره به این معنا نیست که هیچ درگیری و تنش در برابر فعالیت اتحادیه‌ها وجود ندارد، از ابتدای تاریخ اتحادیه‌ها سرفصل‌های خونینی به خود دیده که تا امروز هم ادامه دارد. مثلاً در آمریکا که تشکل صنفی به رسمیت شناخته می‌شود، کماکان فهرست‌های سیاهی وجود دارد که هیچ مقامی مسئولیت آن را به عهده نمی‌گیرد، اما شما به عنوان یک نیروی کار منفرد اگر چند بار در مرورگر اینترنتی به سایت اتحادیه‌ها سر زده باشید، ناگهان متوجه می‌شوید که هیچ شرکت بزرگی شما را استخدام نمی‌کند. پس درگیری‌ها به اشکال مختلف به قوت خود باقی است، اما نهادهای صنفی در بطن جامعه ایفای نقش می‌کنند.

در میانه‌ی قرن بیستم اتحادیه‌ها در کشورهای پیشرفته در کنار سرکوب بیرونی، با محدودیت‌های درونی خود مواجه شدند. یعنی اتحادیه‌ها با بوروکراتیک شدن مواجه شدند. نمایندگان به قدری از بدنه جدا شدند که دیگر نیازهای کارگران را به‌درستی

نماینده‌گی نمی‌کردند و منافع نمایندگان از منافع افرادی که نمایندگی می‌کردند منفک شده بود، به تعبیری اتحادیه‌های صنفی با بحران نمایندگی مواجه شدند. در ادامه، نیروی کار شکاف‌های متعددی را به خود دید که الگوی قدیمی اتحادیه‌ها توان پاسخ‌گویی به آن را نداشت. شما اگر عضو اتحادیه باشید از کارگری که عضو اتحادیه نیست در همان خط تولید حقوق و مزایای به نسبت بیشتری دریافت می‌کنید. در کنار آن، شکاف میان نیروی کار مهاجر و محلی را در نظر بگیرید، یا میان مهاجران دارای مجوز کار و مهاجران غیرقانونی و نیز میان دیگر گسل‌های اجتماعی که باعث رکود اتحادیه‌ها شد تا جایی که در بسیاری از گره‌گاه‌ها و تصمیمات مهم اتحادیه‌ها علیه افرادی رفتار کردند که بنا به تعریف باید از آنها حمایت کنند.

با وجود تمام این نقدها، در مواردی تلاقی‌گاه‌های بسیار بارآوری از دل همراهی اتحادیه‌ها با دیگر جنبش‌های اجتماعی به دست آمد، در جنبش اشغال وال استریت، در مواردی شاهد تلاقی اعتراض اتحادیه‌ای، در کنار آنارشیست‌هایی بودیم که فراهوان اشغال داده بودند. این تلاقی‌گاه اعتراضات در شهری مثل اوکلند که سابقه‌ی جنبش کارگری و سیاهان قدرتمند داشت مشهودتر بود، چنان‌که در این شهر، معترضان میدان اشغال شده را به نام «اسکار گرت»، سیاهی که توسط خشونت پلیسی کشته شد نامیدند، و در ماه نوامبر یکی از بزرگ‌ترین اعتصابات در بندر اوکلند را رقم زدند، و حتی نام اشغال اوکلند را به کمون اوکلند تغییر دادند. در انقلاب مصر نیز اتحادیه‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در همراهی با جنبش انقلابی را شاهد بوده‌ایم.

به‌علاوه در نظر داشته باشید که تنها گرایش موجود در نظریه‌های کارگری و تاریخ جنبش‌های کارگری فقط همین اتحادیه‌های موجود نیستند. امروز شاهد گرایش‌های متنوع و جدیدی در بطن جنبش صنفی و کارگری هستیم. از جمله آنچه به عنوان اتحادیه‌گرایی جنبش‌های اجتماعی می‌شناسیم. این نظریه بیشتر به کشورهای درحال توسعه می‌پردازد و به شرایطی ارجاع می‌دهد که اتحادیه‌ها صرفاً نیروی کار استخدام شده در آن بخش را نمایندگی نمی‌کنند بلکه گرایش‌ها و مطالباتی از جامعه‌ی محلی خود را نیز هدایت می‌کنند.

همچنین گرایش دیگری امروز وجود دارد به نام دموکراسی در محیط کار. با این ایده که بهترین جا برای تمرین دموکراسی و حرکت به سمت جامعه‌ای دموکراتیک تر محیط کار است. در محیط کار باید رأی‌گیری را تجربه کنیم، تصمیم‌سازی جمعی را یاد بگیریم و در نهایت با دموکراتیک‌تر شدن محیط کار جامعه نیز دموکراتیک‌تر خواهد شد.

با وجود این گرایش‌ها، امروز موانع متعددی در مقابل اتحادیه‌های صنفی وجود دارد. امروز بخش عمده‌ی نیروی کار به صورت بی‌ثبات کار و بدون قرارداد و توان نمایندگی شدن و نمایندگی کردن مشغول به کار است. کارهایی که به عنوان موردکاری می‌شناسیم، و نه کارفرمای مشخصی دارد نه تخصص خاصی، و مدام از این شاخه به آن شاخه می‌پرد. اقتصادی که بر این مبنا استوار است به نام اقتصاد گیگ شناخته می‌شود، یعنی به جای مناسبات پایدار میان کارگر و کارفرما، گاه با کارهای موردی و تصادفی مواجه هستیم. همچنین عمده‌ی کارها برون‌سپاری شده چنانکه دیگر تجمع نیروی کار را در یک محیط ثابت نداریم، چه‌بسا هر بخشی از کار در زنجیره‌ی ارزش ممکن است در یک قاره صورت بگیرد. پس انعطاف‌پذیری استخدام و کار و موارد ذکر شده جایگاه اتحادیه‌ها را در سطح دنیا با پرسش‌های جدیدی مواجه می‌کند.

تمام این منظومه‌ای که با آن مواجه هستیم، در دموکراسی‌های تثبیت‌شده هم وجود دارند. حالا اگر این شرایط را منتقل کنیم به جوامعی که رویه‌های دموکراتیک در آنها نهادینه نشده با مسائل بیشتری مواجه خواهیم شد. از جمله این‌که مسأله‌ی معیشت و واکنش به آن دیگر محدود به قلمروی اقتصاد باقی نمی‌ماند، و فرایندهای سلطه به جبر اقتصادی محدود نمی‌شود. برای مثال یک اتحادیه را در یک جامعه‌ی پیشرفته در نظر بگیرید، اگر به عنوان اعضای اتحادیه بخواهیم مطالبه‌ای برای حقوق عقب مانده یا بهبود شرایط کاری داشته باشیم، طبعاً کارفرما دست به هر کاری می‌زند که روند مطالبه‌گری ما را مختل کند، ممکن است افرادی را برای کارشکنی استخدام کند، یا با دیگر کارفرماها به یک اقدام مشترک متوسل شوند، یا حتی چه بسا مجموعه‌ی آنها با کمک لابی‌گران در قدرت قوانینی را به نفع خود تصویب کنند. اما در نهایت یک عقلانیت اقتصادی بر این مراودات حاکم است، چنانکه تا جایی این کشمکش ادامه پیدا

می‌کند، اما از یک جایی به بعد اگر کارفرما احساس کند در صورت ادامه این روند بیشتر متضرر می‌شود احتمالاً به خواسته‌ی کارگران تن می‌دهد. اما در کشورهایی که مسأله‌ی حقوق، استخدام و معیشت در هم تنیده و دارای ویژگی‌های مستقیماً سیاسی است، دیگر این عقلانیت ابزاری حاکم نیست و باعث گنگ شدن موقعیت برای فعالان اتحادیه‌ای می‌شود.

به‌علاوه، فقدان دیگر تشکل‌های مدنی، انجمن‌ها، شوراهای محلی، احزاب و غیره، فشار مضاعفی را هم از بیرون و هم از درون به اعضای اتحادیه‌های صنفی وارد می‌کند (منظور از بیرون ساختار قدرت نیست بلکه جامعه‌ی محلی است). چون جامعه‌ی محلی به خاطر فقدان این تشکل‌ها از یک اتحادیه انتظار دارد که بیانگر خواسته‌های عمومی و فراگیر جامعه باشد. از درون نیز اعضای اتحادیه خود شهروندانی هستند که نسبت به مسائل جاری جامعه نظراتی دارند، و به علت فقدان تشکل‌ها و مجراهای دیگر ممکن است اتحادیه را محمل این خواسته‌ها قرار دهند. این موقعیت گاه بار سنگینی را بر دوش اتحادیه‌های صنفی قرار می‌دهد تا جایی که اتحادیه نتواند نقش مؤثری در مطالبه‌ی عمومی ایفا کند، و در عین حال در پیگیری مطالبات محدود خود هم تضعیف شود. وقتی برخی فعالان صنفی باتجربه‌ی ما می‌گویند درگیر کار سیاسی نمی‌شوند، علاوه بر ملاحظات آشکار در موقعیت پرمخاطره‌ی کنونی، به این معضلات هم اشاره دارند.

به بیان دیگر، اتحادیه‌های صنفی به شکل بی‌واسطه با سپهر سیاست و جنبش‌های اجتماعی متصل نمی‌شوند، بلکه رابطه‌ی آنها کیفیت باواسطه و به میانجی رویه‌های درونی تشکل‌ها است. قدرت اصلی تشکلی مثل معلمان، بیش از آن‌که به برخی یادداشت‌ها و شعارها مربوط باشد، به رویه‌های دموکراتیکی برمی‌گردد که درون آنها تجربه می‌شود، مثلاً تمام انتخابات‌ها و مجامعی که در طول ۲۵ سال برگزار کرده، تمرینی که برای برقراری دیالوگ میان معلمان، و همچنین میان معلمان و دانش‌آموزان، و به واسطه‌ی آنها با اجتماعات محلی صورت گرفته است.

از این نظرگاه باواسطه می‌توان پیوند اتحادیه‌ها را با جامعه بهتر تبیین کرد. واضح است که نبض حرکت‌های اتحادیه‌ای و صنفی، با نبض عمومی جامعه تناظر دارد. ممکن

است اندکی تقدم و تأخر وجود داشته باشد، ممکن است الگوهای بیانی متفاوتی داشته باشند، اما هرچقدر جامعه پویاتر باشد، گشوده‌تر باشد، جامعه‌ی مدنی قوی‌تر باشد، تشکل‌های صنفی نیز در آن جامعه قوی‌تر هستند و تأثیر و تأثر بیشتری بر یکدیگر خواهند داشت. به این اعتبار، همراه با حرکت عمومی جامعه، و در لحظات مشخص تاریخی، اتحادیه‌ها نقش بسیار مؤثری در بیان، تقویت، و پیوند میان جنبش‌های اجتماعی ایفا می‌کنند، و سیاسی نبودن یک اتحادیه‌ی صنفی معادل سکوت گاه تأییدآمیز مسائل جاری در یک جامعه نیست.

شب‌های سیاست در «کوی دانشگاه»

مبین رحیمی



عکس از خبرنگاری مهر

«این حال و هوای ذهنی دقیقاً به این دلیل که از هیچ کارکردِ تکینی از بشریت به طور انحصاری جانبداری نمی‌کند، برای هر کارکردی، به طرز بی‌تفاوت {یا لاقتضا} مناسب است و دقیقاً به این دلیل که مبنای امکان همه‌ی کارکردهاست، هیچ کارکردِ تکینی را مقدم نمی‌دارد.»
 فریدریش شیلر، نامه‌ی بیست و دوم، ترجمه‌ی سید مسعود حسینی

(۱)

خواستِ همیشگی و تاریخی، گشودنِ درهای سَر در دانشگاه تهران به خیابان بوده است؛ پاسخی به مطالباتِ سیاسی جامعه در آن بیرون. خواست این بار اما، گشودنِ درها به درونِ محوطه‌ی کوی بود. یک دانشجو، هنوز به شب‌های اتاقش بازنگشته بود، به کتاب‌هایش، به رؤیاهای در راهی که هنوز خود از آن‌ها خبر نداشت. برای همین مطالبه‌ی این بار نه رفتن به خیابان و هم‌صدا شدن با مردم، که پرسش از زمان در درونِ بستر فضایی محوطه و ساکنانش بود. «چرا یک نفر هنوز بازنگشته است؟». یک جابه‌جایی اتفاق افتاده بود، یک نفر کم شده بود، یک دانشجو از زمان موعدهش سپری شده و هنوز به «منطقه»ی امنش بازنگشته بود. شاید برای دانشجویان تیرماه ۷۸ چنین بازگشتی حتی در کابوس شبانه، دهشتناک باشد، اما در هجمه‌ی بی‌امان جامعه از هر سو در لحظه‌ی فعلی، رد شدن از گیت‌های ورودی برای دانشجویان، وارد شدن به درون منطقه‌ای است که همه‌ی ساکنانِ آن یکدیگر را خوب می‌شناسند، اگر چه ممکن است با یکدیگر حرف هم نزنند. شب‌های کوی دانشگاه، صرفاً به خاطر سنتِ اعتراضاتِ دانشجویی مهم نیست؛ تاروپودِ حسی زندگی در این محوطه است که آن را از سایر خوابگاه‌ها متمایز می‌کند؛ منطقه‌ای در قلبِ شهر، اما هم‌زمان جدا از آن، یک پیرامون در قلبِ مرکز، یک مخلوطِ طبقاتی در دلِ طبقاتِ بالا شهری. وارد که می‌شوی دیگر خبری از شهر و هیاهوی آن شنیده نمی‌شود، همان‌گونه که بخشی از دانشگاه هم نیست. گاه پیش می‌آید که مهمانانِ غیر دانشجو می‌پرسند «چگونه در اینجا تاب می‌آورید، همه افسرده و رنگ‌پریده به نظر می‌رسند». اما برای ساکنانش، بیرون رفتن از آن ترسناک است. بنا بر روایتِ یکی از دانشجویانی که شش سال دوره‌ی دکتری‌اش

را در این‌جا سپری می‌کند: «کوی، یک خوابگاه نیست، برای من یک خانه و سرپناه است؛ حیاتی امن که تمام ترس‌ام بیرون رفتن از آن است، و کتاب‌هایی که نمی‌دانم با آن‌ها چکار کنم». بر طبقات بالای ساختمان‌ها که نگاه می‌کنی شیوه‌ی دیگری از زندگی را می‌بینی که در خانه‌های شهر، تنها شکل‌اتمی‌زده‌ی آن ممکن می‌شود: دانشجویان در محوطه قدم می‌زنند، بحث می‌کنند، سیگار می‌کشند و لامپ‌اتاق‌های‌شان تا دیروقت‌ها روشن است، پشت لپ‌تاپ‌های‌شان مشغول هستند و همین بیداری شبانه باعث می‌شود همیشه هوای یکدیگر را داشته باشند. برای همین، نگرانی‌های آن‌شب از یک تأخیر آغاز شدند، از خاموشی یک لامپ، یک لپ‌تاپ.

(۲)

چند نفر شروع می‌کنند و در میادین کوی به گردش درمی‌آیند. یکی‌یکی دانشجویان به آن‌ها متصل می‌شوند. از شعارهایی که بیانگر خواست جامعه باشد، این‌بار خبری نیست. تجمع به‌خاطر خیابان و مردمان سرکوب‌شده‌اش نبود، اما به‌میانجی سیاست خوداندیش و در لابلای موضوعات مطرح‌شده، مسائل خیابان هم بازبیکربندی می‌شدند. موضوع بحث را این‌بار خود دانشجویان مطرح می‌کردند: یک نفر دانشجو کم شده است و می‌بایست در مورد آن بحث‌و‌گفت‌و‌گو شود. شاید برای همین بود که در تجمع این‌بار، وزنه‌ی گفتار، بر هیاهوی شعارها سنگینی می‌کرد. می‌خواستند یک‌بار هم شده بدون هیچ‌گونه ارتباطی با خیابان، و بدون توسل به چهارچوب قوانین، خودشان طرح‌هایی را وسط بیندازند. تجمع در میدان اصلی کوی برگزار می‌شود، مسئولان هم حضور دارند. صداها یکی‌یکی بلند می‌شوند، اما در قالب کلمات. گاه پیش می‌آمد که دانشجویان بر سر نمایندگان شورای صنفی و فعالین دانشجویی هم داد می‌زدند که «بیا بید پایین، حرف شما، حرف ما نیست». قبل از سر رسیدن مسئولان مسائلی که می‌بایست مطرح شوند تعیین شده بود. پاسخ آن‌ها دیگر مهم نبود، طرح‌هایی رؤیت‌پذیر می‌شدند که تا قبل از این در چهارچوب قوانین جایی نداشتند. دانشجویان به رسم سنت از میدان اصلی، به طرف سردر حرکت می‌کنند، اگرچه می‌دانستند اگر به بیرون از محوطه بروند، «امنیت»‌شان در خطر می‌افتد. اما همه چیز در محوطه‌ی کوی دانشگاه

اتفاق می‌افتد، در شب‌های کوی. در آن سوی درها در خیابان، چند نفر دانشجوی دختر و پسر، پشت میله‌های سردر منتظر هستند تا درها به درون باز شوند. خواست‌شان پیوستن به دانشجویان محوطه است، اما چون خوابگاهی نیستند اجازه‌ی ورود داده نمی‌شود. در داخل چندان خبری از شعارها و هیاهوهای «سیاسی» نیست. دانشجویان بیرون هم مدام گوش فرامی‌دادند که ببینند این سوی میله‌ها، در داخل، چه چیزهایی دارد گفته می‌شود، چه کسی، در مورد چه چیزی دارد حرف می‌زند. این که چه کسی صلاحیت حرف زدن دارد و چه چیزی می‌بایست گفته شود، مدام در تغییر بود. بیشتر دانشجویان هم فقط نگاه می‌کردند و گوش می‌دادند، اما تا از جانب دانشجویان بیرون هم صدایی شنیده می‌شد، گفتار نمایندگان شورای محوطه را قطع می‌کردند تا خواست آن‌ها را هم بشوند. خواست‌شان، نماندن سر جای خود و آمدن به درون محوطه بود: «ما از این جا نمی‌رویم تا زمانی که وارد محوطه شویم.» در همین لحظه بود که مرز میان نگرستن، گفتن و عمل کردن داشت کمرنگ‌تر می‌شد.

(۳)

به دانشجویان منتظر در خیابان که نگاه می‌کردی این ایده به ذهنت خطور می‌کرد که «بیایید با خود روراست باشیم، بعید است تا شب در این سرما دوام بیاورند، تعدادشان هم زیاد نیست»، یا شاید به ذهن خودشان هم خطور کرده باشد. اما زمان از پیش، تأخیر داشت. دانشجویان از پیش تصمیم خود را گرفته بودند، «منتظر می‌مانیم تا نهایتاً وارد شویم». مسأله نه بر سر آگاهی و امکان‌مندی‌های پیش‌رو، که برهم زدن حسی مرز میان جهان‌هایی بود که دانشجویان را از هم جدا می‌کرد. «یک چیز سر جای خود» همان اصل همیشه‌گی قانون برای نگه‌داشتن انسان‌ها سر جای خودشان است. دانشجویان بیرون می‌بایست همچنان سر جای خود باقی بمانند. تا زمانی که مسئولان اجازه نمی‌دادند، حق ورود به داخل را نداشتند. اما دانشجویان از پیش «دو چیز در یکی» شده بودند، می‌خواستند «در جایی که هستند باقی نمانند». مدت‌ها قبل از این که دانشجویان گیت‌های ورودی خوابگاه را تسخیر کنند، همین جهان حسی «دو در یک» مرزهای جداکننده را در هم شکسته بود. درها به درون گشوده شدند، اما این بار نه به

خواستِ پلیس. برای مدتِ کوتاهی هم که باشد گیت‌های ورودی برداشته می‌شوند و دانشجویانِ دختر و پسر با دانشجویانِ خوابگاهی یکی می‌شوند و شبی دیگر از «شب‌های سیاست» در کوی دانشگاه ممکن می‌شود که متفاوت با «شب‌های سیاسی» تاریخ کوی دانشگاه بود. دانشجویان، جلوی در مسجد میتینگ برگزار می‌کنند و تریبون را پس می‌گیرند. بلندگو را در اختیار دارند و مسئولان هم هستند. مساله بر سرِ رؤیت‌پذیر کردنِ مسئولیت‌های فراموش‌شده بود، جلوگیری از دفنِ یک «خون ریخته شده». یکی از دخترانِ فعالِ صنفی سابق در قلبِ کوی پسران، میکروفون را از مسئولان می‌گیرد: «این‌جا کلاس درس نیست آقای دکتر ... ما برای پرسش و پاسخ نیامده‌ایم، برای اعتراض آمده‌ایم». مسأله نه ماهیتِ تجمع، بلکه ماهیتِ ریسمانی است که دانشجویان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این بار با شکلِ خاصی از گفتار، که شاید پیش‌تر در هیاهوی سرکوب‌ها و شعارها، مجالی برای به صحنه آمدنِ آن در تاریخ کوی دانشگاه نبوده باشد، در راه بود. دانشجویان آرام بودند، و بادقت به کلماتِ بیان‌شده گوش می‌دادند، تا هر کجا که لازم باشد، با بیانِ کلمه یا عبارتی مداخله کنند. محوطه‌ی مسجدِ کوی به یک «مکانِ گفتار»ی تبدیل شده بود. ماندن در مهمان‌سرا دیگر مجوز نمی‌خواست، دانشجویان غیر خوابگاهی می‌توانستند شب را در آن‌جا بمانند، چراکه شبِ سیاست، شبِ تعلیقِ مجوزها است. نزاع، نه در شعارها و درگیری‌ها، که ردش را بر نام‌ها و عبارت‌ها حک می‌کرد، بر اشیا و یادمانی خاموش که برای سخن‌گفتن زاده نشده بودند، همچون «لپ‌تابی که هست و نیستِ بسیاری از دانشجویان است» و موضوعی می‌شود برای به صحنه آمدنِ سیاست.

(۴)

زمان در تاریخ همواره تقطیع می‌شود؛ لحظه‌ای از شب‌های سیاسی تیر ۷۸ به شعارهای شبانه‌ی کوی در آبان ۱۴۰۱ متصل می‌شود و در شب‌های بهمن ۱۴۰۳ در شکل جدیدی از اعتراض دوباره سر بر می‌آورد. اما سیاستِ شب‌های کوی این بار، بیانگر فرم جدیدی از «گفتار» است که حسابش را با لحظاتِ پیشین جدا می‌کند. آنچه که در این شب‌ها شاهدِ آن بودیم، مکان‌های گفتاریِ جدیدی بودند که نمی‌توان چندوچون

آن‌ها را متعین کرد، مگر در لحظه‌ی ظهورشان. سیاست‌ش‌های این‌بار، به‌جای اشکال‌ش‌های سیاسی، که تمرکزش بر مقاومت و شعارهای سیاسی بود، بر شکل‌جدیدی از گفتار اصرار می‌کرد که موضوعات‌ مورد‌ منازعه‌ی آن، در درون‌ خود محوطه‌ی کوی و به‌واسطه‌ی دانشجویان مطرح می‌شدند: خودآیین و خوداندیش. ممکن است بی‌طرفی این‌بار به‌خاطر ملاحظات‌ سیاسی و وضعیت‌ به‌ظاهر خاموش‌ جامعه باشد، اما در دل همین بی‌طرفی، می‌توان ردپای «فیگور خودآیین‌ دانشجو» و ساحت‌ دانشگاه را دنبال کرد. همین بی‌طرفی و بازگشت به درون‌ محوطه است که بازنگشتن‌ یک دانشجو را، به سیاسی‌ترین لحظه‌ی ممکن در وضعیت‌ کنونی تبدیل می‌کند؛ بدون ارجاع به مسائل‌ «صرفاً» سیاسی. شاید در هیچ دوره‌ای، ساحت‌ دانشگاه و فیگور دانشجو زیر هجوم ازجا دررفتگی‌های اجتماعی، به اندازه‌ی لحظه‌ی فعلی از ریخت و ارزش نیفتاده باشد، اما آنچه که در شب‌های کوی شاهد آن بودیم و خواهیم بود؛ یک‌بار دیگر به‌ما یادآوری می‌کند، در چنین وضعیت‌ خاموشی، تنها در چنین مکان‌هایی است که می‌توان گفتاری برای رهایی دست‌وپا کرد.

من در وهله‌ی اول، یک دانشجوام. من یکی از آن آدم‌هایی‌ام، که دانشجوی همیشگی‌اند.

ژاک رانسیر، در گفتگو با پیترو هالوارد، ترجمه‌ی امید مهرگان

تحکیم الیگارشۑ

ناتان ج. رابینسون



ترجمه‌ی محمد مهدی مشایخی



میلیاردرها در حال نفوذ به نهادهای قدرت هستند. ما باید منابع

بدیل قدرت ایجاد کنیم تا بتوانیم در برابر آن‌ها مقاومت کنیم.

ترامپ، قهرمان مردم علیه «نخبگان»، دولت خود را با میلیاردرها پر می‌کند. تاکنون سیزده نفر از آنها انتخاب شده‌اند. ثروتمندترین مرد جهان، ایلان ماسک، در پیروزی دونالد ترامپ نقش داشت و اکنون قرار است در مجموعه‌ی کاخ سفید دفتر داشته باشد، جایی که ماسک می‌تواند به انتشار دروغ در مورد سازمان‌های نظارتی و طراحی راه‌های نابودی شبکه‌ی تأمین اجتماعی ادامه دهد.

در همین حال، دیگر میلیاردرها و شرکت‌های غول‌پیکر در حال چاپلوسی ترامپ هستند. آمازون و متا هر کدام یک میلیون دلار به «صندوق تحلیف» ترامپ اهدا کردند. (آیا می‌توان علت نامشروع‌تری از کمک مالی به رویداد قدرتیابی یکی از ثروتمندترین افراد جهان تصور کرد؟) مدیرعامل کوکاکولا یک قوطی نوشابه‌ی یادبود ویژه به ترامپ تقدیم کرده است. جف بزوس و مارک زاکربرگ گام‌های روشنی برای اطمینان از رضایت ترامپ برداشته‌اند. بزوس که مالک «واشنگتن پست» است، حمایت این روزنامه از کامالا هریس را خنثی کرد و برای بوسیدن انگشتری ترامپ به مار-آ-لاگو رفت. آمازون ۴۰ میلیون دلار برای یک مستند درباره‌ی ملانیا ترامپ هزینه کرد. زاکربرگ که زمانی توسط ترامپ تهدید به گذراندن «بقیه‌ی عمرش در زندان» شده بود، به سرعت لحن خود را بسیار همدل‌تر با جریان («برگرداندن عظمت امریکا» MAGA) تغییر داده، بررسی صحت اطلاعات در فیس‌بوک را حذف کرده و تیم تنوع‌بخشی شرکت خود را منحل نموده است. زاکربرگ گفت که نتایج انتخابات «مانند یک نقطه‌عطف فرهنگی» احساس می‌شود و بسیاری از مدیران عامل همکار او نیز احساس مشابهی دارند.

روزنامه‌ی «وال استریت جورنال» گزارش می‌دهد که شرکت‌ها، عمدتاً به دلیل انتخاب ترامپ، از اجرای ابتکارات مربوط به تنوع‌بخشی و تغییرات آب‌وهوایی عقب‌نشینی می‌کنند و «رؤسای شرکت‌های آمریکایی منتظر مراسم تحلیف ۲۰ ژانویه نمی‌مانند تا دیدگاه‌های خود را با دیدگاه‌های موردعلاقه در جهان ترامپ ۲ منطبق سازند.» آنها نقل‌قولی از یک تاجر می‌آورند که می‌گوید: «شرکت‌های آمریکایی فرصتی را پیش روی خود می‌بینند.» شرکت‌هایی که «به دنبال حمایت ترامپ هستند سود

زیادی خواهند برد» و بنابراین تمام تلاش خود را برای اتخاذ سیاست‌هایی که او دوست خواهد داشت انجام می‌دهند. ترامپ در شبکه‌ی اجتماعی خود، «تروث سوشال»، نوشت: «همه می‌خواهند با من دوست باشند!!!» این روزنامه تشریح کرد که:

مشاوران شرکت‌ها می‌گویند پیروزی ترامپ در انتخابات، به مدیران عامل، این امکان را می‌دهد تا بدون مواجهه با واکنش منفی عمومی، سیاست‌های خود را تغییر دهند. جی‌پی‌مورگان چیس، مورگان استنلی، سیتی‌گروپ و بانک آو آمریکا به‌تازگی از یک ائتلاف اقلیمی جاه‌طلبانه تحت حمایت سازمان ملل متحد که در دوران همه‌گیری [کووید۱۹] ایجاد شده بود و هدف آن کمک به کسب‌وکارها برای کاهش انتشار کربن بود، خارج شدند. این اقدام پس از خروج ولز فارگو و گلدمن ساکس از این ائتلاف صورت گرفت. بلک‌راک، مدیر دارایی مستقر در نیویورک، روز پنجشنبه اعلام کرد که از گروه اقلیمی مشابه دیگری تحت حمایت سازمان ملل متحد خارج می‌شود.

روزنامه‌ی وال‌استریت جورنال می‌گوید در حالی که شرکت‌ها هرگز تمایلی به پذیرش ابتکارات اقلیمی و تنوع نداشتند، اما در فضای سیاسی سال‌های ۲۰۱۹-۲۰۲۰ احساس می‌کردند که تحت فشار هستند، اما اکنون که بادها در جهت دیگری می‌وزند، هرگونه تظاهر به این‌که تا به حال به آب‌وهوا، نژادپرستی یا هر چیز دیگری به جز کسب سود اهمیت می‌دادند را کنار می‌گذارند. قابل توجه است که پیروزی ترامپ تنها عامل این امر نیست. این نشریه مشاهده می‌کند که «پیروزی ترامپ همچنین با منعطف شدن بازار کار همراه بوده، که بخشی از قدرت را از کارگران دور می‌کند» و «رؤسای شرکت‌ها می‌گویند که با سخت‌تر شدن یافتن شغل، دیگر به خاطر از دست دادن کارمندان ناراضی - یا سکوت - در مورد مسائل سیاسی نگران نیستند.» به عبارت دیگر، ترس از بیکاری، کارگران را در موقعیتی قرار می‌دهد که قدرت چانه‌زنی کم‌تری در برابر کارفرمایان داشته باشند. در چنین شرایطی، الیگارش‌های حاکم بر شرکت‌ها، که عملاً به صورت دیکتاتوری عمل می‌کنند، نیازی نمی‌بینند که به کارگران اجازه دهند در تعیین ارزش‌های سازمانی نقشی ایفا کنند. بنابراین، این نشریه می‌گوید، «رؤسا دوباره فرماندهی را در دست گرفتند.» (من همیشه وال‌استریت جورنال را

مارکسیستی‌ترین روزنامه‌ی آمریکا می‌دانستم زیرا صراحتاً وجود مبارزه‌ی طبقاتی را پذیرفته است - اما به‌واقع در کنار سرمایه‌داران علیه کارگران ایستاده.

از رویدادهای اخیر، چند نکته‌ی کلیدی درباره‌ی نحوه‌ی عملکرد جهان آشکار می‌شود. نخست، مفهوم راست‌گرایانه‌ی «شرکت‌های وُوک»^۱ که بر اساس درک نادرستی از انگیزه‌ی شرکت‌ها شکل گرفته، همواره نادرست بوده است. این شرکت‌ها هنگامی که اعلامیه‌های عمومی بزرگی درباره‌ی تعهد به تنوع، نمادهای همبستگی مانند رنگین‌کمان و حمایت از سازمان‌های عدالت نژادی منتشر می‌کنند، در واقع به دنبال ارزش‌های اخلاقی نیستند بلکه این اقدامات بیشتر جنبه‌ی تبلیغاتی دارد و هدفش جلب نظر عموم است. این شرکت‌ها به ارزش‌های اخلاقی اهمیتی نمی‌دهند. در واقع، در برخی موارد، اهمیت به سؤالاتی مانند «آیا اقدامات ما به نابودی سیاره کمک خواهد کرد؟» برای شرکتی قابل‌بحث است که غیرقانونی باشد. ایدئولوژی‌های مارکسیستی وُوک تأثیر زیادی بر این شرکت‌ها ندارند. مدیران اجرایی دیدند که مردم از تظاهرات [برای برقراری] عدالت نژادی حمایت می‌کنند، بنابراین ادعا کردند که آنها نیز از تظاهرات عدالت نژادی حمایت می‌کنند. (حمایت عمومی از جنبش «اهمیت جان سیاهپوستان» در اوج خود به حدود ۷۰ درصد رسید.)

در این بخش، به‌وضوح می‌بینیم که شرکت‌ها نسبت به قدرت چانه‌زنی کارگران حساسیت شدیدی دارند. روزنامه‌ی وال‌استریت جورنال که اغلب منافع کارفرمایان را نمایندگی می‌کند، به این نکته‌ی مهم اشاره دارد که: «وقتی کارگران احساس امنیت شغلی بیشتری دارند و امکان ترک کار برایشان وجود دارد، صدای آنها با قدرت بیشتری شنیده خواهد شد. اما در شرایطی که کارگران در هراس از دست دادن شغل خود هستند، مدیران اجرایی تمایل کم‌تری به توجه به خواسته‌های آنها نشان می‌دهند. به همین دلیل است که وجود اتحادیه‌های کارگری اهمیت می‌یابد؛ چراکه اتحاد کارگران، به آنها قدرت جمعی می‌دهد تا بتوانند در مقابل کارفرمایان ایستادگی کنند و شرایط بهتری را برای خود رقم بزنند.»

همچنین در نظر بگیرید که ما شاهد یک نمایش گویا مبنی بر تقلبی بودن پوپولیسم راست‌گرا هستیم، موضوعی که من بارها در صفحات این مجله به آن اشاره

کرده‌ام. اخیراً در توویتر (X) به خاطر نوشته‌ای قدیمی مورد حمله قرار گرفتم که در آن استدلال کردم که «پوپولیست‌های راست‌گرا» تمایل دارند مردانی با ثروت عظیم باشند که با امتیاز به دنیا آمده‌اند و با وجود ادعای حمایت از طبقه‌ی کارگر، واقعاً هیچ تمایلی به تغییر ساختارهای اقتصادی موجود ندارند. آن‌ها با ایجاد یک تقابل ساختگی میان «خود» و «دیگری»، یعنی بین خودشان به عنوان نماینده‌ی «مردم» و نخبگان، تلاش می‌کنند تا از انتقادات مصون بمانند. در این تقابل، معلمان، کتابداران و حتی باریستاها به عنوان نماد نخبگان معرفی می‌شوند، در حالی که میلیاردرهایی مانند ترامپ به عنوان نماینده‌ی «مردم»! منتقدانم با اشاره به نمونه‌هایی مانند جی.دی. وانس تلاش کردند تا ادعای مرا رد کنند. اما باید توجه داشت که من به دنبال ارائه‌ی یک قانون کلی و بدون استثنا نیستم، بلکه می‌خواهم به یک گرایش کلی در میان پوپولیست‌های راست‌گرا اشاره کنم. این گرایش، یعنی تلاش برای ایجاد یک تقابل کاذب میان «خود» و «دیگری» و معرفی خود به عنوان ناجی طبقه‌ی کارگر. در میان بسیاری از رهبران این جریان به‌وضوح قابل مشاهده است:

شخصی ثروتمند/ تحصیلات در دانشگاه‌های برتر یا مدارس نخبه / امتیازات خانوادگی
ترامپ / بله، میلیاردر / بله، دانشگاه پنسیلوانیا / بله، پدرش یک سازوبفروش بود که میلیون‌ها دلار به او داد
وانس / بله، سرمایه‌گذار خطرپذیر و نویسنده‌ی پرفروش / بله، دانشکده‌ی حقوق ییل / خیر، در فقر بزرگ شد
راماسوامی / بله، میلیاردر / بله، هاروارد و ییل / بله، پدر و مادرش پزشک و وکیل بودند
کارلسون / بله، سالانه ۲۰ میلیون دلار از فاکس دریافت می‌کرد/کالج ترینیتی (غیر از لیگ آیوی) / بله، پسر یک سفیر بود
هاولی / بله، وکیل و سناتور / بله، دانشکده‌ی حقوق ییل / بله، پدرش یک مدیر بانکی بود

بنون / بله، تا ۴۸ میلیون دلار دارایی در املاک و صنعت سرگرمی دارد / بله، دانشکده‌ی کسب‌وکار هاروارد/ نامشخص، پدرش در شرکت AT&T بوده.
دسانتیس / بله، حداقل ۱.۷ میلیون دلار دارایی خالص دارد/بله، پیل و هاروارد / تاحدودی طبقه‌ی متوسط/در دوران رشد مشکلات اقتصادی مواجه نبود.
گیتز / بله، گیتز و خانواده‌اش ۳۰ میلیون دلار ثروت دارند / دانشگاه ایالتی فلوریدا و ویلیام و مری / بله، پدرش سناتور ایالتی

بار دیگر باید بگوییم که این یک قاعده‌ی کلی است نه یک قانون سخت و قطعی. و قبل از این‌که اشاره کنید که خود من هم در مدارس عالی شیک تحصیل کرده‌ام، توجه داشته باشید که من ثروتمند نیستم (در واقع هنوز بدهی دانشجویی زیادی دارم)، اما همچنین اگر چپ‌کاری در رهبری‌اش نداشت، باید به آن شک کنید.

درک تحولات اخیر در کشور [ایالات متحده] از اهمیت بسیاری برخوردار است، چرا که راست‌گرایان تلاش می‌کنند این تحولات را به‌عنوان یک جنبش برای بازگرداندن حقیقت و عقلانیت پس از دوره‌ی افراطی چپ معرفی کنند. پیتز تی‌ئل در مقاله‌ای که برای روزنامه‌ی فایننشال تایمز نوشته، حتی فراتر رفته و با اشاره به کمیسیون حقیقت و آشتی آفریقایی جنوبی پس از آپارتاید، خواستار ایجاد سازوکاری مشابه در کشور شده است. (انگار هیچ‌کس به‌اندازه‌ی یک ثروتمند تاکنون احساس ظلم و ستم نکرده است!) جالب این‌جاست که به نظر تی‌ئل، ما به کمیسیونی برای بررسی پیامدهای جنبش‌های اجتماعی اخیر نیاز داریم، اما مسائلی مانند برده‌داری و تبعیض نژادی جیم کرو از نظر او اهمیت چندانی ندارند. تی‌ئل ادعا می‌کند که «نظام قدیمی» رو به افشا است و ما به‌زودی حقایق پنهان‌شده‌ای مانند ریشه‌های همه‌گیری کووید و قاتل جان اف کندی را خواهیم فهمید. (این ادعاها به‌شدت اغراق‌آمیز و فاقد هرگونه پایه‌ی علمی هستند.)

فعلان فرهنگی محافظه‌کاری همچون کریستوفر روفو، تحولات اخیر را به‌عنوان پیروزی نهایی بر «ووکسیسم چپ‌گرا» قلمداد می‌کنند؛ آن‌ها معتقدند که با این تحولات،

آمریکا می‌تواند به دوران شکوه گذشته بازگردد. اما واقعیت بسیار تلخ‌تر از این ادعاهاست.

همان‌طور که روزنامه‌ی فایننشال تایمز گزارش کرده است، در دنیای تجارت، به‌ویژه در صنعت بانکداری، بسیاری از افراد احساس می‌کردند که مجبور هستند در گفتار و رفتار خود محدودیت‌هایی را اعمال کنند تا همکاران جوان‌تر، زنان، اقلیت‌ها و افراد دارای معلولیت را آزرده خاطر نکنند. اما با تغییر فضای سیاسی، این افراد اکنون احساس آزادی بیشتری می‌کنند تا بدون ترس از عواقب آن، به بیان نظرات تبعیض‌آمیز و توهین‌آمیز خود بپردازند. یک بانکدار ارشد در این باره می‌گوید: «اکنون می‌توانیم بدون ترس از طردشدن (کنسل)، از کلماتی مثل "عقب‌مانده" و "ترسو" استفاده کنیم. این طلوعی جدید است.»

این اظهارات نشان می‌دهد که برخی افراد از این تغییر اوضاع برای بازگشت به فرهنگ کاری قدیمی‌تر و کم‌تر متنوع استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر، آن‌ها به جای تلاش برای ایجاد یک محیط کاری برابر و فراگیر، به دنبال احیای فضایی هستند که در آن تبعیض و تحقیر آزادانه رواج داشته باشد.

آنچه در حال وقوع است نه‌رهایی از ظلم جریان «ووک»، بلکه تحکیم قدرت اقلیتی ثروتمند است. این گروه همیشه توانسته‌اند بدون هیچ محدودیتی نظرات خود را بیان کنند و اکنون با دستیابی به قدرت، این آزادی را به نمایش می‌گذارند. نکته‌ی مهم‌تر این است که شاهد شکل‌گیری یک الیگارش هستیم؛ جایی که گروه کوچکی از میلیاردرها، به‌ویژه اطراف دونالد ترامپ، بر تصمیم‌گیری‌های کلیدی کشور مسلط شده‌اند. افرادی مانند لیندا مک‌ماهون به دنبال خصوصی‌سازی آموزش و پرورش هستند و افرادی مانند ویوک راماسوامی تلاش می‌کنند تا از مجازات همدستان خود جلوگیری کنند. در این میان، مردم عادی که ثروتمند نیستند، در دام وعده‌های پوچ این افراد که خود را قهرمان مردم می‌نامند می‌افتند و در نهایت متضرر می‌شوند.

حکومت الیگارش‌ها به‌ویژه با توجه به فوریت بحران آب‌وهوا نگران‌کننده است. این گروه قدرتمند، به‌جای مقابله با تغییرات اقلیمی، به دنبال حداکثر سود برای شرکت‌های سوخت فسیلی هستند. دولت ترامپ احتمالاً تا جایی که می‌تواند سیاست‌های

آب‌وهوایی بسیار محدود بایدن را لغو خواهد کرد. فاجعه تشدید خواهد شد و در همین حال، انتظار می‌رود راست‌گرایان ترامپی به جای اینکه مسئولیت را متوجه مجرمان واقعی تغییرات اقلیمی کنند، مشکلات را به سیاست‌های تنوع‌بخشی، فراگیری و برابری در اداره‌ی آتش‌نشانی نسبت دهند و از این طریق سعی کنند توجه‌ها را از عوامل اصلی بحران منحرف کنند. هنگامی که بلایا آنقدر شدید می‌شوند که نمی‌توان پاسخ‌دهندگان اضطراری و مقامات محلی را مقصر دانست، احتمالاً شاهد ملی‌گرایان مسیحی خواهیم بود که ادعا می‌کنند بلایای طبیعی مجازات خدا به خاطر مجازش‌مردن حضور دختران تراجنسیتی در تیم‌های ورزشی دبیرستان است.

نگرانی من این است که احتمالاً نسبت به دوره‌ی اول ریاست جمهوری او، این‌بار شاهد مقاومت کم‌تری در برابر ترامپ باشیم. آن دوره، جنبش‌های مردمی عظیمی را از راه‌پیمایی زنان گرفته تا اعتراضات فرودگاه‌ها تا قیام‌ها در پی قتل جورج فلوید برانگیخت. این جنبش‌ها ممکن است بدترین اقدامات ترامپ را مهار کرده باشند. اکنون، من احساس خستگی عمومی، عدم تمایل به حضور در خیابان‌ها را احساس می‌کنم. چهره‌های زمانی آتشین مانند الکسندریا اوکازویو کارتر زام شده‌اند، پوپولیست‌هایی مانند جان فترمن که زمانی امیدوارکننده بودند هوادار «مگا» شده‌اند (او به‌طور خاص، مدافع قتل عام کودکان [در غزه] شده است). ترامپ ممکن است این بار بسیار محبوب‌تر از دفعه‌ی قبل باشد، به‌ویژه اگر بتواند با کمک به آتش‌بس در غزه، دستیابی به یک راه‌حل دیپلماتیک برای جنگ در اوکراین و شاید حتی نجات دادن تیک‌تاک و در نتیجه کسب وفاداری جاودانه‌ی بخش بزرگی از نسل زد، برخی پیروزی‌های سیاسی اولیه را کسب کند. اما ترامپ همچنان یک پلوتوکرات ضد‌مهاجرت، اقتدارگرا و منکر تغییرات آب‌وهوایی است که به‌جای سوق دادن ما به سمت یک دموکراسی واقعی، یک الیگارش‌ی را تحکیم خواهد کرد. شما در پایان دوره‌ی ریاست جمهوری ترامپ قدرت بیشتری در محل کار خود نخواهید داشت. شما با فجایع آب‌وهوایی بسیار بدتری روبرو خواهید شد. ممکن است افرادی که به آنها اهمیت می‌دهید اخراج شوند. پلیس با مصونیت عمل خواهد کرد. ارتش ممکن است برای سرکوب اعتراضات مستقر شود. این‌ها خوب نخواهد بود، اما ممکن است با انفعال و خستگی گسترده مواجه شود.

البته، نه این‌جا. [زیرا] نشریه‌ی «کارنت افرز» Current Affairs به افشای تبلیغات ادامه خواهد داد و بر مسائلی که بیشترین اهمیت را دارند متمرکز خواهد ماند. ما مانند نیویورک تایمز نیستیم که بتواند یک فاجعه ناشی از تغییرات آب‌وهوایی را بدون توجه به سوخت‌های فسیلی پوشش دهد. اما ما کوچک هستیم و نگران‌کننده است که بیشتر کانال‌های اطلاعاتی در کنترل ثروتمندان افسانه‌ای است؛ افرادی که اکنون می‌خواهند چاپلوسی ترامپ را کنند. البته ایلان ماسک مالک تویتر (X) است و می‌تواند الگوریتم آن را مطابق میل خود دستکاری کند (مانند تقویت دروغ‌های احمقانه‌ی او در فیدهایی که روزانه افراد مطالعه می‌کنند).² چندین نفر اخیراً از واشنگتن پست استعفا کرده‌اند و استدلال می‌کنند که صاحب آن، بزوس، در حال خیانت به مأموریت آن برای پاسخ‌گویی به قدرتمندان است. (در واقع، هیئت تحریریه‌ی واشنگتن پست تازه مهر تأیید خود را بر اکثر منصوبین کابینه ترامپ زده است!) ما به‌سادگی نمی‌توانیم به رسانه‌های لیبرال برای ارائه هر نوع مخالفت قوی با بدترین سیاست‌های ترامپ اعتماد کنیم - در واقع، امروز نیویورک تایمز ستونی ننگین منتشر کرد که در آن استدلال می‌شود که ایالات متحده باید به‌طور غیرقانونی به ونزوئلا حمله کند و دولت آن را سرنگون سازد، نشان می‌دهد که این روزنامه هیچ چیز از عملکرد شرم‌آور خود در مورد حمله به عراق در سال ۲۰۰۳ نیاموخته است.

من قصد ندارم هر مقاله را به دلیلی تبدیل کنم که چرا شما باید از رسانه‌های مستقل مانند «کارنت افرز» حمایت کنید، اما جهان در چهار سال آینده به صداهایی نیاز دارد که بتوانند از تبلیغات عبور کنند و درک واقعی از آنچه در اطراف آنها اتفاق می‌افتد به مردم بدهند. آنها با مزخرفات بمباران خواهند شد، خواه جو روگان و مل گیبسون به آنها بگویند که «پورمکتین» سرطان را درمان می‌کند یا مفسران راست‌گرا اصرار کنند که آتش‌سوزی‌های جنگلی که خانه‌های آنها را تهدید می‌کند مطلقاً هیچ ارتباطی با تغییرات آب و هوایی ندارد. اطلاعات معتبر از منابع غیرشرکتی مانند The Jacobin و گزارش آب و هوای شدید Yellow Dot بیش از همیشه حیاتی خواهد شد. الیگارش در حال تحکیم است و ما باید خود را برای مبارزه آماده کنیم.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.currentaffairs.org/news/the-consolidation-of-oligarchy>

¹ woke corporation

اصطلاح وُوک و وُوکسیسم (Wokeism) به جنبشی اجتماعی و فرهنگی، و به مجموعه‌ای از باورها یا کنش‌های مرتبط اشاره دارد. وُوک‌بودن به معنی آگاهی از نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی، به‌ویژه در حوزه‌های نژادی، جنسیتی و محیط زیستی است. کلمه وُوک (Woke) در معنای «آگاهی اجتماعی از مسائل نابرابری و بی‌عدالتی» یا «بیداری و هشیاری اجتماعی نسبت به مسائل نابرابری و بی‌عدالتی» به کار می‌رود. در دهه‌های اخیر این اصطلاح در جنبش‌های اجتماعی در ایالات متحد آمریکا، از جمله جنبش‌های حقوق مدنی سیاهان، جنبش‌های فمینیستی و گروه‌های کوئیر رواج یافته است. دیدگاه‌های متنوعی از سوی منتقدان چپ و راست درباره‌ی وُوک و وُوکسیسم مطرح شده است. (نقد اقتصاد سیاسی)² اصطلاح «فید» (feed) به جریان اطلاعاتی گفته می‌شود که در یک پلت‌فرم خاص (اینستاگرام، ایکس، فیس‌بوک و...) برای هر کاربر به صورت شخصی‌سازی شده نمایش داده می‌شود. فید جایی است که شما محتواهایی را می‌بینید که برای شما به نمایش درمی‌آید. این محتوا می‌تواند شامل پست‌های دوستان، اخبار، تبلیغات، و هر نوع محتوای دیگری باشد که پلت‌فرم مربوطه بر اساس الگوریتم‌ها و تنظیمات شما انتخاب می‌کند.

مارکسیسم کلاسیک، مارکسیسم دولتی،
مارکسیسم جامعه‌شناسانه
به یاد مایکل بوراوی (۱۹۴۷-۲۰۲۵)

علیرضا بهتویی



ساعت ۷ شب دوشنبه سوم فوریه ۲۰۲۵، یکی از بزرگ‌ترین جامعه‌شناسان معاصر را از دست دادیم؛ انسانی که هم در کار عملی و هم در حوزه‌ی اندیشه، برجسته بود. مایکل بوراوی هفتادوهفت ساله که از محل عابر پیاده در نزدیک آپارتمان محل زندگی‌ش عبور می‌کرد، توسط یک راننده مورد اصابت قرار گرفت و جان خود را از دست داد. از سراسر جهان، پیام‌های ادای احترام به او فرستاده می‌شود، از همکاران و دانشجویان، از فعالان سیاسی تا دست‌اندرکاران سازمان‌های جامعه‌ی مدنی، از افرادی که او را می‌شناختند و کسانی که نمی‌شناختند، بسیاری که تنها نوشته‌های او را خوانده بودند و آموخته بودند.

تابستان گذشته، پیش از آن که برای یک فرصت مطالعاتی و تدریس راهی دانشگاه برکلی شوم، برای بوراوی نوشتم که در راهم. با مایکل آشنایی شخصی نداشتم، فقط از طریق نوشته‌هایش با او آشنا شده بودم و می‌دانستم که پس از سال‌های طولانی رهبری دانشکده‌ی جامعه‌شناسی، اکنون از کار دانشگاهی بازنشسته شده، تا فعالیت‌های اجتماعی‌اش را در عرصه‌های دیگر، پی بگیرد. در نامه‌ام از او پرسیدم که فضای دانشکده، به‌ویژه بعد از دوره‌ی پاندمی چه‌گونه است؟ آیا کسی سر کار می‌آید و با همکاران مهمان چه می‌کنند؟ بلافاصله جواب داد که حدس من درست است که این روزها جماعت را کم‌تر می‌توان در راهرو و سالن‌های دانشکده دید، اما توصیه کرد که با آدم‌ها تماس بگیر و با آن‌ها قرار بگذار. مرا به همکار جوان‌ترش، «جهان ضیاء توگال» هم معرفی کرد و نوشت که حوزه‌های مشترک کاری داریم. با خودش هم قرار برای بعد از بازگشتش از پرتقال گذاشتم.

با انبوهی سؤال درباره‌ی نوشته‌هایش به اولین ملاقات با او رفته بودم. اما وقتی که نشستیم، پیش از آن که من موفق شوم، کاغذ سؤالات را از جیبم در بیاورم، می‌گوید: خب از خودت بگو، از کجا آمده‌ای، چه کرده‌ای و چه می‌کنی؟ با دقت و سؤالات مختلف به قصه‌های من باعلاقه گوش می‌دهد. نشان می‌دهد که انسان‌ها و سرنوشت‌های‌شان برایش مهم هستند.

این را از همه‌ی دیگرانی که مدت‌ها با بوراوی کار کرده و زیسته بودند، شنیدم که می‌گفتند: آدم‌ها برای مایکل به‌طور واقعی مهم هستند. در رفتار و برخورد فروتنانه و صمیمانه‌اش با همه‌ی انسان‌ها، بی آن‌که جایگاه یا رتبه‌ی آن آدم‌ها برایش مهم باشند، برابر حقوقی انسان‌ها را در عمل نشان می‌دهد. در وجودش هیچ نشانی از شرارت نمی‌یابی و در جان پاکش، ذره‌ای حسادت نیست. توانایی عجیبی در گفت‌وگو، شنیدن و استدلال کردن دارد. هر جا که هست، جمع می‌سازد، همبستگی میان افراد را تقویت می‌کند و تلاش دارد تا برای اطرافیانش امکان رشد و شکوفایی فراهم کند.

بوراوی فرزند دو مهاجر یهودی تبار از روسیه بود که در لایپزیگ، زمانی که دانشجوی دوره‌ی دکتری در شیمی بودند با هم آشنا شدند، ازدواج و سپس به بریتانیا مهاجرت کردند. مایکل در ۱۹۴۷ در انگلستان متولد شد، مدرسه را در منچستر و دانشگاه را در رشته‌ی ریاضی در کمبریج در سال ۱۹۶۸ به پایان برد. برای کار، روانه‌ی کشور تازه استقلال‌یافته‌ی زامبیا شد. در صنایع مس مشغول به کار شد و موضوع طبقه و نژاد را از نزدیک دید و کتاب «رنگ طبقه در معادن مس» را در ۱۹۷۲ نوشت که در واقع پایان‌نامه‌ی مدرک کارشناسی ارشدش در رشته‌ی مردم‌شناسی بود. سپس به‌عنوان دانشجوی دکتری در دانشگاه شیکاگو پذیرفته شد. برای پایان‌نامه‌ی دکترای، در یک کارخانه‌ی خودروسازی شروع به کار کرد. با یک مطالعه‌ی میدانی مفصل و با استفاده از تئوری هژمونی گرامشی، که تحت تأثیر آدام پرزوسکی (Adam Przeworski) با آن آشنا شده بود، کتاب «تولید رضایت» (Manufacturing Consent) را در سال ۱۹۷۶ نوشت.

موضوع این کتاب آن بود که سیستم حاکم در جوامع پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری، چگونه به‌جای اعمال زور و ترس، آموزش، رضایت و اقناع را پیش می‌برد. می‌نویسد: در کارخانه یک رژیم هژمونیک از طریق یک صحنه‌آرایی نسبتاً خودمختار برای پیشبرد تولید سازمان داده شده که در آن تعادلی مطلوب میان اطمینان و عدم اطمینان وجود داشت. در این صحنه، یک بازی در جریان است که رضایت کارگران (شرکت‌کنندگان

در بازی) را تأمین می‌کرد. استفاده از زور در این رژیم هژمونیک (در نهایت اخراج یک کارگر)، تنها زمانی اعمال می‌شد که یا قوانین بازی توسط کارگری نقض شده و یا در نتیجه‌ی ورشکستگی کارخانه، کارفرما مجبور به اخراج دسته‌جمعی می‌شود، البته آن‌جا هم سیستم پوشش بیمه‌ی بیکاری در خدمت تأمین رضایت کارگرانی بود که موقتاً بیکار شده بودند. او نتیجه می‌گیرد که این انعطاف، «رازآمیز کردن» و «بازی» که هدفش کسب رضایت و همراهی شهروندان (به‌جای اعمال زور و بگیروبیند) است، در باقی بخش‌های سیستم جامعه هم جریان دارد. به‌علاوه به‌دلیل مؤثر بودن و ثمربخشی که حاصل این نوع حکمروایی بود، تولید هم بالاتر می‌رود، تولید و رونق بیشتر را (لااقل تا بروز بحران بعدی) باعث می‌شود. سیستم توزیع در آن روزگار هم دولت رفاه (welfare state) بود که محرک بالا رفتن سطح زندگی کارگران و طبقات پایینی جامعه بود. فرجام این سیاست همانا ماندگاری سیستم با قدرت مانور فراوان در مواجهه با بحران‌ها بود.

تا همین جا روشن است که مایکل بوراوی، جامعه‌شناس پشت میز نشین نبود. از سال ۱۹۷۶، او استاد دانشگاه برکلی است و به‌عنوان یک کارگر-دانشگاهی سیار، یک ترم از هر چهار ترم و بیشتر تابستان‌ها را صرف مطالعه روی بخش‌های کوچک صنعتی می‌کند تا جزئیات زندگی‌های عادی کارگران را ثبت کند.

در گفت‌وگو با دانشجویان جامعه‌شناسی در جریان یک کنفرانس در دانشگاه نیویورک با همان شوخ طبعی همیشگی‌اش گفته بود: «رؤیای زندگی من این بود که در یک کارخانه‌ی فولاد در یک کشور سوسیالیستی کار پیدا کنم». ابتدا در یک کارخانه‌ی تولید شامپاین در مجارستان کار گرفت. اما بالاخره در یک صبح سرد فوریه در سال ۱۹۸۵، «رؤیای زندگی»‌اش به واقعیت پیوست. از دروازه‌ی شماره یک کارخانه‌ی فولاد لنین در قلب صنعتی مجارستان عبور کرد و خود را رودرو با دهانه‌ی آتشین یک کوره‌ی ۸۰ تنی یافت که شعله‌های سرکش از آن زبانه می‌کشید. در طول سه دوره‌ی کاری مجزا که مجموعاً یک سال طول کشید، وظیفه‌ی بوراوی (همراه با هفت همکار در تیم کاری به‌نام «گردان سوسیالیستی انقلاب اکتبر») مراقبت از این دستگاه جهنمی بود، جایی که آهن خام مذاب و ضایعات فولاد در یک حمام پر جوش

در دمای بیش از ۱۶۰۰ درجه ترکیب و با اکسیژن تحت فشار بالا سوراخ می‌شدند. او بعدها نوشت: «یک هواپیمای بوئینگ هم هنگام برخاستن نمی‌توانست سروصدایی بیشتر از این کارخانه تولید کند». در دوران حضور بوراوی در این کارخانه، یک کارگر در اثر سوختگی جان خود را از دست داد و یکی از همکارانش پس از گیر افتادن زیر یک لوله فولادی، پایش قطع شد. بوراوی بعدتر نوشت، «آن کارخانه واقعاً محل کار خطرناکی بود. اگر حتی یک قطره فولاد مذاب روی شما می‌افتاد، در جا کشته می‌شدید».

حاصل کار این دوره، کتاب او درباره‌ی مجارستان با عنوان «گذشته‌ی درخشان: ایدئولوژی و واقعیت در مسیر مجارستان به سرمایه‌داری» (*The radiant past: ideology and reality in Hungary's road to capitalism*) که در سال ۱۹۹۲ به همراه یانوش لوکاش (János Lukács) نوشته شد. در این کتاب بود که نوشت: حاکمان شعار «کارآیی، عدالت و برابری» می‌دادند و کارگران ناکارآمدی، بی‌عدالتی و نابرابری را در تمامی عرصه‌های زندگی می‌دیدند. می‌دانستند که تقصیر پایین بودن کیفیت کالاها، خراب شدن مکرر ماشین‌آلات، کمبود مواد خام لازم برای تولید و غیره، همه ه گردن بی‌کفایتی سیستم حاکم است. شعارهای «ما به‌زودی با این کمبودها مقابله می‌کنیم» هم توخالی بود و این شعارها را مکرر، در برهه‌های گوناگون، با اصلاحات پی‌درپی و تغییر مسئولان کارخانه شنیده بودند ولی هیچ چیزی عوض نمی‌شد. ناکارآیی سیستم تولیدی و در نتیجه‌ی آن، کمبود کالاهای مصرفی و کیفیت پایین آن‌ها، تا حد معینی به دلیل ناتوانی سیستم برنامه‌ریزی مرکزی دولتی بود، اما بخش دیگر ناشی از ناباوری کارگران به آن «بازی» بود که پیش می‌رفت؛ ادعاهای پوچ دستگاه دیوان‌سالاری، فساد فراگیر، دزدی، رشوه‌خواری مسئولان در همه‌ی رده‌ها، تجربه‌ی روزمره‌ی مردم بود. از همان کف کارخانه تا باقی جامعه، اعتراض و مقاومت منفی در جریان بود. مردم متقاعد به قوانین «بازی» که حکومت می‌خواست نبودند و لذا در هر فرصتی درصدد برهم زدن بازی بودند.

بعدتر به سمت آخرین مقصد بزرگ سوسیالیستی حرکت کرد. بلیت هواپیما گرفت و از بوداپست مستقیماً به مسکو رفت. در سال‌های دهه‌ی ۱۹۹۰ هم ابتدا در یک

کارخانه‌ی لاستیک‌سازی در مسکو و سپس در یک کارخانه‌ی مبلمان در شهر سیکتیفکار (Syktyvkar) در قطب شمال به کار و تحقیق مشغول شد. نوشته بود: در این بخش از روسیه، مردم هیچ‌وقت یک خارجی ندیده بودند، تا چه رسد به یک آمریکایی، و بیش از آن به یک استاد آمریکایی که می‌خواهد در یک کارگاه صنعتی کار کند. در سال‌های بعد، او به همان کارخانه بازگشت و آن را تقریباً در تاریکی کامل یافت.. کارخانه به زودی منحل شد. حالا سرنوشت کارگران این کارخانه را دنبال می‌کرد که چه می‌کنند.

آن‌چه نوشتم، تنها بخشی از داستان زندگی و حرفه‌ی بوراوی است که نشان می‌دهد چگونه کار میدانی جامعه‌شناسانه و مشاهده‌ی مستقیم می‌تواند دریچه‌ای تازه به فهم پدیده‌های اجتماعی باز کند. پیرامون این تجربه‌هایم می‌گفت: تا زمانی که در پایین‌ترین سطح زندگی در جامعه را تجربه نکرده‌اید، به تبلیغات بالادستی‌ها باور نکنید.

در گفت‌وگویی که با او پیرامون آخرین کتابِ شانِتال مووف داشتم، با خنده گفت: او پسا مارکسیست شده، اما من هنوز مارکسیستم! اما این که چه تصویری از مارکسیسم داشت را در مقدمه بر ترجمه‌ی چینی کتابش «تولید رضایت» در ۲۰۲۳ می‌توان یافت. او نوشته بود: اجازه دهید تا به سال ۱۹۸۵ بازگردیم. در آن زمان، مارکسیسم در علوم اجتماعی غربی دوران رونق و احیا را تجربه می‌کرد، اما ایده‌ی اساسی این احیا، نه به شیوه‌ای مکانیکی یا دگماتیکی بود که در نوشته‌های مارکس یا دیگر مارکسیست‌های کلاسیک، به دنبال حقایقی ابدی و تغییرناپذیر باشد. فکر آن بود که باید مارکسیسم را بازسازی کنیم تا بتواند با تناقضات و چالش‌هایی که در تحلیل و دگرگونی یک جهان در حال تغییر با آن روبه‌روست، درگیر شود. اگر مارکسیسم ادعا می‌کند که ایده‌ها همراه با تحولات در جامعه تغییر می‌کنند، پس خود مارکسیسم نیز باید مشمول این تحول بشود. اگر مارکسیسم مدعی است که می‌تواند در تغییر جهان نقش ایفا کند، آن‌گاه همان‌طور که جهان تغییر می‌کند، مارکسیسم هم باید تغییر کند.

پیرامون دولت در سوسیالیسم نوع شوروی نوشته است: برخلاف جامعه‌ی سرمایه‌داری که در آن استثمار به شکل پنهان (مبهم) درمی‌آید، در سوسیالیسم دولتی این استثمار کاملاً آشکار بود و بنابراین باید توجیه و مشروعیت‌بخشی می‌شد. از این رو، ایدئولوژی در این سیستم، نقش بسیار مهم‌تری داشت. دولت حزب کمونیست، مدعی بود که نماینده‌ی منافع همه‌ی مردم است، سوسیالیسم هم سیستمی کارآمد است که برابری همگان را به ارمغان آورده. اما در واقعیت، مردم بی‌کفایتی و نابرابری را در زندگی روزمره‌شان به‌وضوح می‌دیدند. این شکست مشروعیت دولت سوسیالیسم نوع شوروی، به بروز اعتراضات و جنبش‌های جمعی در دوره‌های گوناگون منجر شد، که از آن سو، نمایش آشکار زور و خشونت (از طریق زندان، محاکمات نمایشی، تانک‌ها و اعدام‌ها) را نشان داد.

برای بوراوی، جامعه‌شناسی یک کاتالیزور برای تغییر اجتماعی بود. این دوره‌ای است که در سال ۲۰۰۴ شروع می‌شود، زمانی که او مفهوم جامعه‌شناسی مردمی (public sociology) را پیش می‌کشد. جامعه‌شناسی از دیدگاه او، عمیقاً انسانی است و وظیفه اش کمک مؤثر به ساختن جهانی بهتر با رنج اجتماعی کم‌تر است. وظیفه‌ی این جامعه‌شناسی آن است که با مشکلات دنیای واقعی مانند نابودی محیط زیست، تبعیض‌های جنسیتی، نژادی، قومی و مذهبی، نابرابری‌های عظیم در درآمدها و فرصت‌ها، کالایی‌شدن و بنیادگرایی بازار دست‌وپنجه نرم کند. مأموریت اصلی جامعه‌شناسی باید مشارکت فعال در مبارزه برای محافظت از جامعه در برابر ویرانی‌های یادشده باشد.

برای بوراوی مفهوم جامعه‌شناسی مردمی (public sociology) معنای همکاری و اتحاد دانشگاهیان و پژوهشگران با سازمان‌های جامعه‌ی مدنی و جنبش‌های اجتماعی را دارد. به‌جای تمرکز صرف بر تحقیقات آکادمیک و نظری، سعی جامعه‌شناس آن است که با عموم مردم، گروه‌های اجتماعی، و فعالان جامعه ارتباط برقرار کند. جامعه‌شناسی در این دیدگاه، نقش منتقدانه و کنشگرانه دارد و در مسائل اجتماعی،

سیاسی و فرهنگی مداخله می‌کند. بخشی از این مداخله، از طریق گفت‌وگو و تعامل با رسانه‌ها، سازمان‌های غیردولتی، جنبش‌های اجتماعی و سیاست‌گذاران است. هدف تأثیرگذاری بر افکار عمومی و تغییرات اجتماعی است. از نگاه بوراوی، ما در تاریخ سه نوع جامعه‌شناسی را تجربه کرده‌ایم: اول - جامعه‌شناسی حرفه‌ای (Professional Sociology) که بر نظریه‌پردازی و روش‌شناسی علمی متمرکز است و بیشتر به تولید دانش در چارچوب دانشگاهی می‌پردازد. دوم - جامعه‌شناسی انتقادی (Critical Sociology) که نظریه‌های اجتماعی را مورد نقد و بازبینی قرار می‌دهد، به بررسی بنیان‌های فکری دانش می‌پردازد و سعی دارد تا محدودیت‌های جامعه‌شناسی حرفه‌ای را آشکار کند. سوم - جامعه‌شناسی کاربردی (Policy Sociology): که در خدمت نهادهای اجتماعی، دولتی و سیاست‌گذاری بوده و به حل مشکلات اجتماعی با استفاده از تحقیقات علمی کمک می‌کند. جامعه‌شناسی مردمی نقطه‌ی مقابل این انواع سه‌گانه‌ی جامعه‌شناسی نیست، بلکه آن‌ها را تکمیل می‌کند.

ویژگی‌های جامعه‌شناسی مردمی در دیدگاه بوراوی این‌هاست: الف - گفت‌وگو محور است و برخلاف جامعه‌شناسی سنتی که صرفاً از بالا به پایین، دانش تولید و توزیع می‌کرد، جامعه‌شناسی مردمی یک گفت‌وگوی دوطرفه میان دانشگاه و جامعه برقرار می‌کند. ب - نقد اجتماعی در مرکز آن قرار دارد، به بررسی تبعیض‌ها، بی‌عدالتی‌ها، نابرابری‌ها و مشکلات اجتماعی می‌پردازد و در راستای اصلاحات مثبت اجتماعی تلاش می‌کند. ج - با جنبش‌های اجتماعی در ارتباط است و با فعالان اجتماعی، گروه‌های عدالت‌خواه و سازمان‌های مدنی همکاری می‌کنند. د - از همه‌ی امکانات رسانه‌ای (رسانه‌های گروهی سنتی، فضای مجازی و ارتباطات عمومی) استفاده می‌کند تا از مخاطبان وسیع‌تری از مردم برخوردار شود.

آخرین دیداری که با او داشتم، زمانی بود که تازه از یک سفر به آفریقای جنوبی به برکلی برگشته بود. می‌گفت که در حال نگارش مطلبی است که آپارتاید در آفریقای جنوبی را با آپارتاید در اسرائیل مقایسه می‌کند. می‌گفت در رابطه با مسائل اجتماعی،

ما دانشگاهیان نباید پشت سنگر مسخره‌ی بی‌طرفی پنهان شویم، استدلال می‌کرد که امتناع از اتخاذ موضع، خود یک موضع سیاسی است که معمولاً به نفع وضعیت موجود عمل می‌کند. با استناد به ماکس وبر توضیح می‌داد که علوم اجتماعی همیشه با ارزش‌های خاصی درهم‌تنیده است. می‌گفت: نقش جامعه‌شناسی فقط انتخاب طرف هم نیست، ما باید تلاش کنیم تا با ارائه‌ی چارچوب‌های نظری، به درک پیچیدگی‌های واقعیت‌های اجتماعی مدد برسانیم.

به گمان او آپارتاید آفریقای جنوبی با آپارتاید در اسرائیل متفاوت است. در آفریقای جنوبی، استثمار نیروی کار سیاهان، مسئله‌ی مرکزی بود. رژیم آپارتاید به نیروی کار سیاه‌پوستان وابسته بود. گذار آفریقای جنوبی از آپارتاید به دموکراسی، به دلیل وابستگی متقابل اقتصادی میان نیروی کار و صاحبان سرمایه، امکان ایجاد مقاومت سازمان‌یافته از طریق جنبش‌های قدرتمند کارگری، و فشارهای بین‌المللی و در نهایت گذار مسالمت‌آمیز امکان‌پذیر شد.

اما در تقابل اسرائیل-فلسطین، مسئله تصرف زمین است. لذا برای پیشبرد این پروژه‌ی تصرف زمین، باید زمین‌های فلسطینی‌ها را از آن‌ها بگیرند و آن‌ها را از خانه‌هاشان بیرون کنند. همین توسط تمرکز بر تصرف زمین در اسرائیل، و تعریف درگیری به عنوان یک نزاع با حاصل جمع صفر (Zero-sum) به‌وجود آورده که سود یک طرف، دقیقاً برابر با زیان طرف مقابل است؛ یعنی بقای یک طرف حاصل حذف طرف دیگر است. فشار بین‌المللی هم برای حل مسالمت‌آمیز این نزاع خونین و درازمدت وجود ندارد. ایالات متحده، از یک طرف منازعه، حمایت بی‌قیدوشرط می‌کند. به این دلایل است که درگیری‌های خشونت‌آمیز به طور مداوم ادامه دارد و فضای مناسب برای سازش و مصالحه نیست.

اما مثل همیشه خوشبین و امیدوار بود. می‌گفت هیچ قطعیت و جبری در روندهای تاریخی نیست. هم تلاش‌های صلح‌آمیز از بالا (از سوی دولت‌ها و جامعه جهانی) و هم از پایین (جنبش‌های مردمی چه در منطقه و چه در جهان) می‌توانند این روندها را متوقف کنند تا به راه‌حلی عادلانه و مسالمت‌آمیز دست یابیم. بر آن بود که فلسطینی‌ها در تلاش‌شان برای بقا، با هزینه‌ای گزافی که دارند می‌پردازند، ممکن است نه‌تنها

خودشان را نجات دهند، بلکه در این مسیر، اسرائیل را نیز از شر این نکبتِ خشونت‌شان نجات دهند و سرانجام، جهان را از پیامدهای خشونت بار یک درگیری مرگبار و قدیمی آزاد کنند. اما یادآوری می‌کرد که فلسطینی‌ها به تنهایی قادر به انجام این کار نخواهند بود. این مبارزه باید به یک تلاش همه‌جانبه‌ی جهانی تبدیل شود.

ارزش‌هایی که مایکل بوراوی به آن‌ها پایبند بود: ساختن جامعه‌ای که آزادی، عدالت اجتماعی و عشق به انسان‌ها زیربنای آن است، اصول اخلاقی‌ای است که می‌تواند الگویی برای زندگی روزمره‌ی ما هم باشد. چنان که همواره می‌گفت: ما نمی‌توانیم و نباید منتظر آینده بمانیم؛ بلکه تلاش‌مان را برای تحقق آن آینده را با اعمال روزمره‌مان در همین لحظه و در همین جا نشان دهیم.

مارکسیسم کلاسیک، مارکسیسم دولتی، مارکسیسم جامعه‌شناسانه



چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟

پاسخ به برخی ادعاها

خسرو صادقی بروجنی



باید نوشت تا فراموش نشود «آنچه بر ما رفت» و گاه «خودِ ما».
به «امیر» که انگیزه‌ای شد برای نوشتن.



این روزها به لطف توده‌ای شدن رسانه‌ها یعنی دسترسی سهل و آسان اکثر مردم به شبکه‌های مجازی و انتشار آزادانه‌ی اطلاعات و نظرات این «امکان» فراهم شده که هر فرد در هر جایگاه علمی و هر میزان آگاهی تاریخی از واقعیت‌های گذشته به خود جرأت اظهارنظر در هر زمینه‌ای بدهد، «فیک نیوز» و اخبار زرد را جایگزین اطلاعات درست و واقعی سازد و با انواع اتهامات ریز و درشت و گاه لشکرکشی‌های سایبری، مخاطبان مخالف را به سهولت مرعوب خود سازد. در زیر تلی از این آمار و اطلاعات نادرست و مقایسه با اوضاع ناگوار کنونی است که منتقدان رژیم گذشته، یا طرفداران نظم نابه‌سامان فعلی پنداشته می‌شوند، یا «فتنه‌گران» و «روشنفکرانی که انقلاب کردند» و یا دست‌کم «مردمی که خوشی زبردل‌شان زد»!

«دموکراتیزه‌شدن» تولید و انتشار و بازنشر اخبار و اطلاعات که می‌توانست امکانی برای شفافیت و آزادی شود در سایه‌ی انگیزه‌های سیاسی ریز و درشت تبدیل به موانع عینی و ذهنی شده که با بمباران مخاطب توسط اخبار ناواقعی و تحلیل‌های سطحی تلاش دارد هرگونه تفکر انتقادی و نگرش تاریخی را از او سلب کند و این پیام هولناک را به او بدهد که «واقعیت همان چیزی است که من به تو می‌گویم و فراتر از این نمایش مضحک تقلبی هیچ حقیقت دیگری وجود ندارد».

در این هیاهوی رسانه‌ای که هر خبر ناگواری از اکنون تاریخی‌مان، گذشته را در جایگاه محق‌تری قرار می‌دهد کسی نمی‌پرسد اگر روشنفکران انقلاب کردند «چرا انقلاب کردند؟» و آیا این «خوشی» که زیر دل مردم زد شامل حال روستاییان فقیر و بی‌زمینی هم می‌شد که به‌اجبار خانه و کاشانه‌شان را رها کردند و آمدند شهر تا حاشیه‌نشین شوند و با مشاغل خرد و متنوع روزگار بگذرانند؟ و شهری که به‌یاری دلارهای نفتی در دهه‌ی ۴۰ هر روز بیشتر چراغانی می‌شد و فقرای شهری مطرود و محروم از توسعه‌ی ناموزون و نابرابر هر روز به مراکز و کانون‌های مذهبی پناه بردند تا آمال سرکوب‌شده‌شان را لاف‌ل در آن دنیا محقق کنند؛ همانانی که بعدها و در دهه‌ی ۵۰ بدل شدند به پیاده‌نظام انقلاب «اسلامی».^۱

چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟

آیا تهران پیشاانقلابی آن کارت پستال رنگی شده‌ی شیک و رؤیایی از میدان ونک است یا زنان جنوب‌شهر که بر کنار جوی آب نشسته‌اند و محروم از آب لوله‌کشی لباس می‌شویند؟ یا آن روستایی بخت برگشته‌ای که خانه و کاشانه‌اش را در روستا رها کرد و با دست خالی و بی‌سرپناه به شهر آمد و هر روز در تلاش برای سیر کردن شکم خودش و خانواده‌اش از این پیاده‌روی خیابان به آن حجره‌ی بازار می‌رفت؟ آیا شیراز آن هیمنه‌ی پوشالی در جشن دوهزاروپانصدساله است یا محلات فقیرنشین و خیابان‌های کثیفی که با هر ضرب و زوری آن‌ها را سُستند تا سرآشپز فرانسوی غذای مخصوص‌اش را به مهمانان سلطنتی سرو کند و آنان لمیده بر صندلی‌های اروپایی و در سایه‌ی نورِ لوستر اتریشی، «افتخارات ما» را با قاشق ایتالیایی مزه‌مزه کنند؟

هواداران رژیم گذشته و کسانی که رؤیای بازگشت چرخ تاریخ به گذشته‌های «افتخارآفرین»شان را در سر می‌پروراند تلاش دارند با پیراسته‌کردن نظام سلطنتی از تمامی ناکارآمدی‌ها و بی‌کفایتی‌هایش تاریخ را جعل کنند و با استدلال‌هایی مانند این که «ما سعی کردیم نیمه‌ی پر لیوان را ببینیم» یا «در آن دوره تمام کشورهای جهان و کشورهای همسایه‌ی ایران وضع بهتری نداشتند» حافظه‌ی تاریخی مردم را به فراموشی وادارند و آن را محدود به تصاویر گزیده و ترمیم‌شده‌ای بکنند که هر روز با رنگ و لعاب تازه‌تری در رسانه‌هایشان منتشر می‌شود.

از سوی دیگر، عملکرد دهه‌های پس از انقلاب آن چنان دوران صعب و دشواری را برای مردم ایران رقم زده است که موجب شده بسیاری با دیدی غیرتاریخی اصل انقلاب ایران در سال ۵۷ را زیر سؤال ببرند. تو گویی تز «پایان تاریخ» که روزگاری از آن دم می‌زدند به‌نوعی «پایان تحلیل تاریخی» را هم همراه خود آورده است و همگان باید باور کنند که مردم ۴۶ سال پیش در نهایت رفاه و مکت و ثروت همگانی زندگی می‌کردند، یک‌شبه «چیزخور شدند» با به قول «فرح دیبا» در مصاحبه‌های مختلف «به رفاهی رسیدند و بیشتر از آن را طلب کردند»؛ به‌عبارت عوامانه‌ترش «خوشی زیردل‌شان زد» و به‌تعبیری علمی‌تر دچار «انتظارات فزاینده» شدند؛ یعنی امتیازات و حقوقی را کسب کردند که موجب شد «توقع‌شان بالا برود» و بیشتر طلب کنند.

همراهی «نگاه نوستالژیک به گذشته» و «پشیمانی از انقلاب ۵۷» مستقیم و غیرمستقیم به سود دودسته تمام می‌شود: «سلطنت‌طلبان و طرفداران پادشاهی پهلوی» که تلاش می‌کنند تصویر بی‌عیب و نقصی از دوران پیشانقلاب نمایش دهند و «طرفداران اصلاح‌طلب جمهوری اسلامی» که باور دارند «هرگونه تغییر رادیکال وضع را بدتر می‌کند پس در چهارچوب همین سیستم گزینه‌های موجود را انتخاب کنید»؛ آن چه از آن صحبت نمی‌شود «تحلیل تاریخی» انقلاب مردم ایران در سال ۵۷ است. استدلال عمومی که در این رسانه‌ها شنیده می‌شود و طبعاً بخشی از مردم هم آن را همراهی و بازتولید می‌کنند این است که «قبل از انقلاب، مردم اگر آزادی نداشتند لاقلاً رفاه داشتند» اما ببینیم واقعاً این‌گونه بود؟ در این مطلب تلاش کردم برای رفع اتهام معمول «تعصب و یک‌سونگری»، برای تصویر هر چند کوتاه و گذرا از برخی مؤلفه‌های رفاهی آن دوره، منابع متعددی را استفاده کنم.

«فرد هالیدی» در کتاب «دیکتاتوری و توسعه‌ی سرمایه‌داری در ایران» به‌استناد گزارش‌های رسمی بانک مرکزی و مرکز آمار ایران، می‌نویسد تنها در تهران در فاصله‌ی، سال‌های ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۲ یعنی پیش از شوک نفتی - چراکه بسیاری گمان می‌کنند انقلاب محصول خطاها در دوران شوک نفتی است - اجاره‌خانه ۱۵ برابر شد. او توضیح می‌دهد قیمت اجاره‌خانه در سال ۱۳۵۳ نسبت به ۱۳۵۲ باز هم ۲۰۰ درصد رشد کرد؛ در سال ۱۳۵۴ هم نسبت به سال پیش از خود صددرصد رشد را تجربه کرد.^۱

«نیکی کدی» در کتاب «ریشه‌های انقلاب ایران» یادآوری می‌کند که در فاصله‌ی سرشماری ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵ خانوار معمولی در ایران شش نفر بود؛ به گفته‌ی او درصد خانوارهایی که تنها یک اتاق داشتند (یعنی یک خانواده‌ی شش‌نفره، تنها یک اتاق برای زندگی دارد) از ۳۶ درصد در سال ۱۳۴۵ به ۴۳ درصد در سال ۱۳۵۵ افزایش پیدا کرد.^۲

«پرواند آبراهامیان» در کتاب «ایران بین دو انقلاب»، با استناد به داده‌های همان دو سرشماری، می‌نویسد ایران در سال ۱۳۵۵ شاهد جهش چشمگیر نرخ مرگ‌ومیر کودکان بود. تصور شاه این بود که ایران به سوی «دروازه‌های تمدن بزرگ» حرکت می‌کند، اما واقعیت‌هایی که در سرشماری‌ها مشاهده می‌شود، خلاف این موضوع را

چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟

ثابت می‌کند. به گفته‌ی آبراهامیان، ایران در سال ۱۳۵۵، میان کشورهای منطقه‌ی خاورمیانه و شمال آفریقا از نظر نسبت تخت‌های بیمارستانی به جمعیت، رتبه‌ی آخر را داشته است.^۴ این موضوع را مقایسه کنید با استدلال جاری در شبکه‌های پهلوی دوست و البته وقتی آبراهامیان از «کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا» نام می‌برد به خوبی می‌دانیم که این کشورها در سال ۱۳۵۵ از کم‌توسعه‌ترین کشورهای جهان سوم بودند و نه کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری! و ایران میان آنها از نظر سلامت چنین جایگاهی داشته است.

به نوشته‌ی آبراهامیان، در سال ۱۳۵۵، ۶۸ درصد بزرگسالان ایران به کلی بی‌سواد بوده‌اند و از کل کودکان در سنین آموزش فقط ۴۰ درصد آنها می‌توانستند دوره‌ی ابتدایی را به پایان برسانند.^۵

همچنین «جان فوران» یکی از مطرح‌ترین ایران‌شناسان معاصر جهان در کتاب «مقاومت شکننده» می‌نویسد تا سال ۱۳۵۲ بیش از ۶۴ درصد کل جمعیت شهرنشین ایران، دچار سوءتغذیه بوده‌اند؛ این وضع در جامعه‌ی روستایی به مراتب بدتر بود و ۴۲ درصد جمعیت روستایی در همان سال وضعیت تغذیه بسیار بدی داشته‌اند. به گفته‌ی او حتی در سال ۱۳۵۶ هم ایران همین وضع را داشته است و «در خاورمیانه بدترین نسبت پزشک-بیمار، بالاترین نرخ مرگ‌ومیر نوزادان و پایین‌ترین نسبت تخت بیمارستان به جمعیت را دارا بوده است».^۶

پس از ترسیم این سیمای صرفاً رفاهی بدون لحاظ کردن نبود آزادی‌های سیاسی و دموکراتیک، مخاطبِ سمج و منقادِ رسانه‌های مذکور احتمالاً بگوید «در هر صورت کشور در حال پیشرفت بود و این کاستی‌ها در آن دوره طبیعی بود چون هنوز ثروت چندانی در کشور وجود نداشت تا توزیع شود»؛ همان‌طور که اغلب نیز با چنین پاسخ‌های تکراری و بی‌پایه‌ای روبرو می‌شویم.

در پاسخ به این ادعا، بی‌نیاز از ارجاع به اساتید دانشگاه و پژوهشگران خارجی هستیم و فقط لازم است به کتاب چندجلدی «خاطرات علم» به عنوان نزدیک‌ترین مشاور و همراه محمدرضاشاه پهلوی نگاهی بیندازیم. «اسدالله علم» نه به‌عنوان چهره‌ای چپ و ملی و اپوزیسیون یا به تعبیر این رسانه‌ها «روشنفکری طرفدار فتنه‌ی

۵۷» بلکه «از درون سیستم» عمق ناکارآمدی‌های نظام و بریز و بپاش‌های دستگاه سلطنتی کشور را بیان می‌کند که از «ناموزونی»های زیادی در رنج بود:

«شاه و درباریان با مسافرت‌های پرخرج خود، هزینه‌های سنگینی را به بودجه کشور تحمیل می‌کردند. در سال ۱۳۴۸ که درآمد عمومی ایران حدود یک میلیارد دلار بود، شاه ۲۰۰ هزار دلار خرج یک مسافرت به آمریکا کرد درحالی که بیشتر روستاهای ایران از آب آشامیدنی بهداشتی و برق و راه محروم بودند و در حاشیه‌ی تهران حلبی‌آباد روییده بود»^۷

ایران ترسیم‌شده در کتاب علم همان کشور به اصطلاح «در حال صنعتی شدن» بود که برای پذیرایی از سران بیش از هفتاد کشور جهان در شهر شیراز-در آن دوره دارای دو حلبی‌آباد بزرگ بود- خیابان‌هایش را با شامپو شستند و قاشق و چنگال از ایتالیا وارد کردند. همان کشوری که در سال ۱۳۵۳، ۴۵ خانواده بر ۸۵ درصد شرکت‌هایش کنترل داشتند.^۸

بنابراین همانند وضعیت کنونی ایران، در پیش از انقلاب هم ثروت خلق می‌شد اما ساخت سیاسی و طبقاتی و به تبع آن مدیریت کشور به گونه‌ای بود که امکان توزیع عادلانه‌ی ثروت و دسترسی به آن برای همگان وجود نداشت. پس این ادعا که «با این حال کشور در حال رشد و ترقی بود» در پرتو نابرابری فاحش بین تولیدکنندگان و صاحبان واقعی این ثروت و اقلیتی از بهره‌مندان از آن رنگ می‌بازد.

واقعیت‌های تاریخی، آمار، اطلاعات و تحلیل شرایط دوران پیش از انقلاب نیازمند خواندن، بررسی و دوری‌گزیدن از اخبار زرد است. فقط در این صورت است که هیچ رسانه، فرد یا جریان سیاسی نمی‌تواند مخاطب را فریب دهد و بر جهل و ناآگاهی دیگران موج‌سواری کند. تحولات اجتماعی و سیر تاریخی آنان از شروع تا تداوم و تکامل و خاتمه از چنان پیچیدگی برخوردار است که به‌صرف یک اظهارنظر کلی و نسنجیده و با لحاظ کردن یک عامل و نادیده‌گرفتن کمیت و کیفیت عوامل دیگر قابل تحلیل نیستند. همان‌طور که به‌صرف وجود تضاد و شکاف طبقاتی و نابرابری گسترده نمی‌توان چرایی وقوع رخداد سال ۵۷ را توضیح داد و گرنه بسیاری از کشورهای جهان می‌بایست بسیار زودتر از مردم ایران دست به انقلاب می‌زدند و مگر همین امروز برزیل از جمله

چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟

نابرابرترین کشورهای جهان نیست؟ و مگر تحولات اجتماعی همچون علوم دقیقه‌اند که در رابطه‌ای علت و معلولی لزوماً «اولی پس در نتیجه دومی» اتفاق بیفتد و چندعاملی نباشند؟ البته در همان علوم دقیقه هم که گفته می‌شود آب در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید بسته به درجه‌ی خلوص و میزان املاح موجود در آن بالاتر یا پایین‌تر از ۱۰۰ درجه خواهد بود چه رسد به تحولات اجتماعی که موضوع آن موجود بسیار پیچیده و غیرقابل پیش‌بینی‌تری به‌نام انسان‌ها است که آن نیز در تجمع یک مردم، یک ملت و در دسته‌بندی طبقاتی رفتارها و واکنش‌های متفاوت و متغیری نشان می‌دهد.

یک تجربه‌ی شکست خورده؛ برنامه و توسعه

از همه‌ی موارد فوق که بگذریم رشد و توسعه‌ی هر کشوری نیازمند برنامه‌ی مدون و منسجمی برای توسعه است اما داستان برنامه‌ریزی در ایران از آن دست حکایت‌های تراژیکی است که خواننده را وامی‌دارد تا با چهره‌ای غمگین و دلی پرخون آن را به پایان ببرد؛ روایت کشوری به‌واقع ثروتمند با منابع زیرزمینی و نیروی انسانی فراوان که در یکی از راهبردی‌ترین مناطق جهان و در چهار راه اتصال شمال- جنوب و شرق- غرب قرار دارد. اما افسوس که هیچ‌گاه مدیریتی کارآمد برای تبدیل این فرصت‌ها به امکان‌هایی برای توسعه‌ی عادلانه و انسانی در این سرزمین وجود نداشته است.

این امر محدود به ۴۶ سال پس از انقلاب ۵۷ نیست و ریشه‌های تاریخی دارد که بررسی موانع و دست‌اندازهای آن خود حدیث مفصلی است. در ادامه فقط به گوشه‌ای از تلاش‌های ناکام در دوران پهلوی اشاره می‌کنم؛ تلاشی که اگر جدی گرفته می‌شد شاید تاریخ ۵۰ سال گذشته‌ی ایران نیز به‌گونه‌ی دیگری رقم می‌خورد؛ گروهی از مشاوران دانشگاه هاروارد که برای اصلاح نظام اداری و برنامه‌ریزی به ایران آمدند و توصیه‌های کارشناسی خود را اعلام کردند اما نظام سیاسی دوران پهلوی خودکامه‌تر از آن بود که روی خوشی به آن‌ها و توصیه‌هایشان نشان دهد و گوش شنوایی داشته باشد؛ که در غیراین صورت شاید نمی‌شد آن‌چه که شد.

از کجا شروع شد؟

سازمان برنامه و بودجه در سال ۱۳۲۷ تأسیس شد. شش سال پس از شروع به کار این سازمان، «ابوالحسن ابتهاج» به ریاست این سازمان رسید. ابتهاج در ابتدای فعالیت خود دو «دفتر اقتصادی» و «دفتر فنی» در سازمان برنامه‌ی وقت ایجاد کرد و به منظور تأمین مالی فعالیت این دو دفتر از مجریان اصل ۴ ترومن در ایالات متحده درخواست کمک کرد. دولت ایالات متحده به منظور کمک مالی و مستشاری به دولت‌های «در حال توسعه» و افزایش نفوذ خود در این کشورها از جمله به منظور تقویت متحدان خود در مقابل اردوگاه شوروی تأیید کرد که این کمک‌ها در اختیار ایران قرار بگیرد. یکی از الزمات قانون اصل ۴ ترومن استخدام کارشناسان آمریکایی در کشورهای مذکور بود. از این رو ابتهاج به عقد قرارداد با «بنیاد فورد» در آمریکا مبادرت کرد و به توصیه‌ی این بنیاد، گروهی از مشاوران دانشگاه هاروارد برای فعالیت در دفتر اقتصادی سازمان برنامه و بودجه‌ی آن زمان معرفی شدند.

«مک لئود» عضو گروه مشاورین هاروارد در این مورد می‌گوید: «نظام اداری ابزار اجرای سیاست اقتصادی است و هرگونه نقص و ضعف آن تحقق سیاست‌ها را مختل می‌کند»^۱ وی وضعیت انضباط مالی در سال ۱۳۴۰ را با دوران مشروطه و حضور مورگان شوستر برای اصلاح سازمان اداری وزارت مالیه در زمان مشروطه مقایسه کرده و از اینکه «هیچ تغییری» در امور محتوایی اتفاق نیفتاده و تنها نام وزارت مالیه به وزارت دارایی تغییر یافته تعجب می‌کند. برای بررسی مانع تاریخی این اصلاحات کافی است به عنوان کتابی که مورگان شوستر چند دهه پیش‌تر و پس از هشت ماه کار در ایران نوشته بود دقت کنیم: «اختناق در ایران».

توسعه در افق استبداد محو شد

گروه مشاوران دانشگاه هاروارد که برای کمک به تدوین برنامه‌ی سوم عمرانی (سال ۱۳۴۱) یعنی اولین برنامه‌ی جامع عمرانی کشور به ایران آماده بودند، به تعبیر خودشان در وضعیت روحی ناخوشایند و با احساس ناامیدکننده‌ی شکست و ناکامی، در سال

چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟

۱۳۴۱ ایران را ترک کردند و تلاش‌های اصلاح‌گرایانه‌ی آن‌ها مانند هر تلاش مشابه دیگری در دوران پهلوی با شکست روبرو شد.

نامیدی و ناکامی آنان دو دلیل موجه داشت: نظام فشل اداری و برنامه‌ریزی که اصلاح آن نیازمند اراده‌ی نظام سیاسی کشور بود و نظام سیاسی که اراده‌ای برای این کار نداشت چون هم خود عامل تاریخی این ناکارآمدی بوده است و هم از این بلبشو سود می‌برد چرا که در یک نظام مدیریتی و توسعه‌ای شفاف و دموکراتیک آن‌که بیش از همه متضرر می‌شود طبقات و افرادی هستند که سودشان در برداشت‌های بی‌حساب و کتاب از منابع کشور است.

این گروه یک‌سال پس از خروج از ایران، در گزارشی مفصل مشکلات نظام اداری و برنامه‌ریزی ایران را شرح دادند و ۲۰ معضل اصلی نظام برنامه‌ریزی و اداری ایران در سال ۱۳۴۱ را به شرح زیر عنوان کردند:^{۱۰}

- ۱- خودپرستی اداری و وجود نگرش «ما بهتر از شما کار می‌کنیم»
- ۲- تمایل به تعارفات و پذیرش و تبعیت از خوشایندترین راه حل مسأله
- ۳- کلی‌گویی و فقدان جزئیات در برنامه‌ها
- ۴- ترجیح توسعه‌ی فیزیکی و عمرانی بر توسعه‌ی اجتماعی
- ۵- تکیه بر راه‌حل‌های مفروض
- ۶- عدم جلب نظرات مخالف در قبال اهداف طرح‌ها و برنامه‌ها
- ۷- بیان امید و آرزو به‌جای هدف در برنامه
- ۸- عدم پذیرش هزینه‌ی تغییرات و اصلاحات توسط جامعه
- ۹- اهمیت روابط شخصی و عدم تمایز بین منازعات فکری و منازعات شخصی
- ۱۰- تحمیل بار سنگین کارها بر دوش مدیران به‌دلیل فقدان انضباط اداری
- ۱۱- وفاداری به گروه نه به ساختار در سازمان‌های دیوان‌سالار
- ۱۲- پریشانی و آشفتگی بازیگران (ناشی از هرج‌ومرج‌های سیاسی)
- ۱۳- غالب بودن رویکرد ارائه‌ی ظن و گمان به‌جای تحلیل علمی
- ۱۴- وجود همزیستی به جای همکاری در ارتباط دستگاه‌ها
- ۱۵- ابهام در واگذاری مسئولیت‌ها
- ۱۶- بیماری جلسه‌بازی با هدف سبک‌کردن بار مسئولیت

۱۷- دوستی و رفاقت به جای روابط رسمی

۱۸- مایملک شخصی و کانون قدرت شدن هر شغل اداری

۱۹- فقدان نظام سلسله‌مراتبی

۲۰- فقدان پاسخ‌گویی در قبال رفتار اداری

نگاهی گذرا به این سیاهه ما را با مشکلات تاریخی و ریشه‌داری روبرو می‌کند که بسیاری از آن‌ها، یا به جرأت می‌توان گفت تمامی آن‌ها، پس از ۴۶ سال که از سقوط سلسله‌ی پهلوی سپری می‌شود هنوز در ساختار سیاسی و به پیروی از آن در بدنه‌ی اداری و نظام برنامه‌ریزی ایران وجود دارد. ساختار سیاسی کشور به‌ظاهر تغییر کرد اما ساختار اداری و برنامه‌ریزی دست نخورده باقی ماند، افراد تغییر کردند اما ساختار و مشکلات ناشی از آن همان است که بود چرا که توجه به مشکلات و اصلاح نظام‌مند آن‌ها در ابتدا نیازمند گوش شنوایی است که آن‌ها را بشنود، قبول کند و در گام بعدی تلاش مؤثری برای بهبودشان داشته باشد؛ چیزی که از نگاه مطلق‌اندیش و «همه چیز دانی» یک حاکم قدر قدرت انتظار نمی‌رود.

نگاهی موشکافانه‌تر به متن گزارش‌های این گروه واقعیت جالب‌تری را برای ما روشن می‌کند؛ این واقعیت که آنچه در انقلاب ۵۷ رخ داد و انقلاب را «اسلامی» کرد؛^{۱۱} آن بذرها و زمینه‌هایی که در دل جامعه وجود داشت و نیازمند توجه و پیگیری بود، در گزارش این گروه نیز هشدار داده شده بودند؛ تحولاتی مانند رشد شهرنشینی ناموزون و افزایش نابرابری همراه با رشد روزافزون افکار مذهبی به‌ویژه در میان حاشیه‌نشینان متضرر از تحولات جامعه‌ی آن روز؛ روستاییانی که از زمین‌هایشان طرد شدند، به شهر آمدند و تبدیل شدند به حاشیه‌شینان محرومی که اوقات فراغت خود را در مساجد، تکیه‌ها و دیگر مراکز مذهبی سپری می‌کردند و شبکه‌ای مویرگی از مذهب که هم تا دورافتاده‌ترین مناطق کشور گسترده بود و هم در رسانه‌های رسمی و دانشگاه و مدرسه صاحب تریبون و کرسی بود. بنابراین تحولی که تاریخ‌دانی مانند «پرواند آبراهامیان» به آن اشاره کرده است، گروه مشاوران هاروارد هم بر آن صحنه گذاشته بودند:

چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟

«در ایران هم اکنون [اواخر دهه‌ی ۳۰] فرآیند رشد شهرنشینی جریان دارد که اهمیت اجتماعی روزافزونی دارد. به یقین می‌توان گفت اسکان شهری در ایران هر مشخصه‌ای داشته باشد، این مشخصه‌ها را نمی‌توان در استخرهای شنای منطقه‌ی اعیان‌نشین قلهک یافت. اگر در عرصه‌ی حیات سیاسی ایران آتشی زیر خاکستر وجود داشته باشد، این آتش همان محرومان شهری هستند. با وجود این، برنامه‌ریز ایرانی این محرومان را اصلاً نمی‌شناسد و هرگز نخواهد شناخت... ما نمی‌توانستیم به تفسیر همکاران ایرانی خود اعتماد کنیم و خود نیز قادر به تفسیر آنها نبودیم. برای مثال همکاران ایرانی ما که معرف تحصیلکردگان شهری لادری بودند، همواره به ما یادآوری می‌کردند که مذهب نقش چندانی در اصلاحات اجتماعی ایران ندارد. کاملاً مشخص بود که این ارزیابی غلط است اما ما به قدری سردرگم بودیم که خود نمی‌توانستیم به ارزیابی معنی‌دار نقش مذهب در جامعه ایران دست یابیم.»^{۱۲}

آری، محرومان مذهبی دقیقاً همان آتش زیر خاکستر و نیروی بالقوه‌ی ناراضی بودند که در سال ۵۷ به میدان آمدند و تبدیل به پیاده‌نظام انقلابی شدند که چیزی نگذشت تا «اسلامی» شد. این موضوع یعنی سازکارهای تغییر در یک جامعه‌ی سنتی در مطالبی که در مورد گروه مشاوران هاروارد نوشته شده هم تأکید شده است. بی‌جهت نیست که «مهدی بازرگان» از رهبران ملی-مذهبی انقلاب ایران در پاسخ به این پرسش که رهبر انقلاب ایران کیست گفته بود: «محمدرضاشاه پهلوی».

به‌عنوان نمونه‌ای دیگر «تی‌جی مارینوس» در مقاله‌ای با عنوان «محیط برنامه‌ریزی در ایران» می‌نویسد: «گروه مشاوران هاروارد در اساس از اقتصاددان‌ها تشکیل شده بود، این درحالی است که باید توجه داشت کشورهای توسعه‌نیافته در مسیر توسعه نمی‌توانند تنها به نظریه‌های اقتصادی محض تکیه کنند، زیرا این نظریه‌ها حتی دقیق‌ترین آنها هنگامی که در ارتباط با جوامع سنتی به کار می‌روند در عمل غیرواقع‌بینانه و نارسا خواهند بود»^{۱۳}

کار گروه مشاوران هاروارد در ایران و عزم آن‌ها برای شناسایی مشکلات و توصیه برای اصلاح آن‌ها نه اولین و نه آخرین تلاش در این زمینه بود. حتی همین سال‌ها نیز

بوده‌اند ایرانیانی که با اتکا با دانش تخصصی خود به ایران آمدند و با قصد اصلاح وارد سیستم اداری کشور شدند، تلاش کردند پیش‌فرض‌های ذهنی‌شان را به دور افکنند و خود همه چیز را تجربه کنند اما حاصل همان شد که پیش‌تر اختناق بر سر پیشینیان آورده بود: حذف و طرد و سانسور.

داستان انقلاب ایران قصه‌ی پرغصه‌ای است؛ مردمی که در اندیشه‌ی روزهای بهتر کاخ سلطنتی ۲۵۰۰ ساله را ویران کردند اما از سرور این پیروزی چیزی نگذشته بود که سپاه سیاهی از اعماق تاریخ سربرآورد. این سیاهی، نافی قیام علیه تیرگی‌های گذشته نیست بلکه عزمی دوباره می‌طلبد و کاری کارستان برای نیل به صبحی روشن. عزمی که لازمه‌اش کنش و مبارزه‌ی جمعی، فکری و عملی است نه پناه بردن به گذشته‌های تاریخی و میدان دادن به کسانی که میراث‌خوار استبدادی چند هزارساله‌اند.

^۱ پس از اجرای اصلاحات ارضی دهقانان بی‌زمین به دلیل تقسیم ارضی براساس حق نسق‌های موجود هیچ زمینی دریافت نکردند. تعاونی‌های روستایی (با کارکرد اعطای وام به اعضای خود) فقط متعلق به نسق‌دارانی بود که بعد از اصلاحات ارضی به خرده‌مالک تبدیل شده بودند. دهقانان فاقد زمین نمی‌توانستند به این تعاونی‌ها بپیوندند و این مراکز توسط کشاورزان ثروتمندی اداره می‌شدند که در روستاها با مأموران دولتی همکاری داشتند. بنابراین در جریان اصلاحات ارضی و با هدف بسیج کورپوراتیستی دولت (شمول طبقاتی) یک طبقه‌ی متوسط روستایی پدیدار شد اما طبقه‌ی پایین روستایی دست‌نخورده باقی ماند و از سوی رژیم پهلوی نادیده گرفته شد. بسیاری از این خانواده‌ها که در تنگنای اقتصادی بسیار شدیدی بودند فرزندان خود را برای تحصیل و زندگی کم‌خرج و رایگان روانه‌ی حوزه‌های علمیه و مدارس مذهبی کردند. حکومت کوشید با ترویج خرده‌مالکی یک پایگاه اجتماعی گسترده در میان روستاییان برای خود دست‌وپا کند اما این سیاست نقض‌غرض از آب درآمد چرا که طرد روستاییان فاقد زمین و مهاجرت فراگیر آن‌ها به شهر و عدم اشتغال‌شان در مراکز تولیدی و صنعتی، منجر به گسترش حاشیه‌نشینی و در نتیجه به‌تعبیر مارکس پرورش یک «طبقه‌ی خطرناک» شد که در رویارویی با نابرابری طبقاتی و اجتماعی و به‌دلیل عدم توانایی برای برخورداری از امکانات شهری و فرهنگ مدرن (مانند مراکز فرهنگی و تفریحی) دچار محرومیت شدیدی شدند و خشم انباشته از این موارد و سازماندهی این اقشار و طبقات در کانون‌های مذهبی، پایگاه اجتماعی وسیعی را در اختیار

چرا انقلاب شد؟ چرا انقلاب کردند؟

نیروهای مذهبی قرار داد. از این جهت است که «اسلامی» شدن انقلاب ایران را می‌توان فرزند خلف اصلاحات ارضی به شمار آورد. البته ناگفته نماند آن چه گفته شد فقط زمینه‌های اجتماعی و داخلی افزایش ناراضی، برآمدن انقلاب و اسلامی شدن آن است و گرنه عوامل دیگری مانند سرکوب و اختناق سیاسی، برنامه‌ی بلندمدت برای جلوگیری از قدرت‌گیری نیروهای چپ و همچنین نقش سیاست‌های آمریکا و متحدانش در این زمینه هر یک در جای خود قابل بررسی است.

^۲ فرد هالیدی، دیکتاتوری و توسعه‌ی سرمایه‌داری در ایران، ترجمه‌ی فضل‌الله نیک‌آیین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸.

^۳ نیکی آر. کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، انتشارات علم، چاپ سوم، ۱۳۹۸.

^۴ پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی، نشر نی، ۱۳۸۷.

^۵ همان، ص ۴۹۲.

^۶ جان فوران، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران؛ از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی)، ترجمه‌ی احمد تدین، مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا، چاپ سیزدهم ۱۳۹۲.

^۷ اسدالله علم، گفت‌وگوی من با شاه، ج ۲، طرح نو، ۱۳۷۳، چاپ ششم، ص ۳۱۲.

^۸ هالیدی، همان منبع.

^۹ همان، ص ۱۶۰.

^{۱۰} تاس. اچ. مک لئود، برنامه‌ریزی در ایران، ترجمه‌ی علی‌اعظم محمدبیگی، نشر نی، چاپ پنجم، ۱۳۹۷.

^{۱۱} چرا انقلاب ایران «اسلامی» شد؟، خسرو صادقی بروجنی، رادیو زمانه، ۱۳۹۶.

^{۱۲} اچ. مک لئود، همان منبع.

^{۱۳} همان، ص ۷۷.

شوراهای کارگری در انقلاب بهمن ۱۳۵۷

پیمان وهابزاده

ترجمه‌ی محمد صفوی



پیشگفتار مترجم

مقاله‌ی حاضر بخشی از فصل نخست کتاب برای زمین و فرهنگ: جنبش شورایی خودسامانده ترکمن‌ها در ایران، ۱۳۵۷-۱۳۵۸ نوشته‌ی پیمان وهاب‌زاده است. در این کتاب، نویسنده در بخش نخست و پیش از اینکه به تجربه‌ی شوراهای دوران انقلابی ۱۳۵۷ بپردازد، ابتدا در یک چشم‌انداز تاریخی تأملی بر «شوراها و مدرنیزاسیون ایرانی» دارد. نویسنده در این بخش به واکاوی و بررسی تجربه‌ی شکل‌گیری انجمن‌ها و شوراهای در بیش از یک سده‌ی گذشته در ایران می‌پردازد. وی در این بازخوانی تاریخی مشاهده و برداشت تازه‌ای در زمینه‌ی شکل‌گیری انجمن‌ها و شوراهای و ایده‌ی اداره‌ی شورایی ارائه می‌دهد. به بیان وهاب‌زاده: «شوراها به معنا و مفهوم امروزی‌اش همزاد انقلاب مشروطیت، نخستین انقلاب دموکراتیک ایران در سال ۱۹۰۶ (۱۲۸۵)، هستند... ضروری است که آغاز شوراهای مدرن [در ایران] را در این مقطع تاریخی ارزیابی کنیم، چرا که هنجار دورانی انقلاب دموکراتیک در این زمان به شکل‌گیری یک ملت-حکومت انجامید که در آن حکومت عاملیت قدرتمند نهادی کردن مدرنیزاسیون سرمایه‌داری را در انحصار داشت» (۲۰۲۴: ۳۰). نویسنده با بازخوانی تاریخی از رشد و تشکیل انجمن‌های خودگردان علنی و مخفی از عباس امانت نقل قول می‌کند که «در میانه‌ی سال ۱۲۸۷ (۱۹۰۸) تنها در تهران دست کم هفتاد انجمن خودگردان وجود داشتند که تقریباً پنج هزار عضو مسلح داشتند» (۲۰۲۴: ۳۳). به گفته‌ی نویسنده، «انجمن‌ها از نظر اعضای فعال‌شان متنوع بودند... در این دوره‌ی تاریخی، انجمن‌های زنان نقش برجسته‌ای داشتند» (۲۰۲۴: ۳۴).

باری، این انجمن‌ها و همچنین تشکل‌های کارگری که در نخستین دوره‌ی جنبش کارگری پدیدار شدند، در پیروزی انقلاب مشروطیت نقش مهمی ایفا کردند، اما با شکل‌گیری حکومت متمرکز و قدرتمند رضاشاه همین تشکل‌های خودسامانده و تأثیرگذار که با ابتکار و خلاقیت سازماندهی شده بودند، به همراه دیگر دستاوردهای انقلاب مشروطیت سرکوب شدند.

در مورد تجربه‌ی «شوراها» در انقلاب ۱۳۵۷ تا کنون مطالب متعددی با دیدگاه‌های متفاوت از جانب پژوهشگران دانشگاهی مانند سعید رهنما، آصف بیات و پیمان جعفری، و نیز توسط رهبران کارگری از جمله یدالله خسروشاهی (در مورد تجربه‌ی شوراهای سراسری کارکنان نفت) منتشر شده‌اند. برخی از احزاب سیاسی چپ نیز روایت‌های خود را از تجربه‌ی شوراها منتشر کرده‌اند. هر کدام از این پژوهش‌ها، از منظرهای متفاوت با تکیه بر کار میدانی و مستند و گفت‌وگو با رهبران و فعالان شوراهای کارگری، جمع‌بندی‌ها و دیدگاه‌های نظری درس‌آموز و مفیدی را در مورد شکل‌گیری شوراهای فراز و فرود آنها، دستاوردها و کاستی‌هایشان، و روند گام‌به‌گام سرکوب آنها در دوران انقلابی ۱۳۵۷-۱۳۵۸ ارائه داده‌اند. بی‌تردید این پژوهش‌ها و خاطره‌نویسی‌های فعالان کارگری که همراه با پیشنهادهای متنوع و پُراهمیت برای آینده‌ی جنبش مستقل و خودسامانده کارگری و نسل‌های آینده هستند، تاریخ‌نگاری جنبش‌های اجتماعی و به‌ویژه تاریخ‌نگاری جنبش کارگری و مطالعات کارگری در ایران را غنی‌تر کرده‌اند.

وهاب‌زاده تجربه‌ی شوراها در ایران را با درک تازه‌ای از مفهوم «شورا» مطالعه کرده است. وی در کتاب **برای زمین و فرهنگ**، «اقدام شورایی» را با نگاهی رهایی‌بخش، مستقل، خودسامانده، خودگردان، مردم‌پایه و مبتنی بر دموکراسی مشارکتی با یاری گرفتن از سنت‌های بومی و سرزمینی ایران و مبارزات مردمان بومی در دیگر نقاط جهان ارائه می‌دهد. همچنین، وی به دیدگاه نظری هانا آرنست در مورد شوراهای کارگری که برخاسته از سنت اروپایی است توجه ویژه دارد. بنابراین، وهاب‌زاده در بحث جنبش شورایی-کارگری در ایران نگاهی متمایز و آموزنده را در اختیار مطالعات کارگری و جنبش شورایی ایران می‌گذارد.

دانسته است که هانا آرنست در نوشته‌های خود درباره‌ی تجربه‌ی انقلاب ۱۹۵۶ مردمی و کارگری در مجارستان، بخش مهمی را به تجربه‌ی «اقدام شورایی» توسط شوراهای کارگری در سراسر مجارستان اختصاص داده است. وی با تأکید بر «اقدام شورایی» از زوایای گوناگون به بررسی تجارب غنی جنبش شورایی پرداخته است و درس‌های پراهمیتی را در اختیار ما می‌گذارد. از جمله، در مورد پدیده‌ی شوراهای مجارستان و دیگر شوراهایی که بر پایه‌ی مشارکت و قدرت مستقیم مردمی شکل

گرفته‌اند - مانند سوویت‌های کارگری انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه و نیز جلسه‌های آزاد انقلابیون در دوران جنگ استقلال آمریکا ۱۷۷۶. به داوری آرنت: «وجه مشخصه‌ی اصلی این شوراها در این نهفته بود که سعی داشتند تک‌تک افراد، بدون هیچ مانعی، به صورت گسترده و مستقیم در زندگی عمومی شرکت داشته باشند... از جمله چشمگیرترین ویژگی‌های شوراها حالت خودجوش پیدایش آنهاست... و قدرت شوراها همان قدرت فارغ از اجبار و سلسله‌مراتب و فرماندهی نظامی گونه است. و شوراها قدرت پیوند داوطلبانه و مبتنی بر تفاهم و تساهل است. افراد متشکل در شوراها پیوندی آکنده از همکاری سرشار از بحث و مشاوره عمل می‌کنند و سرنوشت خود را تعیین می‌کنند» (هانا آرنت، امپریالیسم توتالیتزر: تأملی بر انقلاب مجارستان)

از این رو، در بررسی تاریخی خود از بر آمدن شوراها و انجمن‌های مستقلی که در موقعیت‌های ویژه‌ای که حکومت مرکزی ضعیف بوده، وهاب‌زاده بیان آرنت را یادآوری می‌کند: «همین واقعیت که شوراها [انجمن‌ها] در این مقطع معین تاریخی ظهور کردند، نشان‌دهنده‌ی قدرت بالقوه‌ی مردم است که از سطوح پایین تلاش می‌کنند تا آینده‌ی خود را رقم بزنند» (۲۰۲۴: ۳۰).

به این ترتیب، در مقطع انقلاب ۱۳۵۷ شوراهای مردم از خاستگاه‌های متفاوتی شکل گرفتند. وهاب‌زاده می‌نویسد: «...در تلاش‌هایی جمعی برای خودگردانی مشارکتی و ساماندهی اجتماعی نیمه‌مستقل (در مقابل نهادهای سلسله‌مراتبی - استعماری وابسته به قدرت مسلط) در دوره‌ی انتقالی و گذار از یک دیکتاتوری فرو پاشیده به دیکتاتوری دیگر که هنوز مشت سنگین خود را فرود نیاورده بود، کارگران، معلم‌ها، دانشجویان، کارمندان، دهقانان و اقلیت‌های ملی به اصیل‌ترین شکل خودگردانی مردمی یعنی برپایی شوراها روی آوردند» (مصاحبه جدلیه با وهاب‌زاده، [نقد اقتصاد سیاسی](#)). اگر شوراها در فاصله‌ی زمانی ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ قربانی سرکوب‌های گام‌به‌گام حکومتی نشده بودند و می‌توانستند اراده‌ی دموکراتیک و رهایی‌بخش خود را به‌عنوان مردم تحت ستم در همه‌ی سطوح اجتماعی و کار و زندگی اعمال کنند، بی‌شک به تدریج با کسب تجربه و آگاهی بیشتر و با کمک رهبران فرهیخته‌ی خود می‌توانستند نقشه‌ی راه یا خطوطی را برای آینده‌ای «فراسوی ساختارهای سه‌گانه‌ی دیکتاتوری و

سرکوب حکومت مرکزی، سرمایه‌داری و پدرسالاری ترسیم نمایند» (مصاحبه‌ی جدلیه با وهاب‌زاده، [نقد اقتصاد سیاسی](#)).

پیش‌گفتار نویسنده

از محمد صفوی بزرگوار برای برگردان فارسی این بخش از کتابم سپاسگزارم. بخشی که می‌خوانید جمع‌بندی من از ادبیات پژوهشی پیرامون شوراهای کارگری در زمانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ هستند، بی‌آن‌که خودم تلاش کنم به تاریخ‌نگاری این شوراها بپردازم. از این‌رو، آنچه می‌خوانید بررسی کوتاه ادبیات موجود به همراه مشاهده‌های من است. امیدوارم که این جمع‌بندی جالب و خواندنی باشد.

باری، نیت من در بخشی که در پایین می‌آید رسیدن به مفهوم «شورا» بود که از درون تجربه‌ی شوراهای کارگری آن زمان پدیدار شد، اما به‌درستی دیده نشد و پیش‌فرض گرفته شد. به دیگر سخن، در بیشتر ادبیات پژوهشی، «شورا» دیده نشد و به جای «جنبش کارگری» دیده شد، یعنی گرایش شورایی زیرنهیشت جنبش کارگری شد، حال آن‌که می‌شد «جنبش شورایی کارگری» را چونان بخشی از یک زندگی سیاسی بزرگ‌تر خودسامانده و خودگردان دید با پتانسیل‌هایی فراتر از یک طبقه. به باور من شورا نخستین و پس‌اصیل‌ترین شکل گردهمایی جمعی یک گروه برای خودگردانی است، و در مورد تشکلهای کارگری آن‌گاه که روند ایجاد اتحادیه‌ی کارگری قانونی نشده (یا با موانع بزرگی روبروست)، کارگران به برپایی شوراها روی می‌آورند.

چنان‌که در پایین می‌خوانید، پژوهش در مورد شوراهای کارگری در مقایسه با گستردگی شوراها اندک به نظر می‌رسد. با این همه، چنان‌که در پایان بخش ترجمه شده به کوتاهی گفته‌ام، پژوهش در جنبش کارگری ایران - جدای از اهمیت یگانه‌ی طبقه‌ی کارگر که بی‌تردید موضوع پژوهش‌های چندان است - هویداگر گونه‌ای رجحان شناخت‌شناسانه (یا اپیستمولوژیک) بوده است. در این‌جا آنچه که در ترجمه آمده را بازتر می‌کنم تا بگویم که گزینش شناختی نام‌برده را در پیوند با سه پدیده مطرح می‌کنم: نخست، عاملیت امتیازمند تاریخی طبقه‌ی کارگر در تئوری‌های مارکسیستی

که پژوهشگران چپ‌گرا آن را پیش‌فرض گرفته و پس برایشان پژوهش در جنبش کارگری امری خطیر شده و می‌شود؛ دوم، شهرنشین (و مرکز‌نشین) بودن بسیاری از پژوهشگران و دانشگاهیان که طبیعتاً آنها را به موضوع مورد علاقه‌شان نزدیک کرده و می‌کند؛ و سوم، باور (آشکار و نهفته‌ی) بسیاری از پژوهشگران به توسعه‌ی صنعتی که طبیعتاً جنبش کارگری را از دید آنها امتیازمند می‌کند. چنان‌که گفتم، مطالعه‌ی کارگران و جنبش کارگری امریست ناگزیر و مهم. در مقایسه، باری، به جنبش‌های شورایی یا جنبش‌های دهقانی در ایران امروز بسیار کم‌تر پرداخته شده است. یک استثنا کتاب **شورش دهقانان مکریان** اثر زنده‌یاد دکتر امیر حسن‌پور است.

باری، جنبش تاریخی شورایی ترکمن صحرا - که (با وجود نوشته‌ها و خاطرات چندی) تا پیش از پژوهش من نادیده مانده و هرگز مطالعه نشده بود - در سال ۱۳۵۸ با محبوبیتی بی‌همتا به خودگردانی دوفاکتو در منطقه رسیده بود و بسیاری از مسائل زندگی روزمره‌ی بیش از نیم‌میلیون ساکنان ترکمن صحرا را مدیریت می‌کرد. پشتیبانی فداییان از این جنبش و این‌که کنشگران جنبش هوادار سازمان فدایی بودند سبب شده است که جنبش منحصرأ در سایه‌ی پشتیبانی فداییان چپ‌گرا دیده شود، در حالی‌که جنبشی مستقل و خودمحور بود و ایده‌هایی از آن خود داشت. آنچه در پژوهش‌م، با یاری دیدگاه نظری هانا آرنت، یافتیم «شورا» همچون یک شیوه‌ی زندگی جمعی و مشارکتی و دموکراتیک بود. دهقانان و روشنفکران و کنشگران میدانی ترکمن شوراهای خود را بر پایه‌ی کتاب‌های آشپزی انقلاب و دستور از بالا (توسط کادرهای شهرنشین) برپا نکردند، بل به گونه‌ای اصیل شوراهایشان را بر مفاهیم و سنت‌های بومی و تاریخی ترکمن ساختند و کم‌کم شوراهای، با حفظ اصالت، مدرن و امروزی کردند. در شوراهای کنشگران ترکمن راهی جمعی یافته بودند به سوی بازپس‌گرفتن زمین‌های آبا و اجدادی خود (و پس به انگیزه‌ی عدالت اجتماعی) و زنده کردن هویت و فرهنگ ترکمنی که ده‌ها در زیر ستم حکومت مرکزی پهلوی با ایدئولوژی آریایی-فارسی‌محور خاموش مانده بود. برای ترکمنان، زمین زندگیست. از این‌رو، نه‌تنها جنبش شورایی ترکمن در تاریخ ایران مدرن یگانه بود، بل در کتابم جنبش ترکمن صحرا را جنبشی «پیش‌بینانه» نامیدم، جنبشی که همانندی‌های شگفت‌انگیزی با جنبش‌های

زاپاتیست‌ها و روزاوا و نیز جنبش‌های امروز مردمان بومی در جهان و به‌ویژه در قاره‌ی آمریکا دارد.

«شوراهای کارگری در انقلاب ۱۳۵۷»

در گذشته‌ای نه چندان دور، در ماه‌های منتهی به انقلاب بهمن ۱۳۵۷، سنت تشکیل شوراها به‌عنوان یک نیروی اجتماعی پر قدرت دوباره (بعد از نزدیک به ربع قرن) پدیدار شد. شوراها به لطف چند دهه توسعه‌ی صنعتی سرمایه‌داری (خصوصاً در صنعت بزرگ نفت) تحت تاثیر رؤیایا و تفکرات چپ شکل گرفتند. اجماع کلی بر این باور است که شوراهای کارگری، عمدتاً از درون «کمیته‌های اعتصاب» در اواخر ۱۳۵۷ (۱۹۷۸) و ابتدای ۱۳۵۸ (۱۹۷۹) شکل گرفتند (آصفی ۲۰۱۸؛ بیات ۱۹۸۷: ۹۴؛ گودی ۱۹۸۰: ۵؛ مقدم ۱۹۸۵: ۱۷؛ رهنما ۱۹۹۲: ۶۹، ۷۲؛ سالور و سالور ۲۰۲۰). برجسته‌ترین آن شوراهای در صنعت نفت تشکیل شدند (جعفری ۲۰۲۱: ۲۵۲). اعتصابات عمومی و (چند مرحله‌ای) نفتگران کمک زیادی به سقوط حکومت سلطنتی کرد. این شوراهای در پیروزی انقلاب نقش مؤثری داشتند و «اوج جنبش کارگری» در آن مقطع را به نمایش گذاشتند. علی‌رغم وجود دیدگاه‌های متفاوت، امواج جنبش شورایی ایرانیان «ممکن است که نمونه‌ی بی‌نظیری در خاورمیانه باشد» (آزاد ۱۹۸۰: ۱۴). بی‌شک این نخستین نمونه‌ی بزرگ و مهم در نوع خود در جهان سوم بود (رهنما ۱۹۹۲: ۷۰)، البته اگر نخستین تجربه‌ی شوراهای و انجمن‌های پیشین در مقطع انقلاب مشروطیت را نادیده بگیریم.

تجربه‌ی خاص شوراهای برای شناخت و فهم خود این جنبش پراهمیت است. لازم به ذکر است که جنبش شورایی پویایی جامعه‌ی مدنی را نیز آشکار می‌سازد. دریغا که بسیاری از ناظران و پژوهش‌ها به سبب روش شناخت‌شناسانه‌ی جانبدارانه در پرداختن به این جنبه‌ی شوراهای غفلت کرده‌اند، انگار که مبارزات کارگری جدا از جنبش جامعه‌ی مدنی است. جامعه‌ی مدنی ایران همیشه زیر سرکوب حکومت سلطنتی قرار داشته است. اسلام‌گرایان حکومتی هم تمام تلاش خود را برای خفه کردن کامل جامعه‌ی مدنی انجام داده‌اند. از این‌رو، جنبش شورایی خودسامانده و خودگردان مردمی به‌راستی

نشان داد که چگونه این جنبش فضای مورد نیاز و مناسب را برای دیگر کنشگران مدنی و مدافعان حقوق مدنی و شهروندی ایجاد می‌کند، که از جمله، یکی نیز به چالش کشیدن حکومت مرکزی قدرتمند است که آفت جامعه‌ی مدرن ایران بوده‌اند.

با این همه، تاریخ‌نگاری و ادبیات موجود درباره‌ی شوراها، در قیاس با گستردگی شوراها (به‌ویژه در صنعت نفت) در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹) اندک به نظر می‌رسد. کتاب **کارگران و انقلاب در ایران** (۱۹۸۷) نوشته‌ی آصف بیات اثری برجسته است که بر پایه‌ی تحقیق میدانی که تحلیلی استثنایی همراه با بیان نکات ریز را از شکل‌گیری شوراهای کارگری (در سال ۱۳۵۷) ارائه می‌دهد. روایت‌های فردی از تجربه‌ی زیسته‌ی خودساماندهی مردمی در این مقطع زمانی به‌ندرت نوشته شده‌اند. یک مورد مهم خاطرات محمد صفوی از شکل‌گیری جنبش سندیکایی و سامان‌دهی کارگران پروژه‌ای-فصلی در صنایع نفت و پتروشیمی آبادان (۱۳۵۷-۱۳۵۸) است (صفوی ۲۰۱۷). به‌علاوه، جنبش شورایی فقط محدود به محیط‌های کار نبود. شورای محله‌ها، شوراهای دانشجویان دانشگاه‌ها، و حتی شورای همافرهای نیروی هوایی نمونه‌های برجسته‌ی دیگری بودند (بیات ۱۹۸۷: ۹۶، ۱۳۶؛ رهنما ۱۹۹۲: ۸۶؛ سالور و سالور ۲۰۲۰). با این حال، فهرست بزرگ‌تری از شوراها وجود دارد: شوراهای «کارخانه‌ها، روستاها، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها، پادگان‌های نظامی، اداره‌های دولتی، رسانه‌ها و رادیو تلویزیون» (آزاد ۱۹۸۰: ۱۴). تعداد زیادی از این شوراها عمر کوتاهی داشتند. برای مثال، پس از انقلاب به‌سرعت با فرمان حکومتی تمام شوراهای ارتش ممنوع شدند (آزاد ۱۹۸۰). به نظر می‌رسد مطالعه‌ای در مورد این شوراها انجام نشده باشد. تنها اشاراتی یافتیم در مورد شوراهای دهقانان کردستان ایران و ترکمن صحرا (آبراهامیان ۱۹۸۲: ۵۲۷؛ آزاد ۱۹۸۰). برای این مطالعه [کتاب برای زمین و فرهنگ] دریافتیم که به‌جز در یک مقاله (آزاد ۱۹۸۰)، جنبش شورایی دهقانان ترکمن صحرا تقریباً هرگز مورد بحث و پژوهش قرار نگرفته است. به گمانم این بی‌توجهی ناشی از نگاهی است که تمرکزی تقریباً تام نسبت به جنبش کارگری به‌مثابه یک جنبش سراسری داشته و آن را از امتیاز ویژه‌ای برخوردار می‌دانسته، و پس ناگزیر نسبت به جنبش‌های منطقه‌ای و بومی [در ایران] بی‌توجه بوده است. خلاصه این‌که تأکید من بر تجربه‌ی شوراها

به‌مثابه موضوعی است فراتر از ادبیات تحقیقی و مقاله‌های عمومی که منحصرأ به شورا‌های کارگری پرداخته‌اند.

برای جلوگیری از پیچیدگی‌های معنایی غیرضروری در زبان فارسی، نیاز به اندکی توضیح است. هر سه واژه‌ی «شورا» و «اتحادیه» و «سندیکا» (برگرفته از فرانسوی) در عمل هم‌پوشانی‌هایی داشته‌اند، حداقل در لحظه‌های نخست تاریخی شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر و فعالیت‌های کارگری کارخانه‌ای، گرچه طبیعتاً تمایزی مفهومی و در نتیجه عملی بین آنها وجود داشته است. «شورا» را می‌توان به‌عنوان نخستین نهاد برخاسته از شکل‌گیری مشارکتی یک گروه (در کارخانه‌ها و محلات و غیره) در نظر گرفت. در جوامعی که اتحادیه‌های کارگری به شکل قانونی نهادینه نشده‌اند، شورا می‌تواند در ایجاد اتحادیه‌ی کارگری آینده به‌عنوان نهادی رسمی تلاش کند تا (اگر موفق شود) موقعیتی قانونی به دست آورد. در کانادا، برای نمونه، روندهای رسمی و فرایندهای قانونی تأیید تقاضا برای شکل‌گیری اتحادیه‌ی جدید وجود دارند. بنابراین، در این زمینه‌ی مشخص [کانادا] نمی‌توان از شورا [کارگری] صحبت کرد. اما هنگامی که چنین امتیازهای قانونی وجود ندارند، شوراها به‌عنوان تشکل‌های مردمی اهمیت برجسته‌ای برای فعالان کارگری پیدا می‌کنند. آنها جمع اولیه [هیئت موسس] را تشکیل می‌دهند که یا می‌تواند اندام تازه‌ی فرا-طبقه‌ای (کارگران و مدیران) را برای کنترل کارخانه‌ها به وجود آورد، و یا می‌تواند به سازمانی رسمی، مانند اتحادیه، بدل شود. در تجربیات ایرانی، در زمان‌هایی متوجه می‌شویم که تمایز و تفاوت میان شورا و اتحادیه در عمل روشن نیست. در صنعت نفت ایران، «در نبود اتحادیه‌های واقعی، شوراها مطالبات اجتماعی-اقتصادی کارگران را تماماً بیان می‌کردند، و به‌ویژه خواسته‌های دستمزد و مزایا، وضعیت مسکن و سازماندهی فعالیت‌ها و کارزارهایی برای تحقق این مطالبات را در دستورکار خود داشتند. با این حال، فعالیت شوراها بسیار گسترده‌تر از اتحادیه‌های کارگری بود» (جعفری ۲۰۲۱: ۲۵۷). خاطرات محمد صفوی (۲۰۱۷) از تشکیل سندیکای کارگران پروژه‌ای-فصلی آبادان (۱۳۵۷-۱۳۵۸) نشان از هم‌پوشانی مفهومی و عملی شورا و سندیکا به‌عنوان اندام کنش جمعی دارد. ما

می‌توانیم شوراهایی را مشاهده کنیم که عملکردی شبیه اتحادیه داشتند، زیرا حکومت اتحادیه را به‌طور کامل به رسمیت نمی‌شناخت.

در این مطالعه، توجه من به شوراها خواهد بود، نه به اتحادیه‌ها و سندیکاها که تجربه‌ی وسیع‌تری را تشکیل می‌دهند و تاکنون بهتر مورد پژوهش قرار گرفته‌اند. ناروشنی تمایز میان شورا و سندیکا و عملکرد آنها در ایران در اثر پژوهشی و کار میدانی بیات در مورد جنبش کارگری ۱۳۵۷ نمایان است. بیشتر افراد طبقه‌ی کارگر ایران «کارگران نیمه ماهر با تحصیلات اندک» بودند (آصفی ۲۰۱۸). بیات نیز نشان می‌دهد که کارگران ایران خود مفاهیم متعددی از شورا و سندیکا را ارائه دادند: نخست، به‌عنوان یک اتحادیه (یک دیدگاه اقلیت در میان کارگران)؛ دوم، مفهومی همه‌شمول که شورا را در تأمین منافع کشور مسئول می‌دانست و بر خلاف اتحادیه معنای فراطبقاتی داشت؛ و سوم، به‌عنوان یک نهاد دموکراتیک برای کنترل و نظارت بر محل کار (دیدگاه اکثریت کارگران) (بیات ۱۹۸۷: ۱۴۸-۱۵۰). با توجه به زمینه‌ی شکل‌گیری شوراها در ایران، پُرشورترین بخش زمانی بود که شوراها چند ماه پس از بهمن ۱۳۵۷ رونق گرفتند. بیات استدلال می‌کند: «شوراها یا کمیته‌های کارخانه... شکل ویژه‌ای از تشکل کارگری بودند که پس از سقوط شاه در صنایع ایران پدیدار شدند.» (۱۹۸۷: ۱۰۰). بدین ترتیب، «آنها تشکل‌های کارخانه‌ای بودند که اعضای انتخابی کمیته‌ی اجرایی آنها همه‌ی کارکنان یک کارخانه (بچه‌آبی و بچه‌سفید) و یا یک گروه صنعتی، فارغ از تخصص، مهارت، و جنسیت، را نمایندگی می‌کردند. دغدغه‌ی اصلی آنها دستیابی به کنترل کارگری بود» (بیات ۱۹۸۷: ۱۰۰).

همسو با تمایزی که پیش‌تر بین اتحادیه‌ها و شوراها قائل شدم، بیات (۱۹۸۷: ۱۰۰) نیز شوراهایی که در پی «کنترل تام» در این دوره بودند را متمایز می‌کند از «جنبش نمایندگی کارگری» و نیز از «سندیکالیسمی که درگیر مبارزه‌ی سیاسی برای تغییر ساختار اجتماعی از راه کنشگری صنعتی بود.» بنا به مشاهده‌ی بیات (۱۹۸۷: ۱۰۰)، شوراهای ایران «فاقد اهداف سیاسی شفاف» بودند و «تحت تأثیر گرایش‌های مختلف نیروهای سیاسی چپ در بیرون قرار نداشتند، و به‌عنوان موتور تغییرات اجتماعی عمل نکردند.» در عوض، شوراها می‌خواستند قدرت از پایین را در مراکز

صنعتی اعمال کنند (بیات ۱۹۸۷: ۱۰۰). این که شوراها تحت تأثیر نیروهای چپ نبودند، برداشت دقیقی نیست. می‌توان به‌درستی مشاهده کرد که برخلاف «سوویت‌های روسیه که در اساس نهادهای سیاسی برای به چالش کشیدن قدرت حکومتی بودند، شوراهای ایرانی نهادهای اقتصادی بودند که دل‌نگرانی آنها فرایند موجود تولید بود» (سالور و سالور ۲۰۲۰). اما این تقابل‌ها درست نیستند. فارغ از درک شوراها از خودشان، شوراها نیروی سیاسی با گرایش چپ بودند. بی‌شک جنبش شورایی ترکمن صحرا یک نمونه در این زمینه است. در این نمونه، ما شاهد همکاری روشن میان شوراهای دهقانان و فداییان مارکسیست... هستیم. همچنین، شوراهای دهقانان در کردستان از سوی حزب دمکرات کردستان ایران و سازمان زحمتکشان کردستان ایران (کومله) - که به ترتیب سازمان‌هایی سوسیالیستی و مائوئیستی بودند - حمایت می‌شدند. همچنین بیشتر اعضای شوراها در کارخانه‌ها به درجات مختلف اعضا یا هواداران فداییان و سازمان پیکار و حزب توده بودند (گرچه حزب توده مخالف شوراها بود و به‌جایش از تشکیل سندیکای سراسری دفاع می‌کرد) (آزاد ۱۹۸۰: ۲۳). همچنین شماری از کارگران هوادار گروه‌های کوچک‌تر مارکسیست و برخی نیز از طرفداران سازمان مجاهدین خلق بودند. برای نمونه در فروردین ۱۳۵۸ (آوریل ۱۹۷۹) ابتکار شورای کارگری در یک کارخانه باعث شد فداییان همه‌ی کارگران کارخانه‌ها را به تشکیل شوراهای کار تشویق نمایند (کار ۱۹۷۹: ۱، ۵). رابطه‌ی میان فداییان و جنبش‌های سندیکایی و شورایی در این مقطع زمانی (آزاد ۱۹۸۰: ۱۷، ۲۲) می‌تواند موضوعی برای پژوهشی مستقل باشد. شواهد زیادی وجود دارند که بسیاری از اعضای شوراها در بخش صنعتی از هواداران احزاب چپ بودند (رهنما ۱۹۹۲: ۸۶؛ سالور و سالور ۲۰۲۰). به این خاطر است که برخی - با بسط دادن این مفهوم - شوراها را «عنصر سوسیالیستی انقلاب ایران» (آزاد ۱۹۸۰: ۱۴) نامیده‌اند. حقایق بالا به این مفهوم نیست که سازمان‌های چپ شوراها را سازماندهی کردند، بلکه به نظر می‌آید هنگامی که «شوراها تثبیت شدند، تقریباً تمام سازمان‌های کمونیستی مشتاقانه از آنها حمایت کردند... بی‌آن که درک و فهم شفافی از توانمندی شوراها داشته باشند یا راهکار مشخصی برای آنها داشته باشند» (جعفری ۲۰۲۱: ۲۶۱). هم‌زمان تمام طیف‌های چپ

ایران توسط شوراهای به چالش کشیده شدند، زیرا علی‌رغم دیدگاه‌های متفاوت‌شان نتوانستند درک درستی از شوراهای داشته باشند. در بیشتر موارد، آنها به‌سادگی شوراهای را چون ابزاری برای کنترل کارگری یا کنترل مردمی می‌فهمیدند. مرتبط دانستن شوراهای با چپ و احزاب سیاسی تا اندازه‌ای آشکار می‌کند که چرا حکومت جدید به شکل جدی نبودی یا انحلال شوراهای را در سر داشت، درست به همان شیوه‌ای که حکومت به دانشگاه‌ها حمله کرد و دانشجویان و استادان چپ و معترض را تحت عنوان «انقلاب فرهنگی» در بهار ۱۳۵۹ (۱۹۸۰) شدیداً سرکوب کرد. به همین سبب مرتبط دانستن چپ با شوراهای، جنبش شورایی [ترکمن صحرا] نیز مانند احزاب چپ به سرنوشت تلخی گرفتار شد. در این میان، انشعاب فداییان در سال ۱۳۵۹ (۱۹۸۰) (بین اکثریتی که از اسلام‌گرایان حمایت می‌کرد و اقلیتی که مخالف حکومت بود) نیز تأثیر منفی بر پایان جنبش شورایی گذاشت.

بیات (۱۹۸۰: ۱۰۰-۱۰۲) در کتابش دیدگاهی را از تاریخ کوتاه‌مدت شوراهای در چهار قسمت بیان می‌کند [که به سه دوره‌اش می‌پردازیم]: «کاراکتر کنترل از پایین» ویژگی نخستین دوره (از بهمن ۱۳۵۷ تا مرداد ۱۳۵۸ فوریه تا اوت ۱۹۷۹) بود. حکومت تازه به قدرت رسیده هنوز ضعیف بود و روحیه‌ی انقلابی کارگران در بالاترین سطح قرار داشت. کارگران «مشروعیت روابط سرمایه‌داری» را مورد پرسش قرار داده بودند. این دوره با اولین موج سنگین سرکوب در مرداد ۱۳۵۸ (اوت ۱۹۷۹) به پایان رسید. در همین زمان احزاب سیاسی مخالف، جنبش مردم کردستان، روزنامه‌های مستقل، انجمن‌ها و نهادهای مدنی و شوراهای کارخانه‌ها توسط نیروهای حکومتی و چماق‌داران طرفدار حکومت مورد حمله و سرکوب قرار گرفتند. این روندی بود که از ماه‌ها قبل آغاز شده بود (نک: کار/ ۱۹۷۹: ۱، ۵). دومین دوره (از شهریور ۱۳۵۸ تا تیر ۱۳۶۰/سپتامبر ۱۹۷۹ تا ژوئیه ۱۹۸۱) شاهد «بازگشت محکم مدیریت از بالا» و ضعیف شدن گام‌به‌گام شوراهای و تحمیل شرایطی بود که شوراهای را در موقعیت تدافعی قرار داد. مسلمانان لیبرال‌مسلك که هدایت دولت موقت را در دست داشتند [مهندس بازرگان از بهمن ۱۳۵۷ تا آبان ۱۳۵۸ به مدت ۹ ماه در قدرت بود]، از جانب نیروهای تندروی طرفدار آیت‌الله خمینی از قدرت به بیرون پرتاب شدند و آزادی‌های کماکان

محدود پس از انقلاب بازهم دچار محدودیت‌های بیشتری از جانب حکومت شدند. این دوره پیش‌درآمد دوره‌ی سوم (از تیر ۱۳۶۰ تا نیمه‌ی ۱۳۶۱ ژوئن ۱۹۸۱ تا نیمه‌ی ۱۹۸۲) بود، دوره‌ای که یورش همه‌جانبه‌ی حکومت علیه تمامی اپوزیسیون و سرکوب خونین فعالان شوراها را از کنشگران اصلی آنها خالی کرد و به‌جایشان شمار بزرگی از کارگران طرفدار حکومت را گذاشت. شوراها‌ی کارگری توسط حکومت منحل شدند و انجمن‌های اسلامی در محل کار جای آنها را گرفتند (بیات ۱۹۸۷: ۱۰۰).

پیمان جعفری (۲۰۲۱: ۲۶۴-۲۶۵) نیز دوره‌بندی مشابهی را مطرح می‌کند و به‌درستی به تأثیر جنگ ایران و عراق (شهریور ۱۳۵۹/سپتامبر ۱۹۸۰) اشاره می‌کند (جعفری ۲۰۲۱: ۲۳۵، ۲۶۶). به‌علاوه، برای کنترل شوراها، در مرداد ۱۳۵۹ (اوت ۱۹۸۰) وزارت کار «مصوبه‌ی شوراها‌ی اسلامی» را صادر کرد تا وزارتخانه شوراها را مدیریت کند و کنترل کارگری بی‌اثر شود. اما با توجه به بی‌ثباتی و ضعف حکومت کارگران و مدیریت این مصوبه را نپذیرفتند (بیات ۱۹۸۷: ۱۱۳، ۱۱۵).

در شرح این دوره‌ها ضروری هستند: یکم، هیچ شکی وجود ندارد که انجمن‌های اسلامی کارخانه‌ها این وظیفه را به عهده داشتند که از فعالیت‌های شوراها‌ی مستقل جلوگیری کنند. انجمن‌های اسلامی از جمله عواملی بودند که در رویکرد چندجانبه‌ی اسلام‌گرایان حاکم به شوراها از آنها استفاده می‌شد. بین سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۶۰ (۱۹۸۱-۱۹۷۹) و بسته به شرایط معین، حکومت از شیوه‌هایی مانند نفوذ، تحریک و سرکوب برای ناتوان کردن شوراها استفاده می‌کرد. دوم آن‌که سرکوب به شکلی سیستماتیک بوروکراتیزه شد. برای نمونه، در صنعت نفت و پالایشگاه‌ها، از میانه‌ی سال ۱۳۵۸ (۱۹۸۰) حکومت با تشکیل «هیئت پاکسازی» متشکل از «نمایندگان حکومت موقت، دادستانی انقلاب، مدیریت کارخانه، وزارت کار و کارمندان منتخب» اخراج فعالان را آغاز کرد (جعفری ۲۰۲۱: ۲۷۹). در فاصله‌ی دو ماه، «هیئت‌های پاکسازی» مانند قارچ در سراسر کشور ظاهر شدند. جالب آن‌که این کمیته‌ها [هیئت‌های پاکسازی] نخستین بار پس از انقلاب توسط شوراها‌ی کارگران نفت برای اخراج مدیران و هواداران نظام سلطنت مطرح شده بودند. اما اکنون همین کمیته‌ها برای تصفیه‌ی مبتکران آن ایده - کارگران چپ و مخالف - استفاده شدند. در صنعت نفت به‌تنهایی

تقریباً ۵۰۰ نفر از حقوق‌بگیران تا پاییز ۱۳۶۲ (پایان ۱۹۸۳) اخراج یا مجبور به بازنشستگی پیش از موعد شدند. به روایت جعفری (۲۰۲۱: ۲۷۹) اخراج مدیران و کارگران «فرستی را برای کسب موقعیت‌های شغلی مدیریتی به صدها فعال اسلام‌گرا داد.» اما اخراج کافی نبود. به روایتی ۵۰۰ تن از فعالان کارگری شوراها در صنایع مختلف توسط حکومت به قتل رسیدند (سالور و سالور ۲۰۲۰). حکومت از هر بحرانی برای سرکوب بیشتر مخالفان استفاده می‌کرد. بیات (۱۹۸۷) مورد خاصی را یادآور می‌شود: در ۲۶ خرداد ۱۳۶۰ (جولای ۱۹۸۱)، بنا به فرمان [آیت‌الله] خمینی، مجلس شورای اسلامی رأی به عزل رئیس جمهور ابوالحسن بنی‌صدر داد. بلافاصله برخوردهای خشونت‌بار خیابانی میان هزاران هوادار مجاهدین خلق و نیروهای حکومتی آغاز شد. در همین روزها، به مشاهده‌ی بیات، پاسداران به کارخانه‌ی اتومبیل‌سازی «ایران خودرو» یورش بردند و بر اساس فهرستی که از پیش توسط انجمن اسلامی کارخانه به آنها داده شده بود، فعالان شورایی و کارگری را دستگیر کردند. به گفته‌ی بیات (۱۹۸۷): ۱۵۸-۱۵۷، «در یک روز ۷۳ کارگر دستگیر شدند. یک رهبر شورا، کارگر هوادار مجاهدین، در آستانه‌ی ورودی کارخانه روده شد و چند روز بعد نام او را در میان نام کسانی که آن‌روز اعدام شده بودند در روزنامه دیدم.»

از ۱۳۶۰ (۱۹۸۱)، رژیم دیگر به هیچ تشکلی که کاملاً تابع حکومت نبود اجازه‌ی فعالیت نمی‌داد. حکومت سیاست حذف فیزیکی فعالان کارگری را در دستور داشت. دولت موقت به رهبری مهدی بازرگان لیبرال محدودیت‌هایی قانونی بر شوراها تحمیل کرد، اما پس از استعفای بازرگان در آبان ۱۳۵۸ (نوامبر ۱۹۷۹) سیاست حذف سرعت بیشتری گرفت. پس از نخستین موج سرکوب در مرداد ۱۳۵۸ (اوت ۱۹۷۹)، موج دوم سرکوب از بهار ۱۳۵۹ (۱۹۸۰) با «انقلاب فرهنگی» آغاز شد و سپس در تیر-مرداد ۱۳۶۰ (ژوئیه ۱۹۸۱) اوج گرفت (بیات ۱۹۸۷: ۱۶۴).

بیات (۱۹۸۷: ۱۳۰) سه نوع شورا را بر اساس اهداف‌شان مطرح می‌کند. نخست، شوراهای «کنترل کامل» موفق شدند بدون دخالت مؤثر مدیران منصوب به اداره‌ی شورایی کارخانه بر اساس دیدگاه‌ها و سیاست‌های خود بپردازند. جعفری (۲۰۲۰: ۲۶۸) می‌نویسد که در شرکت (پالایشگاه) روغن پارس در نزدیکی کرج یک شورای ۷

نفره به نمایندگی از ۵۰۳ نفر کارکنان شرکت «تقریباً کنترل تمامی تولید و مدیریت را به عهده گرفته بودند.» باری، بیات چنین شوراها را در نقطه‌ی مقابل شوراهای سندیکایی می‌گذارد، شوراها را که ذاتاً تدافعی بودند. دوم، شوراهای «مداخله‌گر و مبارز» برخاسته از مبارزه‌ی طبقاتی بودند که در دفاع از حقوق کارگران با انتصاب مدیران توسط حکومت مخالفت می‌کردند، اما روند تولید را کنترل نمی‌کردند. این شوراها درجه‌های مختلفی از مبارزه‌جویی را به نمایش می‌گذاشتند. و سوم، شوراهای «صنفي» یا «همه‌شمول» بودند متشکل از کارگران و مدیران وفادار به حکومت اسلامی که برای شکوه حکومت تلاش می‌کردند. چنین شوراها را با گرایش‌های چپ و لیبرال در محل کار مقابله می‌کردند.

با توجه به تجربه‌ی برجسته‌ی شوراها، پژوهشگران به دو نکته‌ی مهم در مورد شوراها اشاره می‌کنند. بیات (۱۹۸۷: ۱۳۶) پیشنهاد می‌کند که شوراهای کارگری می‌توانستند «هم ارگان‌های دموکراتیک (در سازماندهی کار و ملاحظات سیاسی) باشند و هم ارگان‌های سرکوب در کارخانه‌هایی که کمیته‌های صنفی حضور داشتند»؛ جایی که فعالیت شوراها محدود به محل کار بود و به «تمام اجتماع» گسترش نمی‌یافت. نخستین نکته‌ی بیات در مورد مبارزه‌ی طبقاتی است. به نظر می‌رسد در دومین نکته بیات بر این باور است که گسترش شوراها به اجتماع می‌توانست نیروی اجتماعی گسترده‌تری را در برابر سرکوب‌های قریب‌الوقوع حکومت بسیج کند. این ایده‌ی بسیار ارزشمندی است. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، شوراهای دانشجویی و محلات (که عمر کوتاه داشتند) وجود داشتند. همگرایی شوراها می‌توانست باعث توانمندی جامعه‌ی مدنی شود، اما هیچ‌گاه رخ نداد. به نظر سعید رهنما (۱۹۹۲: ۸۵-۸۶) فعالیت شوراها نتوانست فراتر از محل کار برود زیرا شوراها رابطه‌ی ارگانیک با شوراهای محلات نداشتند. از این رو، رابطه‌ی افقی میان شوراهای گروه‌های اجتماعی گوناگون هرگز برقرار نشد. با این همه، برخی شوراهای کارگری برای گسترش شورا تلاش کردند. نفتگران یک شورای سراسری تشکیل دادند متشکل از یک نماینده برای هر ۱۰۰۰ کارگر و کارمند (جعفری ۲۰۲۱: ۲۶۹). همچنین بنا بر یک گزارش ۳۴ شورا و کمیته‌ی اعتصاب در گیلان تا اردیبهشت ۱۳۵۹ (آوریل ۱۹۸۰) متحد شدند (پیکار ۱۹۸۰: ۳، ۵؛ و نک

آزاد (۱۹۸۰: ۲۲). کوتاه این‌که ایده‌ی ائتلاف وجود داشت، اما شرایط سیاسی چنان شتابنده تغییر می‌کرد که شوراها فرصت اجرای این ایده‌ها را نیافتند... چنانچه در فصل پنجم [کتاب] نوشته‌ام، شوراها ترکمن گام‌های مؤثری برای همکاری میان شوراها برداشتند.

نقد مهم دیگری نیز با هدف مشخص نفی همه‌جانبه‌ی شوراها وجود دارد: «شکست جنبش شورایی در ایران مثال دیگری است از نمونه‌های بی‌شمار ناکامی ایده‌ی شوراها و کنترل کارگری... اگر شوراها جایگزین سازمان‌های دموکراتیک - در سطح سیاسی، اتحادیه‌ها در کارخانه‌ها، و سطح سیاسی مجلس منطقه‌ای یا ملی - [شوراها] دموکراسی را تحلیل می‌برند و پس محکوم به شکست هستند» (رهنما ۱۹۹۲: ۹۰). پیش‌فرض‌هایی در رد شوراها و ایده‌ی «سازمان‌های دموکراتیک» وجود دارند. رویکرد نهادباورانه از فعالیت‌های کارگری (که توسط پژوهشگر تعیین شده) ناگزیر راه به سرزنش فعالان کارگری که «دست به ابتکارات زودرس» (رهنما ۱۹۹۲: ۶۹-۷۰) زده‌اند می‌برد، ابتکاراتی که پیشاپیش «محکوم به شکست بودند». ناکامی شوراها به «ضعف جنبش کارگری و چپ ایران» نسبت داده می‌شود (رهنما ۱۹۹۲: ۶۹). جالب آن‌که مهم‌ترین عامل «شکست» شوراها، که سرکوب شدید جمهوری اسلامی است، به صورت یک تذکر ساده (رهنما ۱۹۹۲: ۷۲) و بدون یک تحلیل دقیق ارائه شده است. البته این توصیه‌ی منطقی اما نامتعیین خوبی است که «طبقه‌ی کارگر قبل از اینکه دست به آزمودن شوراها بزند، باید قدرتمند و به‌خوبی سازماندهی شده باشد» (رهنما ۱۹۹۲: ۸۹). و به توصیه‌ی این رویکرد، پژوهشگر به جنبش‌های اجتماعی خواهد گفت که چه موقع به فعالیت بپردازند!

مهم است به یاد بیاوریم که در موقعیت انقلابی «سرچشمه‌ی مشروعیت شوراها... دینامیسم مبارزه‌ی طبقاتی و توازن قوا در جامعه» است (بیات ۱۹۸۷: ۱۱۵). به نظر جعفری (۲۰۲۱: ۲۵۳-۲۵۴) شوراها دارای پنج مشخصه‌ی متمایز هستند: (۱) «دموکراسی مستقیم»، (۲) «خودگردانی» از طریق کنش جمعی، (۳) نظارت بر روند تولید، (۴) توانایی بالقوه برای گسترش به بخش‌های دیگر، و (۵) ارتباط با «قدرت حکومتی از راه‌های گوناگون». این ویژگی‌ها ما را قادر می‌سازد تا قدردان فعالیت شوراها

در هر سطحی که خودشان تعیین می‌کنند باشیم، به جای آن که بر اساس انتظارات تئوریک خود با شوراها برخورد کنیم.

کار تاریخ‌نگار است - با وجود نقدها، شوراها در حال بازگشت هستند. پس از پایان جنگ ایران و عراق در سال ۱۳۶۸ (۱۹۸۸)، حکومت ایران سیاست ترسناک نولیبرالی و خصوصی‌سازی اقتصادی را از طریق حکومت رانتی شامل افراد فاسد و وابسته به حکومت به پیش راند. پس از سی سال، علاوه بر تحریم‌های جهانی، سیاست اقتصادی نولیبرالی باعث تهیدست شدن بخش بزرگی از ایرانیان شده است. محمد مالجو (۲۰۱۷) نشان می‌دهد که با تبدیل استخدام‌های دائمی به قراردادهای موقت و لغو بیمه و مزایا توسط شرکت‌های «منابع انسانی»، این سیاست سبب تخریب طبقه‌ی کارگر ایران شده است. با این حال، در یک دهه‌ی گذشته، کارگران، معلمان، پرستاران، رانندگان حمل‌ونقل شهری و بازنشستگان، علیرغم رفتار کینه‌توزانه‌ی حکومت، این سیاست‌ها را از طریق حرکت‌های مداوم جمعی و تشکل‌های شورایی و سندیکایی خود به چالش کشیده‌اند. مقایسه کنید «۳۶۵ نمونه اعتصاب، تحصن و اعتراض کارگری در سال ۱۳۹۳ (۲۰۱۴) را با حداقل ۱۳۰۰ اعتراض کارگری در سال‌های ۱۳۹۸-۱۳۹۹ (۲۰۲۰-۲۰۱۹)» (سالور و سالور ۲۰۲۰). برخی ناظران ادعا می‌کنند که این بخش‌ها، به‌ویژه طبقه‌ی کارگر، در حال بازگشت به تجربه‌ی شورایی سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۸۰ (۱۳۵۷-۱۳۵۸) هستند. نسرين سالور و سام سالور (۲۰۲۰) می‌گویند که تجربه‌ی شورایی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است «از طریق گفت‌وگوی پدران و مادران با فرزندان خود، از کارگر به کارگر، و به صورت نوشته‌های متفکرین رادیکال، تصاویر و روایت‌های اینترنتی... خاطره‌ی سال ۱۳۵۷ در خیزش‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ (۲۰۱۷) و ۲۰۱۹ (۲۰۱۹) آشکار می‌شود و منبع الهام فعالان جنبش کارگری برای تشکیل شوراهای کارگری بوده است.»

یک نمونه از مبارزات پیگیر از آن کارگران نی‌شکر هفت تپه علیه واگذاری شرکت به بخش خصوصی است. در این مبارزه یکی از رهبران جنبش خواستار «تشکیل یک شورای مستقل و دموکراتیک کارگران» شد (به نقل از آصفی ۲۰۱۸). شعار کارگران هفت تپه «نان، کار، آزادی، اداره‌ی شورایی» بود و جنبش شورایی/تحدایی

خودسامانده و خودگردان کارگران ثابت کرد که این یگانه ابزار کارگران برای جلوگیری از خصوصی‌سازی است (آصفی ۲۰۱۸). از این‌رو، به نظر می‌آید شورا نشانگر آگاهی طبقاتی است (آزاد ۱۹۸۰).

تجربه‌ها و آزمون‌های شوراهای نمایانگر جنبش‌های مبتکرانه‌ی خودسامانده در خودگردانی مردمی در دوره‌ی انقلابی است، هنگامی که حکومت [مرکزی] ضعیف است. همچنین تجربه‌ی شوراهای نمایانگر تلاشی خلاقانه، هرچند به لحاظ تئوریک نامنسجم، توسط چپ ایران به عنوان سنگر عدالت اجتماعی است. افشین متین عسگری (۲۰۱۷) نشان می‌دهد که با دفاع از عدالت اجتماعی، چپ در گسترش جامعه‌ی مدنی در کشور نقش مهمی را ایفا کرده است. جنبش شورایی نشان‌دهنده‌ی تلاش جمعی برجسته‌ای در این زمینه است. با این همه، تمرکز دانشگاهیان بر شوراهای کارگری نمایانگر نگاهی است که به شوراهای کارگران، به عنوان طبقه‌ای درون بخش صنعتی، اولویت معرفت‌شناسانه (اپیستمولوژیک) (احتمالاً ملهم از مارکسیسم) می‌دهد.

امیدوارم کتابم در مورد دهقانان ترکمن و نیز پژوهش‌های آینده در مورد شوراهای دیگر نوری بر تجربه‌ی آزادیبخش شوراهای بیفکنند. در این‌جا گفته‌ی پیمان جعفری (۲۰۱۲: ۲۵۲) را بازتاب می‌دهم که «شوراهایی که در سال ۱۳۵۷ پدیدار شدند بخش مهمی از مبارزه‌ی قدرت سیاسی بودند و نمایانگر بازاندیشی رادیکالی از ممکن‌های اجتماعی و سیاسی در بخش بزرگی از نیروی کار شهری بودند.» شوراهای میراثی از خود به‌جای گذاشتند چنان‌که، پس از چهار دهه سرکوب کنشگری‌های اجتماعی و پاک کردن حافظه‌ها، هنوز هم تجربه‌ی شوراهای می‌تواند در خدمت مبارزه‌ی امروز کارگران و تهیدستان برای عدالت اجتماعی و دموکراسی مشارکتی باشد.

منابع

Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.

Amanat, Abbas. 2017. *Iran: A Modern History*. New Haven: Yale University Press.

Asefi, Soheil. 2018. "The Formation of Workers' Councils in the Abode of the Islamic Republic's Chicago Boys and the Striving of Democracy Promoter Vultures in Iran." *Counter Punch*, October 31, 2018. <<https://www.counterpunch.org/2018/10/31/the-formation-of-workers-councils-in-the-abode-of-the-islamicropublics-chicago-boys-and-the-striving-of-democracy-promoter-vultures-iniran/>>.

Azad, Shahrzad. 1980. "Workers' and Peasants' Councils in Iran." *New Left Review* 32, 5: 14–29.

Bayat, Asef. 1987. *Workers and Revolution in Iran: A Third World Experience of Workers' Control*. London: Zed Books.

Goodey, Chris. 1980. "Councils in Iranian Factories: The First Year." *MERIP Report* (June): 5–9.

Jafari, Peyman. 2021. "The Showras in the Iranian Revolution: Labour Relations and the State in the Iranian Oil Industry, 1979–1982." In *Worlds of Labour Turned Upside Down: Revolutions and Labour Relations in Global Historical Perspective*, edited by Pepjin Brandon, Peyman Jafari, and Stefan Müller. Leiden: Brill.

Kar. 1979e. No. 12 (May 24).

Kar. 1979f. No. 13 (May 31).

Maljoo, Mohammad. 2017. "The Unmaking of the Iranian Working Class since the 1990s." In *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*, edited by Peyman Vahabzadeh. New York: Palgrave MacMillan.

Matin-asgari, Afshin. 2017. "The Left's Contribution to Social Justice in Iran: A Brief Historical Overview." In *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*, edited by Peyman Vahabzadeh. New York: Palgrave MacMillan.

Moghadam, Val. 1985. "Workers Councils in Revolutionary Iran: Balance Sheet and Prospects." *Against the Current* 3, 2: 17–24.

Peykar. 1980. "Ettehad 34 showra-ye kargari va rahbari-ye e'tesab-e karkhanehha-ye Gilan" ["Unification of 34 Workers Councils and Strike Committees of Gilan Factories." *Peykar* 49 (April 7): 3, 5.

Rahnema, Saeed. 1992. "Work Councils in Iran: The Illusion of Worker Control." *Economic and Industrial Democracy* 13: 69–94.

Safavi, Mohammad. 2017. "The Voice of the Workers: Iran's Labour Movement and Reflections on the Project-Seasonal Workers' Union of Abadan, 1979–1980." In *Iran's Struggles for Social Justice: Economics, Agency, Justice, Activism*, edited by Peyman Vahabzadeh. New York: Palgrave MacMillan.

Salour, Nasrin, and Sam Salour. 2020. "Council Power in the Iranian Labour Movement." *Tempest Magazine* November 19, 2020. <www.tempestmag.org/2020/11/council-power-in-the-iranian-labor-movement/>.

کارگران کوره‌پزیِ خاتون‌آباد

تاریخچه‌ی اعتصاب‌ها (۱۳۳۲ - ۱۳۵۸)

ویلم فلور



ترجمه‌ی طه رادمنش و آیدین باقری



درآمد

این مقاله به بررسی شرایط کاری و زندگی کارگران غیرماهر در جنوب تهران می‌پردازد و، به‌طور خاص، کارگران کوره‌های آجرپزی خاتون‌آباد را محور قرار می‌دهد. این کارگران که عمدتاً از روستاها به‌طور موقت به این منطقه می‌آمدند، جزو فقیرترین قشر طبقه‌ی کارگر ایران بودند. همزمان، از نظرگاه جمعیتی، این کارگران ۵ درصد از جمعیت تهران در سال ۱۹۶۰م. را تشکیل می‌دادند. آن‌ها در شرایط بسیار نامناسبی زندگی و کار می‌کردند، اما با این حال به‌ندرت دست به اعتصاب می‌زدند. نگرانی اصلی این کارگران نه‌تنها شرایط کاری، بلکه یافتن و حفظ شغل بود. این مسئله به دلایل زیر دشوار بود:

۱. ماهیت فصلی کار آن‌ها.

۲. نبود هیچ‌گونه سازمان نمایندگی و تشکیلاتی برای کارگران.

۳. نحوه‌ی سازماندهی صنعت که قدرت کمی به کارگران می‌داد.

۴. رقابت شدید با دیگر کارگران غیرماهر و بیکار.

در نهایت، شش اعتصاب شناخته‌شده توسط کارگران کوره‌های آجرپزی بررسی شده است، تا زمینه‌ی تاریخی و شرایطی که کارگران ایرانی در آن فعالیت می‌کردند، مشخص شود.

مقدمه

مطالعات درباره‌ی طبقه کارگر در ایران بسیار محدود است و کمبود توجه به این موضوع به‌وضوح به چشم می‌آید. معدود مطالعات موجود، بر کار در صنایع مدرن تمرکز دارند و عموماً طبقه‌ی وسیع‌تر کارگران غیرماهر را نادیده می‌گیرند. علاوه بر این، این مطالعات از نظر تاریخی نیز محدود هستند و هیچ‌کدام، دوره‌ی ۱۹۵۱ تا ۱۹۷۹م. را پوشش نمی‌دهند.^۱ محتوای جزوه‌ها و مطالب منتشرشده توسط سازمان‌های چپ‌گرا حدفاصل سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۸۱م، از جمله مقالات روزنامه‌های آن دوره نیز به‌شکل تناقض‌آمیزی بر این کمبود ادامه‌دار در توجه به طبقه‌ی کارگر تأکید می‌کند. این

مقالات عمدتاً ماهیتی نظری و عقیدتی داشتند، و خواننده می‌تواند بدون یادگیری هیچ چیز واقعی درباره طبقه‌ی کارگر ایران از آن‌ها بگذرد. یکی از دلایل انتخاب من برای بررسی شرایط کار و زندگی کارگران آجرپزی تهران بین سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷، همین نکات یادشده است، علاوه بر آن‌که، آن‌ها جزء فقیرترین و نادیده‌گرفته‌شده‌ترین کارگران شهری ایران بودند.

بیکاری و کمبود مهارت‌ها یک مشکل ساختاری برای نیروی کار در ایران بوده است. داده‌هایی در مورد بیکاری ناخواسته قبل از سال^۱ ۱۳۲۰ وجود ندارد، اما به‌طور کلی احتمالاً آمار آن پایین بوده است. داده‌های مربوط به بیکاری پس از سال ۱۳۳۰ نشان‌دهنده‌ی افزایش نرخ بیکاری به دلیل شهرنشینی سریع، رکود در صنعت ساختمان، تعطیلی کارخانه‌ها به دلیل رقابت خارجی، توسعه‌ی کُند و مهاجرت روستایی است. نرخ بیکاری پس از ۱۳۳۴ دو رقمی شد. در عین حال، اندازه‌ی طبقه‌ی کارگر شهری، هم از نظر مطلق و هم از نظر نسبی رشد کرد. تعداد کل کارگران بخش صنعتی از ۷ درصد [جمعیت شاغل] در سال ۱۲۹۰ به ۲۴ درصد در سال ۱۳۳۵ و به ۳۰ درصد در سال ۱۳۵۷ افزایش یافت.^۲

با وجود تعداد زیاد این کارگران در تهران، کارگران آجرپزی حتی در آمار رسمی دولت نیز جایی نداشتند. این آمار به‌طور کلی ناقص و ناکافی بود. تنها در سال‌های اخیر داده‌هایی در مورد اندازه‌ی واقعی نیروی کار شهری در دسترس قرار گرفته است، و حتی در آن زمان نیز این داده‌ها تفکیک نشده بود و، بنابراین امکان شناسایی تعداد کارگران کوره‌های آجرپزی وجود نداشت. داده‌های اولیه از سال‌های ۱۳۳۵ و ۱۳۴۲ ناقص هستند و بین صنعت مدرن و صنایع دستی سنتی تمایزی قائل نمی‌شوند. نیروی کار فصلی در تابستان در سال ۱۳۳۴ حدود ۵۰ هزار نفر تخمین زده می‌شد، عددی که در زمستان به ۱۵۰ هزار نفر افزایش یافت. با این حال، این تعداد در واقع به دلیل مهاجران روستایی در زمستان به ۳۰۰ هزار نفر رسید.^۴ در سال ۱۳۳۸، صنعت آجرپزی ۲۱ هزار نفر را استخدام کرد، بنابراین با فرض این‌که اکثر نیروی کار فصلی آجرپز بودند، بیکاری ۲۹ هزار کارگر را نشان می‌دهد. در آن سال، تعداد مشاغل در بخش صنعت ساخت‌وساز ۷۲۵۰۰ نفر کاهش یافت، بنابراین، کل بیکاری در آن زیربخش به

۱۰۱۵۰۰ نفر می‌رسید. در آن زمان، کل اشتغالِ ناقص ۴۰ درصد نیروی کار شهری تخمین زده می‌شد.^۵ اکثریت قریب به اتفاق نیروی کار بی‌سواد بودند. طبق سرشماری سال ۱۳۳۵، ۸۴ درصد از جمعیت بالای ۱۰ سال بی‌سواد بودند. سرمایه‌گذاری زیادی در بخش آموزش برای کاهش این تعداد انجام شد، اما ۶۰ درصد از جمعیت شاغل در سال ۱۳۶۵ هنوز بی‌سواد بودند.^۶

مشکل اصلی کارگران این بود که اولاً کاری پیدا کنند و آن را حفظ کنند؛ و ثانیاً، با دستمزدهای پایینی که به دست می‌آوردند، زندگی خود را بگذرانند. در نتیجه‌ی این دو مشکل، کارگران در یک چرخه‌ی معیوب دستمزد پایین، سوء تغذیه، مسکن و بهداشت ضعیف، بی‌سوادی، کمبود مهارت و بهره‌وری پایین گرفتار شدند که منجر به ادامه‌ی دستمزدهای پایین می‌شد. مشکلات کارگران آجرپزی ابعاد دیگری نیز داشت. آن‌ها عمدتاً نیروی کار مهاجر فصلی روستایی بودند. بخش قابل‌توجهی از جمعیت روستایی که در سال ۱۳۴۹ حدود ۶۰ درصد از کل جمعیت را تشکیل می‌داد، در سطح معیشتی و بخورونمیر زندگی می‌کرد. بخشی از سال، دهقانان بیکار بودند و برای افزایش درآمد کم خود به شهرها مهاجرت می‌کردند تا کاری پیدا کنند. در اینجا، آن‌ها مجبور بودند برای مشاغل اندکی که برای کارگران غیرماهر فضای بازی بود، با بسیاری از کارگران غیرماهر که بخش ساختاری نیروی کار شهری را تشکیل می‌دادند، رقابت کنند. این امر طبیعتاً تأثیر منفی بر سطح دستمزدها، و همچنین بر نسبت اشتغال داشت. علاوه بر این، این ورود ناگهانی نیروی کار روستایی گذرا در فصل زمستان با کاهش فعالیت در صنعت ساختمان، به‌ویژه در آجرپزی که تعداد زیادی از کارگران غیرماهر و نیمه‌ماهر را به کار می‌گرفت، همزمان بود. در نتیجه، بیشتر کارگران آجرپزی فقط آن قدر درآمد داشتند تا امرار معاش کنند و در نتیجه، وضعیت رژیم غذایی، سلامت و مسکن آنها ضعیف بود.^۷

کارگران آجرپزی چه کسانی بودند؟

بحث ما در مورد کارگران آجرپزی، حول افرادی که در کوره‌های خاتون‌آباد کار می‌کردند، متمرکز خواهد بود که بزرگترین تجمیع‌گاه کوره‌ها در اطراف تهران بود. بنابراین مفید خواهد بود که قبل از تبدیل شدن مزارع حاصلخیز آن به کارگاه آجرپزی، اطلاعاتی در مورد روستای قدیمی خاتون‌آباد ارائه دهیم.

در قرن نوزدهم میلادی، خاتون‌آباد اولین روستایی بود که همه‌ی مسافران در مسیر خود از تهران به خراسان در آن توقف می‌کردند. خاتون‌آباد در ۲۸ کیلومتری دروازه‌ی مشهد تهران واقع شده بود. در سال ۱۸۵۱، ۸۰ درصد از زمین‌های روستا متعلق به املاک دولتی (خالصه) و ۲۰ درصد متعلق به زمین‌داران غایب (اربابی) بود. کشاورزان برنج زیادی کشت می‌کردند. در سال ۱۸۷۶، خاتون‌آباد هنوز یک روستای دیوانی بود و با ۸۰ خانوار، یک کاروانسرای بزرگ با چهل اتاق و اصطبل‌های بزرگی که توسط حاجی ملاعلی ساخته شده بود، به خود می‌بالید. همچنین، هنوز یک جامعه‌ی کشاورزی پُرونق بود، اما با وجود فراوانی محصولات، روستاییان غذا و علوفه را با قیمت‌های بالا به رهگذران می‌فروختند. اگر مقاماتی که از آنجا عبور می‌کردند، مدارک مناسب را ارائه نمی‌دادند، این روستاییان حتی از دادن رایگان یا تدارکات (سیورسات)^۸ که به آن‌ها تعلق داشت دریغ می‌کردند. آن‌ها - روستاییان، - از تأمین‌کنندگان اصلی غذا در دوره‌ی قاجار (۱۷۹۷-۱۹۲۵) بودند.^۹ خاک خوب و موقعیت مکانی که خاتون‌آباد را به یکی از تأمین‌کنندگان مواد غذایی تهران تبدیل کرده بود، آن را در قرن بیستم به یک گزینه‌ی عالی برای تأمین مصالح ساختمانی تهران نیز تبدیل کرد.

در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، بیشتر کارگران آجرپزی خاتون‌آباد اهل روستاهای خراسان، به‌ویژه مناطق «ترک‌زبان» قوچان و مناطق فارسی‌زبان تربت حیدریه و تربت جام بودند. به گروه‌های فارسی‌زبان، خراسانی گفته می‌شد. طبق گفته‌ی طاهری، این گروه‌ها حدود ۴۵ درصد از نیروی کار را در سال ۱۳۵۰ تشکیل می‌دادند. بقیه‌ی «ترک‌ها» از قوچان، روستاهای اطراف همدان و فارسی‌زبانان زابل بودند که به گران مهاجرت کرده بودند و در آنجا نیز در کارخانه‌های آجرپزی مشغول به کار بودند. با وجود تنوع خاستگاه کارگران، به‌طور کلی آن‌ها در کارکردن با هم مشکلی نداشتند، با

وجود این‌که صاحبان کارخانه‌ها سعی می‌کردند خراسانی‌ها را علیه «ترک‌زبان‌ها» و/یا زابلی‌ها تحریک کنند. به «ترک‌زبان‌های» قوچان، قمیر (کارگر کوره) یا ترک‌های سیادویی می‌گفتند. طبق نمونه‌ی غیرعلمی و بنابراین غیرمعرّفی^{۱۰} که طاهری در سال ۱۹۷۰ مورد مطالعه قرار داد، میانگین سن کارگران آجرپزی بیست و هفت سال بود. تنها ده نفر بیش از چهل سال سن داشتند و حداکثر سن پنجاه سال بود. حداقل نیمی از کارگران متأهل بودند و به‌طور متوسط سه فرزند داشتند. حدود ۹۰ درصد بی‌سواد بودند و تعداد بسیار کمی قادر به خواندن و نوشتن سلیس و روان بودند.^{۱۱}

بیشتر کارگران زمینی از خود نداشتند. آن‌ها در نتیجه‌ی برنامه‌ی اصلاحات ارضی قطعه‌ای زمین دریافت کرده بودند، اما به دلیل نبود آب، قادر به بهره‌برداری از زمین خود نبودند و مجبور بودند برای تأمین معاش در فصول غیر کشاورزی کار کنند. یک پیمانکار (استادکار-زیر) که با صاحبان کوره قرارداد داشت، این کارگران بی‌زمین را استخدام می‌کرد. موقعیت استادکار-زیر موقعیتی بود که همه‌ی کارگران آجرپزی آرزوی آن را داشتند. «زیر» یک اصطلاح در بین کوره‌داران خراسانی بود به‌معنای «رئیس واحد تولید». استادکار حق داشت ۱۰ درصد از دستمزد کارگران را به عنوان حق‌الزحمه‌ی خود بردارد که شامل هزینه‌های سفر به روستاها، گردآوری گروه‌های کاری و پرداخت پیش‌پرداخت به آن‌ها می‌شد. پرداخت معمولاً در سه قسط انجام می‌شد: (۱) هنگام ثبت‌نام؛ (۲) در ابتدای کار؛ و (۳) در پایان قرارداد. پیمانکار می‌توانست از کارگران برای هر نوع کاری استفاده کند. برای اینکه آن‌ها را در «آغل» خود نگه دارد، سعی می‌کرد به روش‌های مختلف، به ویژه با تأمین مزایایی برای آن‌ها و بدهکارکردنشان، آن‌ها را به خود وابسته کند. به عنوان مثال، غذا و لباس مجردها توسط خانواده‌ی سرکارگر یا پیشکار شسته و آماده می‌شد. سرکارگر یکی از کارگرانی بود که به‌طور کلی نماینده‌ی منافع آن‌ها بود. او چیزهایی مانند دستکش، کفش و غیره را برای آن‌ها تهیه می‌کرد. همچنین، اگرچه معمولاً پس از تحت فشار قرار گرفتن توسط کارگران، اعتصاب‌ها را اعلام می‌کرد.^{۱۲}

نه‌تنها بزرگسالان (چه مردان و چه زنان) استخدام می‌شدند، بلکه تعداد قابل توجهی از کودکان نیز همراه والدین خود در مهاجرت فصلی شرکت می‌کردند و در

کوره‌ها مشغول به کار می‌شدند. انتقال دانش و بلدی کار از پدر به پسر نیز وجود داشت؛ گاهی اوقات سه نسل در یک کوره کار می‌کردند. کودکانی که به‌عنوان قالب‌گیر برای کمک (قالب‌کش) استخدام می‌شدند، بیشتر، فرزندان قالب‌گیران (خشت‌مال) بودند؛ همسران قالب‌گیران اغلب به عنوان آجر جمع‌کن (خشت جمع‌کن) استخدام می‌شدند. بنابراین، همسران کارگران خراسانی، دارای مهمی بودند، همان‌طور که فرزندان دوازده تا هفده ساله نیز همین نقش را داشتند. در نتیجه، بسیاری از کارگران خراسانی مانند یک خانواده کار می‌کردند و حتی اگر از یک خانواده نبودند، اغلب از یک روستا بودند. به این ترتیب، فشار همسالان و خانواده برای کار همواره وجود داشت، حتی اگر بیمار بودید، تا مبادا تیم تولید، یا بهتر بگوییم خانواده را ناامید کنید. زنان خراسانی علاوه بر چیدن آجر (خشت جمع‌کن)، از کودکان مراقبت می‌کردند، نان می‌پختند، لباس می‌شستند و دستمزد مادر به سن کودک بستگی داشت و در سال ۱۳۵۷ برای هفت ماه کار، از ۲۰۰۰ تا ۷۰۰۰ تومان متغیر بود. برای جلوگیری از فرار کودکان، حدود نیمی از مبلغ قرارداد تا پایان قرارداد به کارگر پرداخت نمی‌شد. در واقع، کارگران بزرگسال اغلب دستمزد روزانه، هفتگی یا حتی ماهانه دریافت نمی‌کردند. معمولاً پیمانکار در پایان هفته به آن‌ها مبلغی می‌داد تا هزینه‌های روزانه‌ی خود را تأمین کنند، اما بخشی از دستمزد آن‌ها را پیش خود نگه می‌داشت.^{۱۳} دستمزد روزانه‌ی کارگرانی که در سال ۱۹۵۵ کار می‌کردند ۴۰ ریال بود.^{۱۴}

کارگران ممکن است مشاغلی مانند آتش‌کار کوره (کوره‌سوز)، بارگذار کوره (کوره‌چین)، جداکننده‌ی آجر پخته (قرمز درآر)، قالب‌گیر (خشت‌مال)، چیدن‌کننده‌ی آجر پخته (انبارزن)، چرخ‌کار (چرخ‌کش)، سوخت‌رسان (سوخت‌کش)، بیل‌زن (کلنگ‌دار)، گل‌ساز (گل‌ساز)، کمک‌قالب‌گیر (قالب‌کش) یا چیدن‌کننده‌ی آجر (خشت جمع‌کن) داشته باشند. برخی از این مشاغل به مهارت بیشتری نیاز داشتند، زیرا پای خطر بیشتری نیز در میان بود. در نتیجه، مشاغلی که نیاز به مهارت بالاتری داشتند، دستمزد بیشتری می‌گرفتند و در حالی که کارگران غیرماهر فقط به‌عنوان نیروی کار فصلی استخدام می‌شدند، به این کارگران ماهر قراردادی یک‌ساله یا بیشتر پیشنهاد می‌شد (به جدول ۱ مراجعه کنید).^{۱۵} مقیاس و میزان پرداخت نه تنها تفاوت‌ها را نه

تنها در مهارت، بلکه در میزان خطرپذیری مشاغل نیز نشان می‌دهد. بالاترین دستمزد بعد از کوره‌چین (که مسئول بارگذاری کوره بود)، مربوط به کارگر چرخ‌کش بود، زیرا کار او خطرناک‌تر از بقیه در نظر گرفته می‌شد. در اواسط دهه‌ی ۱۳۵۰، یک کوره‌چین حدود ۱۰۰۰ تومان در هفته، و یک چرخ‌کش ۸۰۰ تومان در هفته درآمد داشت. کوره سوز (که مسئول آتش کوره بود)، آجرکش (که آجرهای پخته را جابجا می‌کرد) و کمک‌چرخ‌کش (وردست چرخ‌کش) دستمزد کمتری دریافت می‌کردند. دستمزد کارگران غیر ماهر، نه به صورت هفتگی، به صورت کنتراتی و بر اساس تعداد آجر تولیدشده پرداخت می‌شدند، یعنی حدود ۱۰۰۰ آجر تولیدی.^{۱۶}

جدول یک. سطح مهارت و اشتغال در میان کارگران کوره‌پزخانه

سطح مهارت بر اساس نوع کار	نمونه‌ی مشاغل
ماهر	خشت‌مال، کوره‌چین، کوره سوز، قرمز درار
نیمه‌ماهر	قالب‌کش، انبارزن، سوخت‌کش، کلنگ‌دار، گل‌ساز، چرخ‌کش، خشت جمع‌کن
غیر ماهر	
مدت اشتغال بر اساس نوع کار	نمونه‌ی مشاغل
تمام سال	کوره‌چین، کوره‌سوز، قرمزدرار، چرخ‌کش
شش ماهه (بهار تا زمستان)	کلنگ‌دار، گل‌ساز، خشت‌مال، قالب‌کش، خشت جمع‌کن
هفت ماهه (آوریل تا نوامبر)	انبارزن

منبع: طاهری، «نگاهی»، صفحه‌ی ۹۹.

آجرهای خام تولیدشده توسط کارگران در بهار و تابستان ذخیره، و در سال جاری یا سال‌های بعد فروخته می‌شدند. کارگران احساس می‌کردند که کلاه سرشان رفته، زیرا به دلیل تورم، صاحبان کارخانه‌ها برای این آجرها بسیار بیشتر از گذشته درآمد کسب می‌کردند. از آنجایی که آجرها توسط صاحبان کارخانه‌ها ذخیره می‌شدند، آن‌ها از وجود و انباشت فیزیکی این آجرها به‌عنوان ابزاری برای فشارآوردن بر کارگران

استفاده می‌کردند؛ پیام واضح این بود که: صاحبان کارخانه‌ها به‌ندرت به کارگران نیاز دارند و مطمئناً به دستمزدهای بالای فعلی نیازی ندارند، زیرا انبارهای زیادی داشتند از آجرهای فروش‌نرفته. انواع مختلف سوءاستفاده‌ها رواج داشت، همچون: نپرداختن روزانه‌ی دستمزدها. اگر روزانه پرداخت می‌شد، صاحبان کارخانه‌ها مجبور بودند برای هر روز تولید، چه آجر خوب و چه بد، دستمزد پرداخت کنند. اما حالا آن‌ها بر اساس هر دسته و فقط برای آجرهای خوب پول پرداخت می‌کردند. کارگران اغلب شانزده ساعت در روز کار می‌کردند، اگرچه به طور رسمی روز کاری فقط هشت ساعت بود. همچنین، آنها از سهمی از سود و طرح‌های تأمین اجتماعی بهره‌مند نمی‌شدند.^{۱۷}

فصل آجرپزی از نوروز (سال نو) شروع می‌شد و بسته به نوع کار، شش یا هفت ماه طول می‌کشید (به جدول ۱ مراجعه کنید). بعد از آن، برای مثال، کارگران بخش آهک «ترک» به خانه‌های خود برمی‌گشتند.^{۱۸} در ماه فروردین، پیمانکاران، کارگران را به کوره‌ها می‌آوردند. آنها تا آبان در آنجا می‌ماندند. از آنجایی که زمین کشاورزی نداشتند و پنج ماه از سال کاری نبود که در بخش کشاورزی انجام شود، به درآمد برای گذران زندگی نیاز داشتند. بنابراین، اغلب مجبور بودند پول قرض کنند. یکی از منابع تأمین مالی، پیمانکار (استادکار) بود که به آن‌ها پول پیش می‌داد. اغلب، این پول از پیش‌پرداختی که صاحب کوره به پیمانکار می‌داد، تأمین می‌شد و پیمانکار آن را به کارگران قرض می‌داد. به این ترتیب، کارگران کاملاً به پیمانکار وابسته بودند. این امر همچنین به نفع صاحبان کوره بود که می‌توانستند از استخدام مستقیم کارگران اجتناب کنند. به این ترتیب، آن‌ها می‌توانستند از قوانین مختلف کار و تأمین اجتماعی که فقط برای آن دسته از مؤسسات صنعتی که بیش از ده کارگر استخدام می‌کردند، اجتناب کنند.^{۱۹}

در کارخانه، صاحب کوره معمولاً توسط نماینده‌ای به نام «سرعمله» نمایندگی می‌شد. این نماینده معمولاً یک «ترک‌زبان» یا یک خراسانی بود، و از پایین به بالای هرم کار در سلسله‌مراتب پیشرفت کرده بود. یک سرعمله‌ی خوش‌شانس معمولاً پیش‌تر سرکارگر، و سپس کوره‌چین بوده است. آن‌ها معمولاً به دلیل وفاداری به صاحب کوره (ارباب) انتخاب می‌شدند. وظایف آن‌ها معمولاً تأمین تمام مواد لازم برای ساخت آجر،

استخدام و اخراج کارگران و کاهش یا افزایش دستمزدها بود. معمولاً چهار نفر از آن‌ها در هر کوره حضور داشتند و معمولاً از یک منطقه بودند.^{۲۰} به دلیل این سیستم، کارگران هیچ تماس مستقیمی با صاحب کوره نداشتند. تمام مشکلات کارگران توسط پیمانکار به گردن صاحبان انداخته می‌شد، در حالی که او - پیمانکار - م تقاضاهای صاحبان را به گردن کارگران می‌انداخت. پیمانکار، تحت عنوان هزینه‌ی رزرو شغل برای «کارگران خود» در فصل بعد بخشی از دستمزد کارگران را برای خودش نگه می‌داشت.

سازماندهی و شرایط کاری

به‌طور سنتی، کوره‌های آجرپزی همیشه در جنوب تهران قرار داشتند. یک اروپایی حدود سال ۱۹۰۵ م. اولین کوره‌ی آجرپزی مدرن را در آنجا - جنوب تهران - ساخت.^{۲۱} با این حال، تا سال ۱۹۳۵ م. که یک مهندس آلمانی کوره‌های آجرپزی مدرن در جنوب تهران را گسترش داد و ساخت، نمود پیدا نکرد. این ایده و طرح - طرح مهندس آلمانی. - م - درباره‌ی نوعی کوره‌ی آجرپزی مدرن با دودکش بلند در جنوب تهران است که بر اساس طرح فریدریش هوفمن Friedrich Hoffmann (۱۸۱۸ - ۱۸۹۰ م) ساخته شده بود. این نوع کوره‌ها در آن زمان بسیار رایج بودند و خط افق منطقه را شبیه جنگلی از دودکش‌ها کرده بودند. در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ م. به صاحبان سنتی کوره‌های آجرپزی گفته شد، که به دلیل قرارگرفتن در محدوده‌ی شهر، باید به هاشم‌آباد^{۲۲} نقل مکان کنند. پس از مذاکرات، توافق شد که این جابجایی در مدت شش سال انجام شود، اما بسیاری از آن‌ها، پیش از پایان این مدت مجبور به جابه‌جایی به فرح‌آباد^{۲۳} شدند. کوره‌های مدرن به تدریج جایگزین کوره‌های سنتی ایرانی شدند.^{۲۴} به دلیل ماهیت این کوره‌ها، آن‌ها به تدریج به سمت جنوب و شرق منتقل گردیدند، زیرا با عمیق‌تر شدن چاله‌ها، کوره‌ها مجبور بودند به مکان‌های دورتر منتقل شوند. چاله‌های رهاشده‌ی کوره‌های قدیمی توسط فقرا اشغال می‌شد.^{۲۵} طبق آمار شهرداری تهران در سال ۱۹۶۹، حدود ۲۱۷ کوره‌ی آجرپزی در هفت منطقه‌ی تهران وجود داشت، و

کارگران کوره‌بزی خاتون‌آباد

مضاف بر آن، ۹ کوره‌ی ماشین‌آلات مدرن نیز وجود داشت. اما این آمار دقیق و به‌روز نبود، و بسیاری از کوره‌ها، مانند کوره‌های اسماعیل‌آباد، غیرفعال بودند. که حتی وزارت کار نیز در این مورد آمار دقیق و موثقی ندارد.^{۲۶} در دهه‌ی ۱۳۵۰ کوره‌های آجرپزی تهران در مناطق قرچک- ورامین، شمس‌آباد (۱۲ کیلومتری جاده‌ی ساوه)، اسماعیل‌آباد (۴ کیلومتری جاده‌ی ساوه)، محمودآباد (۱۵ کیلومتری جاده‌ی خراسان) و خاتون‌آباد (۲۰ کیلومتری جاده‌ی خراسان) متمرکز بودند، که با حدود ۳۵ تا ۴۰ کوره، مهم‌ترین ناحیه‌ی کوره‌داری بودند.^{۲۷}

به‌طور متوسط هر سرمایه‌گذار دو کوره داشت، که به‌طور میانگین از یک تا چهار کوره متغیر بود. و هر کوره به بخش‌های طویل و باریکی تقسیم می‌شد که هر بخش ظرفیت نگهداری ۲۵ تا ۲۸ هزار آجر را داشت. در نهایت، پس از چیدن آجرهای خام در کوره، دهانه‌های کوره با گل مسدود می‌شد و سپس کوره روشن می‌شد. دود از طریق دودکشی به نام میل خارج می‌شد و معمولاً تمام اعضای واحد تولید در این فرآیند شرکت داشتند.

هر کوره توسط گروهی ۷ نفره اداره می‌شد که شامل یک نفر برای چیدن آجرها در داخل کوره (کوره‌چین)، دو نفر برای آتش زدن کوره (کوره‌سوز)، چهار نفر برای خارج کردن آجرهای پخته شده از کوره (آجرداریار) و یک نفر ناظر بر کل گروه می‌شد. در کوره‌های ۲۴ بخشی، دو گروه ۷ نفره وجود داشت که معمولاً آتش‌کار نامیده می‌شدند. هر واحد تولید یا دستگاه، روزانه ۵۰۰۰ تا ۸۰۰۰ آجر تولید می‌کرد.^{۲۸}

در هر کوره یک سرکارگر وجود داشت که وظیفه‌ی اصلی او شمارش تعداد آجرهای تولیدشده و نظارت بر روند کار بود. معمولاً سرکارگر تعداد آجرهای اعلام‌شده توسط کارگران را قبول نمی‌کرد و فقط به تعداد شمارش‌شده توسط خودش اعتماد می‌کرد، که این موضوع باعث نارضایتی کارگران می‌شد. اعتقاد بر این بود که سرکارگران ماهانه ۳۰۰۰ تا ۴۰۰۰ تومان درآمد داشتند و در محلی جدا از کارگران زندگی می‌کردند.^{۲۹} محوطه‌ی کوره به سه بخش تقسیم می‌شد: کوره، میدان و محل سکونت کارگران. کوره و بخش‌های آن (قمر) در پایین‌ترین قسمت محوطه‌ی کارخانه قرار داشت. در

بالای کوره، محل سکونت کارگران کوره (یعنی ترک‌های قمر) قرار داشت. در مورد تعداد کارگران مورد نیاز برای هر کوره، اختلاف نظر وجود دارد. برای هر قمر، کارگران زیر مورد نیاز بود: چهار کوره‌چین، چهار کوره‌سوز، دوازده چرخ‌کش، دو حمل‌کننده‌ی زغال با دو کمک و یک چاروادار. هر کوره بسته به ظرفیتش، ده تا بیست گروه کاری (دستگاه) داشت و هر گروه کاری شامل یک گل‌ساز، یک قالب‌دار، دو کمک قالب‌کش و دو جمع‌کننده‌ی آجر خام (خشت‌جمع‌کن) بود.

میدان جایی بود که مواد اولیه در یک توده و حجم بزرگ قرار می‌گرفت، آجرها در قالب‌ها قرار داده می‌شد و روی هم چیده می‌شد، و بعد از برگرداندن از کوره، آجرهای پخته‌شده در آنجا انبار می‌شد. میدان معمولاً بالاتر از کوره قرار داشت که کار چرخ‌کش‌ها را آسان‌تر می‌کرد. میدان محل کار گروه‌های تولید (دستگاه) کارگران غیرماهر بود که معمولاً دو گروه در هر میدان وجود داشت. هر گروه تولید از یک قالب‌دار، یک یا دو کمک قالب‌دار و یک جمع‌کننده‌ی آجر خام تشکیل می‌شد. تولید هفتگی هر گروه تولید ۳۵۰۰۰ تا ۴۰۰۰۰ آجر یا حتی ۴۵۰۰۰ تا ۶۰۰۰۰ آجر در هفته بود، اگر دو کمک‌قالب‌دار داشت. از آنجایی که کوره‌های ۲۴ قمری به طور مداوم کار می‌کردند، هر کوره‌ی ۲۴ قمری به حدود ۳۰ گروه تولید نیاز داشت که حدود ۱۴۰ نفر را شامل می‌شد.

در نهایت، محل زندگی کارگران در نزدیکی کوره قرار داشت. «ترک‌ها» به صورت گروهی در آنجا زندگی می‌کردند و معمولاً دو کمک‌چرخ‌کش غذای آن‌ها را تأمین می‌کردند.^{۳۰}

ساخت آجر شامل مراحل زیر بود: (۱) آماده‌سازی گل؛ (۲) قالب‌گیری آجر؛ (۳) خارج کردن قالب از آجر؛ (۴) جمع‌آوری آجرهای خام؛ (۵) حمل و چیدن آجرها در داخل کوره؛ (۶) روشن کردن کوره؛ (۷) خارج کردن آجرهای پخته‌شده؛ و (۸) انبار کردن آجرها.

در میدان، مواد خام (کپه) که آجرها از آن ساخته می‌شد، به صورت توده انبار می‌شد. اگر خاک گل (آلوئک) داشتند، آن را آسیاب می‌کردند. اگر خاک گل به صورت سنگریزه بود و آسیاب نمی‌شد، خاکستر کوره به آن اضافه می‌گردید. گل (گل‌سازی)

با بیل و کلنگ آماده می‌شد و گلی که با بلدوزر روی یک توده (سرمه در گویش و ادبیات کارگری) ریخته شده بود، با آب مخلوط می‌شد و به همان روشی که سیمان درست می‌شود، ورز داده می‌شد. کارگران از بیل و پاهای برهنه‌ی خود برای پلاستیکی کردن (خمیری کردن) گل استفاده می‌کردند و، به این ترتیب، گل برای استفاده آماده می‌شد. بیشتر گل‌سازها (گل‌ساز یا کلنگ‌دار) بعد از مدتی به نوعی رماتیسم مبتلا می‌شدند و دست‌ها و پاهایشان تَرک می‌خورد. این موضوع، کار را دردناک و گاهی غیرممکن می‌کرد.

مرحله‌ی بعدی قالب‌گیری (قالب‌داری) بود. قالب‌دار گل را در دست می‌گرفت و آن را در یک قالب چوبی مربعی یا مستطیلی می‌گذاشت که چهار تا پنج قالب آجر را در خود جای می‌داد. آن‌ها با گروه‌های دیگر رقابت می‌کردند و به همین دلیل مجبور بودند دوازده تا سیزده ساعت کار کنند تا عقب نمانند. اگر کیفیت آجرها قابل قبول نبود، قالب‌دار اخراج می‌شد.

مرحله‌ی سوم خارج کردن آجرها از قالب بود که توسط قالب‌کش انجام می‌شد. آن‌ها قالب‌ها را جمع‌آوری می‌کردند، پس باید ریتم کاری خود را با سازندگان آجر هماهنگ می‌کردند تا عقب نمانند. این کار معمولاً توسط کودکانی با سن ۱۱ تا ۱۶ سال انجام می‌شد. آن‌ها باید سریع کار می‌کردند تا به سازندگان آجر برسند. به دلیل کار سنگین، برخی از کودکان از کار فرار می‌کردند.

مرحله‌ی چهارم جمع‌آوری آجرهای خام توسط افرادی به نام «خشت‌جمع‌کن» بود. همه‌ی این کارگران زن‌هایی از خراسان (ترک‌ها و زابلی‌ها همسران خود را به کوره نمی‌آوردند) یا فرزندانشان بودند. آن‌ها آجرهایی را که روی زمین پهن شده بود، به صورت ضربدری (کلیله در اصطلاح کارگران) در میدان کنار کوره می‌چیدند. این زنان از پاهای برهنه‌ی خود استفاده، و بسیار سخت کار می‌کردند، زیرا هرچه آجر بیشتری جمع‌آوری می‌کردند، پول بیشتری به دست می‌آوردند. کسانی که فرزند داشتند، آن‌ها را نیز به سر کار می‌آوردند و اجازه می‌دادند در آنجا بازی کنند. نوزادان شیر داده می‌شدند. جایی که زنان بچه داشتند، دختران جوان هفت یا هشت ساله‌شان به مادرانشان کمک می‌کردند.

مرحله‌ی پنجم این بود که یک کارگر آجرهای چیده‌شده را با چرخ‌کش به داخل کوره پایین ببرد. در آنجا، کوره‌چین آجرها را داخل کوره می‌چید. دیوارهای داخلی کوره را با کاغذ (شابل) می‌پوشاندند. سپس دهانه‌ی کوره را با آجر می‌بستند. روی این پوشش، کاه‌گل می‌ریختند و موقتاً آجرهایی جلوی دیوار قرار می‌دادند تا وقتی که شابل آتش بگیرد، آنگاه به راحتی می‌توانستند آجرها را بردارند.

مرحله‌ی بعدی آتش‌زدن (روشن کردن) کوره بود که توسط کوره‌سوز انجام می‌شد. برای روشن کردن کوره از یک میله‌ی کاغذی (میله‌ی شابل) استفاده می‌کردند. بعد از بستن دهانه‌ی کوره، کوره‌سوزها به‌طور منظم به کوره سوخت می‌رساندند. سوخت مخلوطی از زغال چوب، روغن سیاه (روغن صنعتی)، خاک اره و زغال سنگ بخار بود. به‌همه‌ی کسانی که در کوره کار می‌کردند، «آتشکار» می‌گفتند. کار آتشکارها بسیار خطرناک بود و به چشم و ریه‌های آن‌ها آسیب می‌رساند.

بعد از سرد شدن کوره، مرحله‌ی هفتم آغاز می‌شد؛ یعنی خارج کردن آجرهای پخته‌شده از کوره. به این کارگرها «گرم‌زدار یا قرمزدر» - تعبیری ترکی - می‌گفتند. در گذشته، آجرها را با دست یا چرخ دستی از کوره خارج می‌کردند، اما در دهه‌ی ۱۳۵۰ بخشی از این کار مکانیزه شد و از نوار نقاله برای بارگیری کامیون‌ها استفاده می‌شد. به این کارگران نیز «چرخ‌کش» می‌گفتند. چهار یا پنج کارگر این کار را داخل کوره‌ی داغ انجام می‌دادند. گاهی اوقات، آن‌ها به دلیل گرما بیهوش می‌شدند و باید آن‌ها را به بیرون از کوره، در هوای تازه، می‌بردند تا بهبود یابند. طبق گفته‌ی طاهری، گرم‌زدارها عمر کوتاه‌تری نسبت به سایر کارگران داشتند، زیرا این کار بسیار خطرناک بود. چرخ‌چرخان و دسته‌ی آن می‌توانست باعث مرگ یا جراحت کارگر شود.

مرحله‌ی نهایی فرایند، چیدن آجرها (انبارزنی) بود. این کارگران که اغلب ترک‌زبان بودند، آجرها را حدود بیست متری از کوره می‌چیدند و روی آن‌ها کاه‌گل می‌ریختند تا برای ماه‌های زمستان که آجر جدیدی ساخته نمی‌شد، اندوخته شود. این گونه آجر فشاری ساخته می‌شد.^{۳۱}

علاوه بر ساخت آجرهای رسی، در این کوره‌ها انواع مختلفی از آجرهای آهنی نیز تولید می‌شد که برای سفیدکاری داخل یا خارج خانه‌ها استفاده می‌شد. محصولات زیر

تولید می‌شد: ۱) آجر بهمنی؛ ابتدا خاک را آسیاب می‌کردند، سپس بعد از آماده شدن گل، کارگران آن را صاف می‌کردند و در قالب می‌ریختند و بعد آجرها را از قالب خارج می‌کردند؛ ۲) آجر سفید قزاقی: این نوع آجر شبیه آجر بهمنی است، با این تفاوت که به آن گرد آجر اضافه نمی‌شد. آجرهای قزاقی سفید رنگ بوده و عمدتاً برای دیوارهای خارجی استفاده می‌شدند. ۳) آجر فرناز: این آجر نیز به همین روش آماده می‌شد، اما ظریف‌تر بود و ضخامت آن فقط سه سانتی‌متر بود. این نوع آجر بیشتر برای مصارف داخلی استفاده می‌شد و گران‌تر بود. ۴) آجر بهناز: شبیه به آجر بهمنی بود، با این تفاوت که رنگ آن قرمز ساده (قرمز کلادار) بود در حالی که آجر بهمنی قرمز لکه‌دار بود.^{۳۲}

کار در کوره‌های آجرپزی بسیار سخت و ناسالم بود و افراد خیلی زود پیر می‌شدند. کارگران همیشه از دست‌ها و پاهای تغییر شکل یافته‌ی خود به دلیل تماس با آب، شن و کار سنگین رنج می‌بردند و با افتخار این موضوع را به کسانی که مایل یا نامایل به گوش‌دادن بودند نشان می‌دادند. به عبارت دیگر، آن‌ها می‌گفتند: «کار کوره‌پز زور است» (کار در کوره‌ی آجرپزی سخت است).^{۳۳}

مسکن

بسیاری از آجرپزان و کسانی که به دنبال کار در این حرفه بودند در گودال‌هایی زندگی می‌کردند که از جنوب خیابان شوش شروع می‌شد. این گودال‌ها نام‌های مختلفی داشتند، مانند عرب و معصومی. این گودال‌ها قطعاتی از زمین بودند که مساحت آن‌ها از ۲۰۰۰ تا ۴۰۰۰ متر مربع متغیر بود. این زمین‌ها در زیر سطح خیابان قرار داشتند. خاک حفاری شده برای ساخت آجر در این گودال‌ها استفاده می‌شد. پس از اینکه کوره‌ها به مکان جدیدی منتقل شدند، این مناطق حفاری شده نه ترمیم شدند و نه پُر. مالکان، این زمین‌ها را می‌فروختند تا به‌عنوان مسکن برای فقرا استفاده شود. برای رسیدن به منازل در گودال‌ها باید حدود بیست تا سی پله از سطح خیابان پایین می‌رفتید.

خانه‌هایی که در این گودال‌ها ساخته می‌شدند معمولاً ۴۰ تا ۵۰ متر مربع و گاهی اوقات ۱۰۰ متر مربع بودند. اتاق‌ها بسیار کوچک و بدون دسترسی به نور طبیعی و غیره ساخته می‌شدند و، سپس به خانواده‌های فقیر اجاره داده می‌شد. معمولاً ۶ تا ۱۰ و گاهی ۱۲ خانواده در هر یک از این منازل زندگی می‌کردند. اجاره‌ی بها در سال ۱۳۵۰ حدود ۳۰ تا ۴۰ تومان در ماه بود.

آب، فاضلاب و بهداشت مشکلی جدی بود. در وسط هر مجموعه یک چاه به ابعاد ۱.۵ در ۱.۵ متر و همچنین یک حوض وجود داشت که از چاه پر می‌شد. یک توالت برای هر خانه وجود داشت. فاضلاب به وسیله‌ی سطل به خیابان ریخته می‌شد. برخی از مردم آب مورد نیاز خود را از دستفروشان‌ی که آب می‌فروختند، می‌خریدند. برای شستن لباس، فرش و غیره مردم به شیرهای آب عمومی در خیابان‌ها مراجعه می‌کردند. در برخی از گودها چاه‌هایی حفر شده بود تا آب باران ذخیره‌شده از زمستان را تخلیه کند. در گودها چند مغازه‌ی مواد غذایی، یکی دو قصابی، یک نانواپی، یک آرایشگاه، یک تعمیرگاه کفش و گاهی یک خیاط وجود داشت. معمولاً مردان در طول روز برای پیدا کردن کار از خانه خارج می‌شدند و شب‌ها برمی‌گشتند. زنان و کودکان مسن‌تر در خانه می‌ماندند و کارهای خانه را انجام می‌دادند. مردان مسن‌تر معمولاً یا بیکار بودند، یا کارهای پراکنده‌ای انجام می‌دادند. در سال ۱۳۴۱ حدود ۸ درصد از پسران به مدرسه می‌رفتند، اما دختران در خانه می‌ماندند. برخی از کودکان بالای ۷ سال در کارخانه‌ی شیشه‌سازی کار می‌کردند و برخی دیگر دست‌فروش بودند. درآمد روزانه‌ی این کودکان ۱۵ تا ۳۰ ریال بود.

علاوه بر ساکنان گودها، گروه دیگری نیز بودند که در کاروانسراها زندگی می‌کردند. این کاروانسراها از اتاق‌های کوچک متعددی تشکیل شده بودند که اطراف حیاطی را فراگرفته بودند. حیاط با چمن و کود حیوانی پوشیده شده بود. اتاق‌ها از گل ساخته شده بودند و سقف آن‌ها نیز از مواد موقت بود. هر اتاق فقط یک در داشت و فاقد پنجره، بنابراین وقتی در بسته می‌شد، داخل اتاق کاملاً تاریک می‌شد. اندازه‌ی اتاق‌ها ۳ در ۴ یا ۳ در ۲ متر بود و اجاره‌ی ماهانه‌ی آن‌ها ۲۰ تا ۳۰ تومان بود. گاهی اوقات دو خانواده در یک اتاق زندگی می‌کردند. برخی از کاروانسراها چاه داشتند، اما اکثر آن‌ها بی‌چاه

بودند. کسانی که چاه نداشتند، مجبور بودند آب را از شیرهای عمومی بخرند. به عنوان مثال، در کاروانسرای حاجی بلوری که حدود ۷۰ خانواده در آن زندگی می‌کردند، نزدیک‌ترین شیر آب در فاصله‌ی ۵۰۰ متری قرار داشت و فقط دو ساعت در روز آب داشت. بنابراین، هر روز نزاع زیادی بر سر دسترسی به آب وجود داشت. در این کاروانسرا، برخی از اتاق‌ها به تمیزکننده‌ی شکم گوسفند (شیردان) و برخی دیگر به نشاسته‌مال‌ها اجاره داده می‌شد. برای ۷۰ خانواده فقط ۵ توالت وجود داشت. کل مکان پر از مگس و کثافت و کود حیوانی بود. برخی از خانواده‌ها اسب یا الاغ خود را در اتاق‌شان نگه می‌داشتند، زیرا این حیوانات بخشی از خانواده بودند و خانواده‌ها سعی می‌کردند از طریق آن‌ها امرار معاش کنند. این خانواده‌ها تقریباً هیچ اثاثیه‌ای نداشتند؛ فقط یک قالیچه‌ی کهنه، چند ظرف و چند روانداز پاره. هر اتاق معمولاً ۵ تا ۱۲ نفر را در خود جای می‌داد. آن‌ها درآمد کمی داشتند و شغل دائمی نداشتند. مانند سایر کارگران کوره‌ی آجرپزی، آن‌ها روستاییانی بودند که نتوانسته بودند در روستا کاری پیدا کنند، و در جستجوی زندگی بهتر به شهر آمده بودند.

در حالی که در گودها برخی از کودکان لاقل به مدرسه می‌رفتند، در اینجا همه مجبور بودند کار کنند یا برای تأمین درآمد خانواده تلاش کنند. این موضوع در مورد زنان نیز صدق می‌کرد که بیشتر در خارج از خانه کار می‌کردند. فقط کودکان کوچک و کسانی که کار نداشتند، در طول روز در خانه می‌ماندند. برخی از این افراد، گاهی اوقات آب را در محله حمل می‌کردند. افرادی که در گودها و کاروانسراها زندگی می‌کردند فاقد هرگونه مهارت بودند و، در نتیجه، بیکاری در میان آن‌ها بسیار بالا بود. برخی در صنعت ساختمان مشغول به کار شدند، برخی در کارخانه‌های آجرپزی و برخی دیگر مشاغل فصلی پیدا کردند. به دلیل نرخ بالای بیکاری، کارگران حاضر بودند هر کاری انجام دهند. برای این‌که مجبور به پرداخت حق بیمه به وزارت کار نشوند، کارخانه‌ها تعداد دقیق کارگران خود را گزارش نمی‌دادند. کارگران نیز از ترس از دست دادن شغل خود، به دستمزد پایین راضی بودند، و نه به آینده فکر می‌کردند و نه به سلامتی خود.

از آن جایی که درآمد سرپرست خانواده برای تأمین مخارج کافی نبود، کودکان نیز مجبور به کار بودند. دستمزد آن‌ها بسیار کم و روزانه ۱۵ تا ۳۰ ریال بود، در حالی که یک کارگر بزرگسال سه تا چهار برابر این مبلغ درآمد داشت. برای کارخانه‌داران استخدام کودکان سودآورتر بود. این کارفرمایان معمولاً نام کودکان را به مقامات گزارش نمی‌دادند، زیرا قانون کار استخدام کودکان را ممنوع می‌کرد. بنابراین، دانستن اینکه دقیقاً چند کودک در کارخانه‌ها مشغول به کار هستند نیز دشوار بود. زنان عمدتاً در کارهای پشم‌ریسی، تمیزکردن کتیرا، کارخانه‌های شیشه و آجرپزی و امثال آن مشغول به کار بودند، و معمولاً در شرایط بدی کار می‌کردند. برخی از کارخانه‌ها حتی آب آشامیدنی نداشتند. آن‌ها روزانه ۱۵ تا ۳۰ ریال بر اساس تولید خود درآمد داشتند. زنانی که به فرزندان خود شیر می‌دادند، آن‌ها را نیز به سر کار می‌آوردند و اجازه می‌دادند در آن محیط کثیف بازی کنند.

از نظر بهداشت، ساکنان گودال‌ها و کاروانسراها در شرایط نامناسبی زندگی می‌کردند. آن‌ها آب زیادی مصرف نمی‌کردند، زیرا مجبور بودند آن را از مسافت طولانی بیاورند و، همچنین فضلاب را نیز باید از آنجا دور می‌کردند. این امر مشکلات بهداشتی زیادی را ایجاد می‌کرد. در عین حال، امکانات بهداشتی کافی برای خدمت‌رسانی به این افراد وجود نداشت.^{۳۴}

شرایط زندگی

مجموعه‌ی کوره‌ها در سال ۱۳۳۶ حدود ۱۰۰ هزار نفر جمعیت داشت، که حدود ۳۰ هزار نفر از آن‌ها در کوره‌ها کار می‌کردند. هر کوره دارای ۱۰ تا ۱۵ اتاق به ابعاد ۳ در ۴ متر بود که مالک کوره مخصوصاً برای کارگران خراسانی ساخته بود، و اکثر آن‌ها همسران و فرزندان خود را نیز با خود می‌آوردند. کارگران ترک‌زبان معمولاً تنها زندگی می‌کردند. برای کاهش هزینه‌های زندگی، این کارگران مجرد قمر در اتاق‌هایی بدون پنجره یا تهویه، اما با یک دهانه‌ی کوچک بالای در زندگی می‌کردند؛ هزینه‌ی ماهانه‌ی زندگی‌شان معمولاً ۵۰ تومان بود.^{۳۵} معمولاً سه تا دوازده کودک کارگر که از

خانواده‌های خود دور بودند نیز یکی از این اتاق‌ها را اشغال می‌کردند. کسانی که آجرهای پخته‌شده را از کوره خارج می‌کردند نیز یکی از این اتاق‌ها را اشغال می‌کردند. کارگرانی که آجرها را از کوره‌ها درمی‌آوردند، آتش کوره را روشن می‌کردند و این آتش را روشن نگه می‌داشتند در سمت بالای کوره زندگی می‌کردند. فضایی کوچک در جلوی این اتاق‌ها برای شستن لباس‌ها، خشک کردن آن‌ها، پخت‌وپز و استراحت بعد از کار در نظر گرفته شده بود. نان را در تنوره‌های کوچکی که در آنجا ساخته شده بود، می‌پختند. البته غبار در همه جا وجود داشت.

در جلوی این اتاق‌ها و در فاصله‌ی ۴ تا ۵ متری، عملیات کوره آغاز می‌شد. تمام زباله‌ها در یک گوشه ریخته می‌شد، که همزمان به‌عنوان زمین بازی برای کودکان برهنه و پا برهنه نیز استفاده می‌گردید. برای هر ردیف خانه یک یا دو شیر آب وجود داشت؛ یکی از آن‌ها ۵۰ متر دورتر بود و توسط گل‌سازان استفاده می‌شد. کارگران از این آب برای کار در کوره و همچنین برای خانواده‌هایشان استفاده می‌کردند. خانواده‌ها از این آب برای شستن ظرف و لباس و پخت‌وپز استفاده می‌کردند. یک شیر آب نیز نزدیک به اتاق‌ها نصب شده بود، زیرا هیچ فاضلاب‌کشی وجود نداشت. آب راکد و آلوده‌ای به عمق ۱ یا ۲ متر تشکیل می‌شد که برای کودکان خطرناک بود. برای هر ردیف اتاق، یک تا چهار توالی وجود داشت، که با توجه به تعداد ساکنان بسیار کم بود. به دلیل نزدیکی کوره‌ها، داخل اتاق‌ها پوشیده از لایه‌ای از گرد و غبار بود.^{۳۶} مردان و پسران گاهی اوقات در کوره، خود را می‌شستند، اما زنان نمی‌توانستند. آن‌ها معمولاً به همان شکل کثیف و گرد و غباری که در طول روز بودند به رختخواب می‌رفتند. اکثر حمام‌های عمومی نزدیک از پذیرش زنان خودداری می‌کردند، زیرا خیلی کثیف بودند؛ تعداد کمی از حمامی‌ها به آن‌ها اجازه می‌دادند که فقط در گوشه‌ای از یک اتاق حمام کنند. به همین خاطر، کارگران «ترک» برای خود یک «حمام ترکی» ساخته بودند که شامل دو حوض پر از آب بود که با نفت گرم می‌شد.^{۳۷}

کارگران بیشتر درآمد خود را صرف غذا می‌کردند، و رژیم غذایی آن‌ها عمدتاً شامل: نان، چای با شکر، میوه و گاهی اوقات سبزیجات می‌شد. گوشت و سایر پروتئین‌ها

غذاهای لوکس و فراتر از توانایی مالی اکثر کارگران بود. قیمت غذا بسیار بالاتر از تهران بود.^{۳۸}

کارگران وقت کمی برای استراحت بعد از یک روز کاری طولانی داشتند، و پس از بازگشت به خانه معمولاً پس از دو ساعت به رختخواب می‌رفتند. این امر در مورد کارگران دائمی که تنها افرادی بودند که در طول پاییز و زمستان در نزدیکی کوره زندگی می‌کردند، صدق می‌کرد. آن‌ها همچنین به طور ناخودآگاه یک سبک زندگی روستایی را دنبال می‌کردند، ساعت‌های طولانی کار می‌کردند و زود می‌خوابیدند و زود بیدار می‌شدند. در ساعات استراحت قبل از خواب، آن‌ها اغلب با هم می‌نشستند و در حالی که چای یا نوشیدنی‌ها و محرک‌های دیگر می‌نوشیدند، از هر چیزی که به ذهن‌شان می‌رسید بحث می‌کردند. در روزهای تعطیل، آن‌ها از هم جدا می‌شدند. کارگران جوان به تهران می‌رفتند، برخی به سینما یا کافه، برخی به پارک و برخی فقط در خیابان قدم می‌زدند. برخی حتی برای استراحت و گپ زدن به کوره می‌رفتند. در بهار و تابستان، کارگران مهاجر فصلی با خانواده‌های خود به کوره‌ها می‌آمدند. آن‌ها نیز اوقات فراغت کمی داشتند و پس از کار در دور و بر کوره‌ها می‌گشتند، موسیقی می‌نواختند، آواز می‌خواندند و به‌طور کلی خود را سرگرم می‌کردند. کارگران خراسانی مسلمان‌های مقیدی بودند، در حالی که کارگران تُرک کم‌تر پایبند به دین بودند. خراسانی‌ها پس از دریافت اولین دستمزد خود، به زیارت امامزاده داود در خارج از تهران می‌رفتند. با وجود تقوای مذهبی، خراسانی‌ها معمولاً به ناس اعتماد داشتند؛ مخلوطی از آهک و تنباکو که یک قاشق از آن را زیر زبان خود می‌گذاشتند و سپس آن را تف می‌کردند. این ماده به اندازه‌ی تریاک خطرناک بود که آن را نیز مصرف می‌کردند.^{۳۹} برخی از کارگران خراسانی درآمد خود را در یک موتورسیکلت (ایژ Izh، محصول روسیه) سرمایه‌گذاری می‌کردند که به آن‌ها سودی می‌داد. آن‌ها معمولاً موتور را به روستای خود می‌بردند، تا بفروشند یا از آن استفاده کنند، اغلب با هدف نشان دادن «ثروت» خود به همسالانشان.^{۴۰}

نگرش رسمی دولت

تا سال ۱۳۲۰ش. اتحادیه‌های کارگری در ایران ممنوع بود،^{۴۱} اما پس از کناره‌گیری رضاشاه و اشغال ایران توسط متفقین، شرایط سیاسی و اقتصادی جدید منجر به ایجاد اتحادیه‌های کارگری مرتبط با احزاب سیاسی شد. حزب توده موفق‌ترین حزب در سازماندهی کارگران بود. این حزب از طریق اعتصابات و فعالیت‌های سیاسی، کارگران را قادر ساخت تا دستمزدهای بالاتر و شرایط کاری بهتری در صنعت مدرن به دست آورند، و در نهایت، در سال ۱۳۲۸، اولین قانون جامع کار تصویب شد. حزب توده برای کنترل بهتر بر اتحادیه‌های کارگری مختلف، در سال ۱۳۲۴ شورای متحده‌ی مرکزی کارگران و زحمتکشان ایران را ایجاد کرد. پس از جنگ جهانی دوم و سقوط جمهوری آذربایجان در اواخر سال ۱۳۲۶، نفوذ حزب توده و فعالان کارگری دولت تضعیف شد. برای مقابله با نفوذ حزب توده بر کارگران، دولت تشکیل اتحادیه‌های کارگری غیرکمونستی را ترویج داد. در سال ۱۳۲۵ اتحادیه‌ی سندیکا‌های کارگری ایران (اسکی) تأسیس شد. به‌ظاهر هدف آن نمایندگی کارگران بود، اما در واقع وظیفه‌ی اصلی آن تضعیف نفوذ حزب توده بر کارگران بود. عضویت آن عمدتاً از راه‌آهن و کارخانه‌های دولتی تأمین می‌شد. در سال ۱۳۲۷ یکی از رهبران اسکی جدا شد و سازمان رقیبی به نام «اتحادیه‌ی مرکزی کارگران و کشاورزان ایران» (امکا) تشکیل داد. عضویت آن از بازارها و از میان کارگران صنایع دستی جذب می‌شد و اتحادیه‌های مختلف آن به‌عنوان پیروان شخصی رهبرانش سازماندهی شده بودند. سازمان‌های دیگری نیز وجود داشتند، اما این سازمان‌هایی که نام برده شد، مهم‌ترین بودند. پس از تلاش برای ترور شاه در سال ۱۳۲۸، شورای متحده‌ی مرکزی ممنوع شد و در سال ۱۳۲۹ اسکی، امکا و بخش جداشده‌ی امکا، «کنگره‌ی اتحادیه‌های کارگری ایران» را تشکیل دادند. با این حال، به دلیل فقدان حمایت سیاسی، این فدراسیون دوام نیاورد. پس از برکناری دولت مصدق در سال ۱۳۳۲، شاه تنها به اتحادیه‌های کارگری غیرکمونستی اجازه‌ی فعالیت داد، هرچند که این اتحادیه‌ها، نه ثبت شده بودند و نه به‌طور رسمی شناخته شده بودند. در سال ۱۳۳۶ حزب مردم فدراسیون جدیدی از اتحادیه‌های کارگری را نیز تأسیس کرد که به نام «فدراسیون مرکزی اتحادیه‌های

کارگری» نیز شناخته می‌شد. برای رسمی‌شدن، یک اتحادیه‌ی کارگری باید در وزارت کار ثبت می‌شد و تنها اتحادیه‌های کارگری رسمی می‌توانستند اعتصاب کنند.^{۴۲}

مشکل کارگران این بود که شرایط کار و زندگی بسیار بد بود، دستمزدها بسیار پایین بود، بهداشت و ایمنی تقریباً وجود نداشت و امید چندانی به بهبود شرایط حس نمی‌شد. این امر تا حد زیادی به این دلیل بود که بسیاری از کارگران غیرماهر انتظار داشتند مدیریت نسبت به آن‌ها رویکردی پدرمآبانه داشته باشد و خود را خدمتگزار می‌دانستند. دولت نیز از مشکلات کارگران، به‌ویژه کارگران آجرپزی آگاه بود. با این حال، دولت کاملاً بر امنیت عمومی متمرکز بود، و نگران بود که فعالیت‌های کارگری منجر به ناآرامی‌های اجتماعی شود. به همین دلیل، دولت سعی کرد با مداخله‌ی مستقیم، کارگران را از اعتصاب منصرف کند (یعنی ممنوع کند). برای این کارگران، اعتصاب به این معنی بود که اوضاع واقعاً از کنترل خارج شده و برخی از قوانین اجتماعی نانوشته نقض گردیده است.^{۴۳}

ناظران خارجی، نیروی کار ایران را مطیع‌ترین نیروی کار در جهان می‌دانستند. «کارگر متوسط تنها خواهان رفتار عادلانه، فرصتی برای کسب حداقل درآمد برای تأمین غذای، پوشاک و مسکن خود و خانواده‌اش و دریافت دستمزدی است که کسب می‌کند.» بخشی از مشکل، به مدیریت برمی‌گشت که از نظر دیدگاه سنتی، به کارگران چونان دهقان نگاه می‌شد. دولت نیز در نگرش اجتماعی خود عقب‌مانده‌تر بود و، به‌جای اینکه کارگران مستقیماً با مدیریت خود برای حل مشکلاتشان تعامل کنند، به دولت نگاه می‌کردند.^{۴۴}

هر کارخانه‌ای که بیست کارگر یا بیشتر داشت باید شورای کارخانه‌ای می‌داشت، که در آن یک نماینده‌ی کارگری با تأیید مقام محلی وزارت کار حضور داشته باشد. اعتصابات به‌ندرت توسط یک اتحادیه‌ی کارگری، و حتی کمتر، توسط گروهی از کارگران آغاز می‌شد؛ در بیشتر اوقات، یک یا دو فرد مصمم بودند که با تحریک یک حادثه اقدام می‌کردند و سایر کارگران از آن‌ها پیروی می‌کردند. از نظر قانون کار، اعتصابات بسیار اندکی قانونی بود، زیرا رویه‌ای که قانون برای رسیدگی به شکایات مشخص کرده بود، معمولاً هرگز رعایت نمی‌شد. همچنین، بسیاری از اعتصاب‌ها در

دوره‌های حکومت نظامی غیرقانونی اعلام می‌شد. رویه‌ی معمول این بود که مقامات محلی وزارت کار، به‌صورت غیررسمی یا رسمی (به‌عنوان عضوی از شورای کارخانه)، تلاش می‌کردند تا با حمایت مقامات محلی، مسئله را حل کنند. اعتصابات معمولاً با توافق بین کارگران و مدیریت کارخانه حل نمی‌شد. این یکی از دلایل اصلی بود که چرا اعتصابات معمولاً مدت زمان کوتاهی داشتند و تنها چند ساعت طول می‌کشیدند. در پایان، نماینده‌ی دولت تصمیم خود را اعلام می‌کرد. دلیل اصلی این بود که دولت از تظاهرات عمومی می‌ترسید، به ویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲. بنابراین، برای جلوگیری از تهدید نظم عمومی ناشی از اعتصابات گسترده، دولت راه‌حلی را تحمیل می‌کرد که همیشه مورد پسند هر دو طرف، به ویژه مدیریت، نبود.^{۴۵}

علاوه بر این واقعیت که ثبت اتحادیه‌ها به جهان خارج نشان می‌داد که به سازمان‌های کارگری در ایران اجازه‌ی فعالیت داده شده است، هدف اصلی آن، خدمت به اهداف سیاسی حامیان سیاسی آن بود. اتحادیه‌های کارگری اصلاً به حقوق کارگران اهمیت نمی‌دادند. پیروان آن‌ها شامل افرادی بودند که به دنبال لطف و حمایت از رهبر و حامیان سیاسی او بودند. رهبران اتحادیه‌های کارگری از اتحادیه نه‌چندان برای فراخوان اعتصاب به منظور مذاکره با مدیریت کارخانه برای ارتقای حقوق کارگران، بلکه برای مذاکره با دولت و کسب شرایط بهتر برای خود استفاده می‌کردند تا از ناآرامی‌های اجتماعی جلوگیری کنند. در عوض، دولت به مدیریت کارخانه فشار می‌آورد تا امتیازات خاصی را ارائه دهد. رهبران جنبش کارگری توسط کارگران انتخاب نمی‌شدند؛ اغلب آن‌ها توسط مدیریت کارخانه انتخاب می‌شدند. اتحادیه‌ی کارگری به‌عنوان یک مکانیسم کنترل برای کارفرمایان عمل می‌کرد و سازماندهی کارگری بیشتر جاسوس آن‌ها بود تا کسی که بخواهد منافع کارگران را بیان، و از آن‌ها دفاع کند. «نتیجه این است که گروه‌های کارگری به‌سادگی توسط مدیریت، حزب سیاسی یا دولت دستکاری می‌شوند و یا در صورت اعتصاب، با زور سرکوب می‌شوند، زیرا روش مؤثر دیگری ارائه نشده است.»^{۴۶} این موضوع در مورد کارگران آجرپزی که هیچ اطلاعی از این مسائل نداشتند، بسیار واضح بود. در سال ۱۳۳۷، آن‌ها را در یک اتحادیه‌ی کارگری سازماندهی کردند، با نمایندگانی رسمی که حتی آن‌ها را نمی‌شناختند. با این حال، آن‌ها برخی

اراذل و اوباش (چاقوکش) را می‌شناختند که در کوره‌های آجرپزی کار می‌کردند و به‌عنوان جاسوس در خدمت مدیریت بودند. یکی از این اراذل و اوباش «احمد بلند» بود که اتفاقاً نماینده‌ی اتحادیه نیز بود و از روش‌های خشونت‌آمیز برای جلوگیری از اعتصاب کارگران در سال ۱۳۵۷ استفاده می‌کرد.^{۴۷}

سوابق اعتصاب

اولین اعتصاب شناخته شده‌ی کارگران کوره‌های آجرپزی در جنوب تهران در سال ۱۳۳۲ اتفاق افتاد. حدود ۲۰ هزار نفر از آن‌ها در ماه تیر اعتصاب کردند، یعنی حدود ۵ هفته قبل از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲. کارگران ۱۱ روز به اعتصاب خود ادامه دادند. در طول این دوره، ادعا می‌شود که کارگران کارخانه‌های دیگر، و همچنین خرده‌فروشان که پول ارائه و کمک‌های نقدی می‌کردند، از اعتصاب‌کنندگان حمایت می‌کردند.^{۴۸} پس از سقوط دولت مصدق، حکومت نظامی اعلام شد؛ هنگامی که این وضعیت پایان یافت، کنترل سخت دولت بر هر نوع فعالیت سیاسی و سازمانی، وقوع اعتصابات جدید را با وجود وخیم‌تر شدن وضعیت اشتغال برای نیروی کار غیرماهر در ایران، غیرممکن کرد. با این حال، هنگامی که اوضاع بدتر شد، حتی کارگران مطیع کوره‌های آجری نیز صدای خود را بلند کردند.

اعتصاب کارگران در تیر ماه ۱۳۳۷ تا حدی به دلیل عدم اجرای ماده‌ی ۱۰ قانون کار در مورد حداقل دستمزد بود. در بخش‌های مختلف کشور، حداقل دستمزد باید سالانه توسط کمیته‌ای متشکل از شهردار (فرماندار)، رئیس شورای شهر، رئیس بانک ملی شعبه‌ی شهر یا نمایندگان آن‌ها، نماینده‌ی از وزارت کار، دو نماینده‌ی کارفرما و دو نماینده‌ی کارگر تعیین می‌شد. پس از تصویب پیشنهاد کمیته توسط شورای عالی، باید اجرا می‌شد. این قانون در خرداد ماه ۱۳۲۸ تصویب، و یک ماه بعد توسط شاه ابلاغ شده بود. در آن زمان حداقل دستمزد ۳۴ ریال تعیین شده بود.^{۴۹} از آن زمان، ۸ سال گذشته بود و حداقل دستمزد تغییر نکرده بود. کارگران شکایت داشتند که دستمزد فعلی آن‌ها هزینه‌های زندگی را پوشش نمی‌دهد. در آن زمان، پیمانکاران خارجی که

برای ارتش کار می‌کردند اعلام کرده بودند که روزانه ۲۵۰ ریال به نیروی کار غیرماهر و ۵۰۰ ریال به بنا پرداخت می‌کنند.

خبرنگاران از برخی از افرادی که در خاک و گل کار می‌کردند، پرسیدند که چقدر درآمد دارند؟ و آن‌ها پاسخ دادند که: روزانه ۳ تومان. کسانی که مشغول خشت‌مالی (یعنی زدن به اصطلاح کارگری) بودند، یک نوجوان به همراه دو پسر ۷ یا ۸ ساله، روزانه ۹ تومان درآمد داشتند. کارگران همچنین شکایت داشتند که ۱۰۰۰ آجری که آن‌ها می‌سازند به ۷۰ تا ۹۰ تومان فروخته می‌شود، در حالی که آن‌ها فقط ۵ تومان دریافت می‌کنند. یکی از آن‌ها گفت که او، همسرش، و فرزندانش ۳۰۰۰ قالب آجر (خشت زد) درست می‌کردند و تنها ۹ تومان دریافت می‌کردند. بزرگ‌ترین نگرانی او این بود که باران ببارد، زیرا در این صورت آجرهایش خراب می‌شدند؛ مالکان کوره‌ها می‌گفتند اگر آجرها به دلیل باران خراب شوند، ۵۰ درصد از دستمزد کارگران کسر خواهد شد. کارگران همچنین می‌گفتند که آن‌ها اعتصاب نکرده‌اند؛ آن‌ها صرفاً تا زمانی که دستمزدهایشان را دریافت کنند، کار را متوقف کرده‌اند.

مالکان کوره‌ها از افزایش دستمزد خودداری کردند و به کارگران گفتند که روز بعد ساعت ۷ صبح سر کار حاضر شوند. در اواخر ماه خرداد، زمانی که کارگران در مورد تأخیر در پرداخت دستمزد در کوره‌های بهمین و تهران شکایت کردند، صاحبان به آن‌ها گفتند که صبر کنند و به آن‌ها قول دادند که ۳۰ درصد افزایش دستمزد خواهند داد. اما وقتی کارگران به اعتصاب خود ادامه دادند، صاحبان دوباره به آن‌ها گفتند که صبر کنند. سپس اعتصاب در کوره‌ی جهان آغاز شد و به سایر کوره‌ها گسترش یافت، به جز کوره‌های بهمین و تهران (زیرا صاحبان آن‌ها قبلاً با افزایش ۳۰ درصدی دستمزد موافقت کرده بودند).^{۵۰}

در ابتدا، مالکان که در اتحادیه‌ی سفالگران (صنف فخار) سازماندهی شده بودند، نمی‌خواستند افزایش دستمزد را اجرا کنند. آن‌ها دو دلیل ارائه کردند. اولاً، به دلیل دخالت «امکا» در اعتصاب؛ چرا که اتحادیه‌ی کارگران کوره‌های آجری (صنف کارگر کوزه‌پز) تنها پنج ماه قبل به «امکا» پیوسته بود. ثانیاً، به دلیل اینکه قالب‌گیران (قالبدار) کارگر قراردادی بودند و تنها در ماه‌های گرم سال کار می‌کردند. دستمزد آن‌ها بین ۶۰

تا ۱۲۰ ریال برای یک روز کاری ۱۶ ساعته متفاوت بود. بقیه‌ی سال یا به دلیل آب و هوا (باران و یخبندان) بیکار بودند یا به‌عنوان قالب‌گیر کارِ پاره‌وقت انجام می‌دادند. اکثریت کارگران قالب‌گیر بودند و بنابراین، هرگونه افزایش دستمزد به آن‌ها تعلق می‌گرفت. با این حال، مالکان در نهایت تسلیم شدند و وزارت کار قول داد که در این مورد با اتحادیه‌ی سفالگران مذاکره کند.^{۵۱}

پس از پایان اعتصاب، مالکان تصمیم گرفتند دستمزد را از ۷۰ به ۷۵ ریال برای هر ۱۰۰۰ آجر خام (خشت) افزایش دهند و افزایش‌های مشابهی برای کارهای دیگر در نظر بگیرند.^{۵۲} اگرچه اعتصاب به پایان رسیده بود، اما مسائل اساسی حل نشده بود و دستمزدها به دلیل تورم بالا، ارزش واقعی خود را از دست می‌دادند. پرداخت بیمه‌ی اجتماعی هنوز در حال بحث بود. وضعیت در صنعت آجرپزی تهران همچنان متشنج بود. بنابراین، زمانی که در نوروز ۱۳۳۸ کارگران صنعت آجرپزی تهران حدود ۴۰ درصد افزایش دستمزد دریافت کردند، بسیار تعجب‌برانگیز بود. پیمانکاران کارگری داوطلبانه این افزایش را اعطا کرده بودند که امری بسیار غیرمعمول بود. این دومین افزایشی بود که کارگران این صنعت در مدت یک سال دریافت کردند، هرچند با توجه به افزایش قیمت‌ها، باز هم وضعیت چندان بهتری برای آنها ایجاد نکرد.^{۵۳}

جدول ۲: افزایش دستمزدها در نتیجه‌ی اعتصاب تیر ماه ۱۳۳۷

عنوان شغل	دستمزد قبلی (ریال در روز)	دستمزد جدید (ریال در روز)
قرمه‌چی (یا آجردار)	۱۳.۵	۱۷
چرخ‌کش	۱۳.۵	۱۶
کوره‌سوز (یا آتشکار)	۶.۵	۷.۵
کوره‌چین	۵.۵	۶.۵
قالب‌گیر (هر ۱۰۰۰ آجر)	۷۰	۷۵

علی‌رغم افزایش دستمزدها در سال ۱۳۳۸، وضعیت شغلی و مالی کارگران آجرپزی رو به وخامت گذاشته بود و اعتصاب یک هفته‌ای کارگران آجرپزی در تهران را در پی

داشت که یکی از جدی‌ترین اعتصاب‌های کارگری بود که کشور با آن مواجه شده بود. اعتصاب ظاهراً به دلیل عدم اعطای افزایش حداقل دستمزد توسط کارفرمایان در ۱۷ خرداد ۱۳۳۸ آغاز شد.^۴ گفته شد که در این اعتصاب ۳۰ هزار کارگر و ۳۰ هزار نفر دیگر در مشاغل جانبی به ویژه رانندگان کامیون شرکت داشتند. در واقع، حتی دولت نیز از تعداد واقعی کارگران درگیر اطلاعی نداشت، زیرا کارفرمایان با روش‌ها و ابزارهای مختلف سعی می‌کردند از رعایت قوانین کار اجتناب کنند. به عنوان مثال، کارفرمایان از طریق پیمانکاران کارگری کار می‌کردند که تمام واحدهای خانوادگی را به کار می‌گرفتند. همه‌ی ۱۷۰ کوره دست از کار کشیدند. اعتصاب‌کنندگان خواهان افزایش ۳۵ درصدی دستمزد و حساب کسور حقوق خود شدند که ظاهراً در سازمان بیمه‌ی اجتماعی کارگران واریز می‌شد، اما به احتمال زیاد به جیب صاحبان کوره‌های آجرپزی یا پیمانکاران مسئول آوردن کارگران از روستاها به تهران می‌رفت. قبل از اعتصاب، دستمزد پایه به ازای هر ۱۰۰۰ خشت ۹۵ ریال بود. به دلیل افزایش هزینه‌های زندگی، کارگران کوره‌های آجرپزی قدرت خرید خود را به‌طور قابل‌توجهی از دست داده بودند. از این رو بیم آن می‌رفت که اعتصاب به سایر کارخانه‌های تهران سرایت کند و این یکی از دلایلی است که اداره کار با حمایت پلیس و ساواک (سازمان اطلاعات و امنیت کشور ایران) اقداماتی برای جلوگیری از گسترش اعتصابات انجام داد. اگرچه اعتصاب غیرقانونی اعلام شده بود، اما وزارت کار تلاش کرد تا میانجی‌گری کند. در تاریخ ۷ خرداد اعلام شد که افزایش ۲۰ درصدی دستمزد توافق شده و کار از ۸ خرداد از سر گرفته خواهد شد. با این حال، این توافق با کارگران در میان گذاشته نشد و اکثر آن‌ها به این توافق پایبند نبودند، و کار تا ۱۱ خرداد و تنها پس از اعمال فشار شدید پلیس، ارتش و ساواک از سر گرفته شد.^۵ کارگران مجبور شدند که پیشنهاد افزایش ۲۰ درصدی صاحبان کوره‌ها را بپذیرند، پیشنهادی که وزارت کار آن را پایه‌ای مناسب برای حل‌وفصل می‌دانست. علاوه بر این، وزارت کار قول داد که به سایر شکایات کارگران رسیدگی کند، اگرچه احتمالاً این اتفاق نیفتاد (حداقل هیچ نتیجه‌ای اعلام نشد).^۶

روزنامه‌ی تهران جورنال در ۱۵ خرداد ۱۳۳۷ نوشت:

«اعتصاب ۶۰ هزار کارگر کورهای آجرپزی به پایان رسیده است یا بهتر است بگوییم پایان داده شد، اما بیشتر به شادی صاحبان کوره‌ها و پیمانکاران واسطه تا رضایت کارگران انجامید. علاوه بر خود کارگران، هیچ ناظر هوشمند دیگری که به توسعه‌ی دموکراسی در ایران علاقه‌مند باشد، نمی‌تواند از نحوه پایان یافتن اعتصاب خوشحال باشد. در جریان اعتصاب، از کارگران حقوق مذاکره‌ی قانونی سلب شد. در این زمینه بیش از همه وزارت کار مقصر است. چرا که وزارت کار تنها اکنون متوجه شده است که کارفرمایان برای چندین سال گذشته، حق بیمه‌ی تأمین اجتماعی کارگران را از دستمزد آن‌ها کسر کرده‌اند، بدون اینکه آن را به سازمان تأمین اجتماعی کار پرداخت کنند؟ چرا وزارت کار باید اکنون متوجه شود که کارفرمایان باید شرایط کاری را در کوره‌های آجر بهبود بخشند؟ اگر وزارت کار قادر نبوده است در طول این سال‌ها این بی‌عدالتی‌ها را کشف و پایان دهد، پس چرا اعتصاب کارگران کوره آجرپزی را غیرقانونی اعلام می‌کند؟

صنعت آجرپزی تهران یکی از بزرگ‌ترین صنایع کشور است. ۶۰ هزار کارگر آن ۵ درصد از جمعیت پایتخت را تشکیل می‌دهند. بنابراین، وضعیت اسفبار کارگران کورهای آجرپزی یک مشکل اجتماعی جدی است که مستحق توجه مداوم و دقیق نه‌تنها وزارت کار، بلکه دولت به‌طور کلی و همه‌ی افراد خیرخواه است. اقدامات حیاتی زیادی باید انجام شود. پیمانکاران واسطه همانطور که کارگران بارها خواستار آن شده‌اند، باید از صحنه حذف شوند. آن‌ها نه تنها زائد هستند، بلکه مضر نیز هستند، زیرا آن‌ها پس از افزایش اخیر، ۱۲ ریال برای هر ۱۰۰۰ آجر دریافت می‌کنند و تنها ۸۰ تا ۹۰ ریال را به کارگران برای همان تعداد پرداخت می‌کنند. [...] وزارت کار می‌تواند به‌طور مؤثر به کارگران در تلاش‌هایشان برای ایجاد تعاونی‌های خود کمک کند. در نهایت، اما نه کم اهمیت‌تر، حداقل، وزارت کار باید اقدامات فوری برای وادار کردن صاحبان کوره‌ها به بهبود شرایط کاری اسفبار و شرم‌آور کارگران انجام دهد. مسکن‌های زیرزمینی یک اتاقه که گاهی اوقات بیست نفر در آن زندگی می‌کنند حتی به غارنشینان عصر سنگ هم نمی‌رسد. البته همه‌ی این بهبودها نیاز به تلاش‌های زیاد و هزینه‌های هنگفت دارد، اما این دقیقاً همان چیزی است که وزارت کار برای آن وجود دارد.»^{۵۷}

سفارت بریتانیا اظهار داشت: «کارفرمایان آشکارا گروهی از افراد فریبکار بودند که با پرداخت نکردن تمام سهم بیمه‌ی اجتماعی کارگران خود به سازمان بیمه‌ی اجتماعی کارگران، با موفقیت از مسئولیت‌های خود تحت قانون بیمه‌ی اجتماعی کارگران شانه خالی کردند.»^{۵۸}

در سال ۱۳۴۰، حدود ۲۵۰۰۰ کارگر کوره‌ی آجرپزی برای چهارمین بار اعتصاب کردند و خواستار اجرای قانون کار، پرداخت دستمزدهای پرداخت‌نشده، بیمه‌ی کارگران و غیره شدند.^{۵۹} در سرکوب سیاسی پس از ناآرامی‌های سال ۱۳۴۲ (که منجر به تبعید [آیت‌الله] خمینی شد)، دولت از تحمل هرگونه فعالیتی که قانون و نظم را به چالش می‌کشد، خودداری کرد و هیچ اعتصابی صورت نگرفت - حداقل من نتوانستم هیچ اشاره‌ای به آن‌ها در منبعی پیدا کنم. کارگران آجرپزی ظاهراً در اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ بر سر پرداخت پاداش پایان سال، به اصطلاح «پول شیرینی»، دوباره اعتصاب کردند، که عدم پرداخت آن نقطه عطفی برای کارگران بود. در نتیجه، آن‌ها وعده‌ی دریافت ۲۰۰۰ تومان را دریافت کردند، اما تنها در صورتی که کل فصل را کار کنند؛ اگر زودتر کار را ترک کنند، حق و سهم خود را از دست خواهند داد.^{۶۰} پس از این، تا سال ۱۳۵۷ هیچ اشاره‌ای به اعتصاب کارگران کوره‌ی آجرپزی در تهران نمی‌شود. با این حال، در فروردین ۱۳۵۵، کارگران کوره آجرپزی تبریز اعتصابی پنج روزه و موفق داشتند؛ خواسته‌های آن‌ها پذیرفته شد.^{۶۱} نبود اعتصاب در اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ ممکن است به طور متناقضی ناشی از کاهش قابل توجه تولید ناخالص داخلی باشد،^{۶۲} که بیشترین ضربه را به صنعت ساخت‌وساز زد.^{۶۳} با این حال، فشار در حال افزایش بود و اعتصابات که معلق بود، سرانجام زمانی انجام شد که قوانین مربوط به فعالیت‌های سیاسی تسهیل گردید.

در تیرماه ۱۳۵۷، کارگران خاتون‌آباد برای پنجمین بار (یا احتمالاً ششمین بار، بسته به اینکه آیا واقعا در اوایل دهه‌ی ۱۳۵۰ اعتصابی وجود داشته است یا خیر) اعتصاب کردند. این حرکت در چندین کوره آغاز شد، و سپس به سایر بخش‌ها گسترش یافت، به طوری که در نهایت همه‌ی کارگران درگیر شدند. دلیل فوری اعتصاب، قیمت جدید هر ۱۰۰۰ آجر بود که توسط دولت در تیرماه با مشورت با اتحادیه‌ی صاحبان

کوره‌ها (کوره‌دارها) و سندیکای کارگران کوره‌پزخانه‌ها) تعیین شد. کارگران معمولاً دو بار در سال دستمزد دریافت می‌کردند: یک بار در اواخر تیر ماه؛ و بار دیگر در شهریور. در سال ۱۳۵۵، دستمزد هر هزار آجر ۲۹۵ ریال بود که به این صورت تقسیم می‌شد: استادکار ۲۵ ریال، جمع‌کننده‌ی آجر ۲۵ ریال، قالب‌ساز ۹۵ ریال و افرادی که قالب‌ها را برمی‌داشتند و خاکِ رُس آماده می‌کردند، هر کدام ۷۵ ریال دریافت می‌کردند. هر پنجشنبه، صاحبان کوره‌ها بخشی از دستمزد را به صورت پیش‌پرداخت به کارگران می‌دادند، که از دستمزد اصلی آن‌ها کسر می‌شد. با توجه به افزایش دستمزدها و قیمت‌ها در بازار داغ، کارگران انتظار داشتند که دستمزد بالاتری دریافت کنند. یک روز در رادیو اعلام شد که از این پس دستمزد هر قالب‌کش (قالب‌زن) ۲۵ تومان در روز خواهد بود. کارگران بسیار خوشحال شدند، زیرا فکر می‌کردند که به ازای هر هزار آجر ۲۵ تومان دریافت خواهند کرد، چرا که همیشه دستمزدها به صورت هزارتایی محاسبه می‌شد. علاوه بر این، مشکلاتی در مورد پرداخت دستمزدهای عقب‌افتاده وجود داشت. بنابراین وقتی کارفرمایان نتوانستند دستمزدها را پرداخت کنند، کارگران «کوره‌ی امین» دست به اعتصاب زدند. برخی از پیمانکاران (استادکارها) نیز به اعتصاب پیوستند و از کارگران خواستند که مقاومت کنند. این پیمانکاران دستگیر، اما بعداً آزاد شدند و از اعتصاب دست کشیدند. دلیل مشارکت برخی از آن‌ها روابط خانوادگی، دوستی و... با برخی از کارگران بود، اما آن‌ها همچنین امیدوار بودند که از افزایش دستمزدهایی که کارگران خواستار آن بودند سود ببرند.

همان شب، کارگران کوره‌های دیگر نیز در مورد پیوستن به اعتصاب بحث کردند. آن‌ها جلسه‌ای برگزار کردند که در آن نمایندگان صاحبان کوره‌ها سعی کردند آن‌ها را منصرف کنند. با این حال، کارگران سه کوره‌ی دیگر تصمیم به اعتصاب گرفتند. در روز چهارم، سربازان و ژاندارم‌ها به کوره‌ها آمدند تا کارگران را مجبور به بازگشت به کار کنند. زنان سعی کردند مانع ورود ژاندارم‌ها شوند و مردان نیز به آن‌ها ملحق شدند. درگیری شدیدی رخ داد. چندین کارگر دستگیر و چند نفر زخمی شدند، اما ژاندارم‌ها محل را ترک کردند. اعتصاب در سه کوره به ۱۰۰۰ کوره‌ی دیگر در خراسان گسترش یافت و خواسته‌ها از افزایش قیمت هر هزار آجر به ۶۰ تا ۷۰ تومان افزایش یافت. تبادل

اطلاعات بین گروه‌های مختلف کارگری از طریق موتورسیکلت انجام می‌شد. در روز پنجم اعتصاب، رئیس محلی وزارت کار و نماینده‌ای از دفتر نخست‌وزیری به کوره‌ی امین آمدند و سخنرانی کردند. آن‌ها از کارگران خواستند به سر کار برگردند و به آن‌ها قول دادند که به شکایاتشان رسیدگی کنند. آن‌ها همچنین به ارزش‌های مذهبی متوسل شدند و ملاحا نیز از کارگران خواستند به سر کار برگردند. کارگران پیشنهاد دولت را رد کردند و به مقامات دولتی در مورد دستمزد پایین، بدهی‌های عقب‌افتاده و سایر نگرانی‌های خود شکایت کردند. همچنین، برخی از کارگران ادعا کردند که «ما اعتصاب نکرده‌ایم؛ کار تعطیل است زیرا ما برای زیارت به مشهد رفته‌ایم.»

کارگران از موضع خود کوتاه نیامدند. مقامات دولتی دوباره تلاش کردند. کارگران اصرار داشتند: «ما اعتصاب نکرده‌ایم. اگر به شما حقوق نمی‌دادند، آیا کار می‌کردید؟ ما سه ماه و نیم است که حقوق نگرفته‌ایم.» دولت قول داد که اگر کارگران به سر کار برگردند، حقوقشان پرداخت می‌شود. با این حال، کارگران قانع نشدند. در روزهای بعد، اعتصاب‌کنندگان در مورد چگونگی تحت‌فشار قرار دادن کارگران سه کوره‌ی دیگر که همچنان به کار خود ادامه می‌دادند تا به اعتصاب بپیوندند، بحث کردند. گروهی از اعتصاب‌کنندگان تصمیم گرفتند به این کوره‌ها حمله کرده و برخی از تجهیزات و آجرهای خام را تخریب کنند. سپس مهاجمان از سایر اعتصاب‌کنندگان دعوت کردند تا به آن‌ها بپیوندند. اوضاع آشفته شد و دو ارباب (صاحب‌کوره) از ترس اینکه توسط کارگران دستگیر شوند، فرار کردند. پس از تظاهرات بیشتر در کوره و سردادن شعارهایی مانند «جاوید شاه» و خواندن سرود، تظاهرکنندگان به کوره‌ی امین رفتند و وارد آن شدند و به برخی از کارگران غیر اعتصابی «ترک» حمله کردند. با این حال، کارگران خراسانی و «ترک» بلافاصله روابط خود را ترمیم کردند. ژاندارم‌ها مجدداً مداخله کردند و با استفاده از اسلحه‌ی خود به‌عنوان ابزار ضرب و شتم، کوره‌ها را محاصره کردند. هنگامی که کارگران مقاومت کردند، ژاندارم‌ها به هوا و زمین شلیک کردند و چندین کارگر زخمی شدند. کارگرانی که تردید داشتند، توسط کارگران مصمم‌تر تشویق شدند تا به اعتصاب ادامه دهند. در نهایت، کارگران پیروز شدند و دستمزد آن‌ها از ۲۹۵ ریال

برای هر ۱۰۰۰ آجر به ۵۰۰ ریال افزایش یافت. اعتصاب خاتون‌آباد نیز تأثیر مثبتی بر دستمزد کارگران کوره در سایر مکان‌ها داشت.^{۶۴}

یک گزارش تأیید نشده ادعا می‌کند که کارگران کوره‌ی آجرپزی در تهران در ۱۵ اکتبر ۱۹۷۸ اعتصابی را برای بهبود شرایط کاری آغاز کردند. با این حال، من نتوانستم هیچ اطلاعات دیگری در مورد این اعتصاب پیدا کنم و حتی منبع دیگری که وقوع آن را تأیید کند نیز نیافتم.^{۶۵} در فروردین ۱۳۵۸، کارگران خاتون‌آباد برای ششمین و آخرین بار اعتصاب کردند.

کارگران خاتون‌آباد با پیروزی انقلاب اسلامی و پس از گذراندن زمستان در مناطق روستایی، به دلیل افزایش هزینه‌های زندگی، خواستار افزایش دستمزد شدند. آن‌ها خواسته‌های خود را بین خودشان مطرح کردند و سپس به سراغ صاحبان کوره رفتند. از آنجایی که صاحبان کوره از تصمیم‌گیری خودداری کردند، کارگران در فروردین ۱۳۵۸ دست به اعتصاب زدند. همانطور که معمولاً اتفاق می‌افتاد، این یک امر غیر هماهنگ بود، زیرا در ابتدا فقط چند کوره تحت تأثیر قرار گرفت. کارگران درگیر به‌صورت جمعی به سایر کوره‌ها رفتند تا آن‌ها را به پیوستن به خود ترغیب کنند. با این حال، همه‌ی کارگران مایل به پیوستن به اعتصاب نبودند و اختلاف‌نظرهایی بین کارگران وجود داشت. بسیاری از اعتصاب‌کنندگان در کنار جاده مستقر شدند و خواسته‌های خود را فریاد می‌زدند: «۷۰ تومان یا مرگ - ما ۵۰ تومان نمی‌خواهیم!» هنگامی که عابران خشمگین آن‌ها را به خاطر مخالفت با دستورات آیت‌الله خمینی، که تمام اعتصاب‌ها را غیرقانونی (حرام) اعلام کرده بود، سرزنش می‌کردند، در آن مقطع، اعضای کمیته‌ی انقلاب (که در زمان شاه ژاندارم بودند) همراه با برخی از پیمانکاران و صاحبان کوره‌ها آمدند تا از کارگران بخواهند اعتصاب را پایان دهند و به صاحبان کوره‌ها فرصت دهند تا به خواسته‌های آن‌ها پاسخ دهند. کارگران امتناع کردند. یکی از اعضای کمیته شروع به شلیک هوایی کرد. یک کارگر دست او را گرفت و به او گفت که گلوله‌ها را هدر ندهد. «شما نمی‌توانید ما را بترسانید. ما قبلاً در جهنم زندگی می‌کنیم، پس ادامه بده و به ما شلیک کن.» کارگران تصمیم گرفتند به اعتصاب خود ادامه دهند، زیرا قیمت‌ها افزایش یافته بود: «ما به این افزایش نیاز داریم؛ شما باید

طرف ما باشید، نه طرف صاحبان.» اعضای کمیته برای شکستن اعتصاب شروع به شلیک هوایی کردند؛ همان کارگران برخی از پوکه‌ها را جمع‌آوری کردند و به اعضای کمیته گفتند که گلوله‌ها را هدر ندهند، زیرا آن‌ها با پول بیت‌المال پرداخت شده‌اند. سپس اوضاع وخیم‌تر شد و هر طرف دیگری را به ضدانقلاب متهم می‌کرد. با دیدن اینکه نمی‌توانند کارگران را بترسانند یا متقاعد کنند، اعضای کمیته محل را ترک کردند.

در نهایت، کمیته یکی از علما را فرستاد تا به کارگران بگوید که خمینی نمی‌خواهد آن‌ها اعتصاب کنند، و آن‌ها قول دادند که به شکایات آن‌ها رسیدگی کنند. در نتیجه‌ی این درخواست، کارگران تصمیم گرفتند محل را ترک کنند اما به سر کار بازنگشتند. پس از یک هفته، صاحبان کوره‌ها تسلیم شدند و با خواسته‌های کارگران موافقت کردند، از جمله:

- * افزایش دستمزد از ۵۰ به ۷۰ تومان برای هر ۱۰۰۰ آجر؛
- * افزایش دستمزد چرخ‌کش به ۱۳ تومان؛
- * افزایش دستمزد انبارزن به ۱۳ تومان برای هر ۱۰۰۰ آجر؛
- * افزایش دستمزد آجردار به ۷ تومان برای هر تن؛
- * پرداخت ۲ تومان برای هر ۱۰۰۰ آجر به سازندگان کوزه برای جمع‌آوری آجرهای شکسته؛

- * وعده‌ی دادن دستکش، کلاه، کفش و لباس به همه کارگران؛
- * وعده‌ی ساختن خانه، مسجد، حمام و توالی برای کارگران؛
- * وعده‌ی ارائه‌ی بیمه به کارگران؛ و
- * تأسیس شورای کارگری.

این امر اعتصاب را پایان داد. در نتیجه، صاحبان کوره‌ها قیمت آجر را افزایش دادند. قبل از اعتصاب، هر آجر حدود ۱۱ سیر (هر سیر ۷۵ گرم) یا ۸۲۵ گرم وزن داشت. پس از اعتصاب، آن‌ها اندازه‌ی آجر را تغییر دادند، که اکنون حدود ۱۸۰۰ گرم وزن داشت. قبل از اعتصاب، آجرها به صورت دسته‌های ۱۰۰۰ تایی فروخته می‌شدند؛ پس از اعتصاب، آجرها بر اساس وزن (هر تن) فروخته می‌شدند و برای هر تن، صاحبان

کمی بیش از ۱۵۰ تومان دریافت می‌کردند. در حالی که دستمزد کارگران به ازای هر هزار آجر پرداخت می‌شد، اما اکنون یک تن آجر تنها ۶۰۰ آجر بود. کارگران، به‌ویژه کودکان که آجرها را از قالب خارج می‌کردند و زنانی که آجرها را جمع می‌کردند، می‌دانستند که آجرها سنگین‌تر شده است. چرا که تمام روز این آجرها را حمل می‌کردند.

پس از اعتصاب فروردین ۱۳۵۸، دستمزدها از ۵۰ به ۷۰ تومان برای هر هزار آجر افزایش یافت. این مبلغ به شرح زیر بین کارگران تقسیم شد:

* مخلوط‌کن یا گل‌ساز (معمولاً یک مرد): ۱۸۳ ریال

* قالب‌گیر یا قالب‌دار (معمولاً یک مرد): ۱۹۳ ریال

* کمک قالب‌گیر یا قالب‌کش (معمولاً دو پسر جوان): ۱۸۳ ریال

* انباردار یا آجرچین (معمولاً دو زن): ۷۱ ریال

* پیمانکار (استادکار): ۷۰ ریال

* مجموع: ۷۰۰ ریال

حقوق پیمانکار برابر با حقوق دو نفر از جمع‌آوردگان آجر بود، گرچه او در تیم تولید کار نمی‌کرد.

با وجود توافق، صاحبان کوره‌ها به برخی از وعده‌های خود عمل نکردند. برای مثال، پس از اعتصاب قرار بود به ازای هر هزار آجر تولید شده، ۲ تومان به سازندگان گل برای جمع‌آوری آجرهای شکسته و تبدیل آن‌ها به گل پرداخت شود که در مجموع حدود ۵۰ تومان در هفته برای سازنده‌ی گل می‌شد. اما برخی از پیمانکاران این مبلغ را پرداخت نکردند. همچنین لباس و کلاه محافظتی هم داده نشد. برخی از قالب‌سازان دستکش یا کفش (بهتر بگوییم گیوه) دریافت کردند؛ اما بقیه چیزی دریافت نکردند. همچنین، به آن دسته از گروه‌های کاری که نمی‌توانستند به بهره‌وری مورد انتظار برسند، گفته شد که اگر اوضاع بهبود نیابد اخراج خواهند شد و برخی در طول تابستان اخراج شدند.

تا سال ۱۳۵۸، پیمانکاران نماینده‌ی کارگران بودند. اما کارگران دیگر آن‌ها را نمی‌خواستند و خواستار نمایندگانی بودند که تجربه‌ی کارگری داشته باشند و مانند

خودشان از شرایط کاری در کوره‌ها آگاه باشند. برخی از کارگران حتی نمی‌دانستند که نماینده‌ی آن‌ها کیست. در نهایت، در اواسط مرداد ۱۳۵۸، برخی از کارگران خاتون‌آباد نماینده‌ی خود را برای شورای کارگری انتخاب کردند؛ بقیه شرکت نکردند زیرا به روند کار اعتماد نداشتند و به این واقعیت که نماینده‌ای از وزارت کار نیز حضور داشت، مشکوک بودند.^{۶۶}

بعد از ۱۳۵۹

تا جایی که من می‌دانم، پس از سال ۱۳۵۸ و تا سال ۱۳۶۵ در خاتون‌آباد اعتصابی رخ نداد، اگرچه اشتغال در صنعتِ ساخت‌وساز ۱۰.۶ درصد بیشتر از هر بخش صنعتی دیگر کاهش یافت. این تا حدی به دلیل بازسازی صنعت و تا حدی به دلیل جنگ عراق و ایران بود و سرکوب اعتراضات کارگری.^{۶۷} در ۱۸ فروردین ۱۳۵۸، دادستان کل با صدور حکمی، هرگونه اعتصاب را ممنوع اعلام کرد و این اقدام را مغایر با منافع انقلاب دانست.^{۶۸} این رویه، حمایت دولت از اعتصابات را از بین بُرد. حتی شورای اسلامی نیز از رویه‌ی جمهوری اسلامی ایران انتقاد کرد، زیرا منتقدان انقلابی، مانند گذشته، اخراج یا مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند. اغلب، کسانی که اعتراض می‌کردند، چپ‌گرا یا حتی ضد انقلاب محسوب می‌شدند. با این حال، ساختار دستمزدها به سمت توزیع درآمد عادلانه‌تر تغییر یافت، اگرچه شروع جنگ با عراق هرگونه انتقاد را مشکوک و در نتیجه غیرممکن ساخت.

عدم وجود قانون کار جدید و همچنان معتبربودن قانون کار قدیمی ۱۳۳۷، نشان‌دهنده‌ی تردید جمهوری اسلامی نسبت به نیروی کار بود. به نظر نمی‌رسد که اجرای این قانون نسبت به قبل از انقلاب ۱۳۵۷ تفاوتی کرده باشد. دستمزد کارگران غیرماهر در سال ۱۳۵۸ به طور متوسط ۱۳ درصد افزایش یافت، در حالی که دستمزد کارگران ماهر ۱۰ تا ۱۲ درصد کاهش یافت و دستمزد کارمندان دولت تا ۲۰ درصد کاهش یافت. تنها در سال ۱۳۶۴ بود که برای اولین بار حداقل دستمزد به‌طور رسمی افزایش یافت و آن هم تنها ۱۱ درصد. شورای کارگران اصرار داشتند که بررسی سالانه‌ی

حداقل دستمزد باید حداقل بر اساس نرخ تورم سالانه باشد. نرخ تورم رسمی ۲۱ درصد (۱۳۵۸-۱۳۶۳) ارزش واقعی بیشتر دستمزدها را از بین بُرد. این امر تا حدی با کوپن غذا و سایر کالاهای ضروری جبران شد. با این حال، آمارهای غیررسمی و وجود بازار سیاه، نرخ تورم ۳۰ درصدی را در طول سال‌های یادشده نشان می‌دهد. به نظر نمی‌رسد که مشکلات ساختاری نیروی کار (بی‌سوادی، مسکن نامناسب، کمبود مهارت، سوء تغذیه) برطرف شده باشد. البته ایران درگیر جنگ بود و بنابراین بسیاری از مشکلات نمی‌توانستند به اندازه کافی مورد توجه قرار بگیرند. اما حتی امروزه نیز تغییرات اساسی در نگرش دولت نسبت به نیروی کار ایجاد نشده است. مانند رژیم پهلوی، جمهوری اسلامی نیز به نظر نمی‌رسد که از آزادی بیان یا آزادی سازماندهی در جامعه‌ای باز که مردم بتوانند انتخاب‌های خود را انجام دهند، حمایت کند.

در نهایت، با وجود بی‌سوادی، کمبود اطلاعات، تنوع قومی، فرهنگ روستایی و فقدان نمایندگی، کارگران کوره‌های آجرپزی مایل و گاهی قادر بودند حقوق خود را مطالبه و از آن دفاع کنند. با این حال، همین ویژگی‌ها مانع از تبدیل خشم آن‌ها به یک مبارزه‌ی مداوم و هدفمند شد، که بتواند چالش‌ها و تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را که در آن فعالیت می‌کردند، تغییر دهد. آن‌ها توانستند در برابر تلاش کارفرمایان که از تفاوت‌های قومی برای ایجاد تفرقه استفاده می‌کردند، مقاومت کنند. همچنین توانستند در برابر سرکوب حقوق مشروع خود که توسط قانون کار تضمین شده بود، مقاومت کنند. اما آن‌ها نتوانستند بر ارزش‌های سنتی احترام به بزرگان خود غلبه کنند.

اکثر کارگران کوره‌های آجرپزی تمایل داشتند توسط افرادی نمایندگی شوند که مانند خودشان با کار سخت زندگی‌شان را می‌گذراندند؛ آن‌ها جوانان شهری با ایده‌های رادیکال را رد می‌کردند. اما هم قبل و هم بعد از انقلاب سال ۱۳۵۷، آن‌ها (و هنوز هم) تمایل نداشتند مشروعیت رهبری سیاسی یا وضعیت اجتماعی منفی که به آن‌ها نسبت داده شده بود را زیر سؤال ببرند. آن‌ها تنها می‌خواستند که کارفرمایان و دولت، کار درست را انجام دهند و به خانواده‌هایشان رسیدگی کنند. تا حدودی، جمهوری اسلامی توانسته است این اطمینان را ایجاد کند که شغل آن‌ها تضمین شده و برخی از حقوق

کارگری آن‌ها رعایت می‌شود. با این حال، به کارگران اجازه نداده است که اهداف و منافع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود را دنبال کنند.

مشخصات منبع انگلیسی:

Willem floor, the brickworkers of khatunabad: a striking record:1953- 1979, International instituut voor sociale geschiedenis, 2003.

DOI: 10.1017/S0020859003001147

پی‌نوشت‌ها

^۱ مطالعات اصلی این موارد است:

A. Bashkirov, *Rabochee i profsoiuznoe dvizhnie v Irane* (Moscow, 1948); S.M. Badi, *Rabochii Klass v Irane* (Moscow, 1965); Z.Z. Abdullaev, *Promyshlennost' i zarozhdenie rabocheho klassa Irana v kontse IXI-nachale XX vv* (Baku, 1963); Habib Ladjevardi, *Labor Unions and Autocracy in Iran* (Syracuse, NY, 1985); and Willem Floor, "Labour Unions, Law and Conditions in Iran (1900-1941)", Occasional Paper no. 26, Durham University, 1985.

^۲ تمامی سال‌هایی که بدون مخفف تقویم نوشته شده، به شمسی است. (م.)

^۳ Julian Bharier, *Economic Development in Iran 1900-1970* (London, 1971), pp. 35-36; *Echo of Iran, Iran Almanac 1963* (Tehran, 1964), p. 405; ILO, *Employment and Income Policies for Iran* (Geneva, 1973), pp. 26-29.

^۴ UK Government, "Workers' Lot in the Post-Coup d'E' tat Era", in Cosroe Chaqueri (ed.), *The Condition of the Working Class in Iran: A Documentary History 1911-1979*, vol. 4 (Tehran, 1991), p. 82; US Government, "Basic Survey of Labor Affairs in Iran", in *ibid.*, p. 88

^۵ US Government, "Annual Labor Report 1961", in *ibid.*, p. 172.

^۶ Hooshang Amirahmadi, *Revolution and Economic Transition: The Iranian Experience* (Albany, NY, 1990), p. 189.

^۷ US Government, "Basic Survey", in Chaqueri, *Condition*, pp. 87-88; UK Government, "Labour and Social Affairs 1956", in *ibid.*, p. 101; ILO, *Problems of Employment Creation in Iran* (Geneva, 1970); Bharier, *Economic Development*, pp. 139-141

^۸ ارزاقی که به زور از انبارهای مردم، به جهت پذیرایی مهمانان و فرستادگان دولت و قاصدان، از طرف حکام وصول می‌شد، که شامل غله و خوراک لشکریان و علوفه‌ی اسبها و احشام و ... می‌شد. - م

^۹ Mirza Ebrahim, *Safarnameh-ye Astarabad va Mazandaran va Gilan*, Mas'ud Golriz (ed.) (Tehran, 1976), p. 4; Qodratollah Roushani Za'franlu (ed.), *Seh Safarnameh* (Herat, Merv, Mashad) (Tehran, 1977), pp. 3, 148. For the terms khaleseh, arbabi, and soyursat, see Willem Floor, *The Fiscal History of Iran in the Safavid and Qajar Periods* (New York, 1999).

^{۱۰} به قسمی از جمع‌آوری از آمار و داده گفته می‌شود، که توانایی نمایندگی کردن سوژه‌های کلی را ندارد، و به عبارت ساده‌تر، مُشتی است که نمی‌تواند نمونه‌ی خروار باشد و قابلیت تعمیم ندارد. - م

^{۱۱} Anonymous, *Qiyam-e Kargaran-e Kheshtmal* (Tehran, n.d.) [Az seri-ye gozareshat-e kargari marbut beh burzhvazi-ye melli Nr. 1, Nabord baraye reha'i-ye kargar], pp. 2, 5, 6, note; Reza Taheri, "Negahi beh kurehpaz-khaneh", *Ketab-e Hafteh*, 1 (19) (1979), pp. 107-108.

^{۱۲} Anonymous, *Gozareshi dar bareh-ye kurehpazkhanehha-ye Khatunabad* (SiyavoshanResht, n.d. [1980]), pp. 3-4; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 11-14.

^{۱۳} Anonymous, *Gozareshi*, p. 5; Taheri, "Negahi", p. 107; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 14-15, 17.

^{۱۴} US Government, "Basic Survey", p. 88

^{۱۵} Taheri, "Negahi", pp. 98-99.

^{۱۶} Ibid., p. 98; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 9-10.

^{۱۷} Anonymous, *Gozareshi*, pp. 5-6; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 8, 14. Social security and profit-sharing schemes had been instituted in 1953 (amended in 1969) and 1973 respectively

^{۱۸} Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 3, 8.

^{۱۹} Anonymous, *Gozareshi*, pp. 3-4.

^{۲۰} Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, p. 10.

^{۲۱} Willem Floor, "The Ceramics Craft in Qajar Iran", in idem, *Traditional Crafts in Qajar Iran, 1800-1925* (Costa Mesa, 2003).

برای مشاهده‌ی تصاویر ساخت آجر در جنوب تهران در آغاز قرن بیستم به منبع زیر مراجعه فرمایید. این منبع نشان می‌دهد که روش‌های مورد استفاده در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ تغییر چندانی نکرده بود.

Sir Percy Sykes, "Persia: 1. Pastoral Life in the Land of the Shah and Its Past Grandeur and Present Predicament", in J.A. Hammerton (ed.), *Peoples of all Nations*, vol. 6 (London, 1922), pp. 4012-4014.

^{۲۲} محله‌ای در جنوب شرقی تهران. این محله از جمله قدیمی‌ترین محلات تهران است که در دوره‌ی

^{۲۲} واقع در دوشان‌تپه‌ی تهران، که در انتهای خیابان پیروزی - شرق تهران امروزی - جای گرفته است.

م -

²⁴ Keyhan (6 Tir 1336/26 June 1957), p. 7.

²⁵ X. de Planhol, "Recherches sur la géographie humaine de l'Iran septentrional", *Me'moires et Documents*, 9, fasc. 4 (1964), p. 67 (for pictures of the forest of chimneys and an abandoned kiln pit see plate 15).

²⁶ Taheri, "Negahi", p. 94.

²⁷ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, p. 19; Anonymous, *Gozareshi*, p. 3. In 1959 there were some 170 brick kilns in operation. By 1979 the complex at Khatunabad had some 45 kilns.

²⁸ Anonymous, *Gozareshi*, p. 3; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 2-3, 15; Taheri, "Negahi", p. 96.

²⁹ Anonymous, *Gozareshi*, p. 6.

³⁰ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 2-4.

³¹ Anonymous, *Gozareshi*, pp. 8-15; Taheri, "Negahi", pp. 95-96, 99, 107; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, p. 9.

³² Taheri, "Negahi", pp. 96-97.

³³ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, p. 7.

³⁴ Anonymous, *Sokhanraniha va Gozareshha dar Nakhostin Seminar Barrasi-ye Masa'el-e Ejtema'i-ye Shahr-e Tehran* (Tehran, 1343/1964), pp. 337-347.

³⁵ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 8, 15.

³⁶ Anonymous, *Gozareshi*, pp. 7-8; Taheri, "Negahi", p. 109.

³⁷ Anonymous, *Gozareshi*, p. 13; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, p. 2.

^{۳۸} برای آگاهی از جزئیات شرایط بهداشتی و تغذیه‌ی زاغهنشینان در تهران سال ۱۹۷۱ به منابع زیر مراجعه کنید:

Daneshgah-e Tehran (Sociology Department), *Hashiyeh-neshinan-e Tehran; tagdhiyeh va behdasht* (Tehran, November 1973), unpublished report to the Plan Organization; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 7-8.

³⁹ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 15, 17-18; Taheri, "Negahi", pp. 110-111.

⁴⁰ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 16-17.

⁴¹ See for example Floor, "Labour Unions".

⁴² Ladjevardi, *Labor Unions*.

⁴³ US Government, "Basic Survey", p. 94; UK Government, "Labour and Social Affairs 1956", p. 108.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111; US Government, "Basic Survey", p. 93.

⁴⁶ Leonard Binder, *Iran: Political Development in a Changing Society* (Berkeley, CA [etc.], 1962), p. 192.

⁴⁷ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 30–33.

⁴⁸ Valiollah Moftakhari, “Lessons from the Iranian Workers’ Struggles”, *WTUM 2* (16–31 January 1954), in Chaqueri, *Condition*, p. 74.

⁴⁹ اصولاً قانون کار مزبور در مورد «همه‌ی کارگران، کارفرمایان و محل کار - صرف نظر از اندازه‌ی اعمال می‌شود. در این قانون روز کاری ۸ ساعت و هفته‌ی کاری ۴۸ ساعت، برای پرداخت اضافه کاری (۳۵ درصد) و برای تعطیلات و سایر مزایا پیش‌بینی شده بود. این قانون به کارگیری کودکان زیر ۱۲ سال را ممنوع کرده است. ماده‌ی ۱۰ قانون، وزارت کار را موظف می‌کند که حداقل دستمزد کارگران غیرماهر را که باید برای تأمین هزینه‌های زندگی یک خانواده‌ی چهارنفره کافی باشد، به‌طور دوره‌ای تعیین و در آن تجدید نظر کند. این قانون همچنین شامل بخش‌هایی در مورد اتحادیه‌ها، قراردادهای، قراردادهای دسته‌جمعی، حل‌وفصل اختلافات، بهداشت و ایمنی و بازرسی کار بود.

⁵⁰ *Keyhan* (6 Tir 1336/30 June 1957) and subsequent issues; *Ettela‘at* (7 Tir 1336/1 July 1957) and subsequent issues.

⁵¹ *Ibid.*, (29 Dey 1336/18 January 1958).

⁵² *Keyhan* (6 Tir 1336/30 June 1957) and subsequent issues; *Ettela‘at* (7 Tir 1336/1 July 1957) and subsequent issues.

⁵³ US Government, “Labor Unrest in Iran, May 1958”, in Chaqueri, *Condition*, p. 140, referring to EmbDes no. 57, 13 July 1957.

⁵⁴ گفته می‌شود که این توقف کار به دلیل خشم کارگران از شکست مذاکرات اداره‌ی کار تهران که از چند هفته قبل آغاز شده بود، رخ داده است. با این حال، سفارت بریتانیا بر این باور بود که اعتصاب توسط کارفرمایان طراحی شده است، که با اشاره به میزان افزایش دستمزدها به دنبال توجیه قیمت‌های بالاتر (و در نتیجه سود بیشتر) بودند.

UK Government, FO 371/140891, “Workers’ Strike”, in Chaqueri, *The Condition*, p. 150.

⁵⁵ به گفته‌ی منابع چپ، در ۱۷ خرداد ۱۳۳۸ سومین و بزرگ‌ترین اعتصاب تاریخ با شرکت ۳۰ هزار کارگر کوره‌های آجرپزی، که خواهان افزایش ۳۰ درصدی دستمزد بودند، انجام شد. نیروهای امنیتی با استفاده از زور وارد عمل شدند و ۵۰۰ کارگر کشته و تعداد زیادی زخمی شدند. صدها نفر را به زندان انداختند.

Anonymous, *Jonbesh-e Kargari-ye Iran* (Tehran, n.d.), pp. 90–91. US and British Embassy reports do not mention anybody being killed.

⁵⁶ UK Government, FO 371/140891, “Workers’ Strike”, in Chaqueri, *The Condition*, p. 150; US Government, “Annual Labor Report, 1959”, in *ibid.*, p. 158.

بحث برسر پرداخت حق بیمه‌ی کارگران کوره‌های آجرپزی پیش از این پس از اعتصاب تیرماه ۳۶ آغاز شده بود و تا سال ۳۷ ادامه داشت، اما حل‌وفصل نشده بود و اوضاع به همان شکل سابق مبهم و تیره باقی ماند. اطلاعات (۲ بهمن ۲۱/۱۳۳۶ ژانویه ۱۹۵۸)، ص. ۱۸.

⁵⁷ Cited in UK Government, FO 371/140891, “Workers’ Strike”, in Chaqueri, *The Condition*, pp. 151–152.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁹ Anonymous, *Jonbesh-e Kargari-ye Iran*, p. 95.

⁶⁰ Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, p. 12 and note 2.

⁶¹ T. Jalil, *Workers of Iran: Repression and the Fight for Democratic Trade Unions* (London, 1976), p. 56.

^{6۲} ادعای مقاله‌ی حاضر در مورد کاهش تولید ناخالص داخلی و ضربه‌ی متعاقب آن به صنعت ساخت‌وساز خلاف آمار و ارقام منتشر شده‌ی رسمی است. (نقد اقتصاد سیاسی)

⁶³ Amirahmadi, *Revolution and Economic Transition*, p. 19.

⁶⁴ Anonymous, *Gozareshi*, pp. 16–17; Anonymous, *Qiyam-e Kargaran*, pp. 19–52.

⁶⁵ *Workers’ News*, translation series 2 (London, n.d. [1979?]).

⁶⁶ Anonymous, *Gozareshi*, pp. 17–22.

⁶⁷ Amirahmadi, *Revolution and Economic Transition*, p. 192.

⁶⁸ *Ettehad-e Mardom* (22 Esfand 1360/12 March 1982), p. 1.

«لحظه‌ی اسپوتنیک» فناوری در رقابت چین و امریکا

بابک سلطانی



انتشار مدل یادگیری ماشینی DeepSeek R¹ از طرف یک شرکت چینی هیاهوی کم‌نظیری به پا کرده است. گرچه طی چند سال اخیر سروصدا پیرامون «هوش مصنوعی»^۱ کم نبوده، اما همیشه صحبت از دستاوردهای شرکت‌های عظیم فناوری در غرب بوده است و اکثر مواقع هم در تأیید بزرگ‌نمایی‌هایی که درباره‌ی توانایی‌های این الگوریتم‌ها می‌شود. اما هیاهوی اخیر ضمن داشتن شباهت‌هایی با همه‌گیری‌های خبری قبلی، تفاوت‌هایی با آنها دارد. اتفاقی افتاده است که بر اثر آن سهام ارزشمندترین شرکت جهان ۱۷ درصد سقوط کرده است. اما چه اتفاقی افتاده؟ مدل تازه معرفی شده چیست و چه شرایطی این سقوط سهام را رقم زده است؟

شکل‌گیری حباب هوش مصنوعی

در این سال‌ها و به خصوص پس از انتشار الگوریتم ChatGPT از شرکت OpenAi دیگر همگی به واکنش‌های اغراق‌آمیز نسبت به الگوریتم‌های یادگیری ماشینی عادت کرده‌ایم. از رسانه‌های جریان اصلی تا شبکه‌های اجتماعی و پلت‌فرم‌های محتوا پر شده‌اند از بزرگ‌نمایی درباره‌ی این الگوریتم‌ها و بازاریابی برای شرکت‌های عظیم فناوری. مدیران عامل و سهام‌داران این شرکت‌ها هم با هم در رقابت‌اند تا با عمومی کردن این بزرگ‌نمایی‌ها آن را وسیله‌ی جذب بیشتر سرمایه برای شرکت‌هایشان کنند.

در چنین فضایی هر مدل جدید (که قاعدتاً از مدل‌های پیش از خود توانمندتر است) بدل به دستمایه‌ای برای راه انداختن سیلی از ادعاهای عجیب و غریب و به دنبال آن جذب سرمایه‌های کلان به نفع شرکت‌های فعال در این زمینه شده است. این تاکتیک چنان اثربخش بوده که حتی شرکت‌های سوخت فسیلی و خودروسازان هم دست به کار شده‌اند تا با چسباندن برچسب «هوشمند» به خدمات/کالاهاشان از این آشفته‌بازار چیزی دشت کنند.

مدت کوتاهی بعد از اوج‌گیری شهرت ChatGPT و StableDiffusion با سرازیر شدن سرمایه به شرکت‌های فناوری بسیاری اخطار دادند که یک حباب سرمایه‌ای پیرامون سهام شرکت‌های هوش مصنوعی در حال شکل‌گیری است.

شرکت‌های فناوری ۲۵ سال پیش هم تجربه‌ی مشابهی را از سر گذراندند. در دهه‌ی ۹۰ میلادی در نتیجه‌ی اوج‌گیری اینترنت، یک‌شبه شرکت‌های بزرگ و کوچک بسیاری در «سیلیکون ولی» آمریکا متولد شدند که هر یک مدعی بودند که با استفاده از اینترنت می‌توانند سودهای کلانی برای سرمایه‌گذاران تولید کنند. نتیجه‌ی بزرگ‌نمایی‌های بسیار چیزی جز شکل‌گیری یک حساب سرمایه‌ای پیرامون سهام شرکت‌های اینترنتی نبود. وقتی حوالی سال ۲۰۰۰ خروج سرمایه از سیلیکون ولی شروع شد، بخش عمده شرکت‌هایی که با حساب دات-کام به ارزش بالایی رسیده بودند چند روزه هیچ شدند و اعلام ورشکستگی کردند.

تجربه‌ی شکل‌گیری حساب‌های مالی در بازارهای مختلف در تاریخ سرمایه‌داری کم نبوده است. هجوم سرمایه به بازارهای مختلف از جمله فناوری‌های جدید به امید کسب سودهای کلان، پیش‌تر هم راهی جز به بحران‌های اقتصادی بزرگ نبرده است. در میانه‌ی قرن ۱۹ام سرمایه‌گذاران به سهام راه‌آهن بریتانیا هجوم بردند. نتیجه شکل‌گیری یک حساب مالی بزرگ و بعدتر ترکییدن این حساب و از دست رفتن سرمایه‌هایشان بوده. آنچه بحران اقتصادی بزرگ غرب در ۱۹۲۰ را شکل داد، جاری شدن حجم زیادی سرمایه‌های خرد و بدهی به بازارهای مالی به امید کسب سودهای نجومی در آینده بود که به رکود اقتصادی شدید در آمریکا و رشد ملی‌گرایی و فاشیسم در قلب اروپا راه برد. حوالی ۱۹۹۰ ژاپن تجربه‌ی ترکییدن یک حساب مالی در بازار مسکن را تجربه کرد که اثراتش برای یک دهه بر اقتصاد این کشور باقی ماند. حساب مالی بازار مسکن که در دهه‌ی نخست قرن ۲۱ در آمریکا شکل گرفت در سال ۲۰۰۸ ترکید و اقتصاد جهان را به رکودی عمیق کشاند که اثراتش تا امروز همچنان باقی است.

شاید حساب مالی شکل‌گرفته پیرامون برجسب «هوش مصنوعی» هنوز آنقدر بزرگ نباشد که اقتصاد سرمایه‌داری را در جهان زمین‌گیر کند اما به نظر می‌رسد امروز شاهد شکل‌گیری نوعی «حساب همه‌چیز» باشیم. نتیجه‌ی سیاست‌های مالی غرب برای بیرون آمدن از رکود بزرگ ۲۰۰۸ که تزریق پول به شرکت‌های ثروتمند بود، افزایش ثروت ثروتمندترین مردم زمین بوده. همان‌ها که با خلق حساب مالی بحرانی بزرگ پدید

آوردند، از پس بحران با ثروتی بیش از پیش مشغول شکل دادن حباب‌های تازه شده‌اند. حباب مالی هوش مصنوعی تنها یکی از آنهاست.

دست‌اندرکاران این بازار مدعی‌اند که حبابی در کار نیست و رشد ابدی ارزش شرکت‌های فناوری پیشرو در هوش مصنوعی ماندگار خواهد ماند و در نتیجه آنها که زودتر به سرمایه‌هایشان را به این بازار بیاورند، سود بیشتری خواهند کرد. این ادعا بر پیش‌فرض‌هایی بنا شده که از این قرارند:

توانایی الگوریتم‌های هوش مصنوعی با سرعت تصاعدی بیشتر می‌شود. برای این منظور ارجاعاتی به قانون مور^۲ و حتی رشد تصاعدی توان پردازشی در پردازنده‌های کوانتومی در محتوای بازاریابی برای شرکت‌های هوش مصنوعی دیده می‌شود.

گرچه رشد توانایی این الگوریتم‌ها به طرق مختلف از جمله روش‌های ریاضیاتی و الگوریتمی جدید ممکن است اما قابل‌اتکاترین روش برای گسترش توانایی این الگوریتم‌ها افزایش توان پردازشی با استفاده از پردازنده‌های سریع‌تر و بیشتر است. (این پیش‌فرض تحت تأثیر یادداشت مهمی است که ریچارد ساتن در سال ۲۰۱۹ منتشر کرد)^۳

رشد تصاعدی هوش مصنوعی به‌زودی به جایی می‌رسد که سرمایه بی‌نیاز از حضور انسان می‌تواند سود خلق کند و از آنجا که هوش مصنوعی خود-بهبود-بخش می‌تواند با شتابی هرچه‌بیشتر تقویت شود، تنها مالکان بهترین هوش مصنوعی هستند که می‌توانند از رقابت با سایرین پیروز درآیند.

یوفوریای سرمایه‌گذاران هوش مصنوعی را می‌توان در متونی مثل «مانیفست تکنو-پتیمیسم» از مارک اندرسون به وضوح دید. اندرسون که از سرمایه‌گذاران مشهور در پروژه‌های فناوری‌های محاسباتی مدرن است، در مانیفستش بدون لگنت با حمله به همه‌ی آنها که خواهان کنترل و وضع مقررات برای فناوری‌های مدرن هستند، آنها را

واپسگرا می‌خواند و در عوض نوید می‌دهد در عصر هوش مصنوعی بازار نیازی به کنترل حکومتی ندارد و بدون برنامه‌ریزی می‌توان به اتوپیای فناورانه رسید که حرف جدیدی نیست و پیش از او بسیاری گفته‌اند. از دید او نه مسائل محیط‌زیستی و اکولوژیک مهم هستند و نه مشکلاتی که فناوری‌های جدید در کوتاه مدت ایجاد می‌کنند. هدف افزایش جمعیت انسان‌ها تا جای ممکن و رسیدن به اتوپیای فناورانه آینده است.

هم اندرسون و هم سایر سرمایه‌داران فناوری‌های مدرن در زبان خود با اشاره به ادبیات فاشیستی خواهان دگرگونی روابط اجتماعی به نفع سرمایه‌های کلان و به قول یانیس واروفاکیس تکنوفودالیست‌ها هستند. چند روز پیش از انتشار مدل جدید شرکت چینی DeepSeek، سم آلتمن مدیرعامل اوپن‌ای‌آی در یک گفت‌وگو از لزوم بازنگری در قرارداد اجتماعی گفته بود و ایلان ماسک که در لجن‌پراکنی به ناقدان وضعیت لیبرال‌دموکراسی‌های غربی مشهور است، در مراسم آغاز ریاست‌جمهوری دونالد ترامپ سلام نازی داده بود.

در میانه‌ی این هیاهوی بسیار به بهانه‌ی مشت‌ی الگوریتم تحلیل‌گر زبان - که الگوی بین کلمات را استخراج و خروجی مناسب را تولید می‌کند - که هدفش جذب سرمایه و تغییر قوانین و ساختارهای سیاسی و اجتماعی است، مدل یادگیری ماشینی یک شرکت چینی که کم‌تر در غرب شناخته شده بود آبی شد بر این آتش.

آب بر آتش هیاهو

نشریات غرب (و به دنبال آنها رسانه‌های فارسی‌زبان داخلی و خارجی) پر هستند از تیتراها و مطالب رنگارنگ درباره‌ی ضعف‌ها و ناتوانی‌های چین. کشوری که سال‌هاست مجله‌ی اکونومیست می‌گوید هر لحظه ممکن است مثل اتحاد جماهیر شوروی فرو بپاشد!

هم مدیران و هم سهام‌داران شرکت‌های فناوری غربی بارها در مصاحبه‌هایشان از ناتوانی چین برای رقابت با غرب (به‌خصوص با ایالات متحده آمریکا) در زمینه‌ی نوآوری‌های فناورانه گفته‌اند. با استدلال‌هایی از این قبیل که چون در چین آزادی فردی نیست، امکان پرورش خلاقیت هم نیست. چون چین دیکتاتوری است امکان

رشد بخش خصوصی که می‌تواند دست به تولید چیزهای جدید بزند در آن وجود ندارد. پس از آن که معلوم شد این خبرها نیست و چین در یکی دو دهه فاصله‌اش را با غرب در زمینه‌ی فناوری کم کرده است، با وضع تحریم‌های فناورانه تلاش شد که جلوی پیشرفت آن گرفته شود و به استدلال‌های پیشین اینها هم اضافه شدند که: فاصله‌ی چین با آمریکا در تولید پردازنده یک دهه است و امکان ندارد که بتواند این فاصله را پر کند. وقتی شرکت هواوی پس از تحریم از پردازنده‌ی جدیدش رونمایی کرد، مشخص شد این فاصله بسیار کم‌تر است و جنگ صنعتی و فناورانه با چین تشدید شد.

در فضای رسانه‌ای غرب کسی توقع نداشت که یک شرکت ناشناخته‌ی چینی ناگهان مدل یادگیری ماشینی هم‌تراز پیشرفته‌ترین مدل‌های مهم‌ترین بازیگران غربی تولید کند. چه رسد به این که از لحاظ فنی تولید و استفاده از آن بسیار بهینه‌تر هم باشد و در آخر آن را به‌رایگان به شکل متن‌باز در اختیار همه بگذارد. هر کدام از این دستاوردها به‌تنهایی زلزله‌ای برای پیش‌فرض‌های سرمایه‌داران فناوری در غرب بود و آنچه شرکت دیپ‌سیک انجام داد طی همین چند روز به عنوان «لحظه‌ی اسپوتنیک هوش مصنوعی»^۴ معروف شده است.

اما برای دنبال‌کنندگان دنیای یادگیری ماشینی و به‌خصوص الگوریتم‌های تحلیل‌گر زبان، دیپ‌سیک شرکتی ناشناخته نبود. آنها همین چند هفته پیش نسخه‌ی سوم مدل تحلیل‌گر زبان خود را منتشر کرده بودند که از لحاظ توانایی همپای مدل GPT4 شرکت اوپن‌ای‌آی بود و بدون تحریم و محدودیت و بسیار ارزان‌تر از نمونه‌های غربی در اختیار همه قرار گرفت. اما مدل جدید دیپ‌سیک که DeepSeek R1 نام گرفت^۵ مجموعه‌ای از نوآوری‌های تکنیکی در خود داشت که کم‌تر کسی تصور می‌کرد به این خوبی کار کنند.

بخشی از این نوآوری‌ها در مقاله‌های قبلی دیپ‌سیک در سال ۲۰۲۳ منتشر شده بود. محققان دیپ‌سیک نشان داده بودند که تهیه‌ی داده‌های آموزشی با کیفیت بالا بسیار مهم‌تر از جمع‌آوری هر داده‌ی ممکن از هر جای ممکن و غرق کردن الگوریتم یادگیری ماشینی زیر سیلی از داده‌های بی‌کیفیت است.^۶ از طرف دیگر در این مقاله

محققان دیپ‌سیک نشان دادند که به جای استفاده از روشی که معروف است به پیش‌آموزش^۷ می‌توان از مجموعه الگوریتم‌های یادگیری تقویتی^۸ که از شاخه‌های قدیمی یادگیری ماشینی است که ادبیاتی غنی دارد، برای آموزش مدل‌های تحلیل‌گر زبانی استفاده کرد و در ضمن مجموعه این نوآوری‌ها نیاز به پردازش طولانی و عظیم را بسیار کم‌تر می‌کند.

در مقاله‌ی تازه‌ی این شرکت سه نوآوری دیگر هم دیده می‌شود.

- استفاده از فن «زنجیره‌ی افکار»^۹ که به خودی خود نوآوری جدیدی نیست اما استفاده از آن در آموزش الگوریتم با استفاده از یادگیری تقویتی تازه بوده است و نام مدل استدلال‌گر با توجه به استفاده از این روش برای مدل انتخاب شده.

- دیپ‌سیک نشان داد که می‌تواند از فرآیند آموزشی جدیدش برای «تقطیر دانش»^{۱۰} از مدل‌های بسیار بزرگ‌تر در مدل‌های کم‌حجم استفاده کرد. تقطیر دانش روشی شناخته شده در یادگیری ماشینی است که در آن یک مدل یادگیری ماشینی با تعداد پارامترهای قابل آموزش کم‌تر (در این مورد زیر ۱۰ میلیارد پارامتر) دانش ذخیره شده در مدل‌های چند صد میلیارد پارامتری را استخراج کرده و جذب می‌کند. این مدل‌های کوچک روی بسیاری از سخت‌افزارهای عمومی قابل اجرا هستند و نیاز نیست حتماً کوهی از پردازنده‌های گرافیکی انویدیا در اختیار داشته باشید تا بتوانید از آنها استفاده کنید.

- استفاده از معماری موسوم به «مجموعه‌ی متخصصان»^{۱۱} بسیار کارا‌تر از افزایش کور تعداد پارامترهای یادگیری در مدل‌های تحلیل‌گر زبان است.

از مقاله و مدل‌های تازه منتشر شده‌ی دیپ‌سیک می‌توان این نتایج را گرفت که:

- اولاً می‌توان با استفاده از روش‌های آموزشی جدید با نیاز پردازشی بسیار کم‌تر به نتایجی بهتر از آنچه در دسترس است رسید که یعنی رشد و سرعت پردازنده‌ها مهم‌ترین راه توسعه‌ی توانایی الگوریتم‌های یادگیری ماشینی نیست.^{۱۲}

- ثانیاً از آنجا که می‌توان دانش مدل‌های بزرگ را در قالب مدل‌های بسیار کوچک‌تر تقطیر کرد، نیاز کم‌تری به پردازنده‌های سریع‌تر و قوی‌تر برای استفاده از بهترین مدل‌های روز است.

هر دوی این نتایج پیش‌فرض‌های شکل‌گیری حباب مالی هوش مصنوعی را هدف قرار می‌دهند. گرچه پردازنده‌های سریع‌تر، آموزش و استفاده از مدل‌های یادگیری ماشینی را سریع‌تر می‌کنند اما تمرکز روی آنها ما را از دنیایی از امکان‌های دیگر دور نگاه می‌دارد. از طرف دیگر می‌توان از این الگوریتم‌ها روی سخت‌افزارهای بسیار ضعیف‌تر هم بهره برد و نیازی به مزارع عظیم سرور برای استفاده از آنها نیست در نتیجه میزان تقاضا برای سخت‌افزارهای لازم برای آموزش و استفاده از این الگوریتم‌ها بسیار کم‌تر از آنچه تصور می‌شد خواهد بود.

در نتیجه‌ی شوکی که به پیش‌فرض‌های شکل‌دهنده‌ی حباب مالی هوش مصنوعی وارد شد، حجم عظیمی سرمایه از این بازار خارج شد که تا اینجا برآورد می‌شود حدود یک تریلیون دلار ارزش را در بازار سهام شرکت‌های فناوری دود کرده باشد.

چین متخاصم

واکنش‌ها در رسانه‌های جریان اصلی نسبت به انتشار مدل جدید دیپ‌سیک مطابق معمول پر از اغراق بوده است اما این بار به مبالغه‌ها توهم توطئه و تخاصم هم اضافه شده است. بعضی می‌گویند امکان ندارد این مدل‌ها با استفاده ۲-۳ درصد منابع مورد نیاز در غرب برای آموزش مدل‌های مشابه آموزش دیده باشند و حتماً کاسه‌ای زیر

نیم‌کاسه است و چین پردازنده‌های انویدیا را قاچاقی وارد کرده. یا حزب کمونیست چین مخفیانه رایانه‌های قدرتمندش را در اختیار این شرکت کوچک گمنام گذاشته. یا اصلاً این‌ها دزدی است و تقطیر اطلاعات از مدل‌های قدرتمند غربی است.

از طرف دیگر اخطار به کاربران غربی اوج گرفته. در ادامه‌ی فضایی که پیرامون ممنوع کردن تیک‌تاک در امریکا به راه افتاد،^{۱۳} حالا به کاربران غربی اخطار داده می‌شود که دیپ‌سیک اطلاعات شما را می‌دزدد و هر چه به دیپ‌سیک بگویید چین کمونیست آن را ذخیره و از آن علیه شما استفاده می‌کند.

از درون شرکت‌های فناوری کمتر چنین ادعاهایی بیرون می‌آید. شاید چون آنها می‌دانند که این روش‌های جدید واقعاً چقدر کاراست و از طرف دیگر اگر صحبت از ذخیره و پایش اطلاعات باشد، چین و شرکت‌هایش به گرد پای شرکت‌های غربی در دزدیدن اطلاعات کاربران غربی نمی‌رسند. گرچه شرکت اوپن‌ای‌آی بعد از چند روز ادعا کرده است که در فرآیند آموزش مدل دیپ‌سیک از الگوریتم‌های این شرکت کمک گرفته شده که نقض شروط استفاده از این الگوریتم‌هاست و کسی حق ندارد با استفاده از الگوریتم‌های اوپن‌ای‌آی با این شرکت رقابت کند! این در حالی است که بحث کپی‌رایت درباره این الگوریتم‌ها بسیار داغ است و حقوق‌دانان بسیاری اوپن‌ای‌آی و سایر غول‌های فناوری را متهم می‌کنند که بدون توجه به حقوق مؤلفان از آثاری که آنها خلق کرده‌اند برای ساخت الگوریتم‌هایش استفاده می‌کند. اما تاکید بیشتر شرکت‌های غربی در این مدت کوتاه بیشتر تاکید بر لزوم آغاز یک جنگ علمی/فناورانه جدید با چین بوده است. می‌گویند که بیایید تا این لحظه‌ی اسپوتنیک هوش مصنوعی را پله‌ای کنیم که همانطور که ماه را فتح کردیم، «هوش جامع مصنوعی»^{۱۴} را بسازیم. ناگفته عیان است که چنین طرح‌هایی به پول بسیاری نیاز دارد که دولت ترامپ آماده است به شرکت‌های فناوری امریکایی تزریق کند تا آنها را از رقابت در برابر شرکت‌های چینی نجات دهد. در همین بلبشو طرح «پروژه‌ی استارگیت» مطرح شد که در آن دولت ترامپ قول ۵۰۰ میلیارد دلار پول برای شرکت‌های فناوری را داده است تا بتوانند با آنچه خطر چین در رشد فناوری‌های پردازشی خوانده مقابله کنند.

در چین هم سرورهای شرکت دیپسیک تحت حمله‌ی سایبری قرار گرفته و دو روزی است که نیمه فعال‌اند. چینی‌های بسیاری هم به سایت آن هجوم برده‌اند تا ببینند این محصول چینی که این‌طور در غرب هیاهو راه انداخته چیست. نخست‌وزیر چین با مدیرعامل شرکت دیپسیک دیدار کرده است تا از مشورت آنها در گزارش‌های بعدی حزب کمونیست درباره‌ی فناوری استفاده کند.

اما موضوع محدود به دیپسیک نیست. پیش از آغاز سال نوی چینی طی یک هفته چندین شرکت چینی مدل‌های یادگیری ماشینی جدید خود را منتشر کردند که بیشتر آنها رایگان و متن‌باز در اختیار همه است. هر یک از این مدل‌ها رقاباتی جدی برای مدل‌های پولی شرکت‌های غربی هستند. به نظر می‌رسد برخلاف آن‌طور که سرمایه‌گذاران غربی و کارشناسانشان در رسانه‌ها تصور می‌کردند، چین می‌تواند نوآوری کند و حمایت کافی از نیروی کار متخصص پس از مدتی به خلق نوآوری‌های جدید و تولید علم و فناوری می‌انجامد که می‌توان آن را در تعداد مقالات و پتنت‌های شرکت‌ها و دانشگاه‌های چین در زمینه‌های مختلف فناوری از هوش مصنوعی و رباتیک گرفته تا باتری‌ها و خودروهای الکتریکی و تولید انرژی تجدیدپذیر و هسته‌ای و پزشکی و کشاورزی یافت.

محققان غربی در شبکه‌های اجتماعی با کنایه می‌گویند که چه کسی تصورش را می‌کرد که اگر به جای زیستن در نگرانی مداوم بابت از دست دادن خانه و ناتوانی از خرید غذا و اخراج از شرکت بخاطر افزایش سود سهام‌داران و از دست دادن گرنت آکادمیک به‌خاطر تولید کم مقاله و نگرانی از دست دادن بیمه درمان و این دست مسائل، می‌توانستی هر روز با حس امنیت زیست به فکر تحقیق و توسعه کاری معنادار باشی، از درون این فعالیت‌ها دستاوردهایی بیرون خواهد آمد که جامعه‌ی بشری را گامی جلو خواهد برد.

^۱ این عنوان مصطلح غلط‌انداز است. مثل آن می‌ماند که به ماشین‌آلات کشاورزی که مجموعه‌ای از پیچ و مهره و چرخ‌دنده و اینها هستند بگوییم کشاورز مصنوعی. برنامه‌هایی که امروز نام هوش مصنوعی می‌گیرند هم چیزی جز الگوریتم‌های منطقی و آماری نیستند که با کشف ارتباطات آماری نهفته بین

ورودی‌هایشان و کنار هم گذاشتن آنها، در خروجی خود الگوهایی «مناسب» را تولید می‌کنند. بهتر است آنها را با نام «الگوریتم‌های مبتنی بر یادگیری ماشینی» بخوانیم. اصطلاح هوش مصنوعی بیش از نیم‌قرن پیش ابداع شد در دورانی که تصور از «هوشمندی» بسیار خام‌تر از امروز بود. اکثر محققان این رشته خود را محقق یادگیری ماشینی می‌نامند. گرچه اصطلاح هوش مصنوعی آن‌قدر روزمره شده که بعید است از دستش خلاص شویم.

^۲ قانون مور (Moors law) به الگویی در صنعت پردازش گفته می‌شود. طبق این الگو تعداد ترانزیستورها در قطعات سیلیکونی پردازنده‌ها در هر واحد مساحت هر دو سال دو برابر می‌شود. ^۳ یادداشت کوتاه معروفی از محقق یادگیری ماشینی ریچارد ساتن در سال ۲۰۱۹ با عنوان «درسی تلخ» نتیجه‌گیری کرد که تجربه‌ی ۷۰ ساله دانش پردازشی نشان می‌دهد که مؤثرترین روش برای افزایش توانایی الگوریتم‌ها افزایش توان پردازش است. این یادداشت اثر عمیقی بر جامعه‌ی یادگیری ماشینی داشته است.

⁴ Ai Sputnik moment

⁵ DeepSeek Reasoning 1

^۶ این مشاهده به‌طور مستقل توسط گروه‌های دیگری از محققان دیگر از کشورهای مختلف کشف و منتشر و مورد توجه قرار گرفته است.

^۷ حرف p در GPT

⁸ Reinforcement Learning

⁹ Chain of Thoughts

¹⁰ Knowledge Distillation

Mixture of Experts ^{۱۱}

^{۱۲} این نتیجه‌ای امیدبخش برای محققان یادگیری ماشینی است که تا حدی در برابر ایده‌ی «درس تلخ» ساتن قرار می‌گیرد.

^{۱۳} اپلیکیشن تیک‌تاک در آمریکا به بهانه‌ی امنیت ملی مسدود و پس از مدتی موقتاً آزاد شده است. ادعای سیاستمداران آمریکایی این است که حزب کمونیست چین می‌تواند با استفاده از تیک‌تاک اطلاعات کاربران آمریکایی را بدزدد. منتقدان این طرح می‌گویند خرید اطلاعات کاربران از دلان داده بسیار راحت‌تر از جمع‌آوری آن با تیک‌تاک است و در ضمن تمامی شرکت‌های آمریکایی مشغول جمع‌آوری و پایش داده‌های کاربران‌شان هستند. گمانه‌زنی‌هایی از نقش تیک‌تاک در دوران نسل‌کشی در غزه در شکل‌دهی فضای ضد اسرائیلی بین جوانان و همین‌طور میل شرکت متا برای مسدود شدن آن هم به عنوان دلایل اصلی مسدودسازی تیک‌تاک در آمریکا مطرح شده‌اند.

¹⁴ AGI : Artificial General Intelligence

چین، امریکالیسم و چپ

اریک پراکے وسترونڈ



ترجمہ ای احمد سیف



تشدید درگیری امپریالیستی بین ایالات متحده و چین در سال‌های اخیر، موجب شد برخی از لایه‌های چپ در سطح بین‌المللی نگرش غیرانتقادی‌تری نسبت به رژیم حزب کمونیست چین (به‌اصطلاح کمونیستی) اتخاذ کرده و سرکوب آن در داخل و استثمار در خارج و در کشورهای ابتکار کمربند و جاده را انکار کنند.

اکثر واقعیت‌های اقتصادی که در [بخش اول این مقاله](#) بررسی شد توسط حامیان «چپ» رژیم چین مورد سؤال قرار نخواهد گرفت. آنها از اقدامات بالفعل امپریالیستی رژیم چین به این صورت دفاع می‌کنند که یا به آنها تحمیل شده است و یا ادعا می‌کنند که این اقدامات به نفع مردم عادی کشورهای درگیر این ابتکار است. این مفسران، معمولاً از پیشینه‌ی سیاسی استالینیستی یا مائوئیستی برخوردارند و معمولاً از آنها به‌عنوان «تانکی» نیز یاد می‌شود چون از تانک‌هایی که در سال ۱۹۵۶ برای سرکوب کارگران به مجارستان و در ۱۹۸۹ به پکن اعزام شد دفاع می‌کنند. علی‌رغم احیای مناسبات سرمایه‌داری در روسیه و چین، این «تانکی‌ها» معتقدند که حتی امروز هم چیزی «مترقی» در این رژیم‌ها وجود دارد.

زمانی که به نظر می‌رسید رهبران چین با رؤسای جمهور ایالات متحده و شرکت‌های چندملیتی خارجی روابط بسیار خوبی دارند، توجه‌گران حزب کمونیست چین روزگار سختی را سپری می‌کردند. شی جین پینگ پس از سخنرانی در پارلمان استرالیا در سال ۲۰۱۴ مورد تشویق ایستاده قرار گرفت. یک سال بعد، دیوید کامرون، نخست‌وزیر وقت بریتانیا، درباره‌ی «دوران طلایی» روابط بریتانیا و چین صحبت کرد. در سال ۲۰۱۵، شی جین پینگ همراه با ملکه الیزابت سوار بر کالسکه‌ی اسبی شد و بریتانیا با حکومت محافظه‌کاران را «بهترین دوست چین در غرب» توصیف کرد، در حالی که جورج آزبورن، وزیر دارایی وقت بریتانیا، به‌عنوان رهبر یک هیئت تجاری به شین جیانگ دولت چین را تمجید کرد. رسانه‌های کنترل شده‌ی دولتی از این که او فقط درباره فرصت‌های تجاری سخن گفت و درباره‌ی بدرفتاری با اویغورها یا سایر اقلیت‌ها سخنی نگفت او را ستودند. حتی در اواخر سال ۲۰۲۰، دونالد ترامپ از شی به‌عنوان یک دوست نزدیک تمجید کرد. تانکی‌ها که اکنون مدعی‌اند چین در جبهه‌ی

مقدم مبارزه علیه امپریالیسم امریکا قرارداد، نمی‌توانند هیچ کدام از این موارد را توضیح بدهند.

در حالی که سیاستمداران و اقتصاددانان سرمایه‌داری در چین مورد استقبال قرار می‌گیرند، سوسیالیست‌ها و هرکسی که تلاش می‌کند با کارگران و جوانان مبارز ارتباط برقرار کند، دستگیر یا تبعید می‌شود. چراکه سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌های واقعی، به همان سنت مارکس، لوکزامبورگ و لنین، در مقابل همه‌ی دولت‌های سرمایه‌داری و قدرت‌های امپریالیستی ایستاده‌اند. لنین در کتاب *امپریالیسم خود* به نکته‌ی مهمی اشاره و تأکید کرد که اگرچه بریتانیا، فرانسه، ایالات متحده و آلمان پیشرفته‌تر بودند ولی روسیه‌ی تزاری نیز یک قدرت امپریالیستی در حال توسعه بود. لنین در پیش‌گفتار خود در سال ۱۹۲۰ بر ظلم‌وستم روسیه بر «فنلاند، لهستان، کورلند [در لتونی]، اوکراین، خیوه [در ازبکستان]، بخارا، استونی یا سایر مناطق با ساکنان غیر روس‌های بزرگ» تأکید کرد و همچنین توضیح داد که در نوشتن کتاب در سال ۱۹۱۶ از نمونه‌ی امپریالیسم ژاپن به‌جای روسیه استفاده کرد تا کتاب با سانسور تزاری روبرو نشود.

امروز، تانکی‌ها و توجیه‌گران حزب کمونیست چین ادعا می‌کنند آنها که اخراج‌شده یا دستگیر می‌شوند و حامیان آنها واقعاً نمی‌توانند واقعیت‌ها را بدانند. این خود اعتراف به نقش دیکتاتوری و روش‌های آن برای سرکوب حقیقت است. آنها همچنین ادعا می‌کنند که سوسیالیست‌ها نمی‌توانند از رسانه‌های لیبرال، بورژوازی یا بخش عمومی به‌عنوان منبع استفاده کنند. در واقع، این استدلال که همه‌ی گزارش‌های رسانه‌های جریان اصلی سرمایه‌داری تبلیغات سیا هستند، اغلب تنها استدلال حامیان حزب کمونیست چین است. به این ترتیب، سنت مارکسیستی چیست؟ کارل مارکس هرگز در استفاده از نقل قول‌های روزنامه‌های بورژوازی، به‌عنوان مثال مطبوعات محافظه‌کار بریتانیایی که در مورد سرکوب ضدانقلاب پس از شکست کمون پاریس گزارش می‌دادند، تردید نکرد. خود مارکس به مدت ده سال خبرنگار بزرگ‌ترین روزنامه‌ی نیویورک، *تریبون* بود که با حزب جمهوری‌خواه مرتبط بود. مارکسیست‌ها هیچ توهمی در بی‌طرفی رسانه‌های سرمایه‌داری و به همین ترتیب رسانه‌های تحت کنترل رژیم چین ندارند - مسئله‌ی اساسی بررسی انتقادی حقایق و منابع است.

انتقاد امروز تانکی‌ها با کارزار احزاب کمونیست به رهبری استالین علیه لئون تروتسکی در دهه‌ی ۱۹۳۰ قابل‌مقایسه نیست. ادعا می‌شد که انتقاد علمی تروتسکی از دیکتاتوری استالین با انتقادات جناح راست و حتی نازی‌ها هم‌تراز بود. آنها در مورد اختلاف طبقاتی کاملاً سکوت می‌کردند - منتقدان بورژوازی استالین خواهان یک ضدانقلاب سرمایه‌داری بودند در حالی که تروتسکی خواهان یک انقلاب کارگری بود تا یک دولت سوسیالیستی و دموکراتیک کارگری ایجاد کند. با این حال، این تقسیم طبقاتی اساسی به این معنا نبود که راست‌گرایان تنها درباره اردوگاه‌های کار گولاگ تصویرپردازی می‌کردند. تانکی‌ها به این انتقاد دارند که نقل‌قول‌ها از کجا می‌آیند، در حالی که بحث اصلی درباره‌ی حمایت آنها از استالینیست‌ها، مائویست‌ها و در شرایط امروزین رژیم‌های سرمایه‌داری دولتی است.

آپارتاید چین در سین کیانگ

شبکه‌ی عظیم اردوگاه‌های کار اجباری، ناپدیدشدن‌ها، شکنجه، تجاوز جنسی و موارد دیگر در سین کیانگ، که علیه جمعیت اویغور و عمدتاً مسلمان انجام می‌شود، جعلی نیستند بلکه واقعیت تلخی را نشان می‌دهند. افزایش ستم بر اویغورها به موازات احیای سرمایه‌داری در چین و امپریالیسم چین آشکار شد. منابع طبیعی و موقعیت استراتژیک سین کیانگ، در واقع اجزای کلیدی ابتکار کمربند و جاده همراه با ترس از مخالفت جمعیت غیر هان، سطح جدیدی از سرکوب را از سوی یکن علیه سین کیانگ/ترکستان شرقی ایجاد کرد.

تا دهه‌ی ۱۹۵۰، جمعیت هان در سین کیانگ کم‌تر از پنج درصد بود. بازسازی و استثمار سرمایه‌داری در دهه‌ی ۱۹۹۰، زمانی که میلیون‌ها مهاجر هان وارد شدند، این وضعیت را تغییر داد. امروزه، اویغورها، تقریباً ۱۲ میلیون نفر، کم‌تر از نیمی از جمعیت سین کیانگ هستند، در حالی که هان‌ها بیش از ۴۰ درصد را تشکیل می‌دهند.

به گفته‌ی دارن بیلر پژوهشگری که دو سال در اورومچی زندگی و درباره‌ی سین کیانگ پژوهش کرد، حکومت حزب کمونیست چین در سین کیانگ به معنای «اجرای یک سیستم گذرنامه، ساخت اردوگاه‌های توقیف، زیرساخت یک سیستم کنترل

شبکه‌ی پلیس، [که] کاملاً شبیه تلاش‌های آپارتاید آفریقای جنوبی و اسرائیل برای کنترل سیستماتیک اقلیت‌های نامطلوب است». نقطه عطف دیگر این بود که جورج دبلیو بوش پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ جنگ علیه ترور را اعلام کرد. حزب کمونیست چین به سرعت لفاظی‌های غرب را پذیرفت و اوغورها را در مجموع به‌عنوان تروریست‌های مظنون معرفی کرد.

مقاله‌ای در «مانتلی ریویو»، نشریه‌ی چپ ایالات متحده، که مدعی شد کسانی که در مورد اردوگاه‌ها و سرکوب در سین کیانگ گزارش می‌دهند از امپریالیسم ایالات متحده حمایت می‌کنند، با واکنش شدید بایلر و ۳۵ دانشگاهی دیگر در سطح بین‌المللی مواجه شد. در این پاسخ آمده است که سیاست‌های چین «به‌کارگیری اقدامات ضد تروریستی غرب» است و باید هر دو و همچنین اسلام‌هراسی در آمریکا و چین را محکوم کرد.

این پاسخ همچنین به‌وضوح به ریشه‌های سرمایه‌داری سیاست‌های پکن هم اشاره می‌کند: «پیوندی که در این جا بین گسترش سرمایه‌داری و سرکوب جوامع بومی وجود دارد، پیوندی است که چپ از دیرباز با آن آشنا بوده است. عدم‌شناسایی و نقد این پویایی‌ها در این مورد نوعی کوری عمدی است.» خود بایلر در مصاحبه‌ای اظهار داشت که «عمیقاً به نظامی‌گری آمریکا انتقاد دارد». او چین را به‌عنوان سرمایه‌داری دولتی و سیستم سین کیانگ را «سرمایه‌داری ترور» توصیف کرد. دولت سین کیانگ هم بایلر را متهم کرد که «عامل سیا» است. این اتهامی است که اغلب از سوی ناسیونالیست‌های چینی و گاه از سوی حامیان خارجی آنها علیه هرکسی، از جمله فمینیست‌های چینی و فعالان کارگری، که از رژیم شی انتقاد می‌کند، مطرح می‌شود.

یک نقطه عطف کلیدی در تاریخ مدرن سین کیانگ شورش‌های ژوئییه‌ی ۲۰۰۹ بود. این شورش‌ها با قتل نژادپرستانه‌ی دو کارگر مهاجر اوغور در کارخانه‌ای در استان گوانگدونگ آغاز شد. چند روز بعد، به تظاهرات مسالمت‌آمیز جوانان اوغور در اورومچی، که پشت پرچم جمهوری خلق چین راهپیمایی کرده خواستار تحقیق و تفحص در مورد قتل‌های گوانگدونگ بودند، توسط پلیس مسلح تیراندازی شد. ریشه‌های شورش افزایش سرکوب و تبعیض بود، مانند جایگزینی زبان چینی به‌جای زبان اوغور به‌عنوان

تنها زبان مورد استفاده در مدارس، غضب زمین‌های اویغورها، و وضع قوانین مربوط به اعمال مذهبی و مقررات لباس.

«جنگ مردمی علیه ترور»

در پاسخ به برخی حملات تروریستی، دولت چین در ماه مه ۲۰۱۴ «جنگ مردمی علیه ترور» را اعلام کرد که در واقع علیه اویغورها به‌عنوان یک گروه بود. سوسیالیست‌ها همیشه با تروریسم فردی به‌عنوان روشی ورشکسته مخالفت کرده‌اند چون همواره منجر به سرکوب بیشتر می‌شود و مبارزه علیه ظلم را چنان‌که این مثال نشان می‌دهد، پیش نمی‌برد. یک سیستم گذرنامه‌ی داخلی ۳۰۰ هزار اویغور را مجبور به ترک اورومچی کرد در حالی که همراه با مراکز متعدد بازرسی، محدودیت‌های زیادی هم درباره‌ی سفر ایجاد شده بود. سیستم کمپ‌ها ایجاد شد. وقتی به سال ۲۰۱۷ می‌رسیم سین کیانگ به یک ایالت پلیسی کامل تبدیل شده بود.

بایلر گزارش می‌دهد: «در آغاز سال ۲۰۱۷، این ایالت "نزدیک به ۹۰ هزار افسر پلیس جدید" را استخدام کرد و بودجه‌ی امنیت عمومی سین کیانگ را بیش از ۳۵۶ درصد به حدود ۹.۲ میلیارد دلار افزایش داد. "به دلیل بیکاری پنهان گسترده، افسران اویغور به تعداد زیادی وارد نیرو شدند."»

در کنار یک نظام پیشرفته‌ی جاسوسی، نظامی برای بررسی و کنترل تلفن‌ها و رایانه‌های هر اویغور هم به اجرا درآمد. تنها با دو شرکت فناوری مستقر در هانگژو، داهوا و هایک ویژن، بیش از ۱.۲ میلیارد دلار قرارداد برای ایجاد زیرساخت امنیتی در سرتاسر سرزمین اویغور منعقد شد. این تکنیک‌های امنیتی در حال حاضر بخشی از صادرات چین به رژیم‌های استبدادی در جهان است.

در همان دوره، نفت و گاز طبیعی بیش از نیمی از تولید ناخالص داخلی سین کیانگ را تشکیل می‌داد. کشاورزی صنعتی در مقیاس بزرگ، عمدتاً پنبه و گوجه‌فرنگی نیز توسعه یافت. آنچه در این منطقه می‌گذرد یک «درگیری قومی» نیست، بلکه یک حمله‌ی یک‌طرفه از سوی دولت است. به این ترتیب، سین کیانگ با یک سیستم نژادپرستانه‌ی آپارتاید علیه اویغورها و استثمار اقتصادی مشخص می‌شود.

اویغورها در برابر مهاجران هان در مورد مسکن، شغل و دستمزد مورد تبعیض قرار می‌گیرند. پروژه‌های زیرساختی گسترده برای اطمینان از سود آینده و تشدید کنترل پکن ساخته شده‌اند.

شاهدان عینی بی‌شماری در مورد تجاوز و شکنجه و همچنین جداکردن بچه‌هایی که از خانواده‌هایشان گرفته می‌شوند، وجود دارد. با حدود یک میلیون اویغور که به اردوگاه‌ها فرستاده شده‌اند، همگان، افرادی را می‌شناسند که بازداشت شده باشد. هدف شکستن اراده‌ی اویغورها، و وادار کردن آنها با روش‌های بسیار تحقیرآمیز برای اثبات وفاداری به حزب کمونیست چین و رهبر عالی شی جین پینگ بوده است. همچنین، پکن «رهبران» اویغور را برای نمایندگی رژیم در سین کیانگ انتخاب می‌کند.

خصلت نژادپرستانه و ضد اویغور سیاست‌های حزب کمونیست چین به‌روشنی در برنامه‌های کنترل بارداری آنها نشان داده می‌شود، از جمله اجبار - شامل از دست دادن حقوق اقتصادی و قانونی و بدتر از آن - اجبار زنان اویغور برای پذیرش کاشت IUD دستگاه داخل رحم است. علی‌رغم انکار چنین اقداماتی، ولی سالنامه‌ی رسمی آماری چین و سالنامه‌ی آماری سین کیانگ نشان می‌دهد که نرخ زادوولد در سین کیانگ طی دو سال به نصف کاهش یافته است. این شامل جمعیت هان هم می‌شود. در دو منطقه‌ی بزرگ اویغور، نرخ زادوولد بین سال‌های ۲۰۱۵ و ۲۰۱۸، ۸۴ درصد کاهش یافت.

در سطح بین‌المللی، این حقایق برای اولین بار توسط آدریان زنز، یک پژوهشگر بنیادگرای مسیحی و راست‌گرا منتشر شد. اما آنها، از جمله رسانه‌های تحت کنترل دولت چین که از موضع سیاسی زنز برای بی‌اعتبار کردن گزارش‌های او استفاده می‌کنند، از این واقعیت چشم می‌پوشند که او از منابع آمار رسمی دولت چین استفاده کرده است. زنز کسی است که تبلیغات طرفداران حزب کمونیست چین می‌کوشد روی او تمرکز کند، اما این واقعیت‌ها توسط داستان‌هایی از زنانی که خودشان در این اردوگاه‌ها بوده‌اند نیز تأیید می‌شود.

سیستم اردوگاه‌ها در سطوح مختلف استانداردهای زندان سازمان‌دهی شده است، از تبلیغات، تا «آموزش» علیه زبان و فرهنگ اویغور، کار اجباری در کارخانه‌ها، تا وسایل پیشگیری اجباری از بارداری، عقیم‌سازی و شکنجه‌ی زنان.

دولت حزب کمونیست چین دیگر وجود این اردوگاه‌ها را انکار نمی‌کند، بلکه ادعا می‌کند که این اردوگاه‌ها برای «بازآموزی»، «آموزش حرفه‌ای» و برای ارتقای «سلامت باروری» برای زنان است. آنها تمام انتقادات از اردوگاه‌ها را به‌عنوان کمپین امپریالیسم ایالات متحده به تصویر می‌کشند، اما هرگز به هیچ گزارشگر معتبری اجازه‌ی دسترسی به اردوگاه‌ها را نمی‌دهند. این که امپریالیسم آمریکا اکنون از رفتار با اویغورها انتقاد می‌کند، در واقع نشانه‌ی ریاکاری و بازی محض قدرت است. رفتار ناشایست با اویغورها اصلاً جدید نیست. در سال ۲۰۰۲، ایالات متحده با همکاری چین، ۲۲ مرد اویغور را در افغانستان و پاکستان اسیر کرد و آنها را به کمپ بدنام شکنجه‌ی ایالات متحده در خلیج گوانتانامو برد. هیچ یک از آنها به‌عنوان جهادی یا مرتبط با القاعده متهم نشدند، اما سه نفر آخر تا سال ۲۰۱۳ آزاد نشده بودند. ممنوعیت سفر مسلمانان در سال ۲۰۱۷ از سوی ترامپ نیز مورد استقبال رهبران حزب کمونیست چین قرار گرفت.

هنگامی که از ۴۸ شرکت بزرگ ایالات متحده در چین برای اظهارنظر در مورد سیاست‌های دولت چین علیه اویغورها پرسش شد، تنها ۶ شرکت پاسخ دادند و تنها یکی از آنها انتقاد محدودی را ابراز کرد. واضح است که امپریالیسم آمریکا می‌خواهد از وجود اردوگاه‌ها و رفتار ناشایست با اویغورها در جنگ سرد خود با چین استفاده کند، اما به‌هیچ‌وجه در مبارزه‌ی ستمدیدگان متحد آنها نیست.

تایوان، چین و آمریکا

تایوان نقطه‌ی بسیار حساس جنگ سرد بین چین و امپریالیسم ایالات متحده است. همچنین یک کشور و دولت واقعی با بیش از ۲۳ میلیون نفر جمعیت است. هنگامی که چیانگ کای چک و کومین‌تانگ او (KMT) پس از پیروزی انقلاب چین در سال ۱۹۴۹ به فورموسا (تایوان) گریختند، کومین‌تانگ این جزیره را جمهوری چین نامید به این امید که در نهایت با سرزمین اصلی چین متحد شود. از ایده‌ی «یک کشور» از

آن زمان هم توسط رژیم حزب کمونیست چین در پکن و هم توسط جانشینان چیانگ کای چک در کومین تانگ حمایت شده است. در تایوان، سرمایه‌داران و کومین تانگ برای دهه‌ها به دلیل کشش قوی اقتصاد چین خود را تابع رژیم حزب کمونیست در سرزمین اصلی کردند. حتی سیاستمداران ناسیونالیست تایوان در حزب دموکراتیک پیشرو (DPP) که اکنون دولت در دست‌شان است، از به چالش کشیدن جدی پکن خودداری کرده‌اند.

این موضع دولت‌های ایالات متحده نیز از دهه‌ی ۱۹۷۰ بوده است، زمانی که نیکسون و رؤسای جمهور بعدی به جای «جمهوری» رسماً «جمهوری خلق» را به رسمیت شناختند. سود و تجارت در اولویت قرار گرفته‌اند. اما از نظر نظامی، امپریالیسم ایالات متحده به دلیل موقعیت استراتژیک تایوان و به‌عنوان یک نقطه‌ی فشار بر رژیم در پکن، اتحاد محکمی با تایوان حفظ کرده است.

درواقعیت اما، تایوان به یک دولت و کشور جداگانه تبدیل شده است. ایده‌ی قدیمی «یکی شدن» اکثر حامیان خود را در جزیره از دست داده است. این یکی از دلایل باخت انتخاباتی کومین تانگ است که اکنون مجبور شده است تا از نزدیکی بیش از حد خود از حزب کمونیست چین دست بکشد. تدوین قانون امنیت ملی در هنگ کنگ، که حقوق دموکراتیک را لغو می‌کند، سرانجام هر گونه توهم در ایده‌ی «یک کشور، دو سیستم» در جهت «یکی شدن» تایوان را از بین برده است. امروزه تنها ۱۲.۵ درصد در تایوان از یکی شدن حمایت می‌کنند در حالی که ۵۴ درصد از استقلال رسمی و ۲۳.۴ درصد از وضعیت موجود یعنی استقلال عملی حمایت می‌کنند.

به دلیل سیاست‌های سرکوبگرانه‌ی شدید، به ویژه در هنگ کنگ برای دیکتاتوری حزب کمونیست چین، تنها راه در حال حاضر برای پیگیری موضع خود مبنی بر این که تایوان بخشی از چین است، از طریق اقدام نظامی یا تهدید به اقدام نظامی است. طی سال گذشته، نیروهای هوایی و دریایی چین، مانورهای فزاینده‌ای در اطراف تایوان اجرا کرده هم‌زمان بیانیه‌های شدید سیاسی نظامی گرایانه هم صادر کردند. این تاحدی تلاش شی جین پینگ برای نشان دادن قدرت خود و تا حدودی هم پاسخ او به نمایش تندتر امپریالیسم ایالات متحده در شرق آسیا بود که از دوره‌ی اوباما شروع شد و سپس در

زمان ترامپ افزایش یافت. این شامل قراردادهای جدید صادرات تسلیحات، حضور نظامی بیشتر و سال گذشته هم انتشار پیمان دفاعی تاکنون مخفی مانده بین ایالات متحده و تایوان می‌شود. تلاش حزب کمونیست چین برای ترساندن تایوانی‌ها برای حمایت از یکی‌شدن محکوم به شکست است. تنها نتیجه‌ی آن افزایش حمایت از استقلال خواهد بود.

مارکسیست‌ها از اتحاد طبقه‌ی کارگر و توده‌های تحت ستم دفاع می‌کنند. این وحدت تنها با موضع‌گیری صحیح در قبال مسئله‌ی ملی محقق می‌شود. این به معنای درک خلق‌و‌خو و آگاهی کارگران است. بار دیگر، لنین و بلشویک‌ها راه را نشان داده اعلام کردند که مخالفت با «حق تعیین سرنوشت یا حق جدایی‌طلبی، ناگزیر در عمل به معنای حمایت از امتیازات ملت مسلط است». شناخته شدن به‌عنوان حامی یک دولت ستمگر، از هرگونه تلاش برای ایجاد اتحاد طبقه‌ی کارگر جلوگیری خواهد کرد. انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ ملت‌های تحت ستم را آزاد کرد اما به‌هیچ‌وجه از امپریالیسم خارجی حمایت نکرد. برعکس، قدرت‌های امپریالیستی در روسیه علیه انقلاب و ازجمله علیه آزادی فنلاند، اوکراین و دیگر کشورها مداخله کردند.

به همین ترتیب، حمایت از استقلال به معنای حمایت از امپریالیسم آمریکا نیست و استقلال تایوان هرگز با کمک آمریکا به دست نخواهد آمد. در عصر امپریالیسم، جنبش‌های آزادی‌بخش ملی موفق هرگز توسط ناسیونالیست‌های بورژوا و یا امپریالیسم رهبری نشده است. در مورد تایوان، استقلال تنها می‌تواند به‌عنوان یک مبارزه‌ی توده‌ای علیه سرمایه‌داران و احزاب سیاسی مستقر - و بالاتر از همه در وحدت با مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر در سرزمین اصلی چین علیه دیکتاتوری حزب کمونیست و سرمایه‌داری چین به دست آید. در هیچ درگیری ملی سوسیالیست‌ها از طبقات حاکم در هر دو طرف حمایت نخواهند کرد. در تایوان، این به معنای عدم حمایت از ایالات متحده، چین یا احزاب سیاسی سرمایه‌داری تایوانی، حزب دموکراتیک پیشرو و کومین‌تانگ است.

هنگ کنگ – این یک انقلاب رنگی نیست

طوطی‌های مدافع دیکتاتوری حزب کمونیست چین - با اعتقاد به برخی پرچم‌های قرمز و نام «حزب کمونیست» بسی بیشتر از واقعیت دیکتاتوری وحشیانه سرمایه‌داری و امپریالیستی - به جنبش‌های توده‌ای در هنگ کنگ، به‌ویژه در سال ۲۰۱۹ تهمت زدند و آن را یک انقلاب رنگی تحت حمایت ایالات متحده می‌خوانند. واقعیت‌ها خلاف این را نشان می‌دهد. در ۴ اکتبر ۲۰۱۹، زمانی که جنبش توده‌ای در هنگ کنگ به مدت چهار ماه ادامه داشت، گاردین گزارش داد:

«پس از این که دونالد ترامپ وعده داد ایالات متحده در طول مذاکرات تجاری ساکت خواهد ماند، مقامات امریکائی از حمایت از تظاهرات دموکراسی‌خواهانه در هنگ کنگ منع شدند، به گزارش سی ان ان، ترامپ در ماه ژوئن در یک تماس تلفنی با همتای چینی خود، شی جین پینگ، این تعهد را داد. (...) در نتیجه‌ی این دستور، به سرکنسول امریکا در هنگ کنگ، کورت تانگ، دستور داده شد تا حضور در یک اندیشکده‌ی ایالات متحده و سخنرانی از پیش برنامه ریزی شده در تظاهراتی که کل منطقه را تکان داده بود، لغو کند.»

خود دونالد ترامپ موضع آمریکا را به روشنی اعلام کرد: «یکی گفت که در مقطعی می‌خواهند جلوی آن را بگیرند. اما این بین هنگ کنگ و بین چین است، زیرا هنگ کنگ بخشی از چین است. آنها خودشان باید با آن کنار بیایند. آنها نیازی به مشاوره ندارند.» همین مقاله همچنین به این نکته اشاره کرد که ترامپ نخواست در مورد سین کیانگ و رفتار ناشایستی که با او یغورها می‌شود نظری ابراز کند. جان بولتون مشاور امنیت پیشین ترامپ در کتاب خاطرات خود نوشت که ترامپ به شی جین پینگ گفت که اردوگاه‌های زندان مانند سین جینانگ «دقیقا آن چیزی است که لازم است باشد». امپریالیسم امریکا به‌طور کلی از جنبش‌های توده‌ای حمایت نمی‌کند. هرگاه به یک جنبش از پایین به دیده مثبت می‌نگرد تمرکز واشنگتن به این است تا رهبران واقعی را شناسایی کرده به‌خود جلب کند و بتواند به اعتراضات پایان دهد.

وقتی در سال ۲۰۱۹ جنبش در هنگ کنگ با تظاهرات یک و دو میلیون شرکت‌کننده منفجر شد، خشم، ناامیدی و ترس از جابگزینی وعده‌ی اصلاحات

دموکراتیک با محدودیت‌های جدید در مورد حقوق دموکراتیک را نشان می‌داد. در جامعه‌ای با نابرابری شدید و تقریباً بدون هیچ سیستم رفاهی، حقوق دموکراتیک به‌درستی به‌عنوان ابزار مورد نیاز برای بهبود زندگی مردم عادی تلقی می‌شود. این جنبش عظیم توسط یک اصلاحیه‌ی قانونی غیرمحبوب آغاز شد، اما به‌زودی به فراخوانی برای استعفای دولت محلی وفادار به پکن و برای انتخابات یک نفر-یک رأی تبدیل شد. به وعده‌های پس گرفتن اصلاحیه‌ی قانونی (استرداد) عمل نشد.

این جنبشی بود که همه‌ی نیروها و احزاب مستقر را غافلگیر کرد. پان‌دموکرات‌ها که از سوی توده‌ها به‌عنوان رهبری شکست خورده در مبارزه برای حقوق دموکراتیک تلقی می‌شدند، تقریباً هیچ نقشی نداشتند. رهبری واقعی به دست جوانان سازمان‌نیافته افتاد.

رژیم شی جین پینگ این جنبش را به‌عنوان یک تهدید می‌دید، و واهمه داشت که به سرزمین اصلی سرایت کند. با این حال، زمانی که جنبش هنگ‌کنگ در اوج خود بود، پکن از مداخله با نیروهای دولتی خود خودداری کرد. اما همیشه روشن بود که اگر جنبش پیروز نشود، حزب کمونیست چین یک برنامه‌ی انتقامی را برنامه‌ریزی خواهد کرد. این نیز برای شی مهم بود تا به جهان نشان دهد که جناح‌های آشتی‌جوی بیشتری در دولت حزب کمونیست چین وجود دارد که بر هنگ‌کنگ حکومت می‌کند. پیروزی این جنبش تأثیرگذار تنها در صورتی امکان‌پذیر بود که به چین هم گسترش یابد و طبقه کارگر از طریق جنبش‌های اعتصاب عمومی راه را نشان دهد. در غیر این صورت، خستگی و سردرگمی، که بعداً با محدودیت‌ها در طول همه‌گیری بیماری تقویت شد، دیربازود صدمات خود را خواهد زد. در همین مراحل پایانی بود که پرچم امریکا و درخواست از ترامپ برای مداخله به طور گسترده‌تری در هنگ‌کنگ ظاهر شد. امپریالیسم امریکا، همزمان با جنگ سرد شدیدتر، از سیاست‌های چین در هنگ‌کنگ به‌طور جدی‌تری انتقاد کرد. این همچنین با تمایل به حفظ هنگ‌کنگ به‌عنوان مرکز اصلی تجاری و مالی در منطقه مرتبط بود. تحریم‌های نمادین علیه رهبران برجسته در هنگ‌کنگ و چند مقام حزب کمونیست چین با حمایت واقعی از خواسته‌های توده‌ها در هنگ‌کنگ یکسان نیست.

دیکتاتوری حزب کمونیست چین اکنون در حال تحمیل شرایط موجود در چین، از جمله ممنوعیت حقوق دموکراتیک، تقویت بازرسی و نیروهای سرکوبگر، زندانی کردن سیاستمداران مخالف و رهبران اتحادیه‌های کارگری و استفاده از این ابزارها برای وحشت‌آفرینی است. پکن می‌داند که فاقد هرگونه پایگاه اجتماعی در هنگ‌کنگ است. در انتخابات محلی در نوامبر ۲۰۱۹، حامیان حزب کمونیست چین متحمل شکست از نظر تاریخی بی‌سابقه شدند. اقدامات اخیر از جمله بازسازی کامل سیستم سیاسی در هنگ‌کنگ برای جلوگیری از تکرار چنین اتفاقی است.

هیچ چیز مترقی یا ضد سرمایه‌داری در اقدامات حزب کمونیست چین در هنگ‌کنگ وجود ندارد. اکثر سرمایه‌گذاران میلیاردی و همچنین بانک‌های بزرگ هنگ‌کنگ از آنها حمایت می‌کنند. HSBC، که در گذشته بزرگ‌ترین بانک اروپا بود اکنون در حال انتقال دفتر مرکزی خود از لندن به هنگ‌کنگ است و با صدور یک بیانیه‌ی عمومی حمایت عمومی خود را از قانون امنیت ملی اعلام کرده است. یکی دیگر از بانک‌های بریتانیایی «استاندارد چارترد» نیز چنین کرد: «ما معتقدیم قانون امنیت ملی می‌تواند به حفظ ثبات اقتصادی و اجتماعی بلندمدت هنگ‌کنگ کمک کند.»

علیه امپریالیسم و روش‌های فاشیستی مبارزه کنید

نه تنها تانکی‌ها، بلکه برخی دیگر در جریان چپ نیز از مقایسه بین امپریالیسم آمریکا و چین، یا روش‌های مورد حزب کمونیست چین با دیکتاتوری‌های فاشیستی یا نظامی واهمه دارند. دلیلی وجود ندارد که سوسیالیست‌ها خشونت قدرت‌های امپریالیستی مختلف را رتبه‌بندی کنند. در جنگ جهانی اول، لنین و بلشویک‌ها بر مخالفت با تمام قدرت‌های امپریالیستی تأکید کردند، در حالی که اکثریت رهبران حزب سوسیال‌دموکرات در اروپا از دولت «خود» حمایت کردند و استدلال‌شان این بود که «دموکراتیک‌تر» هستند یا طرف مقابل «متجاوز» بود.

اما مخالفت با امپریالیسم به این معنا نیست که همه‌ی آنها یکسان هستند. جایی که مبارزه‌ی کارگران و فقرا به اصلاحات دموکراتیک منجر می‌شود، بدیهی است که امکان سازماندهی مبارزات بیشتر بسیار بهتر است. دموکراسی سرمایه‌داری

محدودیت‌های شدیدی دارد، و قدرت واقعی در دست سرمایه‌داران است اما در عین حال، امکان سازمان‌دهی در اتحادیه‌ها و احزاب، سخن گفتن و چاپ (و انتشار در اینترنت)، اعتصاب و سازماندهی تظاهرات را فراهم می‌کند. این حقوق در سرمایه‌داری بسیار محدود است و باید پیوسته برای آنها مبارزه کرد، باید علیه تلاش‌های مجدد تشکیلات برای پس گرفتن منافع پیروزی‌های قبلی، علیه زیر ضرب گرفتن اتحادیه‌های کارگری، تبلیغات ارتجاعی و قوانین سرکوبگر جنگید.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، لئون تروتسکی روش‌های استالین را با هیتلر مقایسه کرد و نوشت که استالین این روش‌ها را از هیتلر آموخت. تروتسکی در مورد پیمان در اوایل جنگ جهانی دوم به خوانندگانش یادآوری کرد که او برای مدتی هشدار داده بود «استالین به دنبال تفاهم با هیتلر است».

تروتسکی این شباهت‌ها را با وجود ویژگی‌های اجتماعی متفاوت مطرح کرد، اتحاد جماهیر شوروی یک کشور کارگری منحنی و آلمان یک دیکتاتوری سرمایه‌داری فاشیستی بود. البته فاشیسم به‌عنوان یک جنبش توده‌ای شکل گرفت که برای درهم‌شکستن همه‌ی سازمان‌های طبقه کارگر و دموکراتیک در ایتالیا و آلمان از آن استفاده شد. اندکی پس از به‌دست گرفتن قدرت، شخصیت جنبش توده‌ای فاشیسم با یک ماشین دولتی سرکوبگر و خشن جایگزین شد.

دیکتاتورهای نظامی وحشی مانند پینوشه در شیلی و سوهارتو در اندونزی از روش‌های فاشیستی برای درهم‌شکستن سازمان‌های طبقه‌ی کارگر - احزاب کمونیستی و سوسیالیست، اتحادیه‌های کارگری و غیره استفاده کرده‌اند. امروز در چین حزب کمونیست از همین شیوه‌های خشن سرکوبگرانه علیه کارگران درگیر مبارزه و دیگر گروه‌های مخالف در چین استفاده می‌کند. در سین کیانگ، کمپین دولتی علیه اوغورها، اقدامات وحشیانه برای از بین بردن فرهنگ، زبان و مذهب آنها را با استعمار شهرک‌نشینان ترکیب می‌کند. این امپریالیسم سرمایه‌داری دولتی چین است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.socialistalternative.org/2021/06/20/china-imperialism-and-the-left>

چین، امریکالیسم و چپ

اریک پراکے وسترونڈ

ترجمہ ای احمد سیف



تشدید درگیری امپریالیستی بین ایالات متحده و چین در سال‌های اخیر، موجب شد برخی از لایه‌های چپ در سطح بین‌المللی نگرش غیرانتقادی‌تری نسبت به رژیم حزب کمونیست چین (به‌اصطلاح کمونیستی) اتخاذ کرده و سرکوب آن در داخل و استثمار در خارج و در کشورهای ابتکار کمربند و جاده را انکار کنند.

اکثر واقعیت‌های اقتصادی که در [بخش اول این مقاله](#) بررسی شد توسط حامیان «چپ» رژیم چین مورد سؤال قرار نخواهد گرفت. آنها از اقدامات بالفعل امپریالیستی رژیم چین به این صورت دفاع می‌کنند که یا به آنها تحمیل شده است و یا ادعا می‌کنند که این اقدامات به نفع مردم عادی کشورهای درگیر این ابتکار است. این مفسران، معمولاً از پیشینه‌ی سیاسی استالینیستی یا مائوئیستی برخوردارند و معمولاً از آنها به‌عنوان «تانکی» نیز یاد می‌شود چون از تانک‌هایی که در سال ۱۹۵۶ برای سرکوب کارگران به مجارستان و در ۱۹۸۹ به پکن اعزام شد دفاع می‌کنند. علی‌رغم احیای مناسبات سرمایه‌داری در روسیه و چین، این «تانکی‌ها» معتقدند که حتی امروز هم چیزی «مترقی» در این رژیم‌ها وجود دارد.

زمانی که به نظر می‌رسید رهبران چین با رؤسای جمهور ایالات متحده و شرکت‌های چندملیتی خارجی روابط بسیار خوبی دارند، توجه‌گران حزب کمونیست چین روزگار سختی را سپری می‌کردند. شی جین پینگ پس از سخنرانی در پارلمان استرالیا در سال ۲۰۱۴ مورد تشویق ایستاده قرار گرفت. یک سال بعد، دیوید کامرون، نخست‌وزیر وقت بریتانیا، درباره‌ی «دوران طلایی» روابط بریتانیا و چین صحبت کرد. در سال ۲۰۱۵، شی جین پینگ همراه با ملکه الیزابت سوار بر کالسکه‌ی اسبی شد و بریتانیا با حکومت محافظه‌کاران را «بهترین دوست چین در غرب» توصیف کرد، در حالی که جورج آزبورن، وزیر دارایی وقت بریتانیا، به‌عنوان رهبر یک هیئت تجاری به شین جیانگ دولت چین را تمجید کرد. رسانه‌های کنترل شده‌ی دولتی از این که او فقط درباره فرصت‌های تجاری سخن گفت و درباره‌ی بدرفتاری با اویغورها یا سایر اقلیت‌ها سخنی نگفت او را ستودند. حتی در اواخر سال ۲۰۲۰، دونالد ترامپ از شی به‌عنوان یک دوست نزدیک تمجید کرد. تانکی‌ها که اکنون مدعی‌اند چین در جبهه‌ی

مقدم مبارزه علیه امپریالیسم امریکا قرارداد، نمی‌توانند هیچ کدام از این موارد را توضیح بدهند.

در حالی که سیاستمداران و اقتصاددانان سرمایه‌داری در چین مورد استقبال قرار می‌گیرند، سوسیالیست‌ها و هرکسی که تلاش می‌کند با کارگران و جوانان مبارز ارتباط برقرار کند، دستگیر یا تبعید می‌شود. چراکه سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌های واقعی، به همان سنت مارکس، لوکزامبورگ و لنین، در مقابل همه‌ی دولت‌های سرمایه‌داری و قدرت‌های امپریالیستی ایستاده‌اند. لنین در کتاب *امپریالیسم خود* به نکته‌ی مهمی اشاره و تأکید کرد که اگرچه بریتانیا، فرانسه، ایالات متحده و آلمان پیشرفته‌تر بودند ولی روسیه‌ی تزاری نیز یک قدرت امپریالیستی در حال توسعه بود. لنین در پیش‌گفتار خود در سال ۱۹۲۰ بر ظلم‌وستم روسیه بر «فنلاند، لهستان، کورلند [در لتونی]، اوکراین، خیوه [در ازبکستان]، بخارا، استونی یا سایر مناطق با ساکنان غیر روس‌های بزرگ» تأکید کرد و همچنین توضیح داد که در نوشتن کتاب در سال ۱۹۱۶ از نمونه‌ی امپریالیسم ژاپن به‌جای روسیه استفاده کرد تا کتاب با سانسور تزاری روبرو نشود.

امروز، تانکی‌ها و توجیه‌گران حزب کمونیست چین ادعا می‌کنند آنها که اخراج‌شده یا دستگیر می‌شوند و حامیان آنها واقعاً نمی‌توانند واقعیت‌ها را بدانند. این خود اعتراف به نقش دیکتاتوری و روش‌های آن برای سرکوب حقیقت است. آنها همچنین ادعا می‌کنند که سوسیالیست‌ها نمی‌توانند از رسانه‌های لیبرال، بورژوازی یا بخش عمومی به‌عنوان منبع استفاده کنند. در واقع، این استدلال که همه‌ی گزارش‌های رسانه‌های جریان اصلی سرمایه‌داری تبلیغات سیا هستند، اغلب تنها استدلال حامیان حزب کمونیست چین است. به این ترتیب، سنت مارکسیستی چیست؟ کارل مارکس هرگز در استفاده از نقل قول‌های روزنامه‌های بورژوازی، به‌عنوان مثال مطبوعات محافظه‌کار بریتانیایی که در مورد سرکوب ضدانقلاب پس از شکست کمون پاریس گزارش می‌دادند، تردید نکرد. خود مارکس به مدت ده سال خبرنگار بزرگ‌ترین روزنامه‌ی نیویورک، *تریبون* بود که با حزب جمهوری‌خواه مرتبط بود. مارکسیست‌ها هیچ توهمی در بی‌طرفی رسانه‌های سرمایه‌داری و به همین ترتیب رسانه‌های تحت کنترل رژیم چین ندارند - مسئله‌ی اساسی بررسی انتقادی حقایق و منابع است.

انتقاد امروز تانکی‌ها با کارزار احزاب کمونیست به رهبری استالین علیه لئون تروتسکی در دهه‌ی ۱۹۳۰ قابل‌مقایسه نیست. ادعا می‌شد که انتقاد علمی تروتسکی از دیکتاتوری استالین با انتقادات جناح راست و حتی نازی‌ها هم‌تراز بود. آنها در مورد اختلاف طبقاتی کاملاً سکوت می‌کردند - منتقدان بورژوازی استالین خواهان یک ضدانقلاب سرمایه‌داری بودند در حالی که تروتسکی خواهان یک انقلاب کارگری بود تا یک دولت سوسیالیستی و دموکراتیک کارگری ایجاد کند. باین‌حال، این تقسیم طبقاتی اساسی به این معنا نبود که راست‌گرایان تنها درباره اردوگاه‌های کار گولاگ تصویرپردازی می‌کردند. تانکی‌ها به این انتقاد دارند که نقل‌قول‌ها از کجا می‌آیند، درحالی که بحث اصلی درباره‌ی حمایت آنها از استالینیست‌ها، مائویست‌ها و در شرایط امروزین رژیم‌های سرمایه‌داری دولتی است.

آپارتاید چین در سین کیانگ

شبکه‌ی عظیم اردوگاه‌های کار اجباری، ناپدیدشدن‌ها، شکنجه، تجاوز جنسی و موارد دیگر در سین کیانگ، که علیه جمعیت اویغور و عمدتاً مسلمان انجام می‌شود، جعلی نیستند بلکه واقعیت تلخی را نشان می‌دهند. افزایش ستم بر اویغورها به موازات احیای سرمایه‌داری در چین و امپریالیسم چین آشکار شد. منابع طبیعی و موقعیت استراتژیک سین کیانگ، در واقع اجزای کلیدی ابتکار کمربند و جاده همراه با ترس از مخالفت جمعیت غیر هان، سطح جدیدی از سرکوب را از سوی پکن علیه سین کیانگ/ترکستان شرقی ایجاد کرد.

تا دهه‌ی ۱۹۵۰، جمعیت هان در سین کیانگ کم‌تر از پنج درصد بود. بازسازی و استثمار سرمایه‌داری در دهه‌ی ۱۹۹۰، زمانی که میلیون‌ها مهاجر هان وارد شدند، این وضعیت را تغییر داد. امروزه، اویغورها، تقریباً ۱۲ میلیون نفر، کم‌تر از نیمی از جمعیت سین کیانگ هستند، در حالی که هان‌ها بیش از ۴۰ درصد را تشکیل می‌دهند.

به گفته‌ی دارن بیلر پژوهشگری که دو سال در اورومچی زندگی و درباره‌ی سین کیانگ پژوهش کرد، حکومت حزب کمونیست چین در سین کیانگ به معنای «اجرای یک سیستم گذرنامه، ساخت اردوگاه‌های توقیف، زیرساخت یک سیستم کنترل

شبکه‌ی پلیس، [که] کاملاً شبیه تلاش‌های آپارتاید آفریقای جنوبی و اسرائیل برای کنترل سیستماتیک اقلیت‌های نامطلوب است». نقطه عطف دیگر این بود که جورج دبلیو بوش پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ جنگ علیه ترور را اعلام کرد. حزب کمونیست چین به سرعت لفاظی‌های غرب را پذیرفت و اوغورها را در مجموع به‌عنوان تروریست‌های مظنون معرفی کرد.

مقاله‌ای در «مانتلی ریویو»، نشریه‌ی چپ ایالات متحده، که مدعی شد کسانی که در مورد اردوگاه‌ها و سرکوب در سین کیانگ گزارش می‌دهند از امپریالیسم ایالات متحده حمایت می‌کنند، با واکنش شدید بایلر و ۳۵ دانشگاهی دیگر در سطح بین‌المللی مواجه شد. در این پاسخ آمده است که سیاست‌های چین «به‌کارگیری اقدامات ضد تروریستی غرب» است و باید هر دو و همچنین اسلام‌هراسی در آمریکا و چین را محکوم کرد.

این پاسخ همچنین به‌وضوح به ریشه‌های سرمایه‌داری سیاست‌های پکن هم اشاره می‌کند: «پیوندی که در این جا بین گسترش سرمایه‌داری و سرکوب جوامع بومی وجود دارد، پیوندی است که چپ از دیرباز با آن آشنا بوده است. عدم‌شناسایی و نقد این پویایی‌ها در این مورد نوعی کوری عمدی است.» خود بایلر در مصاحبه‌ای اظهار داشت که «عمیقاً به نظامی‌گری آمریکا انتقاد دارد». او چین را به‌عنوان سرمایه‌داری دولتی و سیستم سین کیانگ را «سرمایه‌داری ترور» توصیف کرد. دولت سین کیانگ هم بایلر را متهم کرد که «عامل سیا» است. این اتهامی است که اغلب از سوی ناسیونالیست‌های چینی و گاه از سوی حامیان خارجی آنها علیه هرکسی، از جمله فمینیست‌های چینی و فعالان کارگری، که از رژیم شی انتقاد می‌کند، مطرح می‌شود.

یک نقطه عطف کلیدی در تاریخ مدرن سین کیانگ شورش‌های ژوئییه‌ی ۲۰۰۹ بود. این شورش‌ها با قتل نژادپرستانه‌ی دو کارگر مهاجر اوغور در کارخانه‌ای در استان گوانگدونگ آغاز شد. چند روز بعد، به تظاهرات مسالمت‌آمیز جوانان اوغور در اورومچی، که پشت پرچم جمهوری خلق چین راهپیمایی کرده خواستار تحقیق و تفحص در مورد قتل‌های گوانگدونگ بودند، توسط پلیس مسلح تیراندازی شد. ریشه‌های شورش افزایش سرکوب و تبعیض بود، مانند جایگزینی زبان چینی به‌جای زبان اوغور به‌عنوان

تنها زبان مورد استفاده در مدارس، غضب زمین‌های اویغورها، و وضع قوانین مربوط به اعمال مذهبی و مقررات لباس.

«جنگ مردمی علیه ترور»

در پاسخ به برخی حملات تروریستی، دولت چین در ماه مه ۲۰۱۴ «جنگ مردمی علیه ترور» را اعلام کرد که در واقع علیه اویغورها به‌عنوان یک گروه بود. سوسیالیست‌ها همیشه با تروریسم فردی به‌عنوان روشی ورشکسته مخالفت کرده‌اند چون همواره منجر به سرکوب بیشتر می‌شود و مبارزه علیه ظلم را چنان‌که این مثال نشان می‌دهد، پیش نمی‌برد. یک سیستم گذرنامه‌ی داخلی ۳۰۰ هزار اویغور را مجبور به ترک اورومچی کرد در حالی که همراه با مراکز متعدد بازرسی، محدودیت‌های زیادی هم درباره‌ی سفر ایجاد شده بود. سیستم کمپ‌ها ایجاد شد. وقتی به سال ۲۰۱۷ می‌رسیم سین کیانگ به یک ایالت پلیسی کامل تبدیل شده بود.

بایلر گزارش می‌دهد: «در آغاز سال ۲۰۱۷، این ایالت "نزدیک به ۹۰ هزار افسر پلیس جدید" را استخدام کرد و بودجه‌ی امنیت عمومی سین کیانگ را بیش از ۳۵۶ درصد به حدود ۹.۲ میلیارد دلار افزایش داد. "به دلیل بیکاری پنهان گسترده، افسران اویغور به تعداد زیادی وارد نیرو شدند."»

در کنار یک نظام پیشرفته‌ی جاسوسی، نظامی برای بررسی و کنترل تلفن‌ها و رایانه‌های هر اویغور هم به اجرا درآمد. تنها با دو شرکت فناوری مستقر در هانگژو، داهوا و هایک ویژن، بیش از ۱.۲ میلیارد دلار قرارداد برای ایجاد زیرساخت امنیتی در سرتاسر سرزمین اویغور منعقد شد. این تکنیک‌های امنیتی در حال حاضر بخشی از صادرات چین به رژیم‌های استبدادی در جهان است.

در همان دوره، نفت و گاز طبیعی بیش از نیمی از تولید ناخالص داخلی سین کیانگ را تشکیل می‌داد. کشاورزی صنعتی در مقیاس بزرگ، عمدتاً پنبه و گوجه‌فرنگی نیز توسعه یافت. آنچه در این منطقه می‌گذرد یک «درگیری قومی» نیست، بلکه یک حمله‌ی یک‌طرفه از سوی دولت است. به این ترتیب، سین کیانگ با یک سیستم نژادپرستانه‌ی آپارتاید علیه اویغورها و استثمار اقتصادی مشخص می‌شود.

اویغورها در برابر مهاجران هان در مورد مسکن، شغل و دستمزد مورد تبعیض قرار می‌گیرند. پروژه‌های زیرساختی گسترده برای اطمینان از سود آینده و تشدید کنترل پکن ساخته شده‌اند.

شاهدان عینی بی‌شماری در مورد تجاوز و شکنجه و همچنین جداکردن بچه‌هایی که از خانواده‌هایشان گرفته می‌شوند، وجود دارد. با حدود یک میلیون اویغور که به اردوگاه‌ها فرستاده شده‌اند، همگان، افرادی را می‌شناسند که بازداشت شده باشد. هدف شکستن اراده‌ی اویغورها، و وادار کردن آنها با روش‌های بسیار تحقیرآمیز برای اثبات وفاداری به حزب کمونیست چین و رهبر عالی شی جین پینگ بوده است. همچنین، پکن «رهبران» اویغور را برای نمایندگی رژیم در سین کیانگ انتخاب می‌کند.

خصلت نژادپرستانه و ضد اویغور سیاست‌های حزب کمونیست چین به‌روشنی در برنامه‌های کنترل بارداری آنها نشان داده می‌شود، از جمله اجبار - شامل از دست دادن حقوق اقتصادی و قانونی و بدتر از آن - اجبار زنان اویغور برای پذیرش کاشت IUD دستگاه داخل رحم است. علی‌رغم انکار چنین اقداماتی، ولی سالنامه‌ی رسمی آماری چین و سالنامه‌ی آماری سین کیانگ نشان می‌دهد که نرخ زادوولد در سین کیانگ طی دو سال به نصف کاهش یافته است. این شامل جمعیت هان هم می‌شود. در دو منطقه‌ی بزرگ اویغور، نرخ زادوولد بین سال‌های ۲۰۱۵ و ۲۰۱۸، ۸۴ درصد کاهش یافت.

در سطح بین‌المللی، این حقایق برای اولین بار توسط آدریان زنز، یک پژوهشگر بنیادگرای مسیحی و راست‌گرا منتشر شد. اما آنها، از جمله رسانه‌های تحت کنترل دولت چین که از موضع سیاسی زنز برای بی‌اعتبار کردن گزارش‌های او استفاده می‌کنند، از این واقعیت چشم می‌پوشند که او از منابع آمار رسمی دولت چین استفاده کرده است. زنز کسی است که تبلیغات طرفداران حزب کمونیست چین می‌کوشد روی او تمرکز کند، اما این واقعیت‌ها توسط داستان‌هایی از زنانی که خودشان در این اردوگاه‌ها بوده‌اند نیز تأیید می‌شود.

سیستم اردوگاه‌ها در سطوح مختلف استانداردهای زندان سازمان‌دهی شده است، از تبلیغات، تا «آموزش» علیه زبان و فرهنگ اویغور، کار اجباری در کارخانه‌ها، تا وسایل پیشگیری اجباری از بارداری، عقیم‌سازی و شکنجه‌ی زنان.

دولت حزب کمونیست چین دیگر وجود این اردوگاه‌ها را انکار نمی‌کند، بلکه ادعا می‌کند که این اردوگاه‌ها برای «بازآموزی»، «آموزش حرفه‌ای» و برای ارتقای «سلامت باروری» برای زنان است. آنها تمام انتقادات از اردوگاه‌ها را به‌عنوان کمپین امپریالیسم ایالات متحده به تصویر می‌کشند، اما هرگز به هیچ گزارشگر معتبری اجازه‌ی دسترسی به اردوگاه‌ها را نمی‌دهند. این که امپریالیسم آمریکا اکنون از رفتار با اویغورها انتقاد می‌کند، در واقع نشانه‌ی ریاکاری و بازی محض قدرت است. رفتار ناشایست با اویغورها اصلاً جدید نیست. در سال ۲۰۰۲، ایالات متحده با همکاری چین، ۲۲ مرد اویغور را در افغانستان و پاکستان اسیر کرد و آنها را به کمپ بدنام شکنجه‌ی ایالات متحده در خلیج گوانتانامو برد. هیچ یک از آنها به‌عنوان جهادی یا مرتبط با القاعده متهم نشدند، اما سه نفر آخر تا سال ۲۰۱۳ آزاد نشده بودند. ممنوعیت سفر مسلمانان در سال ۲۰۱۷ از سوی ترامپ نیز مورد استقبال رهبران حزب کمونیست چین قرار گرفت.

هنگامی که از ۴۸ شرکت بزرگ ایالات متحده در چین برای اظهارنظر در مورد سیاست‌های دولت چین علیه اویغورها پرسش شد، تنها ۶ شرکت پاسخ دادند و تنها یکی از آنها انتقاد محدودی را ابراز کرد. واضح است که امپریالیسم آمریکا می‌خواهد از وجود اردوگاه‌ها و رفتار ناشایست با اویغورها در جنگ سرد خود با چین استفاده کند، اما به‌هیچ‌وجه در مبارزه‌ی ستمدیدگان متحد آنها نیست.

تایوان، چین و آمریکا

تایوان نقطه‌ی بسیار حساس جنگ سرد بین چین و امپریالیسم ایالات متحده است. همچنین یک کشور و دولت واقعی با بیش از ۲۳ میلیون نفر جمعیت است. هنگامی که چیانگ کای چک و کومین‌تانگ او (KMT) پس از پیروزی انقلاب چین در سال ۱۹۴۹ به فورموسا (تایوان) گریختند، کومین‌تانگ این جزیره را جمهوری چین نامید به این امید که در نهایت با سرزمین اصلی چین متحد شود. از ایده‌ی «یک کشور» از

آن زمان هم توسط رژیم حزب کمونیست چین در پکن و هم توسط جانشینان چیانگ کای چک در کومین تانگ حمایت شده است. در تایوان، سرمایه‌داران و کومین تانگ برای دهه‌ها به دلیل کشش قوی اقتصاد چین خود را تابع رژیم حزب کمونیست در سرزمین اصلی کردند. حتی سیاستمداران ناسیونالیست تایوان در حزب دموکراتیک پیشرو (DPP) که اکنون دولت در دست‌شان است، از به چالش کشیدن جدی پکن خودداری کرده‌اند.

این موضع دولت‌های ایالات متحده نیز از دهه‌ی ۱۹۷۰ بوده است، زمانی که نیکسون و رؤسای جمهور بعدی به جای «جمهوری» رسماً «جمهوری خلق» را به رسمیت شناختند. سود و تجارت در اولویت قرار گرفته‌اند. اما از نظر نظامی، امپریالیسم ایالات متحده به دلیل موقعیت استراتژیک تایوان و به‌عنوان یک نقطه‌ی فشار بر رژیم در پکن، اتحاد محکمی با تایوان حفظ کرده است.

درواقعیت اما، تایوان به یک دولت و کشور جداگانه تبدیل شده است. ایده‌ی قدیمی «یکی شدن» اکثر حامیان خود را در جزیره از دست داده است. این یکی از دلایل باخت انتخاباتی کومین تانگ است که اکنون مجبور شده است تا از نزدیکی بیش از حد خود از حزب کمونیست چین دست بکشد. تدوین قانون امنیت ملی در هنگ کنگ، که حقوق دموکراتیک را لغو می‌کند، سرانجام هر گونه توهم در ایده‌ی «یک کشور، دو سیستم» در جهت «یکی شدن» تایوان را از بین برده است. امروزه تنها ۱۲.۵ درصد در تایوان از یکی شدن حمایت می‌کنند در حالی که ۵۴ درصد از استقلال رسمی و ۲۳.۴ درصد از وضعیت موجود یعنی استقلال عملی حمایت می‌کنند.

به دلیل سیاست‌های سرکوبگرانه‌ی شدید، به ویژه در هنگ کنگ برای دیکتاتوری حزب کمونیست چین، تنها راه در حال حاضر برای پیگیری موضع خود مبنی بر این که تایوان بخشی از چین است، از طریق اقدام نظامی یا تهدید به اقدام نظامی است. طی سال گذشته، نیروهای هوایی و دریایی چین، مانورهای فزاینده‌ای در اطراف تایوان اجرا کرده هم‌زمان بیانیه‌های شدید سیاسی نظامی گرایانه هم صادر کردند. این تاحدی تلاش شی جین پینگ برای نشان دادن قدرت خود و تا حدودی هم پاسخ او به نمایش تندتر امپریالیسم ایالات متحده در شرق آسیا بود که از دوره‌ی اوباما شروع شد و سپس در

زمان ترامپ افزایش یافت. این شامل قراردادهای جدید صادرات تسلیحات، حضور نظامی بیشتر و سال گذشته هم انتشار پیمان دفاعی تاکنون مخفی مانده بین ایالات متحده و تایوان می‌شود. تلاش حزب کمونیست چین برای ترساندن تایوانی‌ها برای حمایت از یکی‌شدن محکوم به شکست است. تنها نتیجه‌ی آن افزایش حمایت از استقلال خواهد بود.

مارکسیست‌ها از اتحاد طبقه‌ی کارگر و توده‌های تحت ستم دفاع می‌کنند. این وحدت تنها با موضع‌گیری صحیح در قبال مسئله‌ی ملی محقق می‌شود. این به معنای درک خلق‌و‌خو و آگاهی کارگران است. بار دیگر، لنین و بلشویک‌ها راه را نشان داده اعلام کردند که مخالفت با «حق تعیین سرنوشت یا حق جدایی‌طلبی، ناگزیر در عمل به معنای حمایت از امتیازات ملت مسلط است». شناخته شدن به‌عنوان حامی یک دولت ستمگر، از هرگونه تلاش برای ایجاد اتحاد طبقه‌ی کارگر جلوگیری خواهد کرد. انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ ملت‌های تحت ستم را آزاد کرد اما به‌هیچ‌وجه از امپریالیسم خارجی حمایت نکرد. برعکس، قدرت‌های امپریالیستی در روسیه علیه انقلاب و ازجمله علیه آزادی فنلاند، اوکراین و دیگر کشورها مداخله کردند.

به همین ترتیب، حمایت از استقلال به معنای حمایت از امپریالیسم آمریکا نیست و استقلال تایوان هرگز با کمک آمریکا به دست نخواهد آمد. در عصر امپریالیسم، جنبش‌های آزادی‌بخش ملی موفق هرگز توسط ناسیونالیست‌های بورژوا و یا امپریالیسم رهبری نشده است. در مورد تایوان، استقلال تنها می‌تواند به‌عنوان یک مبارزه‌ی توده‌ای علیه سرمایه‌داران و احزاب سیاسی مستقر - و بالاتر از همه در وحدت با مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر در سرزمین اصلی چین علیه دیکتاتوری حزب کمونیست و سرمایه‌داری چین به دست آید. در هیچ درگیری ملی سوسیالیست‌ها از طبقات حاکم در هر دو طرف حمایت نخواهند کرد. در تایوان، این به معنای عدم حمایت از ایالات متحده، چین یا احزاب سیاسی سرمایه‌داری تایوانی، حزب دموکراتیک پیشرو و کومین‌تانگ است.

هنگ کنگ – این یک انقلاب رنگی نیست

طوطی‌های مدافع دیکتاتوری حزب کمونیست چین - با اعتقاد به برخی پرچم‌های قرمز و نام «حزب کمونیست» بسی بیشتر از واقعیت دیکتاتوری وحشیانه سرمایه‌داری و امپریالیستی - به جنبش‌های توده‌ای در هنگ کنگ، به‌ویژه در سال ۲۰۱۹ تهمت زدند و آن را یک انقلاب رنگی تحت حمایت ایالات متحده می‌خوانند. واقعیت‌ها خلاف این را نشان می‌دهد. در ۴ اکتبر ۲۰۱۹، زمانی که جنبش توده‌ای در هنگ کنگ به مدت چهار ماه ادامه داشت، گاردین گزارش داد:

«پس از این که دونالد ترامپ وعده داد ایالات متحده در طول مذاکرات تجاری ساکت خواهد ماند، مقامات امریکائی از حمایت از تظاهرات دموکراسی‌خواهانه در هنگ کنگ منع شدند، به گزارش سی ان ان، ترامپ در ماه ژوئن در یک تماس تلفنی با همتای چینی خود، شی جین پینگ، این تعهد را داد. (...) در نتیجه‌ی این دستور، به سرکنسول امریکا در هنگ کنگ، کورت تانگ، دستور داده شد تا حضور در یک اندیشکده‌ی ایالات متحده و سخنرانی از پیش برنامه ریزی شده در تظاهراتی که کل منطقه را تکان داده بود، لغو کند.»

خود دونالد ترامپ موضع آمریکا را به روشنی اعلام کرد: «یکی گفت که در مقطعی می‌خواهند جلوی آن را بگیرند. اما این بین هنگ کنگ و بین چین است، زیرا هنگ کنگ بخشی از چین است. آنها خودشان باید با آن کنار بیایند. آنها نیازی به مشاوره ندارند.» همین مقاله همچنین به این نکته اشاره کرد که ترامپ نخواست در مورد سین کیانگ و رفتار ناشایستی که با او یغورها می‌شود نظری ابراز کند. جان بولتون مشاور امنیت پیشین ترامپ در کتاب خاطرات خود نوشت که ترامپ به شی جین پینگ گفت که اردوگاه‌های زندان مانند سین جینانگ «دقیقا آن چیزی است که لازم است باشد».

امپریالیسم امریکا به‌طور کلی از جنبش‌های توده‌ای حمایت نمی‌کند. هرگاه به یک جنبش از پایین به دیده مثبت می‌نگرد تمرکز واشنگتن به این است تا رهبران واقعی را شناسایی کرده به‌خود جلب کند و بتواند به اعتراضات پایان دهد.

وقتی در سال ۲۰۱۹ جنبش در هنگ کنگ با تظاهرات یک و دو میلیون شرکت‌کننده منفجر شد، خشم، ناامیدی و ترس از جابگزینی وعده‌ی اصلاحات

دموکراتیک با محدودیت‌های جدید در مورد حقوق دموکراتیک را نشان می‌داد. در جامعه‌ای با نابرابری شدید و تقریباً بدون هیچ سیستم رفاهی، حقوق دموکراتیک به‌درستی به‌عنوان ابزار مورد نیاز برای بهبود زندگی مردم عادی تلقی می‌شود. این جنبش عظیم توسط یک اصلاحیه‌ی قانونی غیرمحبوب آغاز شد، اما به‌زودی به فراخوانی برای استعفای دولت محلی وفادار به پکن و برای انتخابات یک نفر-یک رأی تبدیل شد. به وعده‌های پس گرفتن اصلاحیه‌ی قانونی (استرداد) عمل نشد.

این جنبشی بود که همه‌ی نیروها و احزاب مستقر را غافلگیر کرد. پان‌دموکرات‌ها که از سوی توده‌ها به‌عنوان رهبری شکست خورده در مبارزه برای حقوق دموکراتیک تلقی می‌شدند، تقریباً هیچ نقشی نداشتند. رهبری واقعی به دست جوانان سازمان‌نیافته افتاد.

رژیم شی جین پینگ این جنبش را به‌عنوان یک تهدید می‌دید، و واهمه داشت که به سرزمین اصلی سرایت کند. با این حال، زمانی که جنبش هنگ‌کنگ در اوج خود بود، پکن از مداخله با نیروهای دولتی خود خودداری کرد. اما همیشه روشن بود که اگر جنبش پیروز نشود، حزب کمونیست چین یک برنامه‌ی انتقامی را برنامه‌ریزی خواهد کرد. این نیز برای شی مهم بود تا به جهان نشان دهد که جناح‌های آشتی‌جوی بیشتری در دولت حزب کمونیست چین وجود دارد که بر هنگ‌کنگ حکومت می‌کند. پیروزی این جنبش تأثیرگذار تنها در صورتی امکان‌پذیر بود که به چین هم گسترش یابد و طبقه کارگر از طریق جنبش‌های اعتصاب عمومی راه را نشان دهد. در غیر این صورت، خستگی و سردرگمی، که بعداً با محدودیت‌ها در طول همه‌گیری بیماری تقویت شد، دیربازود صدمات خود را خواهد زد. در همین مراحل پایانی بود که پرچم امریکا و درخواست از ترامپ برای مداخله به طور گسترده‌تری در هنگ‌کنگ ظاهر شد. امپریالیسم امریکا، همزمان با جنگ سرد شدیدتر، از سیاست‌های چین در هنگ‌کنگ به‌طور جدی‌تری انتقاد کرد. این همچنین با تمایل به حفظ هنگ‌کنگ به‌عنوان مرکز اصلی تجاری و مالی در منطقه مرتبط بود. تحریم‌های نمادین علیه رهبران برجسته در هنگ‌کنگ و چند مقام حزب کمونیست چین با حمایت واقعی از خواسته‌های توده‌ها در هنگ‌کنگ یکسان نیست.

دیکتاتوری حزب کمونیست چین اکنون در حال تحمیل شرایط موجود در چین، از جمله ممنوعیت حقوق دموکراتیک، تقویت بازرسی و نیروهای سرکوبگر، زندانی کردن سیاستمداران مخالف و رهبران اتحادیه‌های کارگری و استفاده از این ابزارها برای وحشت‌آفرینی است. پکن می‌داند که فاقد هرگونه پایگاه اجتماعی در هنگ‌کنگ است. در انتخابات محلی در نوامبر ۲۰۱۹، حامیان حزب کمونیست چین متحمل شکست از نظر تاریخی بی‌سابقه شدند. اقدامات اخیر از جمله بازسازی کامل سیستم سیاسی در هنگ‌کنگ برای جلوگیری از تکرار چنین اتفاقی است.

هیچ چیز مترقی یا ضد سرمایه‌داری در اقدامات حزب کمونیست چین در هنگ‌کنگ وجود ندارد. اکثر سرمایه‌گذاران میلیاردی و همچنین بانک‌های بزرگ هنگ‌کنگ از آنها حمایت می‌کنند. HSBC، که در گذشته بزرگ‌ترین بانک اروپا بود اکنون در حال انتقال دفتر مرکزی خود از لندن به هنگ‌کنگ است و با صدور یک بیانیه‌ی عمومی حمایت عمومی خود را از قانون امنیت ملی اعلام کرده است. یکی دیگر از بانک‌های بریتانیایی «استاندارد چارترد» نیز چنین کرد: «ما معتقدیم قانون امنیت ملی می‌تواند به حفظ ثبات اقتصادی و اجتماعی بلندمدت هنگ‌کنگ کمک کند.»

علیه امپریالیسم و روش‌های فاشیستی مبارزه کنید

نه تنها تانکی‌ها، بلکه برخی دیگر در جریان چپ نیز از مقایسه بین امپریالیسم آمریکا و چین، یا روش‌های مورد حزب کمونیست چین با دیکتاتوری‌های فاشیستی یا نظامی واهمه دارند. دلیلی وجود ندارد که سوسیالیست‌ها خشونت قدرت‌های امپریالیستی مختلف را رتبه‌بندی کنند. در جنگ جهانی اول، لنین و بلشویک‌ها بر مخالفت با تمام قدرت‌های امپریالیستی تأکید کردند، در حالی که اکثریت رهبران حزب سوسیال‌دموکرات در اروپا از دولت «خود» حمایت کردند و استدلال‌شان این بود که «دموکراتیک‌تر» هستند یا طرف مقابل «متجاوز» بود.

اما مخالفت با امپریالیسم به این معنا نیست که همه‌ی آنها یکسان هستند. جایی که مبارزه‌ی کارگران و فقرا به اصلاحات دموکراتیک منجر می‌شود، بدیهی است که امکان سازماندهی مبارزات بیشتر بسیار بهتر است. دموکراسی سرمایه‌داری

محدودیت‌های شدیدی دارد، و قدرت واقعی در دست سرمایه‌داران است اما در عین حال، امکان سازمان‌دهی در اتحادیه‌ها و احزاب، سخن گفتن و چاپ (و انتشار در اینترنت)، اعتصاب و سازماندهی تظاهرات را فراهم می‌کند. این حقوق در سرمایه‌داری بسیار محدود است و باید پیوسته برای آنها مبارزه کرد، باید علیه تلاش‌های مجدد تشکیلات برای پس گرفتن منافع پیروزی‌های قبلی، علیه زیر ضرب گرفتن اتحادیه‌های کارگری، تبلیغات ارتجاعی و قوانین سرکوبگر جنگید.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، لئون تروتسکی روش‌های استالین را با هیتلر مقایسه کرد و نوشت که استالین این روش‌ها را از هیتلر آموخت. تروتسکی در مورد پیمان در اوایل جنگ جهانی دوم به خوانندگانش یادآوری کرد که او برای مدتی هشدار داده بود «استالین به دنبال تفاهم با هیتلر است».

تروتسکی این شباهت‌ها را با وجود ویژگی‌های اجتماعی متفاوت مطرح کرد، اتحاد جماهیر شوروی یک کشور کارگری منحنی و آلمان یک دیکتاتوری سرمایه‌داری فاشیستی بود. البته فاشیسم به‌عنوان یک جنبش توده‌ای شکل گرفت که برای درهم‌شکستن همه‌ی سازمان‌های طبقه کارگر و دموکراتیک در ایتالیا و آلمان از آن استفاده شد. اندکی پس از به‌دست گرفتن قدرت، شخصیت جنبش توده‌ای فاشیسم با یک ماشین دولتی سرکوبگر و خشن جایگزین شد.

دیکتاتورهای نظامی وحشی مانند پینوشه در شیلی و سوهارتو در اندونزی از روش‌های فاشیستی برای درهم‌شکستن سازمان‌های طبقه‌ی کارگر - احزاب کمونیستی و سوسیالیست، اتحادیه‌های کارگری و غیره استفاده کرده‌اند. امروز در چین حزب کمونیست از همین شیوه‌های خشن سرکوبگرانه علیه کارگران درگیر مبارزه و دیگر گروه‌های مخالف در چین استفاده می‌کند. در سین کیانگ، کمپین دولتی علیه اوغورها، اقدامات وحشیانه برای از بین بردن فرهنگ، زبان و مذهب آنها را با استعمار شهرک‌نشینان ترکیب می‌کند. این امپریالیسم سرمایه‌داری دولتی چین است.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.socialistalternative.org/2021/06/20/china-imperialism-and-the-left>

بریکس:

بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

یاسمین میظر



ترجمه‌ی مهسا امرآبادی



آمریکا و سلطه‌ی نخوت‌آمیزش مورد تنفر قرار گرفته است. اما آیا گسترش ائتلاف بریکس (BRICS) می‌تواند به عنوان بدیلی عملی مطرح شود؟

بریکس که نام خود را از پنج اقتصاد نوظهور بزرگ یعنی برزیل، روسیه، هند، چین و آفریقای جنوبی وام گرفته است، در ابتدا توسط جیم اونیل (Jim O'Neill) اقتصاددان گلدمن ساکس در سال ۲۰۰۱ ابداع شد. این اصطلاح برای برجسته‌کردن پتانسیل اقتصادی این کشورها که پیش‌بینی می‌شد به بازیگران بزرگ در اقتصاد جهانی تبدیل شوند، مطرح شد. در ابتدا این گروه صرفاً بریک (برزیل، روسیه، هند و چین) نامیده می‌شد، اما در سال ۲۰۱۰ با پیوستن آفریقای جنوبی به این اتحاد، به بریکس تغییر نام داد.

تولد رسمی گروه بریک در سال ۲۰۰۶ اتفاق افتاد، زمانی که وزرای خارجه برزیل، روسیه، هند و چین در نیویورک گرد هم آمدند تا در خصوص مسائل مشترک و راه‌های همکاری با همدیگر، گفت‌وگو کنند. از آن زمان، کشورهای سازمان بریکس نشست‌های سالانه‌ای را به منظور بررسی توسعه‌ی اقتصادی جهانی، تجارت، همکاری‌های سیاسی و سایر مسایل برگزار کرده‌اند که یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای این سازمان، تأسیس «بانک توسعه‌ی جدید» (NDB) در سال ۲۰۱۴ بود. بانک توسعه‌ی جدید با هدف تأمین مالی پروژه‌های زیرساختی و توسعه‌ی پایدار در کشورهای عضو بریکس و دیگر اقتصادهای نوظهور تأسیس شد. این بانک به‌عنوان بدیلی برای نهادهای مالی غربی مانند صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی که اغلب به نفع ملت‌های ثروتمندتر عمل می‌کنند، در نظر گرفته می‌شود.

این گروه اکنون تنها به پنج کشوری که نامش را از آنها وام گرفته، محدود نمی‌شود، بلکه شامل ایران، مصر، اتیوپی و امارات متحده عربی نیز می‌شود. این گسترش حاکی از آن است که بریکس در حال تبدیل شدن به نیرویی تأثیرگذار است چرا که کشورهایی از نقاط مختلف جهان برای پیوستن به آن ابراز تمایل کرده‌اند. تاکنون بیش از ۴۰ کشور از جمله ترکیه و آذربایجان و مالزی هم خواهان عضویت در این ائتلاف شده‌اند. این روند نشان‌دهنده جذابیت فزاینده‌ی بریکس است.

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

این کشورها مشتاقانه خواهان پیوستن به بریکس هستند زیرا این ائتلاف ادعا می‌کند که سکویی برای پیشبرد یک نظم جهانی فراگیرتر فراهم می‌آورد، نظمی که به صورت کامل تحت سلطه‌ی قدرت‌های کنونی به رهبری ایالات متحده نباشد. بریکس خود را به‌عنوان تعادلی در برابر سازمان‌هایی مانند گروه هفت یا بانک جهانی، معرفی می‌کند و ادعا دارد که به اقتصادهای نوظهور صدای بیشتری در سطح جهانی خواهد داد.

چین، البته بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین بازیگر در بریکس است. این کشور به‌عنوان دومین اقتصاد بزرگ جهان، بخش عمده‌ای از تجارت، سرمایه‌گذاری و قدرت اقتصادی این گروه را هدایت می‌کند. جمعیت عظیم، زیرساخت‌های پیشرفته و بخش فناوری، چین را به یک شریک حیاتی برای کشورهایمانند برزیل، روسیه و آفریقای جنوبی تبدیل کرده است که به سرمایه‌گذاری و تجارت با چین وابستگی دارند.

از لحاظ سیاسی، چین تحت ریاست جمهوری شی جین‌پینگ، تغییرات قابل توجهی در سیاست خارجی خود تجربه کرده است. با سیاست‌هایی مانند «ابتکار کمربند و جاده» (BRI)، چین به‌منظور تقویت تجارت، در حال ساخت زیرساخت‌هایی در سراسر آسیا، آفریقا و اروپا است. گرچه این طرح از ظاهر جذابی برخوردار است، منتقدان استدلال می‌کنند که گاهی اوقات این امر منجر به «تله‌ی بدهی» برای کشورهای مشارکت‌کننده می‌شود؛ کشورهایی که سرمایه‌گذاری‌های زیادی از سوی چین دریافت می‌کنند و در نهایت بدهی آنها به چین، بیش از توان بازپرداخت‌شان می‌شود و این موضوع می‌تواند آنها را از لحاظ اقتصادی به پکن وابسته کند.

امپریالیسم

این‌جا سؤالی مطرح می‌شود که آیا چین به دنبال استفاده از قدرت اقتصادی خود برای تسلط بر کشورهای دیگر است یا صرفاً به دنبال ایجاد ارتباطات بهتر در سطح جهانی می‌گردد؟ چین اغلب تأکید می‌کند که همه‌چیز بر مبنای نیاز به همکاری و منفعت متقابل است، اما نفوذ رو به رشد آن - به ویژه در آفریقا و جنوب شرقی آسیا -

بسیاری را بر آن داشته تا این مسئله را به‌عنوان شکلی نوین از امپریالیسم اما بدون به‌کارگیری تاکتیک‌های استعمار سنتی، تفسیر کنند.

با این‌که چین، مستعمره‌ای ندارد و مانند قدرت‌های امپریالیستی سنتی گذشته، درگیر فتوحات نظامی نمی‌شود؛ همچنان از نفوذ گسترده‌ای در عرصه‌ی جهانی، به‌ویژه در حوزه‌ی تجارت، سرمایه‌گذاری و زیرساخت‌ها بهره می‌برد. این نفوذ اغلب به‌عنوان شکلی مدرن از امپریالیسم اقتصادی تلقی می‌شود اما طبیعتاً با امپریالیسم استعماری که در آن کشورها به صورت مستقیم سرزمین‌های خارجی را تحت کنترل خود می‌آوردند، یکسان نیست.

بسیاری استدلال می‌کنند که اقدامات چین نمونه‌ای از «امپریالیسم اقتصادی» است. این کشور به‌جای تصرف سرزمین‌ها از طریق نیروی نظامی، از سرمایه‌گذاری و تجارت برای گسترش نفوذ خود استفاده می‌کند. در مقابل، برخی بر این باورند که این رویکرد را نمی‌توان واقعاً امپریالیسم نامید، بلکه چین صرفاً همان مسیری را دنبال می‌کند که هر قدرت بزرگی در پیش می‌گیرد؛ یعنی گسترش حوزه‌ی نفوذ و تثبیت جایگاه خود در نظم جهانی! با این‌که چین به یکی از نیروهای مسلط در تجارت جهانی تبدیل شده است، درعین حال دیدگاه خود مبنی بر عدم مداخله و احترام به حاکمیت کشورها را ترویج می‌کند، امری که آن را کم‌تر شبیه یک قدرت امپریالیستی سنتی جلوه می‌دهد.

هیچ فرد عاقلی چین را یک کشور ضدامپریالیستی نمی‌داند. این‌که آن را یک کشور پیشامپریالیستی بنامیم یا یک کشور امپریالیستی، بستگی به تعریفی دارد که از این مفاهیم ارائه می‌دهیم. آیا چین صرفاً یک قدرت روبه‌رشد به حساب می‌آید که به دنبال افزایش نفوذ خود است، یا از قدرت اقتصادی خود برای شکل دادن به جهان براساس الگوی مورد نظرش استفاده می‌کند؟ در هر صورت، نقش چین در بریکس و سیاست جهانی انکارنشده‌ی است و احتمالاً به تکامل خود ادامه می‌دهد تا جایی که به بازیگر مرکزی روابط بین‌الملل در آینده تبدیل شود.

چین اکنون از منظر برابری قدرت خرید، بزرگ‌ترین اقتصاد جهان محسوب می‌شود. رشد سریع اقتصادی این کشور در حال دگرگون کردن چشم‌انداز سیاسی و اقتصادی

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

جهانی است. چین اغلب از انرژی‌های ارزان و مواد خام کشورهای درحال توسعه بهره‌برداری می‌کند. برخی از اندیشمندان مارکسیست و گروه‌های سیاسی با الهام از نظریه‌ی امپریالیسم لنین، معتقدند که چین به یک دولت سرمایه‌داری-امپریالیستی تبدیل شده است. آنها بر این باورند که سرمایه‌ی انحصاری چین و تلاش‌های تهاجمی این کشور برای نفوذ در بازارهای جهانی، نشان‌دهنده‌ی این دگرگونی است.

با «ابتکار کمربند و جاده» و رویه‌های تجاری خود، چین در زیرساخت‌ها سرمایه‌گذاری می‌کند درحالی که همزمان به استخراج مواد خام می‌پردازد. این پویایی اغلب «نواستعماری» نامیده می‌شود. در عین حال بسیاری از کشورهای درحال توسعه رویکرد چین را گزینه‌ای مطلوب‌تر نسبت به پیشنهادهای صندوق بین‌المللی پول (IMF) یا بانک جهانی می‌دانند. برای مثال، چین نرخ‌های بهره‌ی پایین‌تر و شرایط سرمایه‌گذاری مشترک بهتری ارائه می‌دهد. اما این یک الگوی جدید نیست. اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ میلادی، ایالات متحده به عنوان قدرت امپریالیستی درحال ظهور پیشنهادهای توسعه‌ای جذابی ارائه داد تا جایگزین قدرت‌های استعماری قدیمی به‌ویژه بریتانیا، شود.

این بحث جنبه‌ی دیگری هم دارد. منتقدان ایده‌ی «امپریالیسم چینی» تأکید می‌کنند که چین بیش از ارزش اضافی -سود حاصل از کار و تولید- که از کشورهای درحال توسعه به دست می‌آورد، ارزش اضافی به ایالات متحده و اروپای غربی منتقل می‌کند. این مسئله نشان‌دهنده‌ی ادغام عمیق چین در زنجیره‌ی ارزش جهانی است، جایی که بخش زیادی از سود نهایی به شرکت‌های فراملیتی در کشورهای ثروتمند می‌رسد. برخی معتقدند که این وضعیت چین را به کشوری «شبه‌پیرامونی» در نظام سرمایه‌داری جهانی تبدیل می‌کند اما دیگران بر این باورند که نفوذ اقتصادی رو به رشد و صادرات سرمایه‌ی چین، آن را به سمت تبدیل شدن به یک قدرت مرکزی و مسلط سوق می‌دهد.

کسانی که ایده‌ی «امپریالیست بودن چین» را رد می‌کنند، اغلب به تعریف کلاسیک لنین در «امپریالیسم، بالاترین مرحله سرمایه‌داری» ارجاع می‌دهند. در آنجا لنین ویژگی‌های کلیدی امپریالیسم را برشمرده، که شامل سلطه‌ی انحصارها، ادغام

سرمایه بانکی و صنعتی، و صدور سرمایه است. با این حال، منتقدان تأکید می‌کنند اقتصاد جهانی امروز، بسیار متفاوت از دوران لنین است. برای مثال، تقسیم استعماری جهان که او توصیف می‌کرد، دیگر وجود ندارد و جنبش‌های رهایی‌بخش ملی و روند استعمارزدایی در میانه‌ی قرن بیستم، این ساختار را دگرگون کرده است. نظریه‌های مدرن مارکسیستی درباره‌ی امپریالیسم اکنون بیشتر بر سیستم‌های جهانی استثمار اقتصادی و توزیع نابرابر ثروت و قدرت تمرکز دارند.

در بحث‌هایی که پیرامون امپریالیست بودن چین در جریان است، مارکسیست‌هایی هستند که معتقدند این کشور در داخل به یک اقتصاد سرمایه‌داری انحصاری تبدیل شده و صدور سرمایه‌ی آن به خارج از کشور را دلیلی برای اثبات آن می‌دانند. برای مثال ان‌بی. ترنر (NB Turner) به سرمایه‌ی انحصاری عظیم دولتی و خصوصی در چین اشاره دارد. او تأکید می‌کند که چگونه چهار بانک بزرگ دولتی بر اقتصاد این کشور سلطه دارند که نشان‌دهنده‌ی قدرت سرمایه‌ی مالی است. ترنر همچنین به رشد دارایی‌های خارجی چین و جایگاه آن به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین صادرکنندگان سرمایه در جهان اشاره می‌کند که در استثمار منابع و نیروی کار در سراسر دنیا نقش دارد. به همین ترتیب، یانگ هپینگ (با نام مستعار هوا شی) استدلال می‌کند که سرمایه‌ی دولتی چین به بزرگ‌ترین تمرکز سرمایه‌ی صنعتی و مالی در جهان تبدیل شده و این کشور را به یک قدرت انحصاری جهانی بدل کرده است.

بین سال‌های ۲۰۰۴ و ۲۰۱۸، دارایی‌های خارجی چین از ۹۲۹ میلیارد دلار به ۷۳۲ تریلیون دلار افزایش پیدا کرد، درحالی که میزان سرمایه‌گذاری خارجی در داخل چین از ۶۹۳ میلیارد دلار به ۵۱۹ تریلیون دلار رسید. تا سال ۲۰۱۸، چین دارای خالص سرمایه‌گذاری خارجی برابر با ۲۱۳ تریلیون دلار بود که نشان‌دهنده‌ی میزان صدور سرمایه‌ی این کشور و نحوه‌ی تبدیل شدن آن به یک وام‌دهنده‌ی بزرگ جهانی است. برای بسیاری از افراد این الگو شباهت بسیاری به رفتار یک کشور امپریالیستی دارد.

به شکلی مشهود، تسلط چین دلیل اصلی پیش‌بینی رشد بریکس است. انتظار می‌رود تا سال ۲۰۵۰ کشورهای عضو بریکس ۴۰ درصد از تولید اقتصادی جهانی را

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

به خود اختصاص دهند. بین سال‌های ۲۰۱۲ تا ۲۰۲۲ این کشورها حدود ۴۵ درصد از رشد تولید ناخالص داخلی جهانی را تأمین کردند که چین به‌تنهایی یک‌چهارم آن را بر عهده داشته است.

اعضای جدید از لحاظ اقتصادی و سیاسی ترکیب متنوعی دارند. کشورهایی مانند عربستان سعودی و امارات متحده عربی، بستانکاران خالص با اقتصادهای قوی هستند، در حالی که سایر کشورها مانند اتیوپی و مصر با چالش‌های بدهی قابل‌توجهی مواجه هستند. سه عضو جدید یعنی عربستان سعودی، امارات متحده عربی و ایران، صادرکنندگان بزرگ سوخت فسیلی هستند، درحالی که اتیوپی و مصر، اهمیت فزاینده‌ی آفریقا در سیاست خارجی چین و هند را برجسته می‌کنند.

بریکس برای تغییرات در نهادهای جهانی مانند صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و سازمان ملل متحد تلاش کرده است تا کشورهای درحال توسعه سهم بیشتری در تصمیم‌گیری‌ها داشته باشند. همچنین این گروه درحال کار بر روی ایده‌هایی مانند استفاده از ارزهای محلی در مبادلات تجاری و شفاف‌تر کردن قواعد تجارت جهانی است.

چین نقش بزرگی در شکل‌دهی به روایت اقتصادی کشورهای پنج‌گانه‌ی اصلی بریکس ایفا کرده است. به لطف سیاست‌های راهبردی، بخش تولیدی عظیم و همچنین تمرکز بر صادرات، چین به‌مراتب از دیگر کشورهای بریکس در گسترش تجارت پیشی گرفته است. این کشور به یک شریک تجاری کلیدی برای کشورهای ثروتمند و برای کشورهای درحال توسعه تبدیل شده است. در همین حال، دیگر کشورهای عضو بریکس با چالش‌هایی برای همگام شدن با چین روبه‌رو هستند. برای نمونه، برزیل به‌شدت به صادرات کشاورزی و مواد معدنی عمدتاً به چین، وابسته است اما نتوانسته تنوع‌چندانی ایجاد کند. روسیه بر صادرات انرژی تمرکز دارد اما مسائل ژئوپلیتیکی اغلب مانع از گسترش شبکه‌ی تجاری آن می‌شود. آفریقای جنوبی نیز به‌شدت به صادرات مواد معدنی اتکا دارد و با چالش‌های اقتصادی داخلی که رقابت‌پذیری را محدود می‌کند، مواجه است.

ارز

تحریم‌ها، روسیه را از استفاده از ارزهای اصلی مانند دلار و یورو محروم کرده و این کشور را مجبور به روی آوردن به گزینه‌های بدیل مانند یوان چین و طلا کرده است. اما این رویکرد هم چالش‌های خاص خود را به همراه داشته است. روسیه ذخایر یوان خود را به میزان قابل توجهی افزایش داده و از تجارت مبتنی بر دلار به معاملات مستقیم روبل-یوان روی آورده، حجم مبادلات بین این دو ارز تنها در فاصله‌ی فوریه تا اکتبر ۲۰۲۲، هشتاد برابر افزایش داشته است.

با این حال این موضوع، آسیب‌پذیری‌های جدیدی برای روسیه ایجاد می‌کند. چین کنترل نرخ مبادله‌ی یوان-روبل را در اختیار دارد که می‌تواند منجر به افزایش هزینه‌ی کالاهای چینی برای روسیه یا کاهش قیمت صادرات روسیه به چین، به سطحی کم‌تر از میزان مطلوب شود. علاوه بر این، در صورت اعمال کنترل‌های سرمایه از سوی پکن، روسیه ممکن است برای نقد کردن اوراق قرضه‌ی چینی خود با مشکل مواجه شود. روسیه همچنین به مبادلات ارزی با چین وابستگی دارد اما در صورت اعمال فشار کافی از سوی ایالات متحده، چین ممکن است این مبادلات را متوقف کند.

با افزایش اتکای روسیه به یوان، توازن قدرت در این شراکت به سمت چین متمایل می‌شود و جایگاه روسیه را به‌عنوان «شریک کوچک‌تر» تثبیت می‌کند. طلا گزینه‌ی دیگر روسیه محسوب می‌شود زیرا این کشور حدود ۱۴۰ میلیارد دلار ذخایر طلا در اختیار دارد و یکی از تولیدکنندگان عمده‌ی آن به شمار می‌رود. اما استفاده از طلا به‌عنوان یک راهکار مالی هم با پیچیدگی‌هایی همراه است:

- تحریم‌های غرب، همراه با ممنوعیت‌های نهادهایی مانند انجمن بازار شمش لندن (LBMA) فروش قانونی طلای روسیه را محدود کرده است.
- قاچاق یا پنهان کردن منشأ طلا از طریق واسطه‌ها هم پرخطر و هم زمان‌بر است.

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

- کشورهایمانند چین، هند و امارات متحده عربی در خصوص خرید مقادیر زیاد طلا از روسیه محتاط هستند زیرا آنها نمی‌خواهند موجب واکنش‌های تلافی‌جویانه‌ی غرب شوند.

چین در عین حال از حرکت روسیه به سمت دلارزدایی حمایت می‌کند و آن را به‌عنوان فرصتی برای ترویج یوآن در سطح جهانی می‌بیند. با «یوآنیزه» کردن اقتصاد روسیه، چین محیطی کنترل‌شده برای آزمایش راهبردهای مالی خود به دست می‌آورد و یوآن را به‌عنوان یک ارز بین‌المللی ترویج می‌دهد. با در تنگنا قرار گرفتن روسیه، چین این فرایند را تسریع و نفوذ خود را تثبیت می‌کند. هرچند استفاده از یوآن در کوتاه‌مدت به روسیه برای مقابله با تحریم‌ها کمک کند اما در بلندمدت وابستگی این کشور به چین را افزایش می‌دهد.

طلا می‌تواند به‌عنوان یک برنامه‌ی پشتیبان باشد اما موانع لجستیکی، قانونی و ژئوپولیتیک‌ی کارایی آن را محدود می‌کند. برای چین، این همکاری مسیری برای پیشبرد جاه‌طلبی‌های مالی جهانی‌اش است به‌گونه‌ای که انزوای روسیه را به فرصتی برای آزمایش و رشد نفوذ خود تبدیل می‌کند. این تحولات پیچیده است: روسیه به دنبال استقلال مالی است اما اقدامات آن به‌جای آن که قدرتش را افزایش دهد، اغلب به تقویت جایگاه چین منجر می‌شود.

روابط چین با کشورهای خلیج فارس به‌ویژه عربستان سعودی و امارات متحده عربی، فراتر از نفت گسترش یافته است. درحالی که تجارت انرژی هنوز بخش بزرگی از این روابط را تشکیل می‌دهد، این کشورها اکنون در زمینه‌ی زیرساخت، فناوری، انرژی‌های تجدیدپذیر و حتی هوش مصنوعی نیز همکاری می‌کنند. پروژه‌های مهم شامل سرمایه‌گذاری‌های مشترک در خودروهای برقی، پارک خورشیدی محمد بن راشد و همکاری‌های دیجیتال با شرکت‌های بزرگ چینی مانند هوآوی و علی‌بابا است. کشورهای حوزه‌ی خلیج فارس که از منابع غنی نفت و گاز برخوردارند، در تلاش هستند تا نقش خود را به‌عنوان «قدرت‌های میانه‌ی مستقل» تثبیت کنند. آنها در حال ایجاد توازن روابط خود با چین و ایالات متحده هستند، به‌ویژه با توجه به این‌که

تنش‌ها میان این دو ابرقدرت افزایش یافته است. مناقشات اخیر مانند جنگ در اکراین و غزه، روند فاصله گرفتن این کشورها از شراکت متمرکز بر غرب و حرکت به سمت همسویی بیشتر با دیدگاه‌های چین را تسریع کرده است.

چین به‌عنوان بزرگ‌ترین خریدار هیدروکربن کشورهای خلیج فارس، یک شریک اقتصادی حیاتی برای آنها به حساب می‌آید. کشورهای خلیج فارس همچنین از روابط خود با چین به‌عنوان اهرمی در مذاکرات با قدرت‌های غربی به‌ویژه در حوزه‌هایی مانند فناوری و توافقات هسته‌ای، استفاده می‌کنند. قراردادهای بلندمدت نفتی با چین سنگ‌بنای این روابط هستند اما همکاری‌های فناورانه و نظامی نیز در حال گسترش است. برای نمونه، چین تکنولوژی‌های پیشرفته‌ای مانند پهپادها و هوش مصنوعی ارائه می‌دهد که همیشه از سوی شرکای غربی در دسترس نیستند.

با این حال، ایالات متحده آمریکا همچنان بر فروش تسلیحات تسلط دارد و به‌عنوان اصلی‌ترین تضمین‌کننده‌ی «امنیت» خلیج فارس باقی مانده است. بنابراین، درحالی که کشورهای خلیج فارس در حال تقویت روابط خود با چین هستند، به‌طور محتاط این روابط را متعادل می‌کنند تا موقعیت راهبردی خود را به حداکثر برسانند.

ایران - روسیه - چین

ایران به‌سختی تلاش کرده تا تحریم‌های آمریکا را دور بزند و یکی از راهبردهای کلیدی آن جایگزینی دلار آمریکا با یوان چین در تجارت بوده است. در سال ۲۰۲۲، بانک مرکزی ایران حتی یوان را به‌عنوان یکی از ارزهای اصلی مبادلات خارجی خود قرار داد. اگرچه این اقدام با توجه به منافع مشترک دو کشور طبیعی به نظر می‌رسد اما روابط آنها بدون تنش نیست.

روابط ایران و چین عمدتاً اقتصادی با تمرکز بر تجارت و زیرساخت است. در همین حال، روابط روسیه با هر دو کشور لایه‌ی دیگری از پیچیدگی را به این معادله اضافه می‌کند، به‌ویژه که مسکو، پکن و تهران را بازیگران کلیدی در چشم‌انداز جهانی چندقطبی خود می‌بیند. روسیه، چین و ایران در حال مقابله با سلطه‌ی غرب هستند و حاکمیت ملی دولت‌ها و خودگردانی منطقه‌ای را بر ایده‌آل‌های «لیبرال» ترجیح

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

می‌دهند. این نگرش مشترک همکاری آنها در مسائلی مانند برنامه‌ی هسته‌ای ایران، «امنیت» و تلاش برای دور زدن سیستم‌های مالی جهانی تحت رهبری آمریکا را تقویت کرده است.

با این حال، این یک اتحاد مستحکم نیست. همکاری آنها اغلب واکنشی و فاقد چارچوب نهادی عمیقی است که برای شکل‌گیری یک شراکت قوی ضرورت دارد. در مورد برنامه‌ی هسته‌ای ایران، روسیه و چین در شکل‌دهی به توسعه‌ی هسته‌ای ایران نقش محوری ایفا کرده‌اند. روسیه نیروگاه هسته‌ای بوشهر ایران را ساخت، در حالی که چین در ابتدا حمایت‌هایی به ایران ارائه کرد اما تحت فشار آمریکا عقب‌نشینی کرد. هر دو کشور از مذاکرات چند جانبه از طریق آژانس بین‌المللی هسته‌ای و شورای امنیت سازمان ملل حمایت و با تحریم‌های یک‌جانبه‌ی آمریکا مخالفت کردند. آنها مذاکره را به رویارویی ترجیح دادند و حتی گاهی با قدرتهای غربی برای رسیدگی به نگرانی‌های مربوط به منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای همکاری کرده‌اند.

سازمان همکاری شانگهای، بستری برای تمرکز بر حق حاکمیت و مقابله با تهدیدات منطقه‌ای برای ایران فراهم کرده است. ایران از سال ۲۰۰۵ به‌عنوان یک ناظر فعال در این سازمان حضور داشته اما برای دستیابی به عضویت کامل با چالش‌هایی روبه‌رو بوده است. چین به‌ویژه در مورد این‌که این سازمان بیش از حد ضدغربی به‌نظر بیاید، محتاط بوده است. با وجود این، حتی اگر ظرفیت‌های کلی سازمان همکاری‌های شانگهای محدود باشد، ایران این سازمان را به‌عنوان ابزاری برای ثبات و افزایش نفوذ خود می‌بیند.

ایران همچنین نقش مهمی در پیوند ابتکارات اقتصادی روسیه و چین مانند اتحادیه‌ی اقتصادی اوراسیا و ابتکار کمربند و جاده چین، ایفا می‌کند. برای نمونه، پروژه‌های مشترک در حوزه‌ی راه‌آهن و بنادر با هدف تقویت ارتباطات منطقه‌ای طراحی شده‌اند اما تحریم‌های آمریکا و مشکلات تأمین مالی، پیشرفت این پروژه‌ها را کند کرده است.

هر سه کشور مشتاق‌اند دلار را کنار بگذارند و به ارزهای دیگر روی بیاورند اما با وجود اهداف مشترک، روابط چین، روسیه و ایران محدودیت‌های آشکاری دارد:

- مقطعی: بیشتر همکاری‌های آن‌ها به صورت موردی و وابسته به شرایط است، نه براساس یکپارچگی عمیق!
 - عدم توازن اقتصادی: تسلط چین می‌تواند باعث تحت شعاع قرار گرفتن روسیه و ایران و ایجاد تنش شود.
 - اولویت‌های متفاوت: راهبردهای کلان روسیه و چین اغلب منافع ایران را به حاشیه می‌برد.
- بنابراین درحالی که آنها در به چالش کشیدن قدرت ایالات متحده همسو هستند اما همکاری آنها بیش از این که بخشی از یک اتحاد پایدار باشد، سست و فرصت‌طلبانه است.

درس‌ها

توافق‌نامه‌ی پیشنهادی ۲۵ ساله بین ایران و چین که در ۲۷ مارس ۲۰۲۱ امضا شد، بحث‌های زیادی را به‌ویژه میان ایرانیان تبعیدی در خارج‌برانگیخته است. اگرچه هنوز نهایی نشده اما این توافق‌نامه شامل سرمایه‌گذاری گسترده‌ی چین در زیرساخت‌های ایران -مانند بنادر، فرودگاه‌ها و میادین نفتی- در ازای نفت ارزان‌قیمت ایران است. پرداخت‌ها از طریق یوآن دیجیتال و تجارت مبتنی بر کالا انجام می‌شود تا تحریم‌های آمریکا دور زده شود.

مطابق گزارشی از توافق منتشرشده توسط نشریه «پترولیوم اکونومیست»، «چین قادر خواهد بود هرگونه نفت، گاز و محصولات پتروشیمی ایران را با تخفیف حداقل ۱۲ درصد نسبت به میانگین متحرک شش‌ماهه‌ی قیمت محصولات مشابه، به‌علاوه‌ی ۶ تا ۸ درصد اضافی برای جبران ریسک، خریداری کند» در همین گزارش آمده که این توافق‌نامه به چین اجازه می‌دهد نیروهای امنیتی خود را برای حفاظت از پروژه‌های چینی، در ایران مستقر کند. همچنین در صورت لزوم نیروی انسانی و تجهیزات اضافی برای حفاظت از انتقال نفت، گاز و محصولات پتروشیمی از ایران به چین از جمله از طریق خلیج فارس، تأمین خواهد شد.

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

برخی منتقدان به ویژه مخالفان رژیم ایران، اطلاعات نادرستی منتشر کرده‌اند و مدعی شده‌اند که این توافقنامه نوعی «تصرف ارضی» است یا این که چین می‌خواهد دارایی‌های ایران از جمله جزیره‌ی کیش را تصاحب کند. اما جزئیات افشاشده نشان می‌دهد که این توافق بیشتر به بهره‌برداری اقتصادی مربوط است تا کنترل سرزمینی. هدف چین تأمین منابع ارزان، دسترسی به بنادر و گسترش بازارهای خود است، در حالی که ایران از این توافق برای مقابله با انزوای اقتصادی خود استفاده می‌کند.

این شراکت بخشی از راهبرد گسترده‌تر ابتکار کمربند و جاده چین برای تضمین منابع انرژی و افزایش نفوذ ژئوپلیتیکی این کشور است. ایران که بخش قابل توجهی از نفت چین را تأمین می‌کند، به خوبی در این طرح جای می‌گیرد.

این تحولات در بستر تغییر نظم جهانی قرار دارد. رقابت میان دو ابرقدرت افزایش یافته است و کشورهایی مانند ایران در واکنش به سیاست‌های انزواگرایانه‌ی ایالات متحده، به سمت چین گرایش پیدا کرده‌اند. در حوزه‌ی فناوری نیز چین به‌ویژه در زمینه‌ی واحدهای پردازنده گرافیکی، رایانش کوانتومی و پردازنده‌ها، گام‌های بزرگی برداشته است. هرچند چین همچنان از ایالات متحده عقب‌تر است، اما سرمایه‌گذاری‌های سنگین این کشور نشان می‌دهند که مصمم است تا در سال‌های آینده این فاصله را جبران کند.

برای ایران چرخش به سمت چین بازتابی از ناچاری این کشور تحت تحریم‌های فلج‌کننده‌ی آمریکا و ناکامی اروپا در ارائه‌ی گزینه‌های معنادار است. در حالی که تهران ممکن است ترجیح دهد روابط نزدیک‌تری با غرب داشته باشد اما گزینه‌های محدودی برای آن باقی مانده که چاره‌ای جز تعمیق روابط با پکن ندارد. دست بر قضا، سیاست‌های ایالات متحده که با هدف تضعیف رقبا طراحی شده‌اند، ممکن است به‌طور ناخواسته چین را تقویت کرده باشند زیرا کشورهای مانند ایران را به مدار نفوذ چین سوق داده‌اند.

پیوند با متن اصلی:

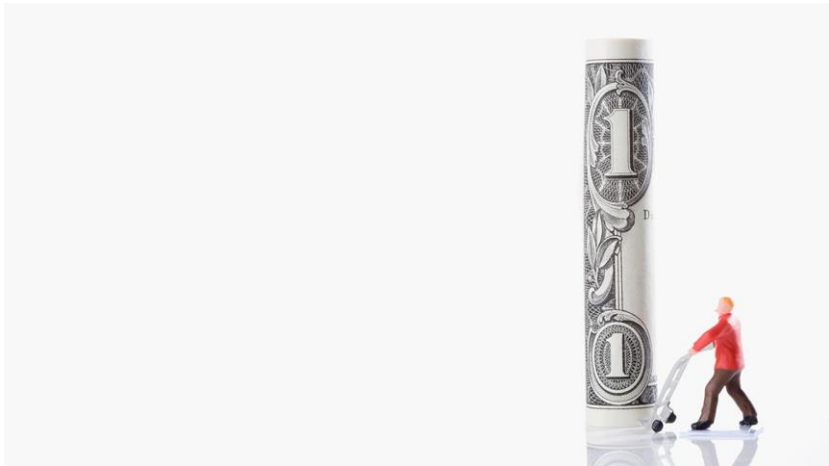
<https://weeklyworker.co.uk/worker/1517/an-acronym-versus-the-hegemon/>

نیم قرن ثبات دستمزدها در امریکا

فرانک استریکر



ترجمه‌ی احمد سیف



بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

آمار وضعیت اشتغال از سوی دفتر آمار کار ایالات متحده برای نوامبر نشان می‌دهد که بازار کار از مشکلات بزرگ اعتصابات و طوفان‌هایی که منجر به ایجاد مشاغل اندک در ماه اکتبر شد، عبور کرده است. در آن زمان فقط ۱۲,۰۰۰ شغل تازه اضافه شد. در نوامبر، ۲۲۷,۰۰۰ شغل اضافه شد - کافی نیست، اما نسبت به استانداردهای معمولی خوب و بهتر از شش ماه از هشت ماه گذشته بود. بخش‌هایی که در ایجاد مشاغل پیشرو بودند شامل مراقبت‌های بهداشتی، تفریحات و مهمان‌داری و بخش عمومی بودند. برای داشتن دیدگاهی بلندمدت در مورد آنچه که در نیروی کار اتفاق می‌افتد، می‌توانیم به جایی که تعداد مشاغل در مقایسه با سطوح قبل از همه‌گیری قرار داشت نگاه کنیم. آیا همانطور که دو نویسنده‌ی واشنگتن پست، لورن کائوری گورلی و اندرو آکرمن ادعا کردند سطوح فعلی هنوز پایین‌تر از سطوح قبل از همه‌گیری هستند (۶ دسامبر ۲۰۲۴)؟ به نظر من خیر. زمانی که همه‌گیری در سال ۲۰۲۰ آغاز شد، تعداد کل کارکنان غیرکشاورزی ۲۱.۶ میلیون نفر کاهش یافت، از ۱۵۲ میلیون نفر در ژانویه به ۱۳۰.۴ میلیون نفر در آوریل. از آن زمان به بعد، تعداد کل کارکنان غیرکشاورزی به ۱۵۹.۳ میلیون نفر افزایش یافته است، یا حدود ۷ میلیون نفر بیشتر از بالاترین سطح قبل از همه‌گیری. اما این افزایش پنج‌ساله به‌طور قابل توجهی کمتر از سایر افزایش‌های پنج‌ساله است، از جمله دوره‌ی بین ژانویه ۲۰۱۵ تا دسامبر ۲۰۱۹ که افزایش بیش از ۱۱ میلیون نفر در تعداد کارکنان غیرکشاورزی را شاهد بوده‌ایم. به‌طور خلاصه، ما پایین‌تر از سطوح قبل از همه‌گیری نیستیم، اما افزایش مشاغل بسیار کم‌تر از چیزی است که در برخی دوره‌های پنج‌ساله‌ی دیگر بوده است. همه‌گیری زخم‌های دائمی به جا گذاشت.

سویه‌ی مثبت برای کسانی که دیدگاه‌های جریان اصلی را دارند، این است که نرخ بیکاری رسمی در ده ماه گذشته بین ۳.۹٪ تا ۴.۲٪ نوسان داشته است. این برای بسیاری از ناظران به معنای اشتغال کامل است. اما همانطور که در گزارش کامل ما دیده می‌شود، اگر افرادی که به دنبال شغل هستند اما به روش‌های مشخص دنبال کار نیستند و کارگران نیمه‌وقت که به دنبال کار تمام‌وقت هستند و نمی‌توانند آن را پیدا کنند را به حساب آوریم، نرخ بیکاری به ۹.۸٪ می‌رسد. برای ده‌ها میلیون نفر پیدا

کردن شغل این قدر آسان نیست. برخی از آنها دلسرد می‌شوند و جست‌وجوی فعال را متوقف می‌کنند.

اگر واقعاً در وضعیت اشتغال کامل یا نزدیک به آن بودیم، باید انتظار می‌داشتیم که دستمزدهای واقعی به شدت افزایش یابند. ولی داستان دستمزدها چیست؟ نه خیلی بد، نه خیلی خوب. از نظر قدرت خرید، دستمزد ساعتی - دستمزد واقعی - کارکنان غیرکشاورزی در بخش خصوصی، در برخی ماه‌های سال گذشته افزایش یافت. اما نه به مقدار زیاد. در طول سال، دستمزد واقعی ساعتی ۱.۳٪ افزایش یافت و همین میزان افزایش در دستمزد واقعی هفتگی نیز مشاهده شد. تورم، اگرچه نسبتاً پایین بود، هنوز آن قدر بالا بود تا بیشتر افزایش ظاهری دستمزدها (۳.۹٪) را محو کند.

گزارش کامل نوامبر ۲۰۲۴
بیکاران رسمی: ۷.۱ میلیون نفر (۴.۲٪)
بیکاری پنهان: ۱۰.۰ میلیون نفر: شامل ۴.۵ میلیون نفر که به دلیل عدم یافتن شغل تمام‌وقت، به صورت نیمه‌وقت کار می‌کنند و ۵.۵ میلیون نفر که به دنبال شغل هستند اما به صورت فعال جستجو نمی‌کنند.
جمع کل: ۱۷.۰ میلیون نفر (۹.۸٪ از نیروی کار)
ا[برای هر شغل موجود، ۲.۲ نفر به دنبال شغل هستند].

منبع: دفتر آمار کار ایالات متحده

از نظر اعداد مطلق، متوسط دستمزد هفتگی این کارکنان کمی بیشتر از ۱۰۰۰ دلار است. برخی خیلی بهتر از این درآمد دارند و برخی بسیار کم‌تر. و آیا درآمد ۵۰,۰۰۰ دلار در سال زیاد به نظر می‌رسد؟ برای کارگران با دستمزد پایین شاید بله. اما اگر شما این مبلغ درآمد دارید و از یک یا دو نفر از افراد وابسته حمایت می‌کنید، زیاد نیست. اگر اجاره‌تان ۱۵۰۰ دلار در ماه یا حتی فقط ۱۲۰۰ دلار باشد، این مبلغ معادل ۱۸,۰۰۰ دلار یا ۱۴,۴۰۰ دلار از درآمد شما در هر سال است. اغلب پس از

بریکس: بدیلی در برابر هژمونی امریکا؟

پرداخت اجاره، مالیات‌ها و سایر کسرها، چیزی باقی نمی‌ماند که برای بقیه‌ی هزینه‌های معمولی شما، به‌علاوه‌ی اضطراری‌ها، مانند زمانی که خودروی شما خراب می‌شود، کافی باشد.

واقعیت غم‌انگیز این است که برای پنج دهه، اکثر رهبران احزاب عمده و سایر جنبش‌ها و نهادهای جریان غالب نتوانسته یا نخواسته‌اند که به‌طور جدی به مسئله افزایش دستمزدها پرداخته و در آن زمینه اقدام کنند. در مقاله‌ای که در ۱۰ نوامبر ۲۰۲۴ در نیویورک تایمز منتشر شد، نیکلاس کریستوف اشاره کرد که کارگران صنعتی امروزی هر هفته برحسب ارقام واقعی کمتر از سال ۱۹۷۲ درآمد دارند. پس از کاهش‌های شدید در دهه‌های ۷۰ و ۸۰، بازگشت به وضعیت دستمزدهای نیم قرن پیش، یک حرکت کند و طولانی بوده است.

اما صبر کنید. در سایتی به نام CAP20، بابی کگن و برندان دوک در ۱۷ اکتبر ۲۰۲۴ این تیتراژ منتشر کردند: «دستمزدهای آمریکایی بالاتر از همیشه بوده است». خوشحال باشیم؟ فکر نمی‌کنم. بدون در نظر گرفتن تأثیرات بازار کار ناشی از همه‌گیری، دستمزد ساعتی کارکنان تولیدی و کارگران معمولی به‌سختی بیشتر از اوایل دهه‌ی ۷۰ است. بنابراین این واقعیت به‌طور کلی با استدلال کریستوف هم‌راستا است. قدرت خرید دستمزدهای ده‌ها میلیون نفر از کارگران متوسط آمریکایی تقریباً همان‌طور که در دهه‌ی ۱۹۷۰ بود، باقی مانده است. نیم قرن بدون پیشرفت در حالی که ثروت کل کشور به‌شدت افزایش یافته است.

نمی‌خواهم زیاد پیش‌بینی کنم، اما به نظر می‌رسد بدیهی باشد که هر سیاست جدی برای افزایش دستمزدهای پایین‌تر باید به‌عنوان نقطه‌ی شروع حداقل شامل تعیین حداقل دستمزد فدرال ۲۰ دلار در ساعت در طی دو یا سه سال آینده باشد. و برای افزایش‌های آینده هم برنامه‌ریزی لازم صورت بگیرد. (برخی از این تغییرات در بعضی ایالت‌ها و شهرهای مختلف و برای بخش‌های خاص در حال وقوع است.) شکوفایی گسترده‌تر همچنین نیازمند بازتوزیع جدی پول از دهک‌های بسیار ثروتمند به نیمه‌ی پایینی است. خانوارهای ۱۰٪ بالای جامعه به‌طور متوسط ۶.۶ میلیون دلار دارایی خالص دارند. بیشتر افزایش‌های دستمزد کارکنان نباید با افزایش قیمت‌ها تأمین مالی

شود که منافع ناشی از افزایش قیمت‌ها توسط مالکان سرمایه و سایر افراد با درآمد بالا جذب می‌شود، در حالی که مردم عادی با تورم بالا برای خرید نیازهای روزمره مواجه خواهند شد.

پیوند با متن اصلی:

<https://www.dollarsandsense.org/archives/2024/1224stricker.html>

مقاومت در برابر فتودالیسم دیجیتال

ماریانا ماتزو کاتو



ترجمه‌ی سینا باستانی



شتابناکی توسعه‌ی هوش مصنوعی اقتضا می‌کند که سیاست‌گذاران و جامعه‌ی مدنی الساعه دست به کار شوند تا اطمینان حاصل کنند که تکنولوژی همه‌منظوره‌ی بعدی به منفعت عمومی خدمت می‌کند. در غیر این صورت انحصارهای هم‌اکنون مسلط، به مدل‌های کسب‌وکار دیجیتالی که در دهه‌ی گذشته تکمیل کرده‌اند، قوتی بیش از حد می‌بخشند، مدل‌هایی که برای جامعه زیان‌آورند.

اجلاس این ماه مواجهه با هوش مصنوعی در پاریس در مقطع سرنوشت‌سازی در توسعه‌ی هوش مصنوعی برگزار خواهد شد. مسئله این نیست که آیا اروپا می‌تواند در زمینه‌ی مسابقه‌ی تسلیحاتی هوش مصنوعی با چین و ایالات متحده رقابت کند یا نه، بلکه این است که آیا اروپایی‌ها می‌توانند پیشگام رویکردی متفاوت باشند که ارزش عمومی را محور توسعه و حکمرانی تکنولوژیک قرار دهند یا نه. وظیفه‌ی این اجلاس فاصله‌گیری از فئودالیسم دیجیتال است، اصطلاحی که در سال ۲۰۱۹ درباره‌اش نوشتم تا مدل استخراج رانت در پلت‌فرم‌های دیجیتال مسلط را توصیف کنم.

هوش مصنوعی صرفاً بخشی دیگر نیست، بلکه تکنولوژی همه‌منظوره‌ای است که تمام بخش‌های اقتصاد را سروشکل خواهد داد. این بدان معنی است که این تکنولوژی می‌تواند ارزش هنگفتی ایجاد کند یا آسیب‌های جدی به بار آورد. گرچه بسیاری از مفسران طوری از هوش مصنوعی صحبت می‌کنند که گویی تکنولوژی بی‌طرفی است، این نگرش قدرت اقتصادی بنیادی آن را کوچک می‌شمارد. حتی اگر ساخت هوش مصنوعی رایگان باشد، لازم است از جایی قدرت بگیرد و به کار گرفته شود که این هم مستلزم دسترسی به دربان پلت‌فرم‌های رایانش ابری مانند خدمات وب‌آمازون، مایکروسافت آژور و گوگل کلود است.

این وابستگی^۱ هدایت توسعه‌ی این فناوری به سوی خیر مشترک را بیش از هر زمانی ضروری ساخته است. پرسش حقیقی این نیست که آیا هوش مصنوعی را ضابطه بخشیم یا نبخشیم، بلکه این است که چگونه بازارها را برای نوآوری هوش مصنوعی سروشکل دهیم. به‌جای ضابطه‌بخشی یا مالیات‌گیری پس از واقعه، باید قسمی بوم‌نظام نوآوری نامتمرکز بیافزینیم که به خیر عمومی خدمت کند.

تاریخ نوآوری‌های تکنولوژیک نشان می‌دهد که چه چیزی در معرض خطر است. چنانکه در کتابم، *دولت کارآفرین*، استدلال کردم، بسیاری از تکنولوژی‌هایی که هر روزه استفاده‌شان می‌کنیم در نتیجه‌ی سرمایه‌گذاری عمومی جمع‌ی روی می‌دهند. اگر نبود اینترنتی که تأمین مالی‌اش با اژانس پروژه‌های پژوهشی پیشرفته دفاعی (دارپا) است، گوگل چه می‌بود؟ اگر جی‌پی‌اسی نبود که تأمین مالی‌اش با نیروی دریایی ایالات متحده است، اوپر چه می‌بود؟ اگر نبود تکنولوژی صفحه‌ی لمسی‌ای که تأمین مالی‌اش با سیا و سیری‌ای که تأمین مالی‌اش با دارپاست، اپل چه می‌بود؟ شرکت‌هایی که از این سرمایه‌گذاری‌های عمومی منتفع شده‌اند و در عین حال غالباً از پرداخت مالیات طفره می‌روند، اکنون از رانتهای فاحش خود برای جذب استعدادها از همان نهادهای عمومی‌ای استفاده می‌کنند که موفقیت‌شان را ممکن کرده‌اند. بهترین تجلی این حیات انگلی «وزارت کارآمدی دولت» ایلان ماسک است، وزارتتی که مدافع حذف برنامه‌های تأمین مالی دولتی است که به تسلا امکان داد از ۴.۹ میلیارد دلار یارانه‌ی دولتی بهره‌مند شود.

ناتوانی دولت ضابطه‌بخشی به تکنولوژی‌های جدید در راستای منفعت عمومی را دشوارتر و دشوارتر کرده است. دولت هم‌اکنون به‌لطف دستمزدهای بالاتر بخش خصوصی و دهه‌ها برون‌سپاری به مشاوران خصوصی (آنچه من و رُزی کالینگتون شیادی بزرگ می‌خوانیم) از تخصص تهی شده است. وقتی بیشتر دانش فنی فقط در پنج شرکت خصوصی متمرکز شود، چه رخ می‌دهد؟ در حالی که پشته‌ی تکنولوژی هوش مصنوعی و سازوکارهای مختلف پولی‌سازی همچنان از تکامل دست برنمی‌دارند، به جای آنکه دست روی دست بگذاریم تا ببینیم چه رخ می‌دهد، باید هم‌اکنون دست‌به‌کار شویم و به‌نحوی پویا و انطباق‌پذیر به هوش مصنوعی ضابطه‌بخشیم.

در پروژه‌ی پژوهشی تازه‌ای در مؤسسه‌ی نوآوری و هدف عمومی دانشسرای دانشگاهی لندن (یوسی‌ال)، من و همکارانم به فنودالیسم دیجیتال و به لزوم تمایز میان خلق ارزش و استخراج ارزش در هوش مصنوعی نگاهی دوباره کردیم، چیزی که آن را «رانت الگوریتمی» می‌نامیم. نشان داده‌ایم پلت‌فرم‌هایی نظیر فیس‌بوک و گوگل به‌انحایی تکامل یافته‌اند که تمرکزشان بر «رانت‌های توجه» باشد. وقتی تجربه‌ی

کاربران دست‌کاری می‌شود تا سود به حداکثر برسد، فیدهای آنها پر می‌شود از تبلیغات و محتوای اعتیادآور «پیشنهادی» در فرآیندی که کوری دکتروف، روزنامه‌نگار کانادایی، برای آن صفت هیجان‌انگیز «به‌گه‌کشی» را به کار می‌برد. مرور طوماری (اسکرول) بی‌پایان، یادآورهای (نوتیفیکیشن‌ها) بی‌وقفه و الگوریتم‌هایی که برای حداکثر کردن «درگیری» از طریق نمایش محتوای مضر و فعالیت‌هایی که در مرز قانونی و غیرقانونی قرار دارند، همگی به هنجار تبدیل شده‌اند.

نظام‌های هوش مصنوعی نیز می‌توانند همین مسیر استخراجی را دنبال کنند و این رفتار رانت‌جویانه را قوتی بیش از حد بخشند، مثلاً با پولی کردن دسترسی به اطلاعات ضروری، حفظ حریم خصوصی داده‌ها، ایمنی آنلاین، خلاصی از تبلیغات یا حتی آوردن کسب‌وکارهای کوچک در فهرست جست‌وجوی جهانی اطلاعات در شکل ابتدایی آن. چون به‌تازگی پلت‌فرم‌ها الگوریتم‌ها و سازوکارهای تخصیص توجه خود (منابع «رانت‌های الگوریتمی توجه») را پنهان می‌کنند، کلید ضابطه‌بخشی به این بخش، مشابه ماجرای تغییرات اقلیمی، این است که دربان‌های دیجیتال را مجبور کنیم طرز استفاده از الگوریتم‌های خود را افشا کنند. سپس این اطلاعات باید در استانداردهای گزارش‌دهی همه‌ی پلت‌فرم‌های دیجیتال گنجانده شوند.

به همین قیاس توسعه‌دهندگان هوش مصنوعی مانند اپن‌ای‌آی و آنتروپیک نیز سوای کارهای دیگر این امور را پنهان می‌کنند: منابع داده‌های تعلیم هوش مصنوعی خود؛ حفاظ‌هایی که بر مدل‌های خود گذاشته‌اند؛ نحوه‌ی اجرای شرایط خدمت‌رسانی؛ عواقب زیان‌بار محصولاتشان (نظیر استفاده‌ی اعتیادآور و دسترسی زیر سن قانونی)؛ میزان استفاده از پلت‌فرم‌هایشان برای پول درآوردن از توجه کاربران سراسر جهان‌شان به تبلیغات هدفمند. دیگر اینکه تأثیرات زیست‌محیطی چشمگیر و روبه‌رشد هوش مصنوعی نیز لایه‌ای دیگر بر فوریت پرداختن به این چالش می‌افزاید. سهم شرکت‌های بزرگ هوش مصنوعی از انتشار گازهای گلخانه‌ای به‌حدی افزایش یافته که آژانس بین‌المللی انرژی هشدار داده است که در سطح جهان «مصرف برق مراکز داده، هوش مصنوعی و بخش رمزارز تا سال ۲۰۲۶ دو برابر خواهد شد».

خوشبختانه تحولات اخیر نشان می‌دهند مسیرهای بدیل هم ممکن‌اند. شرکت هوش مصنوعی چینی دیپ‌سیک، که در اواخر ژانویه باعث افت مختصر سهام شرکت‌های تکنولوژی ایالات متحد شد، ظاهراً نشان داده که می‌توان به عملکرد مشابهی دست یافت و قدرت رایانش و مصرف انرژی بسیار کم‌تری داشت. آیا رویکردهای کارآمدتر در توسعه‌ی هوش مصنوعی می‌توانند در شکستن موانعی که شرکت‌های بزرگ رایانش ابری از طریق کنترل‌شان بر منابع عظیم رایانش برپا کرده‌اند، یاری کنند؟

اگرچه هنوز زود است بگوییم که دستاورد دیپ‌سیک به بازسازی بازار منتهی خواهد شد یا نه، اما به یادمان می‌آورد که نوآوری نرم‌افزاری برای پرداختن به تأثیر زیست‌محیطی هوش مصنوعی هم شدنی است و هم ضروری.

بنا به استدلال گابریئلا راموس از یونسکو و من، هوش مصنوعی می‌تواند در بسیاری از جنبه‌ها زندگی ما را ارتقا دهد، از بهبود تولید غذا گرفته تا تقویت مقاومت در برابر بلایای طبیعی. رهبران اروپایی از ماریو دراگی تا آرسولا فون در لاین و کریستین لاگارد هوش مصنوعی را برای احیای توان تولید اروپا حیاتی می‌دانند. اما اگر به ماهیت فتودالیسم دیجیتال، رفتارهای استخراجی مدل‌های هوش مصنوعی و کمبود توان ضابطه‌بخشی در بخش عمومی توجه نکنند، هرگونه تلاش برای رشد استوار و پایدار در برخورد با صخره‌ی نابرابری‌های تازه و عمیق‌تر درهم می‌شکند. یکی از مسیرهای ممکن «یورواستاک» است، قسمی زیرساخت دیجیتال مستقل که رایانش ابری، تراشه‌های پیشرفته، هوش مصنوعی و داده را دربرمی‌گیرد که همگی به‌صورت عمومی اداره می‌شوند نه از طریق شرکت‌های انحصاری.

این مسئله نه به انتخاب میان نوآوری و ضابطه‌بخشی ربط دارد، نه به مدیریت بالابله‌پایین توسعه‌ی فناوری، بلکه مربوط است به خلق محرک‌ها و شرایطی که بازارها را به سمت ارائه برآمدهایی سوق دهند که ما مردم جامعه می‌خواهیم. باید هوش مصنوعی را بازپس بگیریم تا به جای تبدیل شدن به یکی دیگر از ماشین‌های استخراج رانت ارزش عمومی تولید کند. اجلاس پاریس فرصتی است برای به نمایش گذاشتن این بینش بدیل.

پیوند با متن اصلی:

<https://www.project-syndicate.org/commentary/ai-digital-feudalism-inevitable-unless-policymakers-step-in-to-shape-markets-by-mariana-mazzucato-2025-02>

«ووک»، «ووکیسم» و چپ ۱

شیرین کریمی

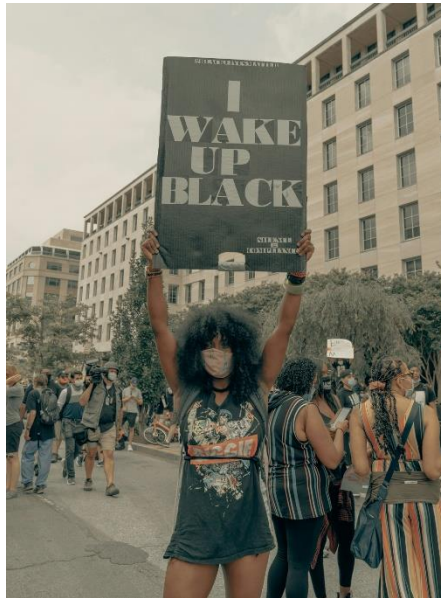


Photo by Clay Banks

در گفتارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امروز دو مفهوم *ووک* و *ووکسیسم* رواج یافته است. این دو از ثمرات حرکت‌های پرشتاب و تحولات عصر پرآشوبی است که در آن زندگی می‌کنیم. کلمه‌ی *ووک* در زبان انگلیسی، در اصل در آمریکا، و در گفتار عامیانه‌ی سیاهان این کشور رایج شد، اما امروز بیشتر از زبان کنشگران حقوق بشر و همچنین سیاستمداران گوناگون غربی، و اخیراً در گفتارهای فارسی‌زبانان نیز، بیان می‌شود؛ شاید بحث درباره‌ی *ووک* و *ووکسیسم* «بسیار آمریکایی» به نظر بیاید، اما این دو اصطلاح بیشتر در گفتار و رفتار مردم جهان در شبکه‌ها و رسانه‌های اجتماعی آنلاین استفاده می‌شود که محدود به آمریکا و غرب نیست. در عین حال، بر سر معنای این دو مفهوم اختلاف‌نظرهایی وجود دارد؛ برخی جنبش *ووک* را مثبت و سازنده می‌دانند، و برخی با استفاده‌ی هدفمند از اصطلاح *ووکسیسم* گفتارها و کنشگری‌های افراد و گروه‌های *ووک* را آسیب‌زننده و حتی «نابودکننده‌ی بشر» می‌دانند. می‌توانند با نیات خوب ابداع و بر زبان‌ها رانده شوند، اما در طول زمان ممکن است از طریق فرایند فرهنگ‌پذیری زبانی تغییر معنا دهند یا حاوی معانی چندگانه‌ای شوند و افراد طی توافقی ناآگاهانه این تغییرات را بپذیرند، تا جایی که کلمات و مفاهیمی که در اصل با نیک‌خواهی ابداع شدند به ابزار سیاسی یا سلاح خشونت‌ورزی تبدیل شوند و در خدمت حذف انسان‌ها و گروه‌ها درآیند. پرداختن به این دو مفهوم از آن رو اهمیت دارد که بسیار مستعد کژفهمی و ابزاری‌سازی هستند. امروز، سال ۲۰۲۵، دولت‌های راست افراطی در کشورهای مختلف جهان، به‌خصوص دولت دونالد ترامپ در آمریکا، به‌واسطه‌ی رتوریک یا لفاظی ضد *ووک* برآمده‌اند و سیاست‌هایی ارتجاعی را اجرایی می‌کنند که نابودکننده‌ی دستاوردهای گوناگون فعالان حقوق بشر و فعالان محیط زیست است که طی چند قرن به‌دشواری، به‌تدریج و به بهای سنگینی به‌دست آمده‌اند. در این مقاله می‌کوشم خاستگاه و تحولات معنایی این دو مفهوم را بررسی کنم و به مناقشات مختلف حول این دو مفهوم بپردازم. این بحث را با طرح این پرسش‌ها پیش می‌برم: *ووک* و *ووکسیسم* به چه معناست؟، پیشینه و روند تغییر معنای *ووک* و *ووکسیسم* چیست؟، منتقدان چه می‌گویند؟، و آیا باید از ایده‌ها و مفاهیم *ووک‌ها* کاملاً صرف‌نظر کرد؟

ووک و ووکیسیم به چه معناست؟

کلمه‌ی ووک (*Woke*) به آگاهی فرد اشاره دارد، این کلمه اغلب بار معنایی خنثی یا مثبت دارد و بر «آگاهی حین کنشگری» تأکید دارد. اصطلاح ووکیسیم (*Wokeism*) از کلمه‌ی ووک مشتق شده است. ووکیسیم به جنبش، ایدئولوژی یا مجموعه‌ای از باورها و کردوکارهای مرتبط با ووک بودن اشاره دارد. امروز برخی اصطلاح ووکیسیم را در معنای منفی، هدفمندانه و به‌منظور اشاره به ایدئولوژی‌های شکست‌خورده و زیان‌بار استفاده می‌کنند. ووک به معنی «آگاهی اجتماعی از مسائل نابرابری و بی‌عدالتی» یا «بیداری و هشیاری اجتماعی نسبت به مسائل نابرابری و بی‌عدالتی» به‌ویژه در حوزه‌های نژادی، جنسیتی و محیط زیستی است. در مجموع ووک کلمه‌ای مثبت بوده است، اما در دهه‌های اخیر مشتقات این کلمه، از جمله *Wokeness*، *Wokeism* و *Wokery* در گفتارهای سیاسی و اجتماعی محافظه‌کاران و راست‌گرایان، اغلب بار منفی یافته و حامل معانی ضدونقیضی شده است. این دو اصطلاح در جنبش‌های اجتماعی در ایالات متحد آمریکا، از جمله جنبش‌های حقوق مدنی سیاهان، جنبش‌های فمینیستی و گروه‌های کوئیر رواج یافته است. طبق فرهنگ لغت *مریام-وبستر* اصطلاحات *Wokeism*، *Wokeness* و *Wokery* در زبان انگلیسی دارای ریشه‌ی ووک (*Woke*) هستند که در ابتدا در زبان انگلیسی عامیانه‌ی آفریقایی-آمریکایی (*AAVE*) در معنای آگاهی اجتماعی از مسائل نابرابری و بی‌عدالتی رواج داشت. کلمه‌ی انگلیسی *Woke* گذشته‌ی ساده‌ی فعل *Wake* و واژه‌ای وصفی، به‌معنای «بیدار، بیدارشدن، هشیار، هشیارشدن، و آگاه، آگاه‌شدن» است و معنای عام آن «بیدارشدن از خواب» است. عمر اصطلاح ووک تقریباً یک قرن است، اما اصطلاح ووکیسیم طی چند سال اخیر بیشتر در اخبار و شبکه‌های اجتماعی، و بیشتر در رسانه‌های محافظه‌کار غربی از زبان سیاستمداران راست‌گرا و محافظه‌کار، و نیز منتقدان راست‌گرای جنبش ووک به کار می‌رود، این گروه اصطلاح ووکیسیم را به همان شدتی تکرار می‌کنند که اصطلاحاتی مثل مارکسیسم و فمینیسم؛ تا جایی که امروز، سال ۲۰۲۵ میلادی، محافظه‌کاران و راست‌گرایان با نوعی رتوریک یا لفاظی ضد ووک و با

تأکید بر اصطلاح وُوکِیسِم و برشمردن پیامدهای منفی آن، بدون ارجاع به تاریخ تحول معنایی آن، بیشترِ سیاست‌های داخلی و خارجی‌شان را تعیین می‌کند.

تفاوت در کاربرد دو مفهوم وُوک و وُوکِیسِم در نوشته‌ها و سخنان اندیشمندان و سیاستمداران طیف چپ و راستِ سیاسی نمایان می‌شود. اندیشمندان چپ هنگام بر زبان راندن این دو مفهوم بیشتر به وُوک، جنبش وُوک، فعالان وُوک، فمینیسم وُوک یا وُوک پسا/ستعماری اشاره می‌کنند و به‌ندرت از اصطلاح وُوکِیسِم استفاده می‌کنند، یا اصلاً وُوکِیسِم را بر زبان نمی‌رانند، مثلاً سوزان نیمن، فیلسوف سوسیالیست آمریکایی، نویسنده‌ی کتاب چپ وُوک نیست، حتی یک بار هم اصطلاح وُوکِیسِم را در این کتاب به کار نبرده است، و در تمام تحلیل‌هایش بر کلمه‌ی وُوک و افراد و گروه‌های وُوک تأکید دارد. یا اسلاوی ژیژک، فیلسوف چپ، در نقدهایش به جنبش وُوک به‌ندرت از اصطلاح وُوکِیسِم استفاده می‌کند. اما سیاستمداران و چهره‌های رسانه‌ای محافظه‌کار و راست افراطی مکرر، و عامدانه اصطلاح وُوکِیسِم را بر زبان می‌رانند. هر دو طیف آگاهانه این تفاوت را در نظر می‌گیرند. دلیلش پسوند «ایسم»^۴ است؛ اصطلاحاتی که با پسوند «ایسم» ساخته می‌شوند پتانسیل لفاظی یا رتوریک زیادی دارند و می‌توانند در شرایط تاریخی متفاوت، از زبان افراد مختلف، با اهداف گوناگون به کار روند. در تاریخ معاصر جهان برای برخی نفرت از ایسم‌ها به انگیزه‌های سیاسی ربط داشته است. پس از پایان دوران جنگ سرد در درک عمومی ایسم‌ها ایدئولوژی‌های «شکست‌خورده» و «زیان‌بار» بودند.^۵ با نظر به چنین تاریخی است که طیف‌های راست و محافظه‌کار در چند سال اخیر با تأکید بر اصطلاح وُوکِیسِم قصد دارند در گفتارهای سیاسی‌شان از پتانسیل رتوریک یا لفاظانه‌ی «ایسم» بهره ببرند و ضمن نسبت‌دادن جنبش وُوک به طیف چپِ سیاسی، درک عام از ایسم‌های شکست‌خورده‌ی اتحاد جماهیر شوروی را به اندیشه‌های امروز وُوک‌ها نسبت دهند. اما اندیشمندان و سیاستمداران چپ‌گرا ضمن در نظر گرفتن دستاوردهای جنبش وُوک به نقد درون‌مان^۶ و افشای تناقضات درونی این جنبش به‌واسطه‌ی منطق درونی خود آن می‌پردازند. با همه‌ی این‌ها، با نظر به این‌که امروز ایسم‌ها بخش مهمی از زبان فرهنگی، سیاسی و علمی هستند و در تمام زبان‌های دنیا رواج یافته‌اند، این نوع بهره‌برداری از درک عامه احتمالاً پایدار نخواهد بود.

در زبان فارسی می‌توانیم برای اصطلاح وُوک به معادل‌های آگاه، بیدار، و هشیار، و برای اصطلاح وُوکیسم به معادل‌هایی مثل آگاه‌گرایی، بیدارگرایی، بیداری‌باوری یا مانند آن فکر کنیم؛ اما با نظر به تغییرات معنایی این دو اصطلاح در چند دهه‌ی اخیر و بارشدن معانی سلبی و استفاده‌ی هدفمند و ابزاری از این دو، انتخاب معادل‌های فارسی برگرفته از کلماتی مثل بیدار، آگاه و هشیار که در زبان فارسی معانی مثبت و ایجابی، و حتی در مواردی رنگ‌وبوی عرفان و تصوّف دارند، باعث می‌شود هم این کلمات در زبان فارسی دچار ابهام معنایی شوند و هم از دقت معنایی این دو اصطلاح در فرهنگ آمریکایی و غربی کاسته شود. از این رو، ناگزیریم دو اصطلاح وُوک و وُوکیسم را به همین صورت به کار ببریم تا زبان‌شناسان و صاحب‌نظران پیشنهادهای بهتری ارائه کنند. با وجود فراوانی کاربرد این دو اصطلاح در گفتارهای سیاسی و اجتماعی امروز، برخی بر این نظرند که این دو اصطلاح مد روز است و عمر زیادی نخواهد داشت؛ رد یا تأیید این نظر را گذر زمان نشان می‌دهد.

جنبش وُوک با جنبش‌های حقوق بشری و زیست‌محیطی مختلف جاری در جهان ارتباط تنگاتنگی دارد، همچنین بحث درباره‌ی وُوک و وُوکیسم با بحث‌های مربوط به نزاکت سیاسی، فرهنگ لغو، و سیاست‌های هویتی به شکلی در هم تنیده در جریان است. می‌توان گفت وُوک و وُوکیسم و این سه اصطلاح بستگان بلاغی یکدیگرند؛ زیرا در زبان انگلیسی گاه به‌جای یکدیگر، و گاه در کنار یکدیگر، با هدف کامل کردن یا توضیح‌دادن درباره‌ی یکدیگر و نیز تأکید بیشتر، به کار می‌روند و این مشابه شیوه‌ی بلاغی در دستور زبان فارسی است. بنابراین فهم معنای این سه اصطلاح در فهم وُوک و وُوکیسم مؤثر است. از این رو، در ادامه شرحی موجز درباره‌ی این اصطلاحات ارائه می‌کنم. در این مسیر باید در نظر داشته باشیم که در فضای رسانه‌های آمریکایی و اروپایی حجمی عظیم از هیاهوی لفاظانه بر سر تعریف این مفاهیم در جریان است، و کاربرد معاصر این اصطلاحات، به‌ویژه در سیاست، با تعریف تاریخی آن‌ها یکی نیست. بنابراین با ارجاع به چند دانشنامه و فرهنگ لغت به ارائه‌ی تعریفی توضیحی و برشمردن نکات محوری درباره‌ی هر اصطلاح بسنده می‌کنم^۷، سپس، به روند تغییر معنای مفاهیم وُوک و وُوکیسم می‌پردازم.

نزاکت سیاسی^۱ (*Political Correctness*) به زبانی اشاره دارد که به نظر می‌رسد با هدف کمترین میزان توهین به کار می‌رود، به‌ویژه هنگام توصیف گروه‌هایی که با نشانه‌های ظاهری مثل نژاد، جنسیت، فرهنگ یا گرایش جنسی شناسایی می‌شوند. در نزاکت سیاسی یا درست‌گویی سیاسی از زبانی اجتناب می‌شود که ممکن است طرد، به‌حاشیه‌راندن یا توهین به گروه‌های خاصی از مردم را به همراه داشته باشد، به‌ویژه افرادی که در معرض تبعیض یا آسیب قرار دارند. هدف نزاکت سیاسی ترویج حساسیت در سخن‌گفتن، ارتباطات و رفتارها، به‌ویژه درباره‌ی مسائل نژادی، جنسیتی، معلولیت و سکسوالیته است. نزاکت سیاسی با اجتناب از کلیشه‌پردازی و تبعیض و توهین به افراد، و توجه به زمینه‌های تاریخی برخی واژگان و اصطلاحات، به دنبال ایجاد جامعه‌ای جهان‌شمول‌تر و اخلاقی‌تر است. این اصطلاح نخستین بار پس از انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ در واژگان مارکسیستی-لنینیستی ظاهر شد. آن زمان، از این اصطلاح به‌منظور توصیف پایبندی به سیاست‌ها و اصول حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی استفاده می‌شد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، سیاستمداران لیبرال این اصطلاح را به طرز شوخ‌طبعانه‌ای برای اشاره به افراط‌گرایی برخی مواضع و رفتارهای چپ‌گرایان به کار می‌بردند، به‌ویژه در مورد آن چیزی که به عنوان تأکید بر بلاغت به جای محتوا درک می‌شد. در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، محافظه‌کاران این اصطلاح را به‌منظور زیر سؤال بردن و مخالفت با آن چیزی که می‌بردند که آن را ظهور برنامه‌ی درسی و روش‌های تدریس چپ‌گرایان لیبرال در دانشگاه‌ها و کالج‌های ایالات متحد تلقی می‌کردند. تا اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰، کاربرد این اصطلاح دوباره کاهش یافت و بیشتر به‌منظور تمسخر زبان سیاسی بر زبان کم‌دین‌ها و برخی افراد رانده می‌شد. در برخی مواقع، نیز چپ‌گرایان برای تمسخر مضامین سیاسی محافظه‌کارانه از این اصطلاح استفاده می‌کردند. به لحاظ زبان‌شناختی، اصطلاح نزاکت سیاسی ریشه در تمایل ما به حذف گروه‌های مختلف هویتی با استفاده از زبان دارد. طبق فرضیه‌ی ساپیر-وورف^۲، درک ما از واقعیت تحت‌تأثیر فرایندهای فکری ما قرار دارد که خود تحت تأثیر زبانی است که استفاده می‌کنیم. به این ترتیب، زبان واقعیت ما را شکل می‌دهد و به ما می‌گوید چگونه درباره‌ی واقعیت فکر کنیم و به آن پاسخ دهیم. زبان همچنین تعصبات

ما را آشکار و ترویج می‌کند. بنابراین، طبق این فرضیه، استفاده از زبان جنسیتی به ترویج جنسیت‌زدگی و استفاده از زبان نژادی به ترویج نژادپرستی منجر می‌شود. منتقدان اصطلاح نزاکت سیاسی را سانسورکننده و محدودکننده‌ی آزادی بیان در عرصه‌ی عمومی می‌دانند و معتقدند که تعیین مرزهای زبانی ناگزیر به خودسانسوری و محدودیت‌های رفتاری منتهی می‌شود. منتقدان همچنین بر این باورند که نزاکت سیاسی اغلب در جایی زبان را توهین‌آمیز تشخیص می‌دهد که توهینی در کار نبوده است. اما موافقان نزاکت سیاسی بر این نظرند که این اصطلاح تلاشی مشروع در راه کاهش نفرت‌پراکنی و کم‌کردن روش‌های سخن‌گفتن انحصاری تا جای ممکن است. بحث‌های جاری پیرامون نزاکت سیاسی یا درست‌گویی سیاسی بر زبان، نام‌گذاری و این‌که کدام تعاریف پذیرفته شده‌اند، متمرکز است.^{۱۰}

فرهنگ لغو^{۱۱} (Cancel Culture) به معنی پایان‌دادن به حمایت از برخی افراد و آثارشان، یا برخی شرکت‌ها و محصولاتشان، است، به این دلیل که آن افراد یا شرکت‌ها نظری داده یا عملی انجام داده‌اند که از نظر لغوکنندگان پذیرفتنی نبوده است. طبق فرهنگ لغو اگر افراد، سازمان‌ها، یا صاحبان و وابستگان نام‌های تجاری رفتار، اظهارات یا اقداماتی بروز دهند که توهین‌آمیز تلقی شود، باید مورد انتقاد عمومی قرار گیرند، یا تحریم شوند، یا از آن‌ها درخواست شود که به خاطر حرف یا رفتارشان عذرخواهی کنند. فرهنگ لغو بیشتر در شبکه‌های اجتماعی آنلاین رواج دارد، و تقریباً از سال ۲۰۱۰ با گسترش رسانه‌های اجتماعی، مثل تویتر و فیسبوک، به شدت گسترش یافت. کاربران در شبکه‌های اجتماعی می‌توانند به سرعت بسیج شوند، ابراز نارضایتی کنند و خواستار پاسخگویی یا عذرخواهی باشند. فرهنگ لغو می‌تواند ناشی از حس مسئولیت‌پذیری یا عدالت‌طلبی باشد و طیف وسیعی از اقدامات را شامل شود: از واکنش‌های منفی در رسانه‌های اجتماعی تا درخواست تحریم یا پیامدهای حرفه‌ای، مانند از دست‌دادن شغل یا حذف از یک شبکه‌ی اجتماعی. برخی افراد فرهنگ لغو را ابزار پاسخگویی به رفتارهای آسیب‌زننده می‌دانند، و برخی دیگر آن را نوعی عدالت جماعتی غوغائی^{۱۲} تعبیر می‌کنند که می‌تواند به پیامدهای نامتناسب منجر شود و آزادی بیان را سرکوب کند. مباحث حول فرهنگ لغو بیشتر بر مسائل عدالت اجتماعی،

پاسخگویی، و تأثیر گفتمان آنلاین بر چهره‌های عمومی، نام‌های تجاری و جوامع متمرکز است و می‌تواند تأثیر عمیقی بر فرهنگ عمومی، رسانه‌ها و حتی سیاست‌گذاری‌ها داشته باشد. از طرفی، فرهنگ لغو می‌تواند به ایجاد ترس از انتقاد، و خودسانسوری افراد و سازمان‌ها منجر شود. فرهنگ لغو پدیده‌ای چندوجهی است که هم می‌تواند در راه تغییر اجتماعی مثبت عمل کند، و هم می‌تواند پیامدهای منفی و چالش‌هایی را به دنبال داشته باشد.^{۱۳}

سیاست‌های هویتی^{۱۴} (*Identity Politics*)، به طیف وسیعی از کنش‌ها و نظریه‌پردازی‌های سیاسی اشاره دارد که بر پایه‌ی تجربه‌های مشترک اعضای گروه‌های اجتماعی خاص از نابرابری ایجاد شده است. به عبارتی، سیاست‌های هویتی فعالیت‌هایی است که به‌دست، یا به نمایندگی از، یک گروه نژادی، قومی، فرهنگی، مذهبی، یا جنسیتی انجام می‌شود و هدفش اصلاح ناعدالتی‌هایی است که اعضای این گروه‌ها به دلیل هویت‌شان تجربه می‌کنند. اصطلاح سیاست‌های هویتی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی در واکنش به جنبش‌های سیاسی و اجتماعی بزرگ، از جمله فمینیسم موج دوم، حقوق مدنی سیاهان، حقوق افراد کوئیر و جنبش‌های بومیان آمریکایی ایجاد شد. هدف این جنبش‌ها عدالت اجتماعی، بازشناسی، نمایندگی و مبارزه با تبعیض بود. سیاست‌های هویتی در عمل، ابتدا صورت‌های مختلف بی‌عدالتی اجتماعی را تحلیل می‌کند، مثلاً هویت یک فرد به عنوان زن آفریقایی-آمریکایی، او را در برابر استعمار، خشونت، و به‌حاشیه‌رانده شدن آسیب‌پذیر می‌کند؛ سیاست‌های هویتی پس از ارائه‌ی چنین تحلیلی توصیه می‌کند که چنین روایت‌هایی، که در آن به افراد به خاطر داشتن هویت خاصی انگ زده می‌شود، باید بازتعریف یا دگرگون شوند و افراد به جای پذیرش این قسم روایت‌ها، که در واقع سناریوهای منفی در فرهنگ غالب هستند، باید درک از خود و جامعه را دگرگون سازند. در واقع سیاست‌های هویتی به دنبال حذف کلیشه‌هاست. این معنای تاریخی این اصطلاح است و مصادیق آن را می‌توان در آرای بسیاری از اندیشمندان، از مری ولستون کرافت^{۱۵} تا فرانسیس فانون^{۱۶}، پیدا کرد، اما معنای معاصر این اصطلاح دگرگون شده است. در گفتارهای معاصر تعبیر سیاست‌های هویتی، با این که هنوز به مسئله‌ای مشخص اشاره دارد، مسموم شده است، و محافظه‌کارانی آن

را به کار می‌برند که غافل‌اند از این‌که آن‌ها هم سیاست‌های هویتی خودشان را دنبال می‌کنند. سیاست‌های هویتی در مفهوم امروزی‌اش نه فقط اجزای چندگانه‌ی هویت‌های فرد را به یک یا دو جزء [مثلاً هویت جنسی و قومی] تقلیل می‌دهد؛ بلکه آن یک یا دو جزء را به جزئی ذاتی تبدیل می‌کند که فرد کمترین کنترل را بر آن دارد. امروز مفهوم «هویت» تحت تأثیر تحولات سریع زمانه قرار دارد و تلاش‌ها در راستای تعریف آن فهرستی بلند از متغیرهای گیج‌کننده‌ی هویتی را تولید کرده است. منتقدان بر این باورند که سیاست‌های هویتی می‌تواند به قطبی‌سازی و فرهنگ لغو منجر شود، و به جای وحدت، افتراق را ترویج کند و تمرکز بیش از حد بر هویت‌های خاص می‌تواند موجب تضعیف همبستگی اجتماعی و ایجاد تنش‌های جدید شود.^{۱۷}

ملاحظه می‌فرمایید که تعاریف توضیحی فوق از نزاکت سیاسی، فرهنگ لغو و سیاست‌های هویتی چقدر با هم مرتبط و مکمل یکدیگرند. در جنبش ووک این اصطلاحات نقش کلیدی دارند و در کنار یکدیگر گفتمان معاصر را حول مسائل حقوق بشری شکل داده‌اند. مثلاً لجیا تومویاگو^{۱۸}، استاد فلسفه و مطالعات فرهنگی، در مقاله‌ای نقش ووکیسم را در فرهنگ لغو بررسی کرده است؛ او نشان می‌دهد چگونه ابراز نظرات ساده‌ی عاری از نزاکت سیاسی در شبکه‌های اجتماعی می‌تواند برای فرد مشکل‌ساز شود، او را لغو کند، از شبکه‌های مجازی حذف و حتی از حرفه‌ی خود در زندگی واقعی اخراج کند. تومویاگو به نقش ووکیسم در این روند می‌پردازد، اما او خوانشی سلبی از جنبش ووک ندارد و آن را «لغو» نمی‌کند.^{۱۹}

پیشینه و روند تغییر معنای ووک و ووکیسم چیست؟

راشل دینی و الیزا پس درباره‌ی تاریخ اجتماعی اصطلاح ووک و روند تغییر معنای این اصطلاح نوشته‌اند^{۲۰}؛ این اصطلاح در ابتدا توصیف «نوعی وضعیت زمانمند جدید بود که در آن سیاهان همواره از وضعیت جهان آگاهند». مخاطبان سفید نخستین‌بار در سال ۱۹۶۲ از طریق مقاله‌ی نویسنده‌ی سیاه ویلیام ملون کلی^{۲۱} با این اصطلاح آشنا شدند، این مقاله که درباره‌ی از آن خودسازی و تحریف زبان عامیانه‌ی سیاهان بود، در نیویورک تایمز با عنوان «اگر ووک باشید، متوجه می‌شوید^{۲۲}» منتشر شد. اما پژوهشگران دیگری ریشه‌ی این کلمه را در مقالات و سخنرانی‌های مارکوس گاروی^{۲۳}

در دهه‌ی ۱۹۲۰ می‌بینند. گاروی با استناد به مارکس و انگلس از سیاهان سراسر جهان می‌خواست که در مبارزه‌ی مشترکشان «بیدار باشند»؛ او «به روح بیدارِ سیاه جدید^{۲۴}» اشاره می‌کرد «که فقط به دنبال فرصت‌های صنعتی نیست، بلکه به دنبال صدای سیاسی است.» سپس در سال ۱۹۳۸ لد پِلی^{۲۵} خواننده‌ی سیاه سبک بلوز در ترانه‌ی اعتراضی پسران اسکاتسبریا^{۲۶} از اصطلاح *ووک* استفاده کرد. پسران اسکاتسبریا جوانان سیاهی بودند که به اتهام تجاوز به دو زن سفید به اعدام محکوم شدند. لد پِلی در بندی از این ترانه می‌خواند: «نمی‌تونم بخوابم که رؤیا ببینم / نمی‌تونم بیدار بمونم که گریه کنم.» اما در سال ۱۹۶۲ نیویورک تایمز در کنار مقاله‌ی ویلیام کلی واژه‌نامه‌ای هم منتشر کرد؛ در آن واژه‌نامه بود که کلمه‌ی *ووک* معنای «الزام به هشیاری در برابر خشونت نژادی» را از دست داد و به معنای صفت فردی شد که «آگاه و به‌روز» است، به این ترتیب، واژه‌ی *ووک* از رادیکالیسم خود تهی و برای استفاده‌ی سفیدهای آمریکایی مهیا شد؛ در نتیجه این واژه تبدیل به ابزاری برای بیشتر به‌حاشیه‌راندن جنبش آزادی‌خواهی سیاهان در آمریکا شد.

دماری اسمیت^{۲۷}، استاد مطالعات رسانه از دانشگاه ایالتی سن دیگو، نیز *ووک* بودن را نوعی آگاه‌بودن نسبت به مسائل نظام‌مند می‌داند و می‌گوید در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ کلمه‌ی *ووک* به معنای *آگاهی* از اتصال تمام نقاط، یعنی پیوندداشتن تمام افراد با یکدیگر، بود، و این یعنی آگاه‌بودن از این که برخی مسائل نظام‌مند (سیستماتیک) است و عواقب ناخواسته‌ای دارد، و در واقع، *ووک* به معنای داشتن تفکر انتقادی درباره‌ی مسائل نظام‌مندی مانند آموزش، مراقبت‌های بهداشتی، و پلیس بود که بر تمام افراد تأثیر می‌گذارد.^{۲۸} دینی و پس نیز می‌نویسند عبارت «*ووک بمان*» (*Stay Woke*)، با وجود آن انحراف معنایی که در سال ۱۹۶۲ در نیویورک تایمز صورت گرفت، هم در گفتار روزمره‌ی سیاهان و هم به‌عنوان شعاری اعتراضی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در دوران جنبش حقوق مدنی در آمریکا به‌ویژه در میان سیاهان آمریکا به‌شدت رواج یافت. سپس دهه‌ها خاموش شد، تا این که در سال ۲۰۱۰ در جنبش *جان سیاهان مهم است* از نو ظاهر شد. در انتخابات سال ۲۰۱۶ این عبارت ظاهر نشد، اما پس از پخش مستند *ووک بمان*: جنبش *جان سیاهان* در همان سال به گوش برخی رسید، و چهار سال بعد،

در تابستان ۲۰۲۰ پس از قتل جورج فلویید^{۲۹} به دست پلیس و از نو برآمدن موج عظیم جنبش جان سیاهان مهم/است، عبارت ووک بمان در سطح جهانی رواج یافت. در سال ۲۰۲۰ کسانی که این اصطلاح را به کار می‌بردند افراد را تشویق می‌کردند تا در مواجهه با بی‌عدالتی‌های اجتماعی و سرکوب نظام‌مند بی‌تفاوت نباشند و هشیار بمانند.

به نوشته‌ی دینی و پس پیش از قتل جورج فلویید، کنش‌ها و مواضع دو گروه در تغییر معنای ووک مؤثر بود: گروه اول صاحبان نام‌های تجاری بودند که می‌کوشیدند خودشان را هم‌پیمان با ووک‌ها نشان دهند و گروه دوم روزنامه‌نگاران و سیاستمداران محافظه‌کار بودند که تلاش می‌کردند مشروعیت جنبش ووک را به چالش بکشند. نمونه‌ی فعالیت‌های گروه اول فراوان است؛ هنوز برخی سفیدهای آمریکایی می‌گویند: «من ووک هستم، سفید هستم، اما ووک هستم.» در این کاربرد ووک بودن به معنای داشتن روش تفکر انتقادی نیست، بلکه نشانه و اعلانی عمومی است تا گوینده اعلام کند که نژادپرست نیست. در سال ۲۰۱۷ نام تجاری لی‌وایز (Levi's) ویدئویی تبلیغی با این عنوان ساخت که «اگر تو ووک هستی، چرا شلوارهایت ووک نیست؟» در این ویدئو افراد رنگین‌پوست و کوئیر شلوارهایی مشابه با طرحی عجیب به پا دارند که به نوبت به دوربین نزدیک می‌شوند و می‌گویند: «من ووک هستم.»^{۳۰} حتی از زبان سفیدهای آمریکایی به گوش می‌رسید که می‌گفتند: «اگر ووک نباشید، خوب نیست.» نام تجاری پپسی (Pepsi) نیز در سال ۲۰۱۷ در تبلیغی دیگر نشان داد که کندال جنر^{۳۱}، مدل مشهور آمریکایی، از سالن مد بیرون می‌آید، به اعتراضات جنبش جان سیاهان مهم/است می‌پیوندد و در حالی که در پس‌زمینه ترانه‌ی بی‌طرفانه‌ی نوه‌ی باب مارلی^{۳۲} پخش می‌شود، از جمع معترضان جدا می‌شود و یک قوطی پپسی را به دست یکی از نیروهای پلیس می‌دهد. سازمان‌دهندگان جنبش جان سیاهان مهم/است در اعتراض به این نوع تبلیغات اعلام کردند که «چنین تبلیغاتی در واقع فداکاری‌هایی را کم‌ارزش می‌شمرد که در اعتراضات رادیکال سیاهان صورت گرفته است.» از سوی دیگر، راست‌گرایان نظرشان این بود که «مردم واقعاً این تبلیغ پپسی را دوست داشتند و اعتراض به این قسم تبلیغات پیش‌زمینه‌ی خطرناکی را برای تحمیل اراده‌ی ایدئولوژیک اقلیت ووک بر آمریکا فراهم می‌کند.» در این روند تحول معنایی، ووک از

«شاخص وفاداری به پیش‌بردن برابری اجتماعی» به نمونه‌ی «وارونگی زبانی عمدی» تبدیل شده است، به‌نحوی که امروز هر تلاشی در راه جبران بی‌عدالتی، از جنبه‌های دیگری تلاشی تبعیض‌آمیز تعبیر می‌شود؛ یعنی هر تلاشی برای دفاع از حقوق گروهی از افراد به‌سرعت به حرکتی تبعیض‌آمیز ضد افراد دیگری تعبیر می‌شود. در چنین فضایی تغییر و تحول معنایی اصطلاح وُوک ادامه پیدا کرده است و اخیراً وُوک اصطلاحی برای تمسخر و موضوع میم‌سازی^{۳۳} شده است. این‌دست تغییرات نوعی آشفتگی مفهومی به بار آورده و اتهاماتی را ضد جنبش جان سیاهان مهم است، تلاش‌های استعمارزدایی از برنامه‌های آموزشی، حمایت از واکسن‌های کووید ۱۹ و ماسک‌زدن، درخواست‌ها برای آتش‌بس در فلسطین، و کارزار تحریم اسرائیل و عدم سرمایه‌گذاری طرح کرده است. دینی و پَس می‌نویسند امروز هر بار که محافظه‌کاران آمریکایی اصطلاح وُوک‌کیسم را در اظهارات‌شان به کار می‌برند فقط درباره‌ی پیامدهای منفی آن صحبت می‌کنند و نوعی لفاظی یا رتوریک ضد وُوک در جریان است که در آن معنای اصلی این اصطلاح را توضیح نمی‌دهند و این سبب می‌شود مخاطبان ترس‌های خاص خودشان را همچون تهدیدی عمومی فرافکنی کنند. در عین حال، نقدهای بسیاری از زبان منتقدان گوناگون درباره‌ی جنبش وُوک بیان شده است.

منتقدان چه می‌گویند؟

امروز جنبش وُوک منتقدانی از طیف‌های فکری و سیاسی مختلف، راست و محافظه‌کار، لیبرال، و چپ دارد. منتقدان راست‌گرا و محافظه‌کار اغلب وُوک و وُوک‌کیسم را بسیار خطرناک و نابودکننده‌ی بشر می‌دانند، این طیف بیشتر بر اصطلاح وُوک‌کیسم تأکید می‌کنند و معتقدند وُوک‌ها اقلیتی هستند که می‌توانند شرکت‌های بزرگ را تحت اراده‌ی ایدئولوژیک خود قرار دهند. و منتقدان لیبرال و چپ‌گرا از افراط‌های وُوک‌ها و پیامدهای مواضع گروه‌ها و افراد وُوک در جامعه ابراز نگرانی می‌کنند. در ادامه به نقدهای ایلان ماسک، دونالد ترامپ، جردن پیترسون، جی.کی. رولینگ، اسلاوی ژیتک، و سوزان نیمن می‌پردازم. در این میان، به نقدهای ژیتک و نیمن، که بر دیدگاه‌های نظری فلسفی، جامعه‌شناختی و روانکاوی استوار است، مفصل‌تر می‌پردازم.

ایلان ماسک^{۳۴}، سرمایه‌گذار سرشناس آمریکایی، از مدیران و مالکان اصلی شرکت‌های اسپیس‌اکس^{۳۵}، تسلا^{۳۶} و رسانه‌ی اکس (توییتز سابق)، از منتقدان اصلی جنبش وُوک است. او بارها در توییت‌ها، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌هایش وُوک‌ها را نقد کرده و معتقد است این جنبش آزادی بیان را محدود می‌کند و فرهنگ لغو را گسترش می‌دهد. به نظر ماسک وُوک‌ها تهدیدی برای نوآوری و خلاقیت هستند و همچنین باعث می‌شوند توجه‌ها از مسائل واقعی و مهم جامعه منحرف گردد و کسب‌وکارها و شرکت‌ها به خاطر فشار اجتماعی و سیاسی تصمیم‌های نادرستی بگیرند. ماسک در سال ۲۰۲۲ رسانه‌ی اجتماعی توییتز را خرید. او یک ماه پس از خرید این رسانه، ویدئویی ۱۲ ثانیه‌ای را منتشر کرد که در آن با لحنی طنزآمیز از کشف کم‌دی مخفی در دفتر توییتز گفت و قفسه‌ای را نشان داد که پر از تی‌شرت‌هایی بود که روی آن‌ها هشتگ وُوک بمان (*#staywoke*) چاپ شده بود. این در حالی بود که توییتز سابق فضایی برای فعالیت‌های کنشگران جنبش جان سیاهان مهم است بود. ایلان ماسک معتقد است که چپ‌گرایان «ویروس ذهنی وُوک» را منتشر کرده‌اند؛ و می‌گوید مأموریتش این است که مانع گسترش بیشتر این «ویروس» شود و اعلام کرده که سرایت‌پذیری این ویروس خطر نابودی بشر را به همراه دارد.^{۳۷} همچنین ماسک در گفت‌وگو با جردن پیترسون، چهره‌ی رسانه‌ای راست افراطی، درباره‌ی وُوک تغییر جنسیت پرسش را به مرگ پسرش تعبیر و اظهار کرد: «آن‌ها عملاً من را فریب دادند تا کاغذهایی را برای یکی از پسرانم، خاویر، امضا کنم. این در شرایطی بود که من از آن‌چه در حال وقوع بود هیچ درکی نداشتم، بسیار سردرگم شده بودم، چون به من گفته شد ممکن است خاویر خودکشی کند.» پیترسون می‌گوید: «این حرف از اول دروغ بود، اگر نرخ خودکشی بالاست، دلیلش این است که افسردگی و اضطراب بنیادی وجود دارد، دلیلش اختلال جنسیتی^{۳۸} نیست.» ماسک می‌گوید: «به من توضیح ندادند که این داروهای مسدودکننده‌ی بلوغ در واقع داروهای عقیم‌سازی است و من در عمل پسر من را از دست دادم. اسمش را مرگ نام گذاشته‌اند. به من گفتند پسر من مرده است. به این ترتیب، پسر من خاویر مرده است. ویروس ذهنی وُوک پسر من را کشت.» پیترسون در ادامه می‌گوید: «کودکان زیادی از بین رفته‌اند و این دلیل خوبی است که نقطه‌ی

پایانی بر این ماجرا بگذاریم.» و ماسک می‌گوید: «من بعد از آن قسم خوردم که ویروس ذهنی ووک را نابود کنم.»^{۳۹}

دونالد ترامپ^{۴۰}، چهل و پنجمین و چهل و هفتمین رئیس‌جمهور ایالات متحد آمریکا از حزب جمهوریخواه، از زمره‌ی سرسخت‌ترین منتقدان جنبش ووک است. ترامپ این جنبش را تهدیدی برای ارزش‌های آمریکایی و آزادی‌های فردی می‌داند. او مانند ایلان ماسک معتقد است ووکیسم مانع آزادی بیان است و افراد را به خاطر نظرات و عقایدشان تحت فشار قرار می‌دهد، و باعث می‌شود آن‌ها از ابراز نظرشان بترسند و «بازنده^{۴۱}» شوند. نقدهای ترامپ به ووک‌ها در مورد تأثیر منفی بر کسب‌وکارها و انحراف توجه از مسائل اجتماعی و سیاسی، بارها در سخنرانی‌ها، توئیتهای و مصاحبه‌های او، به‌ویژه در کارزارهای انتخاباتی سال ۲۰۲۴، تکرار شد. همچنین ترامپ معتقد است برنامه‌های آموزشی در مدارس و دانشگاه‌های آمریکا تحت تأثیر اندیشه‌های ووک هستند. او خواستار تغییرات بنیادین در نظام آموزشی و منابع درسی، با هدف جلوگیری از ترویج ایده‌های ووک‌ها، شده است و اجرای چنین تغییراتی را در دستور کار دولتش قرار داده است. پس از پیروزی دونالد ترامپ در انتخابات ۲۰۲۴ اعلام شد که این پیروزی نشان‌دهنده‌ی رد قاطعانه‌ی ووکیسم است.^{۴۲}

جردن پیترسون^{۴۳}، روانشناس کانادایی و چهره رسانه‌ای راست افراطی نیز نقدهایی جنجالی به جنبش ووک داشته است. پیترسون جنبش ووک را حرکتی فرهنگی و ایدئولوژیک توصیف می‌کند که بر عدالت اجتماعی، سیاست‌های هویتی و نزاکت سیاسی تأکید دارد. به نظر پیترسون ووکیسم ترویج‌دهنده‌ی روایت «قربانی‌بودن» است و هویت گروهی را بر شایستگی فردی ترجیح می‌دهد. پیترسون نیز مانند ترامپ و ماسک معتقد است ووکیسم تهدیدی برای آزادی بیان است و تأکید ووک‌ها بر زبان و گفتار سیاسی صحیح، یعنی نزاکت سیاسی، می‌تواند منجر به سانسور شود و بر گفت‌وگوی آزاد تأثیر منفی بگذارد. همچنین او معتقد است که سیاست‌های هویتی ووک‌ها تفرقه‌آمیز است و تمرکز آن‌ها بر هویت جمعی موجب تضعیف فردگرایی و در نتیجه تکه‌تکه‌شدن جامعه می‌شود. به نظر پیترسون ووکیسم با اندیشه‌ی پست‌مدرن مرتبط است که عینیت‌گرایی یا ابژکتیویته را رد می‌کند و نسبی‌گرایی را

ترویج می‌دهد و این می‌تواند به هرج و مرج و فروپاشی هنجارهای اجتماعی منتهی شود. پیترسون به پیامدهای روانی ووکسیم نیز اشاره می‌کند؛ به نظر او این جنبش می‌تواند باعث پرورش کینه، اضطراب و حس ناتوانی در افرادی شود که خودشان را در جایگاه قربانی شناسایی می‌کنند. او همچنین ووکسیم را نوعی مارکسیسم فرهنگی^{۴۴} می‌داند که به دنبال تضعیف ارزش‌ها و نهادهای سنتی به نفع یک دستور کار جمع‌گرایانه است و مارکسیسم فرهنگی را نوعی نظریه‌ی توطئه و ایدئولوژی افراطی می‌داند که با تأکید بر هویت‌های جمعی (مثل نژاد، جنسیت و طبقه) هویت فردی و مسئولیت‌پذیری شخصی را تضعیف می‌کند و می‌تواند به سانسور و محدودیت‌های آزادی بیان منتهی شود.^{۴۵}

جی. کی. رولینگ^{۴۶}، نویسنده و خالق داستان‌های هری پاتر، طی سال‌های اخیر نقدهایی را به فعالیت‌های افراد ترنس بیان کرد که در دسته‌ی نقد جنبش ووک جای می‌گیرد. او مکرر نظراتش را درباره‌ی مسائل جنسیت و افراد تراجنسیت بیان کرده است. در ژوئن ۲۰۲۰ او در یک توئیٹ جنجال‌برانگیز به متنی واکنش نشان داد که در آن نوشته شده بود: «افرادی که عادت ماهانه می‌شوند»، رولینگ نوشت: «افرادی که عادت ماهانه می‌شوند، مطمئناً قبلاً نامی داشتند. یکی کمکم کنه. زینان؟ زنان؟^{۴۷}» این توئیٹ خشم و جنجال بسیاری را برانگیخت. در سال‌های اخیر او به دلیل برخورد هایش با مسائل تراجنسیت و هویت جنسی بارها مورد حمله و نقد قرار گرفته است. این حمله‌ها بر شهرت و تصویر عمومی او تأثیر منفی گذاشته است. او به ترنس‌هراسی متهم شد، مقاله‌نویس نیویورک‌تایمز رولینگ را مسئول افزایش خودکشی افراد دچار اختلال جنسیتی دانست و حتی بازیگران جوان فیلم‌های هری پاتر، که با آثار رولینگ به شهرت جهانی دست یافتند، در نقد رولینگ توئیٹ‌هایی با مضامین و هشنگ‌های ووک منتشر کردند. برخی ووک‌ها این ایده را مطرح می‌کنند که هویت جنسیتی همان هویتی است که فرد آن را می‌خواهد و تا جایی پیش می‌روند که می‌گویند زنان ترنس «زنان هستند»، و همین مجوز شرکت در مسابقات ورزشی زنان را به زنان ترنس می‌دهد، یا از آن جایی که زنان ترنس خودشان را زن می‌دانند اگر به خاطر جرمی زندانی شوند باید به‌عنوان زن زندانی در زندان‌های زنان نگهداری شوند.

اجرای این ایده‌ها در دسرها و پیامدهای فراوانی در مسابقات ورزشی و زندان‌ها به دنبال داشته است. به نظر رولینگ افزایش شدید شمار جوانانی که می‌خواهند تغییر جنسیت دهند نگران‌کننده است و او معتقد است که جنسیت بیولوژیکی واقعی است و نباید افراد را در مورد آن دچار شک و تردید کرد. رولینگ معتقد است برخی رفتارهای برآمده از فرهنگ وُوک می‌تواند به حقوق زنان آسیب برساند و آزادی بیان را محدود کند.^{۴۸}

اسلاوی ژیتک^{۴۹}، فیلسوف، نظریه‌پرداز و منتقد فرهنگی اسلونیایی، که به‌عنوان یکی از بلندترین صداهای چپ در جهان امروز شناخته می‌شود، از منتقدان جنبش وُوک است. او در مصاحبه با رابینسون ارهارت^{۵۰} می‌گوید با وجود تفاوت‌های جنبش وُوک و جنبش می‌تو^{۵۱}، برخی صورت‌های این دو جنبش ایده‌ی تساهل یا ایده‌ی مجازبودن همه چیز را دنبال می‌کنند؛ آن‌ها می‌گویند تمام موقعیت‌های جنسی حاشیه‌ای مجازند، متقاضی دارند، و دشمن اصلی سرکوب‌پذیرانه، یا ستم‌پدر-مردسالارانه هستند؛ نتیجه‌ی این تساهل یا مجازبودن همه‌چیز، رسیدن به نوعی نزاکت سیاسی است که ژیتک با اهدافش، یعنی مبارزه با نژادپرستی و جنسیت‌زدگی مخالف نیست، چون نزاکت سیاسی رسماً ضد ستم است، اما به نظر او شیوه‌ی عملکرد آن در جامعه بسیار اقتدارگرا، افتراقی و سرکوب‌گرانه است. برخی وُوک‌ها و فعالان جنبش می‌تو مجموعه‌ای از ممنوعیت‌ها را اعمال می‌کنند، مثلاً می‌گویند «نباید این کلمه را به کار ببرید، یا نباید این کار یا آن کار را بکنید.» به نظر ژیتک این نوعی سیاسی‌کاری سخت‌گیرانه و سرکوب‌گرانه است. در چنین عملکردهایی آن تساهل اولیه به نوعی سخت‌گیری شدید، یعنی به ضد خود، تبدیل می‌شود. ژیتک می‌گوید بسیاری از چپ‌گرایان نیز چنین خطایی مرتکب شده و نتیجه‌اش افتراق و تقسیم‌بندی چپ‌ها شده است، این در حالی است که چپ امروز به همبستگی وسیع نیاز دارد. در همین مصاحبه ژیتک به سقط جنین و فعالیت‌های فمینیسم وُوک در این زمینه اشاره می‌کند. او می‌گوید با داشتن حق سقط جنین برای زنان موافق است، اما به دنبال فضایی برای گفت‌وگو با مخالفان سقط جنین نیز هست. برخی اجازه نمی‌دهند زمینه‌ی چنین گفت‌وگویی فراهم شود، سوءظن در جریان است، آن‌ها منطقی شک و تردید را پیش می‌کنند، گویی اجازه ندارید خیلی چیزها را بگویید، فضای گفت‌وگو ناامن شده، و طنز

و ظرافت حذف شده است، چون گفته می‌شود «شما اجازه ندارید مقایسه کنید، اجازه ندارید قضاوت کنید که چه کسی بیشتر رنج برده است: فردی که از آشویتس جان به برده یا زنی تهی دست که پس از زاییدن چهار فرزند به دنبال حق سقط جنین است! اجازه ندارید بگویید کدام یک بیشتر قربانی است و اجازه ندارید جوک‌های نژادپرستانه بگویید.» به نظر ژیتک این وضعیت جهان را به جای ترسناکی تبدیل می‌کند که در آن نمی‌توان درباره‌ی مسائل واقعی حرف زد و تأمل کرد.^{۵۲}

ژیتک در سال ۲۰۲۲ در یادداشتی با عنوان «نقطه‌ی اشتراک چپ ووک و راست افراطی»^{۵۳} می‌نویسد نزاکت سیاسی غربی، یا ووکسیم، مبارزه‌ی طبقاتی را کنار زده و نخبگان لیبرالی را تولید کرده است که ادعا می‌کنند از اقلیت‌های نژادی و جنسی تهدید شده محافظت می‌کنند، اما آن‌ها با چنین ادعاهایی توجهات را از قدرت اقتصادی و سیاسی خود منحرف می‌کنند. در عین حال، چنین دروغی به پوپولیست‌های راست‌گرا فرصت می‌دهد که خود را به عنوان مدافعان «مردم واقعی» در برابر نخبگان شرکتی و «دولت پنهان»^{۵۴} معرفی کنند، گرچه آن‌ها نیز در موقعیت‌های بالای اقتصادی و سیاسی قرار دارند. در نهایت، هر دو طرف بر سر غنایمی می‌جنگند که از نظامی به‌دست می‌آید که کاملاً در آن سهمیم هستند. هیچ‌یک از طرفین واقعاً از استثمارشدگان دفاع نمی‌کند یا علاقه‌ای به همبستگی کارگری ندارد. این نکته به این معنا نیست که مفاهیم «چپ» و «راست» منسوخ شده‌اند، آن‌طور که اغلب شنیده می‌شود، بلکه به این معناست که جنگ‌های فرهنگی به‌جای مبارزه‌ی طبقاتی به موتور محرکه‌ی سیاست تبدیل شده‌اند.

ژیتک در سال ۲۰۲۳، در مقاله‌ی دیگری با عنوان «ووک اینجاست که بماند»^{۵۵}، می‌نویسد: «امروز بسیاری از دانشگاهیان، نهادهای دولتی و شرکت‌ها به ووک بودن گردن می‌نهند، از این رو، جنبش ووک در کنار وهن پوپولیسم جدید و بنیادگرایی دینی سزاوار انتقاد است.» به نظر ژیتک ووک همچون نوعی جزم‌اندیشی دینی سکولار شده عمل می‌کند و برای نشان دادن ظرفیت سرکوبگرانه‌ی جنبش ووک نمونه‌هایی را از کتاب نژادپرستی ووک نوشته‌ی جان مک‌ورتر^{۵۶} برمی‌شمرد؛ مثلاً «باید تا ابد تلاش کنید که تجربه‌های سیاهان را درک کنید / هرگز نمی‌توانید بفهمید

سیاه‌بودن چه حسی دارد و اگر فکر می‌کنید می‌فهمید، نژادپرست هستید؛ یا «به چندفرهنگی‌بودن علاقه نشان دهید / فرهنگ را مصادره نکنید.» به نظر ژیتک کسانی که به شکلی بی‌رحمانه تحت ستم قرار می‌گیرند توانایی تأمل عمیق و مباحثه‌ی مفصل برای آشکار کردن نادرستی ایدئولوژی انسان‌گرایی لیبرالی را ندارند. اما در مورد *ووک‌ها*، مانند اکثر موارد دیگر، کسانی که نقش رهبران شورش را مصادره می‌کنند واقعاً قربانیان ستم‌دیده‌ی سرکوب نژادپرستانه نیستند. طرفداران *ووک* اقلیتی نسبتاً ممتاز در دل اقلیتی بزرگتر هستند که اجازه دارند در کارگاهی آموزشی با کیفیت بالا در دانشگاهی طراز اول شرکت کنند. او می‌پرسد چطور *ووک*، با این که دیدگاه اقلیت است، می‌تواند فضای وسیع‌تر لیبرال و چپ را بی‌اثر نموده و در آن فضا ترس عمیقی را از مخالفت علنی با *ووک* القا کند؟ ژیتک با رویکرد روانکاوانه به این بحث می‌پردازد. او در کردوکارهای *ووک‌ها* فعال شدن *فراخود* (*superego*) را مؤثر می‌داند و می‌نویسد هرچه چپ‌گرایان لیبرال غربی بیشتر گناه خود را کندوکاو کنند، بنیادگرایان بیشتر آن‌ها را متهم می‌کنند که ریاکارانی هستند که تلاش می‌کنند نفرت‌شان را پنهان کنند. این مجموعه‌ی عوامل، پارادکس فراخود را به‌طور کامل بازتولید می‌کند: هرچه بیشتر از آن چیزی اطاعت کنید که دیگری از شما می‌خواهد، گناه‌کارتر هستید. کسانی که مرعوب نخبگان *ووک* می‌شوند در واقع، تسلیم مطالبات *ووک* می‌شوند زیرا اکثرشان به دلیل مشارکت در سلطه‌ی اجتماعی مقصرند، اما تسلیم‌شدن در برابر مطالبات *ووک* ساده‌ترین راه فرار را پیش پای آن‌ها می‌گذارد، آن‌ها تا جایی که این وضعیت کمک کند که مانند قبل به زندگی خود ادامه دهند با کمال میل تقصیرات‌شان را به گردن می‌گیرند. و این همان منطق قدیمی پروتستان است که می‌گوید «هر کاری دلتان می‌خواهد بکنید، فقط به‌خاطرش احساس گناه داشته باشید.» در انتها ژیتک نتیجه می‌گیرد که *ووک* ما را نسبت به نژادپرستی و جنسیت‌زدگی بیدار می‌کند تا بتوانیم به خوابیدن ادامه دهیم. آن‌ها واقعیت مشخصی را به ما نشان می‌دهند تا بتوانیم کماکان چشم‌مان را به‌روی ریشه‌ها و عمق حقیقی تروماهای نژادی و جنسی‌مان ببندیم.

سوزان نیمن^{۵۷}، فیلسوف آمریکایی سوسیالیست، کتاب *چپ ووک* نیست^{۵۸} را در واکنش به برآمدن نیروهای راست افراطی و در نقد فعالان *ووک* نوشته است. او معتقد

است امروز خیلی‌ها در تشخیص چپ از ووک مشکل دارند. به نظر نیمن مفهوم ووک فی‌نفسه نامنسجم است، زیرا بر مبنای تضاد بین احساس و اندیشه بنا شده و چیزی که در مورد جنبش ووک گیج‌کننده است این است که زاده‌ی عواطف سنتی چپ است، عواطفی مثل همدلی با به‌حاشیه‌رانده‌شدگان، خشم از وضعیت سرکوب‌شدگان، و عزم برای اصلاح خطاهای تاریخی. اما این عواطف به‌واسطه‌ی طیفی از فرضیه‌های نظری منحرف می‌شود و این انحراف در نهایت آن‌ها را تضعیف می‌کند. نظریه‌های مورد علاقه‌ی ووک احساسات همدلانه و نیات رهایی‌بخش ووک‌ها را تضعیف می‌کند. نیمن می‌نویسد این نظریه‌ها ریشه‌های ارتجاعی ستبری دارد؛ و برخی نویسندگان‌شان، مثل کارل اشمیت^{۵۹}، آشکارا نازی بودند. بسیاری از فرضیه‌های نظری که پشتیبان بهترین انگیزه‌های ووک هستند ریشه در جنبشی فکری دارند که ووک‌ها از آن بیزارند. و در واقع، ووک‌ها خودشان مستعمره‌ی ایدئولوژی‌هایی شده‌اند که کاملاً به راست تعلق دارد. اما بهترین اصول ووک، از جمله تأکید بر مشاهده‌ی جهان از بیش از یک منظر جغرافیایی، مستقیم از عصر روشنگری آمده است؛ این در حالی است که در جهان معاصر ناآگاهانه دست‌رد به سینه‌ی عصر روشنگری می‌زنند. نیمن معتقد است که باید ایده‌های فلسفی‌ای را درک کنیم که در فرضیه‌های ظاهراً بی‌ضرر ووک‌ها نهفته و زیربنای اندیشه‌ی ووک را تشکیل داده است. نیمن چپ دانشگاهی فوکویی را نقد می‌کند و استدلال می‌کند حمله به ایده‌های عصر روشنگری نیز احتمالاً از دانشگاه‌های آمریکا آغاز شد، اما دامنه‌اش در فرهنگ‌های بخش‌های بسیاری از جهان غرب گسترش یافته است. به نظر نیمن روشنگری به ایده‌های متعددی پایبند بود، از آن همه، سه ایده برای چپ بنیادین است: تعهد به جهان‌شمول‌گرایی، عدالت، و امکان پیشرفت. و تا زمانی که چپ به این سه ایده بازنگردد نسبت‌دادن افراط‌های برخی ووک‌ها به چپ ادامه می‌یابد.

به نظر نیمن در علوم انسانی یا اجتماعی امروز به هیچ محقق‌ی به اندازه‌ی میشل فوکو استناد نشده است. امروز فوکو ستون اندیشه‌ی چپ شده است، یا دست‌کم فیلسوفی شده است که هر غیرفیلسوفی آثارش را می‌خواند. از نگاه فوکو متأخر قدرت در تمام جنبه‌های زندگی مدرن جای گرفته است. قدرت در تاروپود زبان، فکرها و

خواسته‌های ما تنیده شده است. حتی مقاومت هم در دل قدرت جای دارد، و تقویت‌کننده‌ی قدرت است. قدرت است که همه چیز را در بر می‌گیرد. اما، مفهوم «عدالت» به‌وضوح از دامنه‌ی قدرت از نگاه فوکو کنار گذاشته شده است؛ از نگاه فوکو قدرت عدالت نیست. به بیان دقیق‌تر، فوکو تأکید می‌کند که ایده‌ی عدالت فی‌نفسه به‌منزله‌ی سلاحی ضد برخی صورت‌های قدرت سیاسی و اقتصادی ابداع شده است. نیمن می‌نویسد اندیشمندان پیشرو فوکو را پذیرفته‌اند، اما عجیب‌تر از آن، شیفتگی‌شان به کارل اشمیت است. به نظر نیمن فوکو و اشمیت، با وجود تفاوت‌هایشان، هر دو، ایده‌ی انسانیتِ جهان‌شمول و تمایز بین قدرت و عدالت را رد می‌کردند و این رد کردن با شک عمیق‌شان به هرگونه ایده‌ی پیشرفت همراه بود. نیمن نشان می‌دهد که روح فوکو و کارل اشمیت در جنبش‌های وُوک زنده است و استدلال می‌کند که نه اشمیت و نه فوکو مروج دیدگاهی نو در باب مناسبات بین عدالت و قدرت نبوده‌اند. دیدگاه‌های آن‌ها در ساده‌ترین شکل به سوفیست‌ها برمی‌گردد که می‌گویند ادعاهای عدالت به‌منظور پنهان کردن منافع قدرت‌محور توسعه یافته‌اند. در ادامه‌ی فصل دو نیمن روانشناسی تکاملی را از بنیان‌های نظری وُوک‌ها می‌داند و پس از خوانشی انتقادی از این نظریه و بستری که این نظریه در آن پدید آمد، نتیجه می‌گیرد که روانشناسی تکاملی فرضیه‌های پیش‌گزیده‌ای را درباره‌ی رفتار انسانی ارائه می‌کند که بیشتر مردم، فارغ از دیدگاه سیاسی‌شان، آن‌ها را پذیرفته‌اند و این فرضیه‌ها به‌شدت قبیله‌گرایانه‌اند. همچنین نیمن استدلال می‌کند که مبارزات ضد تبعیض وُوک‌ها، تحت تأثیر ایده‌های فوکو و روانشناسی تکاملی و کارل اشمیت به حرکت درآمده است، و وُوک‌ها نمی‌بینند که به نظریه‌هایی پایبندند که اهداف خودشان را تضعیف می‌کند. بدون جهان‌شمول‌گرایی هیچ استدلالی ضد نژادپرستی وجود ندارد، بلکه صرفاً گروه‌هایی از قبایل وجود دارند که بر سر قدرت رقابت می‌کنند. به نظر نیمن دو رویداد تاریخی اخیر بهتر توضیح می‌دهد که چرا وُوک در قرن بیست و یک گسترش یافت: فروپاشی سوسیالیسم دولتی در سال ۱۹۹۱، و پیروزی باراک اوباما در انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۸. به نظر نیمن آن نوع سوسیالیسم عدالت جهان‌شمول را به ارمغان نمی‌آورد و اغلب با لفاظی جناباتش را توجیه می‌کرد. اما سوسیالیسمی که نیمن به آن باور دارد

تصور می‌کند ما می‌توانیم حول خواسته‌های انسانی مشترک برای آزادی و عدالت متحد شویم. به نظر نیمن گولاگ‌های استالین ایده‌های سوسیالیسم را تضعیف نکرد، اما ایده‌ی عمل کردن بر اساس اصول از دست رفت، خیلی‌ها از چپ روی برگرداندند و خیلی‌ها به اهداف کوچک‌تری رضایت دادند و به اموری مثل مبارزه با نژادپرستی و جنسیت‌زدگی پرداختند. پس از شوک سال ۱۹۹۱، و فروپاشی سوسیالیسم دولتی، زمان تأمل چپ‌ها فرارسید، اما در مقیاس بین‌المللی چنین تأملی صورت نگرفت و با برآمدن القاعده دیدگاه اندیشمندانی از جمله کارل اشمیت، که جوهر سیاست را مبارزه‌ای دائمی میان دوست و دشمن می‌دانست، بر مباحث بین‌المللی تسلط یافت. واقعه‌ی دیگری که در سال‌های اخیر موجب برآمدن جنبش ووک شد پیروزی باراک اوباما در انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۲۰۰۸ ایالات متحد آمریکا بود. وقتی او انتخاب شد مردم زیادی در سرتاسر جهان به بهبود اوضاع جهان امیدوار شدند، اما امیدها از دست رفت و کسانی که در دوران اوباما به بلوغ رسیدند تصور می‌کردند جهان همیشه همان شکلی بوده است و جایگزینی خانواده‌ی اوباما با خانواده‌ی ترامپ شوک بزرگی برای این نسل بود؛ در واقع این کودکانِ سرخورده‌ی دوران اوباما بودند که در دانشگاه‌های آمریکا جنبش ووک را به راه انداختند. این وضع خیلی زود به چیزی بیش از نوعی شکاف نسلی تبدیل شد، ناشران، استادان دانشگاه‌ها و شرکت‌ها کوشیدند با جوان‌ترها همگام شوند تا از قافله عقب نیفتند. اروپایی‌هایی که ابتدا این وضعیت را مسئله‌ای آمریکایی و کم‌اهمیت دیده بودند، نیز شتابان سوار بر این قطار سریع‌السیر شدند. این‌ها همه روش‌هایی از فعالیت را در پیش گرفتند که به عنوان روش‌های ووک می‌شناسیم: فرهنگ لغو، اصرار بر خلوص، عدم تحمل تفاوت‌های ظریف، و ترجیح دوتایی‌ها. اما تفاوت میان چپ و ووک در این است که ووک‌ها بر حقوق سیاسی بیش از حقوق اجتماعی تأکید می‌کنند و چنین تأکیدی برآمده از نظریه‌هایی است که طبق آن دست به کنش می‌زنند. همچنین نظریه‌های غالب، از جمله نظریه‌های فوکو، به‌جای رویارویی با نومیدی‌ها، اغلب آن‌ها را جزئی از ساختار جهان می‌خواند، و نوعی سمفونی شک و تردید خلق می‌کند که موسیقی پس‌زمینه‌ی فرهنگ معاصر غرب شده است. نیمن اما از امید به پیشرفت سخن می‌گوید و معتقد است چنین برهه‌هایی از تاریخ

زمان تشکیل جبهه‌های مردمی است. اگر زمانی که نازی‌ها به قدرت رسیدند احزاب چپ‌گرا حاضر به تشکیل جبهه‌ای مردمی بودند، همان‌طور که اندیشمندی مثل اینشتین و تروتسکی تأکید کردند، جهان می‌توانست از بدترین جنگ در امان بماند. اما چنین نشد، امروز دوباره در چنان موقعیتی قرار گرفته‌ایم و این بار نباید خطای پیشین را تکرار کنیم.

در ادامه‌ی نقدهایی که به جنبش وُوک شده است، لجیا تومویاگو، استاد رومان‌یایی فلسفه و مطالعات فرهنگی، نیز می‌نویسد فعالان وُوک معتقدند که همه فرهنگ‌ها باید به حال خود رها شوند تا زندگی‌شان را به شیوه‌ای که می‌خواهند بگذرانند، فرهنگ‌ها نباید «ترکیب» شوند، بلکه فقط باید یکدیگر را مشاهده کنند و حرمت بنهند. این برآمده از دیدگاه اندیشمندان نظریه‌ی عدالت اجتماعی انتقادی^{۶۰} است که معتقدند غیرممکن است فردی سفید بتواند فرهنگ دیگران را درک کند، بنابراین باید بدون تفکر با تمام تفاوت‌های فرهنگی توافق کند. به نظر تومویاگو چنین دیدگاهی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که در طول تاریخ فرهنگ‌ها به شدت بر یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند و گاهی اوقات در یکدیگر ذوب شده و نتایج خوبی برای بشریت داشته‌اند.^{۶۱}

آیا باید از ایده‌ها و مفاهیم جنبش وُوک کاملاً صرف‌نظر کرد؟

در لحظه‌ای از تاریخ ایده‌های وُوک‌ها با نیات خوب آغاز شد، ولی در طول زمان ایده‌های برابری طلبانه‌ی جنبش وُوک گاه با روش‌های نادرست پیش رفت و در سال‌های اخیر راست‌گرایان افراطی از مفهوم وُوک بهره‌برداری‌های سیاسی کرده‌اند. اما باید در نظر داشته باشیم که جنبش‌های وُوک شمار زیادی از مردم را آگاه کرده‌اند، به قول سوزان نیمن این جنبش‌های وُوک بوده‌اند که این آگاهی را به مردمان دادند که حتی نزد جهان‌شمول‌گرایان واقعی هم مفهوم جهان‌شمولی بیشتر سفید بوده تا قهوه‌ای، جنسیتش بیشتر مردانه بوده تا زنانه، و بیشتر دگرجنس‌گرا فرض شده تا همجنس‌گرا. جنبش وُوک شرارت‌های استعمارگری را به مرکز آگاهی تاریخی غربی آورد. با وجود نقدهای فراوان به مواضع وُوک‌ها، باید به مفهوم وُوک و استفاده‌های ابزاری از آن توجه داشت، و نباید ظهور وُوک‌ها را به کلی منفی و مخرب دانست و آن‌ها را «لغو» کرد.

در انتها، مایلم مبحث ووک را با نظر لجیا تومویاگو^{۶۲} به پایان برسانم: با تلاش‌های فمینیست‌ها، فعالان کوئیر، فعالان جنبش‌های مدنی سیاهان و فعالان ووک بسیاری از اصطلاحات ساخته شد، دقیق شد و به زبان‌های مختلف راه یافت. این تحولات زبانی لزوماً بد نیست. اصطلاحاتی مثل مردانگی سمی^{۶۳}، مردفهم‌کردن^{۶۴}، عادی‌سازی دگرجنس‌گرایی^{۶۵}، و مانند آن، که در مورد این معادل‌های فارسی نیز اختلاف‌نظرهایی وجود دارد، برآمده از تاریخی مملو از مصیبت و تراژدی و نابرابری است و خوب است که به چنین واقعیت‌هایی در گذشته و حال بیندیشیم و بکوشیم راهی را برای جبران‌شان بیابیم و به کودکان آموزش دهیم تا برخی رفتارها و ذهنیت‌ها را تداوم نبخشند. تحقیقات اجتماعی، روان‌شناختی، فرهنگی و قانونی باید مسائل مناقشه‌برانگیز را برجسته کنند و همفکری‌های لازم را درباره‌ی چگونگی برخورد با مشکلات مختلفی که ممکن است پیش بیاید، به دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی ارائه دهند. به‌علاوه، هرگز نباید هیچ نظری را خفه کنیم، باید تمام طرف‌ها را تشویق کنیم تا نظرات‌شان را آزادانه بیان کنند تا به تعادلی مشخص برسیم. همچنین باید به کودکان آموزش دهیم که وضعیت موجود قطعاً با پیشرفت جامعه تحت حمله قرار خواهد گرفت. چنین درسی پیشرفت است، پیشرفتی که حین نبرد مداوم بین سنت و نوآوری حاصل می‌شود. در پایان، مؤلفه‌های ارزشمند سنت حفظ می‌شود، و افراط‌های نوآوری مهار می‌شود. وقتی مدارس و دانشگاه‌ها گرفتار ایدئولوژی‌ها می‌شوند، دانش‌آموزان نیز، به جای آموزش‌دیدن، در خطر تلقین‌شدن قرار می‌گیرند و توانایی‌شان در مشاهده و تشخیص واقعیت‌ها کاهش می‌یابد، زیرا آن‌ها فقط تفسیر ایدئولوژیک نخبگان از واقعیت‌ها را می‌دانند و از حقایق تاریخی و اجتماعی بی‌خبر می‌مانند. معلمان و مدرسان باید ضمن استفاده از مفاهیم ووک‌ها و شناخت ایدئولوژی ووکسیم، کاربرد «مناسک‌وار» آن‌ها را، که به واسطه‌ی تبلیغات ترویج یافته است، تغییر دهند. در عین حال، نباید به نام سنت و محافظه‌کاری کاملاً از ایده‌ها و مفاهیم ووک صرف‌نظر کرد. سنجیده‌ترین گام این است که این ایده‌ها و مفاهیم را به کانون بحث و تفکر منطقی تبدیل کنیم و راهی متعادل و میانه‌رو برای توجیه‌شان پیدا کنیم. در این صورت، کسانی که به دنبال احقاق حق‌شان جذب این ایده‌ها و مفاهیم می‌شوند فرصت می‌یابند که درباره‌ی خطرات

تبدیل این ایده‌ها و مفاهیم به دگم‌اندیشی تأمل کنند؛ و در این صورت، احتمالاً محافظه‌کاران نیز این ایده‌ها و مفاهیم را آن قدر خطرناک نخواهند یافت و تمایل نخواهند داشت که به تفکر واقعاً واپس‌گرایانه بازگردند. بنابراین، دست‌کم برخی از این ایده‌ها و مفاهیم ممکن است در معنای واقعی‌شان، با آموزش درست و تفکر واقعی اکتفا کننده باشند و هیچ ارتباطی با دستیابی به قدرت سیاسی یا کنترل چنین قدرتی نداشته باشند. در وضعیت پروتوفاشیسم کنونی، نقش روشنفکران، دانشگاهیان، نویسندگان و اندیشمندان از شرق به غرب و از غرب به شرق، این است که ابزارهایی ارائه دهند که افراد بتوانند تفکر خود را شکل دهند و حافظ حق فردی‌شان در آزادی بیان باشند. به این ترتیب، بیداری بیش از حد سیاسی و اجتماعی، در جایی که واقعاً رخ دهد، ما را به خواب نمی‌برد، بلکه مرحله‌ای نسبتاً دشوار از رشد بشر است که باید مسئولانه از آن استقبال کرد تا نتایج سودمندش کیفیت زندگی شمار بیشتری از انسان‌ها را بهبود بخشد.

^۱ این مقاله برگرفته از مقدمه‌ی مترجم کتاب چپ ووک نیست اثر سوزان نیمن ترجمه‌ی شیرین کریمی است که در نشر برج منتشر می‌شود.

^۲ Merriam-Webster

^۳ African American Vernacular English

^۴ -ism

^۵ Kurunmäki, Jussi, and Marjanen, Jani, "A rhetorical view of isms: an introduction", JOURNAL OF POLITICAL IDEOLOGIES, 2018, VOL. 23, NO. 3, 241–255.

^۶ Immanent critique در زبان فارسی «نقد درون‌ماندگار» نیز ترجمه شده است

^۷ برای ارائه‌ی این تعاریف به دانشنامه‌های آنلاین بریتانیکا و فلسفه‌ی استنفورد رجوع کرده‌ام. مدخل‌های این دانشنامه‌ها مدام به‌روز می‌شوند و مراجعی معتبر برای پژوهشگران و علاقمندان فراهم می‌کنند. در پاورقی‌های مربوط به هر اصطلاح نیز کتاب‌هایی جهت مطالعه‌ی بیشتر معرفی کرده‌ام. برای دسترسی به این دانشنامه‌ها بنگرید به:

<https://www.britannica.com/>

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/index.html>

^۸ <https://www.britannica.com/topic/political-correctness>

^۹ Sapir-Whorf

¹⁰ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی مفهوم نزاکت سیاسی به دو کتاب زیر رجوع کنید:

Hughes, Geoffrey, (2011), *Political Correctness: A History of Semantics and Culture*, Wiley-Blackwell.

نویسنده در این کتاب خاستگاه و معنای مفهوم نزاکت سیاسی و تأثیر آن را در زندگی روزمره بررسی می‌کند.

Haidt, Jonathan, and Lukianoff, Greg, (2018), *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*, Penguin.

نویسندگان این کتاب تأثیرات نزاکت سیاسی و فرهنگ لغو را بر نسل جوان و دانشگاه‌ها مطالعه می‌کند و استدلال می‌کنند که تلاش‌هایی که با نیت خوب، اما با روش‌های نادرست صورت می‌گیرد رشد جوانان را مختل می‌کند و پیامدهای ویرانگری برای دموکراسی و نظام آموزشی به همراه دارد.

¹¹ <https://www.britannica.com/procon/cancel-culture-debate>

¹² mob justice

¹³ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی فرهنگ لغو به دو کتاب زیر رجوع کنید:

Ronson, Jon, (2015), *So You've Been Publicly Shamed*, Riverhead Books.

جان رانسون در این کتاب به شایعات و پیامدهای فرهنگ لغو می‌پردازد و داستان‌های واقعی کسانی را روایت می‌کند که به خاطر اشتباهات‌شان مورد قضاوت عمومی قرار گرفته‌اند.

Ng, Eve, (2023), *Cancel Culture: A Critical Analysis*, Palgrave Macmillan.

ایو انگ در این کتاب با مطالعات رسانه‌ای و فرهنگی به دنبال سرچشمه‌ی کردوکارها و گفتمان‌های فرهنگ لغو می‌رود.

¹⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/identity-politics/>

¹⁵ Mary Wollstonecraft

¹⁶ Frantz Fanon

¹⁷ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی سیاست‌های هویتی به دو کتاب زیر رجوع کنید:

Nicholson, Linda, (2008), *Identity Before Identity Politics*, Cambridge University Press.

لیندا نیکلسون در این کتاب درباره‌ی پیشینه‌ی مفهومی سیاست‌های هویتی می‌نویسد و نشان می‌دهد که طی چند قرن گذشته چگونه تغییر ایده‌ها درباره‌ی هویت اجتماعی هم در ظهور جنبش‌های اجتماعی مؤثر بوده و هم مانع آن‌ها شده است.

Sotirakopoulos, Nikos, (2021), *Identity Politics and Tribalism: The New Culture Wars*, Societas.

این کتاب نقاط مختلف جنگ‌های فرهنگی را به هم متصل می‌کند و انواع تعارضات گروهی و هویتی را در غرب امروز به هم پیوند می‌دهد: از چپ تا راست، که شامل مبارزان در راه عدالت اجتماعی، طرفداران ترامپ، و همچنین نظریه‌پردازان نژادی انتقادی و ملی‌گرایان سفید می‌شود.

¹⁸ Ligia Tomoiagă

¹⁹ “Woke-ism and Its Role in Cancelling Culture”, L Tomoiagă. Buletin Stiintific, seria A, Fascicula Filologie 31 (1), 585-603, 2022.

²⁰ Dini, Rachele and Pesce, Elisa, “That’s What All This Wokeism Is About, Books Erased, Printed Word Censorship, and US National Identity”, RSAJournal, 2024, vol. 35, ISSN: 1592-4467.

²¹ William Melvin Kelley

²² If You’re Woke, You Dig It.

²³ Marcus Garvey

²⁴ he awakened spirit of the New Negro

²⁵ Lead Belly

²⁶ Scottsboro Boys

²⁷ Damariye L. Smith

²⁸ Let’s talk about it: What does 'woke' actually mean?,

<https://youtu.be/7QeJo9NMmcc?si=ugs29bsr6pMJUgn8>

²⁹ George Floyd

³⁰ Levi's Woke jeans let you show the world how tuned in you are,

<https://mashable.com/video/saturday-night-live-levis-woke-ryan-gosling>

³¹ Kendall Jenner

³² Bob Marley

^{۳۳} میم اینترنتی، تصویر یا ویدئویی است که همراه با یک پیام متنی در پیام‌رسان‌ها و شبکه‌های اجتماعی دست‌به‌دست می‌شود. ممکن است روی میم، متن کوتاهی بیاید که ثابت نیست و هر بار نشانه‌ی ایده، مشکل، رویداد، رفتار یا فرهنگ متفاوتی در جامعه باشد. میم‌ها بیشتر لحن طنز دارند و به‌منظور انتقال پیام‌های سیاسی و اجتماعی ساخته می‌شوند.

³⁴ Elon Musk

³⁵ SpaceX

³⁶ Tesla

^{۳۷} نقدهای ایلان ماسک از جنبش وُوک و وُوکسیسم در چندین مصاحبه، توییت و سخنرانی عمومی او مطرح شده است. می‌توانید با جستجوی کلیدواژه‌های /ایلان ماسک و وُوکسیسم در یوتوب و مراجعه به کانال ایکس (توییت) ایلان ماسک نمونه‌های این نقدها را ببینید و بشنوید. همچنین بنگرید به:

Elon Musk's ambition: Repopulating the planet and 'destroying the woke virus', https://www.lemonde.fr/en/international/article/2024/08/13/elon-musk-s-ambition-repopulating-the-planet-and-destroying-the-woke-virus_6714239_4.html

Elon Musk Says 'Woke Mind Virus' Killed His Son, <https://www.youtube.com/watch?v=HKpsnjJOX9I>

Elon Musk Warns Saudis About Dangers Of "Woke, Nihilistic" AI Models, <https://www.ndtv.com/world-news/elon-musk-warns-saudis-about-dangers-of-woke-nihilistic-ai-models-6902234>

³⁸ gender dysphoria

³⁹ نسخه‌ی کامل‌تر این گفت‌وگو را در لینک زیر ببینید. این بخش از گفت‌وگو را از دقیقه ۱۶ به بعد

ببینید:

Elon Musk STUNS Jordan Peterson,

<https://www.youtube.com/watch?v=x0uiD362T48>

⁴⁰ Donald Trump

⁴¹ «بازنده» (Loser) کلمه‌ی مورد علاقه‌ی ترامپ برای توصیف مخالفانش است.

⁴² نقدهای دونالد ترامپ از جنبش ووک و ووکسیم در توئیتهای، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های او مطرح شده است. مثلاً بنگرید به:

Trump Asked By Voter How He'll Take 'Woke' Ideas Out Of Education And Military, <https://www.youtube.com/watch?v=XUec9ouITuY>

Donald Trump's win shows 'emphatic' rejection of 'wokeism',

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

'Wokeism makes you lose': Trump returns with a bigoted attack on US

women's soccer team, <https://womensagenda.com.au/life/sport/wokeism-makes-you-lose-trump-returns-with-a-bigoted-attack-on-us-womens-soccer-team/>

⁴³ Jordan Peterson

⁴⁴ مارکسیسم فرهنگی (Cultural Marxism) از نظریه‌های انتقادی است که بر اساس اصول مارکسیسم توسعه یافت و به بررسی ارتباط بین فرهنگ، قدرت و اقتصاد می‌پردازد. اندیشمندان و نظریه‌پردازان مارکسیسم فرهنگی شامل لویی آلتوسر، دیوید هاروی و اندیشمندان مکتب فرانکفورت، از جمله آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه می‌شوند که با بررسی تأثیرات فرهنگ و رسانه‌ها بر جامعه و نابرابری‌های اجتماعی، به نقد فرهنگ مصرفی پرداختند. مارکسیسم فرهنگی تأکید می‌کند که ایدئولوژی‌ها می‌توانند ابزار توجیه و حفظ قدرت طبقات حاکم شوند و فرهنگ می‌تواند به تقویت نابرابری‌ها و سلطه‌های اجتماعی کمک کند.

⁴⁵ جردن پیترسون در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های مختلف نقدهایش به ووکسیم را بیان کرده است، بسیاری از این سخنرانی‌ها در وب‌سایت یوتوب منتشر شده است. اما پیترسون به طور مشخص در دو کتاب زیر آرای خود را درباره‌ی ووکسیم و تأثیرات آن بر جامعه نوشته است:

Jordan B. Peterson, (2018), *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, Penguin.

Jordan B. Peterson, (2021), *Beyond Order: 12 More Rules for Life*, Penguin.

⁴⁶ J.K. Rowling

⁴⁷ 'People who menstruate.' I'm sure there used to be a word for those people. Someone help me out. Wumben? Wimpund? Woomud?:

https://x.com/jk_rowling/status/1269382518362509313?ref_src=twsrc%5E

[fw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1269382518362509313%7Ctwgr%5E59ca320cb24373522ac4972f3476208680adfb02%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fcdn.embedly.com%2Fwidgets%2Fmedia.html%3Ftype%3Dtext2Fhtmlkey%3Da19fcc184b9711e1b4764040d3dc5c07schema%3Dtwitterurl%3Dhttps3A%2F%2Ftwitter.com%2Fjk_rowling%2Fstatus%2F12693825183625093133Fs3D20image%3Dhttps3A%2F%2Fi.embed.ly%2F1%2Fimage3Furl3Dhttps253A252F252Fabs.twimg.com252Ferrors252Flogo46x38.png26key3Da19fcc184b9711e1b4764040d3dc5c07](https://www.facebook.com/shirinkarimi/)

^{۴۸} رولینگ در ژوئن ۲۰۲۰ در وبسایتش مقاله‌ای منتشر کرد و در آن نظراتش را درباره‌ی ترنس‌ها و نقدهایش به فرهنگ وُوک را بیان کرد. بنگرید به:

<https://www.jkrowling.com/opinions/j-k-rowling-writes-about-her-reasons-for-speaking-out-on-sex-and-gender-issues/>

^{۴۹} Slavoj Žižek

^{۵۰} Robinson Erhardt

^{۵۱} جنبش می‌تو (Me Too) یا من‌هم از سال ۲۰۰۶ با هدف مبارزه با آزار و تعرض جنسی و ترویج آگاهی درباره‌ی این مسائل شکل گرفت. در این جنبش روایت‌های قربانیان آزار جنسی منتشر می‌شود و کنشگران این جنبش از قربانیان حمایت می‌کنند. جنبش می‌تو به دنبال تغییر در فرهنگ و رفتارهای اجتماعی است تا آزار و تعرض جنسی به عنوان رفتاری نپذیرفتی شناخته شود. این جنبش تا امروز، سال ۲۰۲۵، در سرتاسر جهان ادامه دارد.

^{۵۲} Slavoj Žižek: Wokeness, Psychoanalysis, and Quantum Mechanics |

Robinson's Podcast,

<https://www.youtube.com/watch?v=IxmZ4AVac7U&t=2450s>

^{۵۳} Slavoj Žižek, “What the Woke Left and the Alt-Right Share”,

<https://www.project-syndicate.org/commentary/woke-alt-right-fake-civil-war-between-capitalist-interests-by-slavoj-zizek-2022-08>

^{۵۴} deep state

^{۵۵} این مقاله را با عنوان «وُوک ما را بیدار می‌کند تا به خوابیدن ادامه دهیم» با ترجمه‌ی اردلان لقا‌ئی در وبسایت ترجمان بخوانید:

<https://tarjomaan.com/%D9%88%D9%8F%D9%88%DA%A9-%D9%85%D8%A7-%D8%B1%D8%A7-%D8%A8%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D8%B1-%D9%85%DB%8C%DA%A9%D9%86%D8%AF-%D8%AA%D8%A7-%D8%A8%D9%87-%D8%AE%D9%88%D8%A7%D8%A8%D9%8A%D8%AF%D9%86-%D8%A7/>

برای خواندن نسخه‌ی انگلیسی این مقاله بنگرید به:

Slavoj Žižek, “Wokeness Is Here To Stay”,

<https://www.compactmag.com/article/woke-ism-is-here-to-stay/>

⁵⁶ Ibid., John McWhorter, *Woke Racism*.

⁵⁷ Susan Neiman

⁵⁸ Neiman, Susan, 2023, *Left Is Not Woke*, Polity Press.

⁵⁹ Carl Schmitt

⁶⁰ Critical Social Justice Theory

⁶¹ “Woke-ism and Its Role in Cancelling Culture”, L Tomoiagă. Buletin Stiintific, seria A, Fascicula Filologie 31 (1), 585-603, 2022.

⁶² Tomoiagă, ibid.

⁶³ Toxic Masculinity

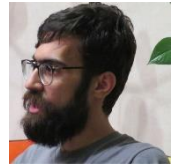
⁶⁴ Mansplaining

⁶⁵ Heteronormativity or Cisnormativity

«نه»

درباره‌ی فوران‌های اجتماعی، دیالکتیک میل
و یکی (ن) شدن با کشته‌شدگان

محمد جوانمرد



luigi russolo-1911

«دیگر چیزهایی را که نمی‌توانم تغییر دهم نمی‌پذیرم؛ [در عوض] تغییر می‌دهم چیزهایی را که نمی‌توانم بپذیرم».

نوشته‌شده روی پوستری بر دیوارهای سانتیاگو، در جریان انفجار اجتماعی شیلی در سال ۲۰۱۹. این جمله به آنجلا دیویس، فعال و اندیشمند مارکسیست-فمینیست و عضو سابق حزب کمونیست ایالات متحده (۱۹۹۱-۱۹۶۹)، نسبت داده شده است.^۱

مقدمه

قبلاً در «فصل توفان» درباره‌ی وضعیت ملموس و روزمره‌ی ساکنان مرزهای مرگ (یعنی محل تقاطع حمله به ساحت بازتولید، و ارزش‌زدایی از کار و جان انسان‌ها) در لحظه‌های پیش از فوران خشم اجتماعی نوشتیم، و تلاش کردم به سازوکارهای جاری شدن این خشم در قالب فانتزی و تخیل پیشاپیش آن لحظه‌ی فوران پردازم. علاوه بر این، درباره‌ی دور جدید حصارکشی‌ها،^۲ سرکوب مشترکات،^۳ و فرایندهای ایزوله‌کننده و سرکوب‌گری بحث کردم که خشم بخشی از ساکنان این مرزها را - برای مثال به شکل خشونت علیه زنان و «بدن‌های زنانه‌شده» یا خشونت علیه مهاجران - به‌سوی گروه‌های تحت ستم مضاعف هدایت می‌کرد (و می‌کند). در مقابل، این جستار بلند روی خود لحظه‌ی فوران اجتماعی متمرکز است؛ جایی که، در غیاب آگاهی و سازمان‌دهی انقلابی و رهایی‌بخش (مؤثر) پیشاپیش موجود، گروه‌های اجتماعی و افراد پراکنده از طریق همگرا شدن میلی‌نفی‌کننده، فوران خشم انباشته و برون‌ریزی‌اش در قالب «نه»‌ای واحد در مقابل دستگاه تولید مرگ و خشونت (و انباشت سرمایه)، به یک سوژه‌ی تاریخ بدل می‌شوند. آن‌ها حالا عاملیت خود را همزمان با نفی گفتاری و عملی این دستگاه و تعیین‌های عینی‌اش، در جمعیتی بازمی‌جویند که اجرای همین «نفی» عینی در خیابان‌ها و میدان‌ها به آن مادیت می‌بخشد. زمینه‌ی این بحث، به‌طور کلی، جنبش‌ها و قیام‌های دهه‌ی بلند ۲۰۱۰ در پیرامون جهانی (و در پیرامون مرکز مثل وضعیت سیاهان در آمریکا) است؛ اما این جستار به‌طور خاص، حول انقلاب‌های تونس

و مصر در ۲۰۱۱، جنبش فمینیستی «نی اونا منوس»^۴ در آرژانتین و کشورهای دیگر آمریکای لاتین، و قیام‌های اخیر شیلی و ایران نوشته شده است.

در درگیری با این لحظه‌ها و از جمله از طریق *لعلت‌شدگان* زمین (در اصل ۱۹۶۱، نسخه‌ی ۲۰۰۱) فرانتس فانون، لحظه‌ی اوج ناممکن شدن زندگی و عاملیت‌زدایی را برجسته می‌کند که در آن مرگ بر زندگی تحت چنان شرایطی ترجیح داده می‌شود؛ لحظه‌ای که فراروی از اصل صیانت از نفس را ممکن می‌کند. چگونه می‌شود ذهنیت فردی و جمعی، و وجه مادی لحظه‌های ابتدایی این فوران را درک کرد، وقتی که کسی مثل محمد بوعزیزی، که خودسوزی‌اش جرقه‌ی بهار عربی را زد، یا گروه عظیمی از افراد، برای بازپس‌گیری عاملیت (هرچند محدود) خود، برخلاف منطق صیانت از نفس عمل می‌کنند؟ خشونت سیستمی علیه کسانی که در مرزهای مرگ زندگی می‌کنند، یعنی *لعلت‌شدگان* زمین، و خشم انباشته زیر پوست آن‌ها چطور تا نقطه‌ی فوران انباشته می‌شود و همگرا شدن‌اش طی چه تحولی، از جمله در نسبت با قدرت و سیاست رسمی، اتفاق می‌افتد؟ و چگونه این خشونت به یک میل ویران‌گر متراکم که کل دستگاه تولیدکننده‌ی مرگ را هدف قرار می‌دهد، تبدیل می‌شود؟

برای توضیح این فرایند، اولاً، در بستر چرخش نولیبرالی حکومت‌های پسااستعماری و پساانقلابی، درباره‌ی فرایند *ناهمسان‌سازی*^۵ مردم با حکومت، و تشدید بیرونی شدن سلطه و قدرت نسبت به مردم بحث می‌کنم. بعد تلاش می‌کنم صورت‌بندی‌ای از نقش *میل* در شکل‌گیری جمعیتی که از این فوران‌های اجتماعی زاده می‌شود ارائه دهم؛ میلی ویران‌گر و نفی‌کننده در نسبت با دستگاه تولید مرگ، که به‌طور همزمان در نسبت با فرودستان میلی پیونددهنده و جمعیت‌ساز است؛ رانه‌ی مرگ در نسبت با دستگاه تولید مرگ، رانه‌ی زندگی در نسبت با خودی همه‌شمول. با این زمینه، به دیالکتیک بین *همسان‌سازی جمعی سلبی* و *ایجابی* می‌پردازم؛ چیزی که بحث درباره‌ی آن امروز، مخصوصاً با قدرت‌گرفتن گرایش فاشیستی پس از لحظه‌ی انقلابی که بر غلبه‌ی یک‌سویه‌ی همسان‌سازی سلبی - که صرفاً علیه تعیینی خاص از قدرت و همزمان ضد «دیگری»های تحت ستم مضاعف است - تکیه دارد، بیش از هر وقت دیگری ضروری به نظر می‌رسد. همسان‌سازی منفی لحظه‌های فوران اجتماعی را

می‌شود در نفرت از، و تقابل عینی با دستگاه تولید مرگ و نفی آن جُست، و همسان‌سازی ایجابی آن را از خلال جمعی شدن خود زندگی در این لحظه‌ها، کم‌رنگ شدن مرز بین فضاها، خصوصی و عمومی، و در نسبت (عاطفی و همسان‌سازانه) با کشته‌شدگانی که زندگی و مرگ‌شان تمثیلی متراکم از وضعیت جمعی است؛ کسانی مثل ژینا/مهسا امینی، محمد بوغزیزی، اریک گارنر، جورج فلویید، و چپارا پائز. همین همسان‌سازی پیچیده (همسان‌سازیِ نا-این‌همان)^۶ با کشته‌شدگان (در کنار وجوه دیگر این لحظه)، باعث می‌شود افرادی پراکنده از گروه‌های اجتماعی مختلف، با امتیازهای نسبی و فاصله‌های متفاوت از مرزهای مرگ، خود را موقتاً در هیئت یک «جمعیت»^۷ تجربه کنند و بتوانند از اصل حفظ خود فراروند. در واقع از طریق همین همسان‌سازی پیچیده‌ی گروه‌های اجتماعی مختلف با کسانی در محل تقاطع ستم‌های سیستمی مختلف است که بعضی تفاوت‌های خاص در این لحظه‌ها - مثل زن بودن، کُرد و پیرامونی بودن در وضعیت ایران، و پیرامونی بودن و بیرون ماندن از بازار کار مزدی در تونس - علاوه بر امر جزئی، یعنی دلالت بر وضعیت یک گروه اجتماعی خاص، بازنماینده‌ی تمامیتِ وضعیتی جمعی و جمعیتی انقلابی می‌شوند. این یعنی این تفاوت‌ها در شکل‌دهی به جمعیت انقلابی، با استفاده از اصطلاحات ارنستو لاکلاو در *پوپولیسم: در باب عقل پوپولیستی* (۱۴۰۰)، به تفاوت‌هایی هژمونیک تبدیل می‌شوند. در پایان این جستار، به بحث از اهمیت میل و خودانگیختگی در فهم فوران‌های اجتماعی دهه‌ی ۲۰۱۰ در پیرامون و دیالکتیک آن با خودآگاهی برمی‌گردم. آن‌جا بحث می‌کنم که هرچند بدون نقش میل نفی‌کننده و ویران‌گر نمی‌شود شکل‌گیری جمعیت و سوژه‌ی انقلابی معاصر را فهمید، اما این میل و این خود همه‌شمول انقلابی، به‌خودی‌خود، تبخیرشونده و زودگذرند، و اگر به خودآگاهی‌ای مستمرتر بدل نشوند، این ظرفیت را دارند که توسط دستگاه فاشیستی تصاحب میل بلعیده شوند. سوبیه‌ی پیونددهنده و ایجابی این میل را که بعدتر می‌تواند به خودآگاهی‌ای مستمرتر تبدیل شود در چه تقاطع‌هایی می‌شود جُست؟ به‌عنوان مسیری برای فکر کردن به این سؤال، در پایان، به اهمیت فضاها و موقعیت‌هایی اشاره می‌کنم که در آن‌ها سوبیه‌ی حصارشکن و مرززدای لحظه‌ی اوتوپیا، قیام می‌تواند در هیئت فعالیت جمعی یا گراپشی به جمعی

کردن خود زندگی روزمره (یا حتی درک تجربه‌ی سرکوب به‌طور جمعی) امتداد پیدا کند.

فضای خشم

«آن‌ها جلوی بخش‌هایی از نیل را سد زدند تا اقامتگاه‌های لوکس جدیدی در کنار آب ایجاد کنند... و زمین از زیر پای ساکنان به "سرمایه‌گذاران" خارجی فروخته شد... در مَقَطِم، فاضلاب از یک ساخت‌وساز جدید پرزرق‌وبرق در بالای تپه، سنگی را که دُوَیعا، محله‌ی فقیرنشین قدیمی در پایین، به‌طور خطرناکی روی آن قرار داشت، فرسود و باعث شد این منطقه به پایین تپه‌ی ناهموار سقوط کند... ربع میلیون کودک در خیابان‌ها زندگی می‌کردند... مأموران پلیس خود از قاچاقچیان مواد مخدر حفاظت می‌کردند. مردم اغلب هنگام بازجویی از پنجره‌ها بیرون می‌افتادند یا در بازداشت پلیس دچار حمله‌ی قلبی می‌شدند. ویدئویی بود از زنی که وارونه آویزان شده بود و التماس می‌کرد، التماس می‌کرد... هر روز اعتراضات، راهپیمایی‌ها، و تظاهراتی اتفاق می‌افتاد...»^۸

اهداف سوئف، در قاهره، خاطرات شهری منقلب‌شده (۲۰۱۴)

این فوران‌های اجتماعی به دنبال دهه‌هایی اتفاق افتادند که شرایط زندگی در آن‌ها روز به روز وخیم‌تر می‌شد. از یک طرف، بقا و معیشت ساده مدام دسترس‌ناپذیرتر، و از طرف دیگر، داشتن حداقلی از عاملیت بر این شرایط (یا حتی توهم آن)، چه از طریق دموکراسی انتخاباتی، (دنباله‌ی) انقلاب‌های مردمی، یا حتی توهم عاملیت فردی، نولیبرال و اسطوره‌ی موفقیت فردی، به‌مرور برای گروه‌های بیش‌تری ناممکن می‌شد. در این دهه‌ها، حدوداً از دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به این سو، ما از یک طرف شاهد شدت گرفتن بیرون ماندن از بازار کار مزدی، کار تحت شرایط بی‌ثبات (برای مثال در اقتصادهای غیررسمی)، عدم دسترسی به وسایل پایه‌ای معیشت، یعنی مسکن مناسب، غذا، آب، بهداشت عمومی، آموزش، و سیستم بازنشستگی مناسب بوده‌ایم؛ چیزی که همزمان همراه بوده است با سلب مالکیت مردم بر زمین، منابع طبیعی، سواحل، پیاده‌ورها، میدان‌ها، خیابان‌ها، و همه‌ی فضاها و منابع پیش از این، تا حدی مشترک.

علاوه بر این، بسیاری با افزایش خشونت پلیس و نیروهای امنیتی، و تهدید مداوم خشونت سیستمی مواجه بوده‌اند (و هستند)، چیزی که شدت آن به میزان بی‌ثباتی وضعیت فرد و نزدیکی‌اش به آنچه این‌جا مرزهای مرگ می‌نامم بستگی دارد. این به معنی ناممکن کردن زندگی - ناممکن کردن یک زندگی شایسته‌ی زیستن و حتی حق ساده‌ی زندگی کردن - توسط دستگاه سیاسی و اقتصادی تولید خشونت، همان دستگاه تولید مرگ، و دورریختنی کردن برخی جمعیت‌ها و گروه‌های اجتماعی است که به واسطه‌ی تفاوت‌های جنسیتی، نژادی، ملی و غیره با آن‌ها، به درجات مختلف، مثل هموساگر برخورد می‌شود؛ یعنی زندگی‌های برهنه‌ای که قدرت حاکم - چه دولت اصلی و چه دولت ثانویه، آن‌گونه که ریتا سگاتو بیان می‌کند - می‌تواند به راحتی و بدون هیچ پیامدی جدی محوشان کند.^۹ مفهوم مرزهای مرگ محوری است که در این متن در تلاش برای درک هم‌زمان هر دو وجه این دستگاه استثمار و تولید مرگ (در یک سو، استثمار مضاعف، طرد از کار مزدی، سلب مالکیت، و حمله به وسایل معیشت، و در سوی دیگر، تجربه‌ی خشونت مستقیم سیستمی یا حتی کشته شدن به دست دولت یا دولت ثانویه)^{۱۰} به آن تکیه می‌کنم. البته این مستلزم کار بست این مفهوم به شکلی سیال و منعطف است، طوری که بسته به بافت و موضوع، وجهی از وجوه آن برجسته‌تر می‌شود.

در مواجهه با چنین شرایطی، فضایی از خشم و تخریب در میان آن زندگی‌های بی‌ارزش‌شده‌ی نزدیکی مرزهای مرگ رشد می‌کند؛ خشمی که، به تعبیر فانون درباره‌ی خشونت ضداستعماری، «درست زیر پوست» جریان دارد.^{۱۱} این خشم و تمایل به تخریب را، همان‌طور که قبل‌تر اشاره کردم، می‌شود در تقاطع دو روند درهم‌تنیده فهمید: از یک طرف، حمله به ساحت بازتولید، دشوارتر شدن شرایط زندگی و تشدید دسترس‌ناپذیرتر شدن وسایل معیشت،^{۱۲} و از طرف دیگر، از دست دادن عاملیت نسبت به نیروهایی که این شرایط را تعیین می‌کنند، تا سرحد انسانیت‌زدایی. مثال محمد بوعیزی، که خودسوزی‌اش جرقه‌ی انفجار بهار عربی را هم زد، به فهم این وضعیت کمک می‌کند. داستان بوعیزی می‌تواند، به تعبیر سگاتو، روایت یک جمعیت (فراملی) باشد؛ مرگی که «می‌تواند به‌طور مناسب و روشن به‌عنوان تمثیلی از جایگاه و موقعیت

همه‌ی آن‌ها که تحت سلطه‌اند، همه‌ی مردم تحت سلطه، همه‌ی طبقه‌ی تحت سلطه عمل کند».^{۱۳} محمد که در سیدی بوزید - منطقه‌ای پیرامونی درون پیرامون نظام- جهان سرمایه‌دارانه - زندگی می‌کرد، برای تأمین نیازهای اساسی خود و خانواده‌اش به‌عنوان دست‌فروش در اقتصاد غیررسمی، میوه و سبزی می‌فروخت. در سیدی بوزید، «مکانیزه کردن مزارع سرمایه‌دارانه در سطحی وسیع، به قیمت بدهکار شدن، سلب مالکیت و [شبه]پرولتر شدن خرده‌مالکان تمام شد».^{۱۴} محمد قطعه زمینی از پدرش به ارث برده بود، اما این زمین به آب آبیاری، که توسط مزارع بزرگ قبضه شده بود، دسترسی نداشت. خانواده‌ی بوعزیزی، ناتوان از تأمین زندگی از طریق این زمین، وامی گرفتند و زمین را در رهن بانک گذاشتند. ادامه‌ی داستان را می‌شود حدس زد: وقتی نتوانستند بدهی خود را بپردازند، بانک زمین‌شان را از آن‌ها گرفت. این همان وقتی است که محمد، محروم از وسایل تولید و کنار گذاشته شده از اقتصاد رسمی، به دست‌فروشی روی آورد.

با این پس‌زمینه است که باید تصمیم‌اش را در آن روز زمستانی در شانزده دسامبر ۲۰۱۰ (برخلاف دفعه‌های قبل) برای مقاومت در برابر تلاش مأموران شهرداری و پلیس برای مصادره‌ی کالاها و ترازویش فهمید. آن روز با او با خشونت برخورد کردند، وسایل‌اش را، تنها وسایلی که او با آن‌ها قادر به امرار معاش بود، توقیف کردند، و او را که مقاومت می‌کرد، طبق گفته‌ها، روی زمین سرد انداختند.

این‌جا باید لحظه‌ای درنگ کنیم و این صحنه را، به‌طور ملموس، در ذهن مجسم کنیم: این حس فقدان عاملیت را، این تحقیر در برابر دستگاهی عظیم از خشونت و استثمار که هیچ کنترلی بر آن نداریم، و این رابطه با حکومتی را که بیش از پیش به اشغال‌گری در برابر اشغال‌شدگان می‌ماند. باید درنگ کنیم و برای لحظه‌ای این ترکیب شرم و خشم را تخیل کنیم که در این لحظه‌ها زیر پوست می‌دود. و این وصفی از وضعیتی فراملی (البته، نه جهان‌شمول) در نزدیکی نسبی به مرزهای مرگ (یعنی مرزهای بلعیده شدن زندگی، و حس فقدان عاملیت) است: بیش از چند دهه زیر سیطره‌ی امتداد یک حکومت (گاهی با یک فرد در رأس آن) زندگی کرده‌ای که همه‌ی جنبه‌های زندگی‌ات، مثلاً آموزش، زبان، پوشش، و بدن‌ات را کنترل می‌کند، به‌خصوص

اگر زن، از اقلیت‌های جنسی و جنسیتی، ملی و قومی^{۱۵} بوده باشی؛ به‌علاوه، نیازهای اساسی‌ات، یعنی آب، غذا، برق، مسکن، شغل و غیره را، نه‌تنها فراهم نمی‌کند، بلکه گاهی فعالانه جلوی تأمین آن‌ها را هم می‌گیرد. در مواجهه‌های نزدیک و فردیِ خودت و دیگران با این سیستم - در اداره‌های دولتی، در خیابان با پلیس و با «گشت ارشاد»، دفترهای «گزینش»، سازمان نظام وظیفه، مترو و پیاده‌روها (اگر دست‌فروش باشی)، دادگاه‌ها (به‌خصوص اگر به همان جایگاه‌های مورد تبعیض مضاعف تعلق داشته باشی)، و البته در کارخانه‌هایی که دستمزدت را چند ماه عقب انداخته‌اند - دیده‌ای که این دستگاه چقدر عظیم و قدرت فردی تو در برابر آن چقدر ناچیز به نظر می‌رسد، دیده‌ای که چطور می‌تواند تو را از هر گونه عاملیتی محروم کند و در غروب یک روز گرم و آلوده‌ی تابستانی، وقتی خسته و پر از خشم و شرم انباشته زیر پوست به خانه برمی‌گردد، این حس را به تو بدهد که وضع و عاملیات در تعیین شرایط زندگی از سنگ ولگردی که در همان لحظه سلانه‌سلانه توی پیاده‌رو می‌گذرد، بیش‌تر نیست. این است حس فقدان عاملیت تا سرحد انسانیت‌زدایی.

چنین سرحدی، یادآور وصف فانون از وضع «بومی»‌های زیر سلطه‌ی استعمارگران است؛ چیزی که ژان-پل سارتر در مقدمه‌اش بر *لعنت‌شدگان زمین* این‌طور توصیف‌اش می‌کند:

اگر مبارزه کند، سربازان شلیک می‌کنند و او مُرده‌ای بیش نیست؛ اگر تسلیم

شود، خود را تحقیر می‌کند و دیگر انسان نخواهد بود؛ شرم و ترس شخصیت او را

از هم می‌پاشاند و درونی‌ترین وجوه نفس‌اش را تکه‌تکه می‌کند.^{۱۶}

روشن است که در سال‌های پیش از قیام، همان‌طور که در ادامه بحث می‌کنم، اولاً، وضع برای همه به این شدت سرحدی نیست؛ گروه‌هایی از جامعه که در جایگاه‌های نسبتاً فرادست‌تر (یعنی دورتر از مرزهای سیال و گسترش‌یابنده‌ی مرگ) قرار دارند، با وجود نارضایتی‌ها هنوز هم مجراهایی برای ابراز عاملیت و تخلیه‌ی نارضایتی‌هایشان دارند. در ثانی، از آن‌جا که تا پیش از خود لحظه‌ی فوران، نسبت «مردم» با حکومت هنوز از نسبت استعمارگر با استعمارشده فاصله دارد، هزینه‌ی مقاومت (فردی) در برابر آن هم دقیقاً مرگی که سارتر و فانون از آن می‌گویند نیست. در عین حال، شباهت‌اش

این جا است که مقاومت و «نه» گفتن در این شرایط هم، نیازمند گذر و فرارویِ نسبی از اصل صیانت از نفس است (و به همین دلیل «عقلانی» به نظر نمی‌رسد)؛ چراکه اگر نه الزاماً مرگ، محروم شدن از تحصیل و باقی حقوق مدنی، از دست دادن شغل، زندانی شدن، و در یک کلام له‌شدن و محروم‌تر شدن از زندگی هزینہ‌ی این «نه» گفتن، مخصوصاً به‌شکلِ فردی و پراکنده‌ی آن است.

پیش از لحظه‌ی فورانِ جمعیِ خشم علیه سیستم، این خشم انباشته به شیوه‌های مختلف بروز پیدا می‌کند و (بخش‌هایی از آن) بیرون ریخته می‌شود. اگر بار دیگر از قانون کمک بگیریم، فانتزی، تخریب دیگری، به‌خصوص دیگریِ فرودست‌تر، و خودتخریبیِ جمعیِ راه‌های اصلی ابراز این خشم‌اند. درباره‌ی فانتزیِ ویران کردن دستگاه تولیدِ خشونت (یعنی نظم سیاسی-اجتماعی مسلط)، که عمدتاً به‌دلیل ناتوانی از تخیلِ بازیابیِ عاملیتِ جمعی، به‌کمکِ وقایعِ ظاهراً طبیعی مثل زلزله، توفان، و غیره تخیل می‌شود، در «فصل توفان» بحث کردم. آن جا همچنین به خشونتِ گروه‌های تحت ستم (برای مثال، مردان بیرون مانده یا بر مرز بازار کار رسمی) به گروه‌های تحت ستم مضاعف (زنان و «بدن‌های زنانه‌شده» از جمله مهاجران) پرداختم.

به این‌ها باید ابراز خشم در قلمرویی که آصف بیات زیر-جامعه می‌نامد را هم اضافه کرد؛ یعنی نظام معنایی، ارزشی و کنشی متضاد با گفتار مسلط و رسمی، «عرصه‌ی مبهم، غیررسمی و زیرین»، که در مقابل «عرصه‌ی علنی، رسمی و نخبگانی [...]» که سیمای به‌هنجاری، باثباتی و [حفظ‌شدگی] وضع موجود را نشان می‌دهد، معمولاً «از دید ناظر معمولی پنهان است، و یا در غیر این صورت بی‌اهمیت و غیرعادی تلقی می‌شود».^{۱۷} زندگی روزمره‌ی اساساً متفاوت با «هنجارهای رسمی» و به اشتراک گذاشتن دردها، رنج‌ها، خشم، آرزوها و ناامیدی‌ها در تاکسی‌ها، دورهمی‌های خانوادگی، بین دوستان، دانشجویها، و زن‌هایی که تجربه‌های مشترکی از ستم و خشونت دارند، همه جلوه‌هایی از این زیرجوامع‌اند. علاوه بر همه‌ی این‌ها، این تجمع خشم و ناراضی‌تی، به‌شکل اعتراضات جمعی (مثلاً اعتراضات و تجمع‌های صنفی) و گاه اعتراضات گسترده‌تر، اما نه الزاماً همه‌شمول، بروز می‌یابد.

با نزدیک‌تر شدن لحظه‌ی فوران اصلی، خشم انباشته و به‌اشتراک گذاشته‌شده در زیرجوامع با تکرر بیش‌تری به سطح می‌آید و در ساحت عمومی مرئی می‌شود. این به معنای پا بیرون گذاشتن از ساحتِ «عقلانی» صیانت از نفس، هرچند (هنوز) به‌شکل فردی است. در بافت ایران، همزمان با یکی از بروزهای جمعی همین خشم در دی‌ماه ۱۳۹۶، رخدادِ ایستادن ویدا موحد بر یکی از سکوهای برق خیابان انقلاب، با پوشش اختیاری و روسری‌ای سفید بر چوب، مثالی از این به سطح آمدن و مرئی شدن عمق شکاف بین ظاهر جامعه و زیرجوامع، و خشمِ نهفته در آن‌ها است. غریب آن‌که انگار رخداد ویدا موحد، نه به‌عنوان بخشی از آن ابراز عمومی خشم، بلکه به‌موازات آن، در فضا و ساحتی دیگر اتفاق می‌افتاد. اعتصاب‌های دنباله‌دار و تجمع‌های اعتراضی کارگران هفت‌تپه، برای مثال در ۱۳۹۷، که توجه عمومی را به ناممکنی زیستن و بازتولید خود در آن شرایط جلب کرد هم مثالی دیگر است. اما خشم آن زن گرگانی در اداره‌ی برق در تابستان ۱۴۰۰ بیان‌گر لحظه‌ای بود که گره‌خوردگی محروم شدن از حداقل‌های معیشتی و رفاهی به سرکوب زنان توسط یک سیستم واحد، در سطح تجربه‌ی درک‌پذیر و مرئی می‌شد؛ لحظه‌ای که خشم‌های پراکنده به دور هدف و ابژه‌ای واحد جمع می‌شدند (نه فقط در قلمروی «دانستن» و تحلیل، بلکه همچنین در ساحت تجربه‌ی زیسته، انضمامی، و حس‌پذیر). عصبانیت آن زن و شیوه‌ی ابراز آن، تجمع خشم عمومی دی‌ماه ۹۶ (و آبان ۹۸) بود با رخداد ویدا موحد، و درونی شدن این دو نسبت به یکدیگر.^{۱۸} خیلی از ما هم بارها چنین لحظه‌ای را، در همان لحظه که با عاملان دستگاه حاکم سروکار داشتیم، تخیل کرده بودیم (و می‌کنیم)؛ تخیل می‌کردیم که اگر نگرانی برای همه‌ی پیامدهایش نبود چطور خشم‌مان را به او بروز می‌دادیم، چطور فریاد می‌زدیم و تحقیر را تحمل نمی‌کردیم. اما ما تحمل می‌کردیم، شاید چون هنوز امتیازاتِ نسبی‌ای داشتیم که ما را از آن سرحدِ عاملیت‌زدایی و ناممکن شدن زندگی، کمی دور نگه می‌داشت؛ یا دست‌کم به حدی نمی‌رسید که بر عقلانیت حفظ خود غلبه کند؛ اما بعضی‌ها، حتی قبل از فوران اصلی، نتوانستند به تخیل و فانتزیِ ابراز خشم، یا بروز آن در زیرجوامع بسنده کنند.

تجربه یا امکان تجربه‌ی مستقیم خشونت سیستمی - خواه دولتی یا غیردولتی - خیلی ساده منجر به ایجاد ترس می‌شود، ترسی هم‌بسته‌ی اصل صیانت از نفس؛ می‌ترسیم حرفی بزنی، وقتی کارمند یک اداره ظاهر ما را مسخره می‌کند و می‌گوید «هی تو، موقشنگ!»، پیش از امضا کردن برگه‌ای که تعیین می‌کند آیا می‌توانیم به تحصیل یا کارمان ادامه دهیم یا نه (اما خشم و نفرت درون ما رشد می‌کند و شخصیت‌مان را از درون تکه‌تکه می‌کند). وقتی مأموران شهرداری مترو یا پیاده‌رو را از دست‌فروش‌ها «پاکسازی» می‌کنند، می‌ترسیم دخالت کنیم، یا وقتی که گشت ارشاد در تهران، در یک عصر معمولی، دختری را به خاطر نپوشیدن «حجاب مناسب» به داخل ون خود می‌برد، در حالی که مادرش تلاش می‌کند ماشین را متوقف کند و دست‌هایش را روی کاپوت ون می‌گذارد و فریاد می‌زند: «به خدا مریضه! داروهاش رو لازم داره! نبریدش ظالما!». در چنین لحظه‌هایی، از امتیازات نسبی خود در مقایسه با کسی که او را می‌برند یا در حال لگد زدن به او بساطاش را جمع می‌کنند آگاه می‌شویم؛ اما اشتراکات تجربه‌مان را هم می‌بینیم، هرچند با شدت و کیفیتی متفاوت. در آن مأمور پلیس، کارمند دولتی‌ای را می‌بینم که همان صبح تحقیرم کرده بود، یا بازجو/مصاحبه‌کننده‌ی «آموزش و پرورش» را که همه‌ی زندگی خصوصی‌ام را شخم زد و تحت فشار قرارم داد تا توضیح دهم چرا در انتخابات قبلی رأی نداده‌ام، چرا فلان سؤال را درباره‌ی غسل کردن اشتباه جواب دادم، یا چرا زنی که با او در رابطه‌ام (که آن‌ها فقط به‌عنوان «همسر» می‌شناسندش) «حجاب مناسب» نمی‌پوشد (و او در نهایت از حق کار در شغلی که در حال انجام‌اش هستم محروم می‌کند و دسترسی‌ام را به دستمزدِ حداقلی‌ای که به‌شدت به آن نیاز دارم می‌بندد). در آن لحظه، در آن مواجهه، در آن صحنه، خیلی چیزها را به‌طور درونی می‌بینم؛ اشکال مختلف ستم، هم آن‌هایی که بر من رفته است و هم آن‌هایی که دیده، شنیده یا خوانده‌ام. اما هیچ کاری نمی‌کنم. خشم‌ام هنوز، از جمله به‌خاطر تنها بودن و البته امتیازات نسبی‌ام، تا حدی نیست که از اصل صیانت از نفس بگذرم. بعد، از خودم شرم می‌کنم؛ حتی از خودم متنفر می‌شوم که بدون هیچ دخالتی رد شدم؛ صدای فریاد و ضجه‌های آن مادر تا روزها در گوش‌ام می‌پیچد و تعقیب‌ام می‌کند. اما خشم زیر پوست جریان پیدا می‌کند و بزرگ می‌شود.^{۱۹}

تقریباً همزمان با فریادهای آن زن گرگانی، اعتراضات به بی‌آبی در خوزستان در تابستان ۱۴۰۰ و مواجهه‌ی زن عرب با پلیس و نیروهای امنیتی هم لحظه‌ی دیگری از رؤیت‌پذیر شدن همگرایی انباشت به‌مدد سلب مالکیت، حمله به ساحت بازتولید (که زنان را در خط مقدم سرکوب و مقاومت قرار می‌دهد)، ستم به ملیت‌ها و اقوام فرودست، و خشونت عریان سیستمی است.^{۲۰} بحث ورنیکا گاگو در *بین‌الملل فمینیستی* (۱۴۰۳) صورت‌بندی‌ای از این همگرایی ارائه می‌دهد؛ خشونت جنسی و جنسیتی برای او، محل تقاطع خشونت‌هایی سیستمی متعدد، مثل بیرون ماندن از مردسالاری مزدی و پیامد بی‌واسطه‌ی آن یعنی عدم استقلال اقتصادی، «خشونت استثمار و انتقال آن به خانه» از طریق مردان، و «آتش زدن به خدمات عمومی» است.^{۲۱} این همگرایی نه فقط از راه تحلیل، بلکه از طریق تجربه و رؤیت‌پذیر شدن در ساحت عمومی، برای مثال از طریق اعتصابات فمینیستی یا اعتراضات عمومی درک‌پذیر می‌شود.

بروزه‌های پرتکرارِ خشم و ناراضیتی جمعی در قالب اعتراضات گسترده قبل از فوران اصلی، به زمین‌لرزه‌های کوچک‌تری می‌ماند که قبل از زلزله‌ی اصلی رخ می‌دهند. برای مثال در شیلی می‌شود به اعتراضات دانشجویی دهه‌ی ۲۰۱۰ و اعتراضات زنان در سال ۲۰۱۸ - تحت تأثیر جنبش فراملی «نی اونا منوس» در آمریکای لاتین - فکر کرد. مصر در سال ۲۰۰۷ شاهد اعتراضات گسترده‌ای بود که به *انقلاب تشنگان* معروف شد، درست مثل اعتراضاتی که در تابستان ۱۴۰۰ از خوزستان شروع و به بخش‌های دیگری از ایران تکثیر شد. در بافت ایران، البته، این پیش‌لرزه‌ها با اعتراضات سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ شروع شدند؛ از یک طرف، اعتراضات گسترده‌ی دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸، و از طرف دیگر، و هنوز با شکافی نسبی، رخداد ویدا موحد و تکثیر آن از طریق «دختران انقلاب»، و خشم عمومی نسبت به شلیک به هواپیمای اوکراینی حامل مسافران اکثراً ایرانی. در تونس هم، اعتصاب و اعتراضاتی گسترده‌ای در سال ۲۰۰۸ در شهر قفصه، *پیرامونی درون پیرامون*، پس از اعلام نتایج استخدام شرکت فسفات قفصه و بیرون ماندن محلی‌ها از نیروی کار تازه استخدام‌شده رخ داد.

در این لحظه‌ها، هرچند هنوز بین جهان‌هایی که این خشم‌های فردی و جمعی در آن‌ها ابراز می‌شوند فاصله‌ای هست (شبهه به فاصله‌ی جهان ویدا موحد و

اعتراضات گسترده‌ی دی (۱۳۹۶)، اما یکی از پیش‌شرط‌های ظهور یک سوژه‌ی انقلابی فراگیر - که دارد از ترکیب موقتی گروه‌های اجتماعی مختلف بر مبنای درکی از هم‌سرنوشتی شکل می‌گیرد - در حال برآورده شدن است. اگر از صورت‌بندی ارنستو لاکلائو در پوپولیسم استفاده کنیم، در این لحظه‌ها «نوعی مرز آنتاگونیستی درونی» در حال شکل‌گیری است «که "مردم" را از قدرت جدا می‌سازد»؛^{۲۲} این یعنی شدت گرفتن بیرونی و مرئی‌تر شدن قدرت نسبت به مردم. این بیرونی شدن به معنای تضعیف هژمونی دولت، و به‌طور هم‌زمان، اوج‌گیری احساس فقدان عاملیت در تعیین شرایط زیست خود از راه‌های «رسمی» و موجود است. رابطه‌ی بازنمایانه بین مردم و دولت از طریق (شبه)دموکراسی‌های انتخاباتی یا ته‌مانده‌های انقلاب‌های مردمی، که باعث می‌شود سوژه‌های منقاد دولت بتوانند با آن به‌طور جزئی همسان‌سازی کنند و با جسمیت‌یابی‌های آن در فیگورهای پدران، رابطه‌ای مرکب از عشق و احترام و ترس داشته باشند، در این پیش‌فوران‌ها تا سرحد شکستن تضعیف می‌شود.

بیات در *انقلاب بدون انقلابیون* (۱۴۰۲) توضیح می‌دهد که «نظام‌های پسااستعماری» در خاورمیانه، بنا به «قراردادی اجتماعی»، به بسیاری از شهروندان‌شان خدماتی اجتماعی ارائه می‌دادند، زیرا در برابر «قدرت‌های استعماری و طبقات حاکم قدیمی» به «جلب حمایت از دهقانان، کارگران، و اقشار متوسط» نیاز داشتند.^{۲۳} این «قرارداد اجتماعی» - که البته در بافت ایران از همان آغاز هم زنان را در جایگاهی فرودست می‌نشاند و در نسبت با گروه‌های تحت ستم مضاعف مثل بلوچ‌ها، گُردها و بسیاری از پیرامون‌های ملی وجود نداشت - با چرخش نولیبرالی دهه ۱۹۸۰ (و در مثال ایران، دهه‌ی ۱۹۹۰، یعنی در دولت‌های پس از جنگ) شروع به گسستن کرد.^{۲۴} این چرخش با سیاست‌هایی مثل کاهش و خصوصی‌سازی خدمات اجتماعی، واگذاری تأمین بسیاری از نیازهای اولیه به بازار، و سر باز زدن دولت از تأمین شغل برای شهروندان، و موقتی‌سازی قراردادهای نیروی کار همراه بود.

کاهش مشارکت در انتخابات ریاست‌جمهوری، مثلاً در انتخابات مصر و ایران پیش از فوران‌های اجتماعی، نشانه‌هایی از این گسست روابط بین دولت و مردم و تشکیل «مرز آنتاگونیستی درونی بین مردم و قدرت» است. مهم‌تر از اعداد (که چندان هم

قابل اتکا نیستند) اما، تغییری کیفی است که در نسبت بین «مردم» و «سیاست رسمی» اتفاق می‌افتد. بعد از شکل‌گیری اولیه‌ی این «مرز» جداکننده، گروه‌های وسیعی از جامعه دیگر نمی‌توانند روی این سازوکارها به‌طور عاطفی بارگذاری کنند تا از طریق دیدن خود و صدایشان (هرچند جزئاً) در حرف‌های فلان نامزد ریاست‌جمهوری حداقلی از عاملیت برای خود قائل شوند. به عبارت دیگر، این سازوکارها دیگر به‌عنوان مجراهای اصلی سرمایه‌گذاری عواطف و نیروی روانی جمعی، امیدها و آرزوهای تغییر عمل نمی‌کردند؛ دست‌کم نه با همان کیفیت سابق. در کافه‌ها، تاکسی‌ها، دوره‌می‌های خانوادگی، فضاهای دانشجویی، گروه‌های مطالعاتی و فضاهای مشابه، افراد حالا خیلی کم‌تر در مورد خودِ نامزدهایی که یکی از آن‌ها قرار بود کشور را (مثلاً) برای چهار، پنج یا شش سال آینده اداره کند، به بحث‌های داغ می‌نشستند. احساسی مشترک در هوا شناور بود؛ این‌که همه‌ی آن‌ها مثل هم‌اند (یا در مواردی مثل مصر و تونس، حتی گزینه‌های کاذبی هم در کار نبودند و «او» فقط یک نفر بود)، و این‌که مرزی روشن بین «آن‌ها» («او») و «ما» وجود دارد.

پیش‌نیاز دوم برای ظهور سوژه‌ی انقلابی همه‌شمول، همان‌طور که لاکلائو توضیح می‌دهد، شکل‌گیری «زنجیره‌ی هم‌ارزی از مطالبات»^{۲۵} است، یعنی نوعی به‌هم‌پیوستگی و همگرایی نارضایتی‌ها، خواسته‌ها و خشم‌های خاص و تغییر کیفی آن‌ها به خشم و خواسته‌ای کلی‌تر، که «ظهور "مردم" [در هیئت سوژه‌ای انقلابی و فراگیر و ضدسیستم] را ممکن می‌کند».^{۲۶} در بافت خاص ایران، درباره‌ی این بحث کردم که چطور از دی ۱۳۹۶ تا تابستان ۱۴۰۰ این همگرایی، پیوند خوردن و درونی شدن نارضایتی‌های مختلف نسبت به یکدیگر، تا حدی قابل‌توجه اما نه هنوز کامل، اتفاق می‌افتد. مرحله‌ی سوم و نهایی، یعنی ظهور «نظام ثابتی از دلالت و معنا» و تولد یک سوژه‌ی تاریخ جدید،^{۲۷} تنها پس از فوران اصلی، همگرایی خشم جمعی و میل به ویران‌گری حول یک دال مرکزیِ نفی‌کننده، یک «نه» متحد، به وقوع می‌پیوندد. در ادامه‌ی این جستار روی همین لحظه و نظام دلالتی که از راه میل از دل آن سربرمی‌کشد تمرکز می‌کنم و به همسان‌سازی جمعیِ پیچیده‌ای که حول مردگان، حول آن یک نفر که داستان‌اش داستان «ما» شد، اتفاق می‌افتد می‌پردازم.^{۲۸}

اما قبل از پرداختن به لحظه‌ی فوران اصلی، اشاره‌ای کوتاه به نقش دستگاه ایدئولوژی و تصاحب میل در بازتولید و حفظ نظم مستقر ضروری به نظر می‌رسد. در واقع، در مرزهای مرگ (و به‌طور کلی‌تر در پیرامون جهانی) این فقط اصل صیانت از نفس و ترس بیرونی از خشونت دیدن و مرگ نیست که مانع فوران و همگرایی خشم رو به سوی دستگاه تولید مرگ (بیش از هر چیز، دولت) می‌شود، بلکه این‌جا اشکالی از سلطه‌ی درونی هم وجود دارند که سوژه را منقاد می‌کنند، همسان‌سازی نسبی او با دولت را باعث می‌شوند، و خشم‌اش را به سوی گروه‌های فرودست‌تر، یعنی «دیگری‌شده»‌ها هدایت می‌کنند. این منقاد کردن البته الزاماً به معنای تولید سوژه‌هایی نیست که به‌طور خودآگاهانه با حکومت هم‌دل‌اند و از آن حمایت می‌کنند؛ بلکه بیش‌تر به این معنا است که خشم، نفرت و نارضایتی‌های انباشته، در سطح عواطف و ساختار میل، هیچ‌وقت تا سرحد ناهمسان‌سازی^{۲۹} کامل با قدرت (یعنی همان بیرونی‌شدنی که لاکلائو از آن حرف می‌زند) پیش نرود.

بحث مفصل درباره‌ی این سازوکارهای سلطه و تصاحب میل در جستاری دیگر ممکن است. اما این‌جا به‌طور خلاصه می‌شود، از یک طرف، به ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه‌ای اشاره کرد که ژرف‌ساختِ خانوادگی و اودیپی آن‌ها (وطن به عنوان خانه و مادر، ما به عنوان فرزندان، و صاحبان قدرت در جایگاه پدرهای گاهی محبوب و گاهی منفور)، گروه‌های اجتماعی را از هم جدا می‌کند، بعضی را بر مبنای جنسیت، زبان، مذهب و غیره بر جایگاه‌های فرادست‌تر دارای عاملیت، در جایگاه‌های «خالص»‌تر، و بعضی دیگر را در جایگاه‌های «دیگری‌شده»، بیرون‌گذاشته، یا روی مرزهای خودِ ملی می‌نشانند.^{۳۰} از طرف دیگر، ما هم‌زمان با شکلی خودکارت‌تر، جهان‌شمول‌تر، و تمرکزگرایز از سلطه هم سروکار داریم: مناسبات کالایی و سیطره‌ی آن‌ها بر زیست فرهنگی ما، صنعت فرهنگ، جامعه‌ی مصرفی، و اسطوره‌ی نولیبرالِ موفقیت‌فردی. این سازوکارها خشم، تنش و نارضایتی‌های افراد را به سوی مناسبات مصرفی، از جمله از مجرای زنجیره‌ی کالاها و تصاویر، جهت می‌دهند.^{۳۱}

اما از آن‌جا که جهانی‌شدنِ نولیبرالی در پیرامون - همراه با صنعت فرهنگ جهانی‌شده و منطق فرهنگی پست‌مدرن آن - عمدتاً از طریق دیکتاتورهای نظامی

و رژیم‌های اقتدارگرا محقق شده است، درونی‌سازی سلطه همواره با محدودیت‌ها و شکاف‌هایی روبه‌رو است. برخلاف سلطه در مرکز جهانی که، به‌قول هربرت مارکوزه، با حذف فیگورهای جسمیت‌یافته‌ی قدرت و پنهان شدن‌شان پشت نهادها در «نظامی از مدیریتِ عینی»^{۳۲} تثبیت شده است، سلطه در پیرامون همواره تا حدی بیرونی، بی‌واسطه و در زندگی روزمره مرئی باقی می‌ماند؛^{۳۳} مخصوصاً به‌دلیل تمرکز و جسمیت‌یابی آن در حکومت‌های اقتدارگرا، فیگورهای پدران، و پلیس‌هایی که همواره لازم است حافظ «قانون» باشند. خشم و ناراضیاتی انباشته در این وضعیت هدف و ابژه‌ای متمرکز و آشکار پیش رویش می‌بیند. وجه تمرکزگرای خود سلطه و جسمیت‌یابی‌اش در فیگورهای پدران و تنبیه‌گر، همان‌طور که مارکوزه می‌گوید، همزمان که میل به طغیان را (به‌طور بیرونی) سرکوب می‌کند، به تحریک و همگرایی آن حول هدفی هم خاص منجر می‌شود.

در سوی دیگر، دسترسی به چنان مازاد (قبل از هر چیز، پول و وقت) و فاصله‌ای از خشونت عریان که توزیع و خنثی‌سازی این تنش و خشم را در زنجیره‌های مصرف ممکن کند، پس از چرخش نولیبرالی دولت در پیرامون، فقط برای گروه‌های مدام کوچک‌ترشونده‌ای امکان‌پذیر است. البته عدم دسترسی به مازادی که برای کارکردِ پایدار و کم‌اصطکاکِ دستگاه تصاحب میل لازم است، به‌معنای بیرون بودن از آن نیست. در غیاب چنان مازادی، وجهی از سازوکارهای تصاحب میل فقدان، و بنابراین تنش و ناراضیاتی‌ای را تشدید می‌کند که وجوه دیگر آن نمی‌توانند به آن درون زنجیره‌های مصرف (نسبتاً) پاسخ دهند. یعنی در این وضعیت، امر تصویری به جای این‌که تنش را درون زنجیره‌های خنثی کند، اتفاقاً خشم و ناراضیاتی انباشته را بیش‌تر متورم می‌کند.^{۳۴} در این هم‌آیند است که در نزدیکی به مرزهای مرگ (و بازپس‌گیری زندگی)، به‌خصوص در آن لحظه‌ی اوج عاملیت‌زدوده شدن، و «نه»ی بزرگ و فوران خشمی که به دنبال آن می‌آید، همان فقدانِ تصاحب میل تشدیدش کرده است، علیه خود این دستگاه عمل می‌کند. این یعنی امکانی فراهم می‌شود که موقتاً خود و ساختار میل خود را از این وجوه مکمل دستگاه سلطه، یعنی دولت و بازار در وسیع‌ترین معنایشان، پس بگیریم.

لحظه‌ی فوران: «نه»

اما بگذارید به آن جوّ خشونت برگردیم، همان خشونت‌ی که درست زیر پوست است. [...] به‌رغم دگرگونی‌هایی که رژیم استعماری به آن تحمیل می‌کند، مثل نزاع‌های قبیله‌ای یا منطقه‌ای، آن خشونت راه خود را به جلو می‌باید و انسان بومی دشمن خود را شناسایی می‌کند و تمام مصائب خود را بازمی‌شناسد، و تمام توان شدت‌یافته‌ی تنفر و خشم‌اش را به این مجرای جدید می‌اندازد. اما چگونه از جوّ خشونت به خشونت در عمل می‌رسیم؟ چه چیزی باعث می‌شود که درپوش [لُرفِ خشم] از جا دربرود؟ [...] فضا دراماتیک می‌شود و هر کسی می‌خواهد نشان دهد که برای هر چیزی آماده است. [...] تنها یک حادثه‌ی عادی منفرد کافی است تا ماشین تیراندازی به حرکت درآید.^{۳۵}

سرانجام، با رخ‌دادن یک «حادثه‌ی عادی منفرد» درپوش از جا درمی‌رود و لحظه‌ای فرامی‌رسد که فوران خشم انباشته، در سطحی جمعی و وسیع، گذار از اصل حفظ خود را ممکن می‌کند؛ نقطه‌ی اوج فقدان عاملیت، که در آن به نظر می‌رسد (امکان) مرگ به زندگی در چنان شرایطی ترجیح داده می‌شود. این «حادثه‌ی عادی منفرد» در تونس، خودسوزی و به‌دنبال‌اش مرگ محمد بوعزیزی بود، در ایران دستگیری و به‌دنبال آن مرگ ژینا/مهسا امینی، و در شیلی افزایش سی‌پزویی بلیط‌های مترو.

همان خشم و میل ویران‌گری که ممکن بود به سوی خود یا گروه‌های تحت ستم مضاعف نشانه رود، حالا در یک «نه» متحد متراکم و به‌تمامی در مجرای هدف گرفتن (تعیین ملی) دستگاه تولید مرگ جاری می‌شود؛ نه فقط دولت، بلکه همچنین ژرف‌ساخت‌های ایدئولوژی سامان‌بخش آن، نه فقط قدرت مستقر بلکه همچنین اپوزیسیون و همه‌ی نیروهای سیاسی رسمی درون نظام معنای موجود. این «نه» متراکم در فریاد اینک آشنای معترضان تونسی و مصری خلاصه شده است: «الشعب یرید اسقاط النظام» [مردم سرنگونی نظام را می‌خواهند]؛ در «نه یک‌نفر کم‌تر» [Ni Una Menos] جنبش فمینیستی در آرژانتین و کشورهای دیگر آمریکای لاتین، و در «مسئله ۳۰ پزو نیست، ۳۰ سال است» [No son 30 pesos, son 30 años]، یکی از شعارهای قیام شیلی، که به *social Estaildo* (انفجار اجتماعی) معروف شده

است. انفجار خشمی که مدت‌ها در خیال و فانتزی تصور می‌شد، حالا در سطحی جمعی، در خیابان‌ها و میدان‌ها واقعیت پیدا می‌کند. هرچند قبلاً خیلی‌ها تخیل‌اش کرده بودند، اما فرارسیدن‌اش همچنان غیرمنتظره و شوکه‌کننده است؛ از جمله چراکه چیزی درباره‌ی ناعقلانی و دسترس‌ناپذیر بودن این خواسته‌ها عوض نشده است. با این حال، چیزی جدید در آن لحظات داشت به‌وجود می‌آمد، چیزی ملموس، تقریباً قابل‌لمس در هوا، حس قدم برداشتن به سوی قلمروی اراده و عاملیت، تبدیل شدن به سوژه‌ی تاریخ، خواستن امر ناممکن با چنان نیرو و اراده‌ای که به قلمروی امر ممکن واردش می‌کرد:

بعد به یک‌باره شروع کردیم به فریاد زدن همان چیزی که تونسی‌ها قبل از ما خواسته بودند: «مردم سقوط نظام را می‌خواهند». ما از خواسته‌های ساده و دست‌یافتنی به خواسته‌ی سقوط رژیم حرکت کرده بودیم! احساس کردم که مسئله داشت جدی‌تر و بحرانی‌تر می‌شد. گیج شده بودم. احساسات متضادی از شادی و افتخار داشتم، اما همچنین سردرگمی و شوک. به خودم گفتم: «خب که چه؟ آیا چیزی برای از دست دادن داریم؟» و به‌طور خودجوش شروع کردم به تکرار کلمه‌ها همراه با آن‌ها، با بلندترین صدای ممکن، با همه‌ی احساس‌ام: «مردم سقوط نظام را می‌خواهند».^{۳۶}

خاطره‌ای از مراسم خاکسپاری مهسا/ژینا امینی در سقز، این نفی جمعی ناگهانی، ارتباط آن با مرگ و دستگاه مرگ‌آفرین و حس نوزادِ عاملیت را به تصویر می‌کشد. ژیناس - اسم مستعار نویسنده - از ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ روایت می‌کند که ژینا را «آرام در قبرش می‌گذارند و شعارها شروع می‌شود؛ اول مرگ بر دیکتاتور است و شعارهای تکراری. سپس عده‌ای شعار می‌دهند: «مردن له سهر روسه‌ری تاکوو که‌ی قوربه‌سهری (مرگ به دلیل روسری، تا کی چنین خاک‌برسری)». سپس:

چندی از مردم شعار آشنا برای ما و غریبه برای دیگر مردمان جغرافیای ایران سر می‌دهند. شعاری که پیش‌تر بارها از دروازه تلویزیون شنیده‌ام این بار در حضورم زنده می‌شود: «ژن، ژیان، نژادی» و همه تکرار می‌کنند. [...] نمی‌دانم چه کسی یا کسانی روسری‌شان را درمی‌آورند و در هوا می‌رقصانند و همراه با گفتن «ژن، ژیان، نژادی» بسان چوبی در هوا می‌چرخانند. موجش یک‌به‌یک به جمعیت

منتقل شده است و ما هم تقلید می‌کنیم. از آن گروه زنی که جلوی من ایستاده‌اند زنی نسبتاً مسن روی برمی‌گرداند و با لحنی تند و معترض رو به آنها که از میل زنان دیگر جمع تبعیت نکرده‌اند می‌گوید: «چرا روسری‌تان را در نمی‌آورید از چه می‌ترسید؟ بدتر از این هم مگر می‌شود؟» من مبهوت حرکت، می‌خواهم این لحظه را در ذهنم جاودانه کنم. [...] از آن لحظه‌هاست که می‌دانی قرار نیست دوباره ناظرش باشی، همان‌ها که با تمام سلول‌های ایمان می‌آوری که به قدری خوش‌شانس بوده‌ای که زندگی فرصت لمس و نظاره آن را به تو داده است.^{۳۷}

ادامه‌ی ماجرا و تکثیر و انتشار این موج را همه به خاطر داریم.

همراه با گسترش این لحظه، سوژه‌ی جمعی^{۴۰} امر «عقلانی» – و همراه با آن، هسته‌ی اصلی آن یعنی اصل صیانت از نفس – را فرومی‌نهد و عاملیت‌اش را در آنچه تا آن زمان ناعقلانی و ناممکن بود می‌جوید: «من در میدان تحریر هستم. این‌جاست که همه‌چیز در #۲۵ ژانویه شروع شد. وقتی خواسته‌هایمان را اعلام کردیم، مردم فکر می‌کردند ما دیوانه‌ایم. بین دیوانگی ما را تا کجا بُرد.»^{۳۸} در نبود برنامه، خودآگاهی یا سازمان انقلابی‌ای از پیش موجود، طغیان بدون هیچ آگاهی قبلی از این‌که آیا دیگران هم بخواهند خاست یا نه، یا این‌که این قیام به کجا خواهد رسید، به درجه‌ی قابل‌توجهی از خودانگیختگی، غیرعقلانی بودن و «دیوانگی» نیاز دارد. این اتفاق در همان لحظه‌ی اوج ناممکن شدن زندگی و عاملیت‌زدایی که بعد از آن حس انسانیت‌زدایی کامل است ممکن می‌شود.

برای توضیح این عنصر «غیرعقلانی» باید بین مطالبه^{۳۹} (یا تقاضا) و میل^{۴۰} تمایز قائل شد.^{۴۱} وقتی معترضان فریاد می‌زنند «مردم سقوط رژیم را می‌خواهند»، «نه یکی کم‌تر»، یا «زن، زیان، نازادی»/«زن، زندگی، آزادی»، ذهنیت عقلانی می‌پرسد: «دقیقاً چه چیزی می‌خواهید؟ چگونه؟ مخاطب حرف‌تان کیست؟ برنامه‌تان چیست؟ و آیا به هزینه‌ای که باید در این راه بپردازید فکر کرده‌اید؟». اما ذهنیت عقلانی فقط می‌تواند از طریق نظام معنایی مستقر فکر کند و نمی‌تواند ببیند که نظام جدیدی از نشانه‌ها به حرکت درآمده که نه تنها در محتوا بلکه در فرم خود – یعنی نه فقط در معنای نشانه‌ها، بلکه در نحوه‌ی دلالت‌گری و نسبت آن با واقعیت مادی – با نظام دلالت موجود متفاوت

است. این همان سومین شرط لاکلائو برای ظهور «مردم» به عنوان یک سوژه‌ی سیاسی است، جایی که در سطح بالاتری از بسیج سیاسی، «مطالبات گوناگون - که هم‌ارزی‌شان تا آن سطح، به چیزی بیش از نوعی حس گنگ همبستگی نینجامیده بود - در قالب نظام ثابتی از دلالت و معنا»^{۴۲} به وحدت می‌رسند. همین جا است که آن زنجیره‌ی هم‌ارز از مطالبات خاص (مثل نان، کار، خدمات رفاهی، رفع تبعیض‌های جنسیتی و ملیتی، حقوق بازنشستگی مناسب، آزادی‌های مدنی خاص) که برآوردنشان در نظم موجود ناممکن می‌نماید، در قامت میلی متحد و نفی‌کننده درهم می‌آمیزند. این یعنی تغییر در مقیاس و کمیت مطالبه‌ها در این زنجیره، به تحولی کیفی، هم در ماهیت آنچه که خواسته می‌شود و هم در فرم خواست و دنبال کردن‌اش، تبدیل می‌شود.

هر کدام از مطالبه‌های خاص قبلی، که روی مسئله‌هایی مثل بیکاری، خشونت جنسی و جنسیتی، تبعیض ملیتی و قومی، یا خدمات اجتماعی متمرکز بودند، از شرایط زیست مادی گروه‌های اجتماعی‌ای خاص برمی‌آمدند و مخاطبی از پیش موجود، معمولاً دولت در معنای عام آن، را فرض می‌گرفتند. در مقابل، «مردم سقوط رژیم را می‌خواهند» نه بیان مطالبه، بلکه برون‌ریزی میل است، میلی بیناذهنی، عینی، مادی و عملی، مثل «نه یکی کم‌تر»، «همه‌شان یعنی همه‌شان»، «زن، زندگی، آزادی» و امثال آن‌ها. «مردم» از دولت یا حکومت نمی‌خواهند خود را سرنگون کند، آن‌ها که در این لحظه در خیابان‌ها و میدان‌ها هستند از قدرت‌های جهانی نمی‌خواهند رژیم‌شان را برای آن‌ها سرنگون کند، آن‌ها «زن»، «زندگی» یا «آزادی» را به شکلی از خودبیگانه از مخاطبی بیرونی طلب نمی‌کنند.

ژاک لاکان در *نوشتارها* (۲۰۰۷) توضیح می‌دهد که *نیاز* [need] وقتی به تقاضا [demand] - از دیگری بیرون از من/ما - تبدیل شود، به شکلی بیگانه به سوژه باز می‌گردد. نیاز وقتی که نمی‌تواند به شکلی خودمختار و درون خود (این‌جا جمعی) برآورده شود، در مواجهه با مرجع قدرت بیرونی (چه در حوزه عمومی، مثل رئیس محل کار، استاد دانشگاه، کارمند یک اداره‌ی دولتی مشخص، و چه در سطح به‌ظاهر خصوصی، مثلاً در نسبت با پدر، مادر، همسر و غیره) و زیر سیطره‌ی اصل سرکوب‌گر

واقعیت، به تقاضایی تبدیلی می‌شود که شکلی تحریف‌شده از نیاز اولیه است. البته از آن‌جا که آگاهی از آغاز زیر سیطره‌ی سازوکارهای سرکوب است، یعنی ما - چه در سطح فردی و چه جمعی - طی فرایند سوژه شدن درونی‌سازی کرده‌ایم که اگر آنچه را که ممنوع است طلب کنیم چه پیامدهایی برایمان خواهد داشت، نیاز از همان آغاز، در وضعیت‌های «عادی» (یعنی غیرانقلابی)، به شکلی از خودبیگانه بر ما ظاهر می‌شود؛ یعنی از طریق پاک کردن‌اش از نیروی نفی‌کننده‌ی سیستم، تبدیلی‌اش به تقاضایی از یک مرجع بیرونی، و همزمان حدی از همسان‌سازی خود با این مرجع بیرونی؛ مرجعی که در سطح جمعی و در وهله‌ی نهایی همان دولت است.^{۴۳}

میل^۴ محصول و رد پای همین شکاف بین نیاز و تقاضا است، و در عین حال میل به برداشتن این شکاف، یعنی بازگشتن یا رسیدن به وضعیتی که در آن نیاز، به شکلی خودمختار، یعنی درون قلمروی خود جمعی‌ای امتداد یافته برآورده می‌شود. این وصفی برای وضعیت/تقلابی و عاملیت‌یابی جمعی در آن وضعیت است.^{۴۴} نیاز اگر زیر سیطره و محدودیت‌های تقاضا قرار نگیرد، یعنی مطابق محدودیت‌های «اصل واقعیت» سرکوب‌گر تحریف نشود، سوبه‌های اوتوپیا^{۴۵}ی‌اش پدیدار می‌شوند: حالا که قرار نیست کسی/مرجعی از پیش موجود تقاضایمان را برآورده کند، آنچه که در منطق تقاضا ناممکن به نظر می‌رسید به ساحت امکان وارد می‌شود: «پس بگذار که ناممکن‌ها را طلب کنیم». اما هنوز بین ما و آن دسترسی عملی و غیربیگانه به نیازهای اوتوپیا^{۴۶}ی، خود «اصل واقعیت»، یعنی ساختار مادی و ایدئولوژیک سلطه و سرکوب قرار دارد که باید ویران شود.

این‌گونه است که در لحظه‌ی فوران، مردم فقط با مردم حرف می‌کنند.^{۴۵} مَکسول وُودز در بحث‌اش از تکثیر انفجارگونه‌ی فرم دیوارنگاره و دیوارنوشته در خلال قیام شیلی در ۲۰۱۹ - در گفت‌وگو با صورت‌بندی دیوید گریپر از خودمختاری^{۴۶} در عمل مستقیم (۲۰۰۹) - این دو را از جمله فرم‌هایی می‌داند که «طوری با مردم تعامل می‌کنند انگار که دولت، آنچه در نظریه‌ی سیاسی کلاسیک معمولاً به‌عنوان دم‌دستگاه مرکزی برای گفت‌وگوی عمومی و حل‌وفصل تعارضات در نظر گرفته می‌شود، وجود ندارد».^{۴۷} او اضافه می‌کند: «خیابان، نه پارلمان، جایی است که گفت‌وگو و سازماندهی

سیاسی خودمختار رخ می‌دهد، و هنر خیابانی یکی از زبان‌های آن گفت‌وگو است».^{۴۸}
 «میان ما و شما دریایی خون فاصله است، ما، که حالا نزدیک یک سالی می‌شود که
 "ما" شده‌ایم، هیچ حرفی با شما نداریم الا یک کلمه: نه.»^{۴۹} این را «جمعی از
 دانشجویان دانشگاه هنر» تهران نوشتند؛ «نه»ی آن‌ها را بعداً شوراهای صنفی
 دانشجویان دانشگاه‌های دیگر هم تکرار کردند.

نفی سیستم تولید مرگ اما تنها به شکل گفتاری و محدود به شعارها نبود، بلکه
 شامل خشونت و پرخاش‌گری مستقیم نسبت به سیستم هم می‌شد. وقتی خودسوزی
 محمد بوعزیزی را دیگران در تونس و مصر تکرار کردند، بسیاری گفتند که بهتر است
 پاسگاه‌های پلیس را بسوزانیم تا خودمان را؛ امکانی که تنها می‌توانست در تجلی‌ای
 جمعی از فوران خشم، از گفتن آن «نه» بزرگ در لحظه‌ای اوج انسانیت‌زدایی، وجود
 داشته باشد. معترضان در تونس پاسگاه‌های پلیس، بانک‌ها، ساختمان‌های دولتی و
 فروشگاه‌های زنجیره‌ای را سوزاندند و غارت کردند، شبیه آنچه یک ماه بعد در مصر و
 کمابیش در روزهای نخست انفجار اجتماعی در شیلی در سال ۲۰۱۹، در اعتراضات
 «جان سیاهان مهم است» در سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۲۰ در ایالات متحده، و در قیام‌های
 آبان ۱۳۹۸ و شهریور ۱۴۰۱ در ایران اتفاق افتاد. در تونس و مصر در اوج انقلاب،
 نیروهای پلیس از خیابان‌ها بیرون رانده شدند. اجتماعات مختلف، به‌ویژه جوانان
 محله‌ها، با سازمان‌دهی خود، امنیت محله‌های را تأمین می‌کردند.^{۵۰} با این حال،
 خودتخریبی‌ها و خودسوزی‌ها هم همچنان ادامه داشتند، به‌خصوص هروقت که به نظر
 می‌رسید خیزش جمعی دارد فروکش می‌کند؛ این به آن معنا بود که، زمانی که در پوش
 برداشته شود، فوران میلِ تخریب‌گر بازگشت‌ناپذیر است. دیگر نمی‌توان آن را به زیر
 سطح پوست برگرداند. اگر خشم نتواند به تخریب جمعی ماشین اصلی تولید خشونت
 هدایت شود، به طرف خود برمی‌گردد، یا در چرخشی فاشیستی، حتی با شدتی بیش‌تر
 از قبل از فوران، به طرف گروه‌های تحت ستم مضاعف، «دیگری» شده‌ها.

این فوران جمعی خشم و خشونت علیه سیستم، اگر باز هم از قانون کمک بگیریم،
 «نیرویی تزکیه‌بخش است». شبیه به وضعیت «بومی‌ها»، این فوران ساکنان مرزهای
 مرگ را از «عقده‌ی حقارت و از احساس یأس و بی‌عملی آزاد می‌کند»؛ آن‌ها را «نترس

می‌کند و حس احترام به نفس» را به آن‌ها باز می‌گرداند: «دیروز آن‌ها کاملاً بی‌مسئولیت بودند؛ امروز می‌خواهند همه چیز را بفهمند و همه‌ی تصمیم‌ها را بگیرند».^{۵۱} در روز جمع‌هی خشم، ۲۸ ژانویه ۲۰۱۱، یکی از بزرگ‌ترین و خونین‌ترین روزها در جریان انقلاب مصر، اهداف سوئیف صدایی از بلندگو شنید که چیزی شبیه به یک درخواست را تکرار می‌کرد. صدا از «سمت منتهی به میدان خیابان تحریر» می‌آمد؛ پس او به آن سمت رفت تا به مسجد رسید، که به یک بیمارستان موقت برای معترضان آسیب‌دیده تبدیل شده بود. آن صدا درخواست و خواهشی از پلیس و نیروهای امنیتی بود که به مسجد بیمارستان (که دوست پزشکِ راوی، منی، اداره‌اش می‌کرد)، حمله نکنند. او می‌نویسد:

یک مرد جوان بین ما می‌دود و سرش را در خط دید من می‌گذارد. من می‌گویم «خبرنگار»، اما او از قبل دارد می‌پرسد: «گلوله هنوز اینجاست؟ می‌تونی درش بیاری یا باید بذاریمش باشه؟ باید برگردم پیش جوون‌ها». جوان‌ها در حال حمله به وزارت کشورند. منی به من می‌گوید که دو نفر از مبارزان جوان را می‌شناسد: «دو هفته پیش از ترس نمی‌تونستن گزارش بدن که رئیس‌شون اذیت‌شون می‌کنه. حالا ببین‌شون!»^{۵۲}

«حالا ببین‌شون!»؛ این‌طور است که «نه» گفتن در نقطه‌ی اوج فقدان عاملیت و به‌قیمت فراوری از اصل حفظ خود، تکثیر می‌شود. ملیسا مدینا، آرایش‌گر ۲۵ ساله، در خلال قیام شیلی به خبرنگاری می‌گوید: «شاید هیچ چیز مثبتی از این [قیام] بیرون نیاید و ما هیچ چیزی به دست نیاوریم. اما نمی‌خواهم تا ۵۰ سالگی صبر کنم تا بفهمم که به‌اندازه‌ی کافی شجاع نبوده‌ام. من فریاد زدم و مبارزه کردم. از پلیس فرار کردم، پایم تیر خورد. دفعه‌ی بعد نوبت دخترم خواهد بود. امیدوارم او مجبور نباشد مبارزه کند».^{۵۳}

یکی (ن) شدن با مردگان و مسئله‌ی تفاوت‌های هژمونیک

بین همه‌ی «حوادث عادی منفرد» که می‌توانند باعث انفجار خشم اجتماعی شوند، مرگ یا قتل یکی از ساکنان مرزهای مرگ نیرومندترین و پرتکرارترین بوده است. این

مرگ-قتل‌ها آن چنان متراکم و بارگذاری شده‌اند که، به قول سگاتو، به تمثیل‌هایی از کل وضعیت جمعی و تمامیت دستگاه تولید مرگ تبدیل می‌شوند؛ دستگاهی که هسته‌ی مرکزی‌اش را دستگاه‌های سیاسی و اقتصادی و درهم‌آمیختگی و هم‌دستی‌شان در ارزش‌زدایی از جان و کار انسان‌ها می‌سازند. به بیانی ملموس‌تر، داستان‌های کسانی مثل مهسا/ژینا و محمد بوعزیزی در تقاطع چندین خط ستم، طرد، استثمار مضاعف، و عاملیت‌زدایی قرار دارند، به طوری که کسانی که حتی تجربه‌ی یکی از این خطوط ستم را دارند، می‌توانند خود را در داستان آن‌ها ببینند و در موقعیت جمعی‌ای جای‌یابی کنند که داستان همین مرگ-قتل‌ها آن را در خودآگاهی دسترس‌پذیر می‌کند. مروا هرماسی، دانشجوی ۲۶ ساله‌ای که در مروج تونس زندگی می‌کند، درک خود از خودسوزی بوعزیزی را این‌طور به یاد می‌آورد: «فکر می‌کنم همه خودشان را در آن جوان بازمی‌شناختند و به همین دلیل بود که خودشان را علیه رژیم بسیج کردند». او بعد ادامه می‌دهد:

در آن دوره، من تازه شغلی پیدا کرده بودم تا به مخارج خانواده کمک کنم، در حالی که تحصیلاتام را تمام می‌کردم. یادم می‌آید آن قدر شدید به آن شغل نیاز داشتیم که ترجیح می‌دادم بعضی کلاس‌ها را غایب شوم تا بتوانم در دوره‌ی آموزشی لازم برای آن شغل شرکت کنم، چون اگر یک روز غیبت می‌کردم، ممکن بود اخراج شوم. پس وقتی بوعزیزی خودش را سوزاند، فارغ از این که چطور یا چرا، من او را درک می‌کردم؛ می‌توانستم وضعیت او را تصور کنم.^{۵۴}

جرقه‌های گسترش جنبش «نی اونا منوس» و تظاهرات گسترده زنان و گروه‌های فمینیستی در ژوئن ۲۰۱۵ را قتل چپارا پائز در آرژانتین زد. چند ماه پیش از آن، در پاسخ به قتل چندین زن که اجسادشان در کیسه‌های زباله پیدا شده بود، ماریا مورنو، نویسنده‌ی فمینیست، نوشت: «همه‌ی ما آن زنان در کیسه‌ایم، و داریم از آن خارج می‌شویم تا دیگر یکی هم [از ما] کم نشود».^{۵۵} مصری‌ها نوشتند و فریاد زدند #ما_همه_خالد_سعید_هستیم، جوانی که در تابستان ۲۰۱۰ توسط پلیس به شدت کتک خورد و کشته شد. و در ایران این مهسا/ژینا امینی و مرگ-قتل‌اش بود که این نقش را بازی کرد.

در این لحظه‌ها افراد و گروه‌هایی با فاصله‌هایی مختلف از مرزهای مرگ، با مردگان، با کشته‌شدگان همسان‌سازی کردند؛ آن‌ها می‌توانستند خود را جای فرد کشته‌شده، آن کسی که در کیسه است، آن کسی که خودکشی کرده، یا کسی که توسط پلیس به قتل رسیده، تصور کنند. به همین خاطر، این مرگ-قتل‌ها عواطف‌شان (عواطف‌مان) را عمیقاً و به‌طور درونی تحت تأثیر قرار داد.^{۵۶} این اما همسان‌سازی‌ای پیچیده بود، چون کسانی که با مردگان و به‌قتل‌رسیدگان همسان‌سازی می‌کردند خود هنوز زنده بودند و می‌خواستند زنده بمانند. آن‌ها میل می‌ورزیدند که به کسانی تبدیل نشوند که کشته شده‌اند یا در مواجهه با سطحی شدید از انسانیت‌زدایی و فقدان عاملیت خودکشی را تنها راه چاره دیدند. کسانی که ماه‌های پایانی سال ۲۰۱۰ لباس سیاه می‌پوشیدند و به کنار رود نیل در قاهره می‌رفتند تا خشم خود را از آنچه برای خالد سعید رخ داده نشان دهند، همچنین آن‌جا بودند تا «ترس خود از تبدیل شدن به قربانی بعدی نیروی پلیس مصر» را ابراز کنند.^{۵۷}

چطور می‌شود این دو وجه همزمان، یعنی خود را با کسی یکی دیدن و نخواستن یکی شدن را صورت‌بندی کرد؟ این‌جا کسانی به دنبال میل به زندگی - برای یکی نشدن با مردگان در واقعیت - و نفی فقدان مطلق عاملیت، از اصل حفظ خود در معنای فردی‌اش درگذشتند. این فراروی جمعی است که کسب حدی از عاملیت به‌عنوان یک خود جمعی را ممکن می‌کند، از طریق فوران خشم و میل تخریب‌گر علیه دستگاه تولید مرگ؛ خودی جمعی که تنها راه حفظ خود در حال و رو به آینده را در فراروی از اصل حفظ خود فردی در لحظه‌ی حال می‌یابد. با این فراروی، فردهای انضمامی - از جمله کسانی که در «زمان‌های عادی» نسبتاً از مرزهای مرگ دورترند - نزدیک‌تر شدن به سوی مرزهای مرگ، به وضعیت انضمامی مردگان و کشته‌شدگان، را پذیرفتند تا این مرزها و دستگاهی که آن‌ها را مستقر کرده است را با هم ویران کنند.

به بیان دیگر، آن‌ها که نسبتاً از مرزهای مرگ دورتر بودند - مثل مردها، طبقه‌ی متوسط نسبتاً مرفه شهری در مرکز ملی، و آن‌ها که به ملیت‌ها و مذهب فرادست تعلق داشتند - برای تعیین بخشیدن به همسان‌سازی خود با کشته‌شدگان و پیوستن به جمعیت انقلابی باید بهایی می‌پرداختند. برای مردهای طبقه‌ی متوسط شهری در ایران،

مخصوصاً آن‌ها که به ملیت‌ها یا قومیت‌های سرکوب‌شده تعلق نداشتند - مثل طبقه‌ی متوسط شهری در مصر، تونس یا شیلی، در نسبت با پیرامون‌های این وضعیت‌های ملی، حاشیه‌نشینان شهری، ملیت‌های سرکوب‌شده و غیره - گفتن و به نمایش گذاشتن «ما همه مهسا/ژینا هستیم»، که مرگ-قتل‌اش به زن بودن و گرد بودن‌اش مربوط بود، نیازمند رویارویی مستقیم با دستگاه تولید مرگ، به‌عنوان یک گروه، در کنار گروه‌های سرکوب‌شده‌تر بود. آن‌ها باید از امتیازهای نسبی خود دست می‌کشیدند تا به جمعیت انقلابی بپیوندند، نه به‌عنوان فداکاری‌ای برای گروه‌های ستم‌دیده‌تر، بلکه به این دلیل که نیروهای لحظه‌ی تاریخی آن‌ها را به مرزهای مرگ نزدیک‌تر کرده بود. این یعنی چنگال گسترش‌یابنده‌ی دستگاه تولید مرگ داشت بخش‌های وسیع‌تری از جامعه را در بر می‌گرفت و حتی کسانی که امتیازاتی نسبی داشتند را به هوموساگرهایی بالقوه تبدیل می‌کرد، هرچند هرگز، حتی در خود روزهای اعتراضات در خیابان‌ها، نه به‌اندازه‌ی جمعیت‌های پیرامونی و «بدن‌های زنانه‌شده».

هسته‌ی اصلی این سازوکار همسان‌سازی با مردگان - یعنی یکی شدن در عین آگاهی به یکی نبودن کامل، و در عین حال، میل به یکی نشدن در واقعیت - را می‌شود با نوعی همسان‌سازی *نا/این‌همان* (non-identical identification)^{۵۸} توصیف کرد. نتیجه‌ی این همسان‌سازی، برخلاف جامعه‌ی توده‌ای و جمعیت‌های فاشیستی، یک توده‌ی همگن و بدون تفاوت نیست؛ فقط بعضی تفاوت‌های کاذب از بین می‌روند، و آن‌ها تفاوت‌هایی هستند که ایدئولوژی و نظم نمادین‌اش وضع می‌کنند. اما، تمایزهای اجتماعی خاصی هستند که اتفاقاً هژمونیک شدن‌شان، ضمن تحول خودشان از منطق *این‌همانی* (هویت) به منطق *نا/این‌همانی*، پایه‌ی شکل‌گیری جمعیت انقلابی نوظهور است.^{۵۹}

چنین تفاوت‌هایی به آن حوادث عادی منفرد که باعث انفجار خشم شدند مربوط می‌شوند؛ به آن تمایزهای اجتماعی و خطوط سرکوبی که باعث مرگ کسانی می‌شود که دگرانی از گروه‌های اجتماعی مختلف می‌توانند خود را در زندگی و مرگ آن‌ها بازبشناسند: جنسیت، نژاد، ملیت، مطرود بودن از بازار کار مزدی و اقتصاد رسمی، سلب مالکیت شدن، و در سطحی کلی‌تر، تفکیک مرکز-پیرامون ملی مثال‌هایی از این

تفاوت‌ها هستند. این تفاوت‌ها، بسته به خاص‌بودگی‌های ساختاری وضعیت انضمامی‌ای که فوران اجتماعی در آن رخ می‌دهد، و همچنین عوامل نسبتاً اتفاقی لحظه‌ی فوران، وزن‌های متفاوتی در تشکیل تفاوت(های) هژمونیک پیدا می‌کنند. مثلاً در شیلی، از جمله از طریق دیوارنگاره‌هایی که وودز درباره‌شان بحث می‌کند، تمایز بین ملیت‌انزاد غالب و اجتماعات و مردم اصطلاحاً بومی (مثل ماپوچه)، سرکوب و مقاومت زنان، و اعتصابات کارگران بی‌ثبات‌کار، تفاوت‌هایی هستند که وزن بیش‌تری پیدا می‌کنند. در تونس این نسبت مرکز و پیرامون ملی (نسبت بین «ساحل» نسبتاً مرفه و «داخل» فقیر و محروم‌داشته شده مثل سیدی بوزید) است که این نقش را بازی می‌کند، و در مصر، همان‌طور که بیات هم اشاره می‌کند، بیش‌تر تمایز بین طبقات فرادست‌تر با حاشیه‌نشینان شهری (عشوئیات) (هرچند تفاوت مذهبی بین مسیحیان و مسلمانان، و تفاوت جنسیتی هم، مخصوصاً در ماه‌ها و سال‌های بعد از سرنگونی مبارک تا کودتای سیسی، در شکل‌دهی به جمعیت انقلابی نقش دارند). در ایران، در کنار تمایزی مثل مصر (فرادست-فرو دست شهری)، این تمایزهای جنسیتی («زن» بودن) و مرکز-پیرامون ملی («گرد» بودن، «بلوچ» بودن، «عرب» بودن در مقابل مرکزی بودن) بود که در ساخت سوژه‌ی همه‌شمول انقلابی هژمونیک شدند. نمود و رویه‌ی هر کدام از این تمایزهای اجتماعی، یعنی دالی که برای اشاره به هر کدام به کار می‌رود، شاید شبیه به همان تمایزگذاری‌های ایدئولوژی بین گروه‌های اجتماعی در «زمان‌های معمولی» باشد؛^۶ با این حال، فرم و ماهیت آن‌ها وقتی که در تشکیل جمعیت انقلابی جایگاهی هژمونیک پیدا می‌کنند، دگرگون می‌شود. لاکلائو این دگرگونی را این‌طور توضیح می‌دهد:

یک تفاوت می‌تواند، در این نقطه، همچنان تفاوتی جزئی بماند و در همان حال بازنمایی تمامیتی قیاس‌ناپذیر را به عهده بگیرد. بدین نحو، بدنه‌ی این تفاوت دوپاره می‌شود: هم هویت خاص و جزئی‌اش بر جا می‌ماند و هم حاملی می‌شود برای دلالتی کلی‌تر. عمل به‌عهده گرفتن یک دلالت قیاس‌ناپذیر، به دست هویتی خاص و جزئی، همان چیزی است که هژمونی نامیده‌ام. و با توجه به این واقعیت که آن کلیت یا تمامیت تجسدیافته، چنان‌که دیدیم، ابژه‌ای ناممکن است، پس

هویت هژمونیک بدل به چیزی هم‌رتبه با یک دال تهی می‌شود، به نحوی که اینک خود جزئی بودن‌اش پُر بودنی دست‌نیافتنی را تجسد می‌بخشد. با این تفصیل باید روشن شده باشد که مقوله‌ی تمامیت را نمی‌توان از میان برداشت، بلکه باید آن را، در مقام تمامیتی شکست‌خورده، معادل افق انگاشت و نه زمین.^{۶۱}

دوپاره شدن یک دال خاص، که در وضعیت «عادی» (فقط) به گروه اجتماعی خاصی دلالت دارد، همان گذار از منطق این‌همانی به منطق نا-این‌همانی است.^{۶۲} اصطلاحی که لاکلائو برای این فرآیند، یعنی جایی که یک تفاوت خاص - این‌جا یک زندگی و مرگ خاص - بازنمایندگی کل وضعیت جمعی و جمعیت انقلابی می‌شود، مجاز جزء به کل است؛ فرایندی که من این‌جا آن را «تمثیل» نامیدم؛ تمثیلی که همزمان هر دو سطح فردی و جمعی را حفظ و به رمزگان یکدیگر ترجمه‌پذیر می‌کند. قبل از خود لحظه‌ی فوران، این جمع‌بودگی فقط یک ظرفیت است، اما از طریق درک درونی و اجرای عملی یکی بودن با مردگان/کشته‌شدگان - در آغاز، از طریق انفجار میل ویران‌گر - به‌طور عینی تحقق می‌یابد.

پیچیدگی همسان‌سازی با مردگان، با آن یک نفر، را از طریق بحث لاکلائو و این همسان‌سازی نا-این‌همان می‌شود بهتر درک کرد. ما با مردگان همسان‌سازی می‌کنیم، اما طبعاً آگاهیم که نمرده‌ایم. ما با آن‌ها همسان‌سازی می‌کنیم تا خودمان تبدیل به آن فرد کشته‌شده نشویم. با این حال، موقتاً و آگاهانه به مرزهای مرگی که آن‌ها را بلعیده، نزدیک‌تر می‌شویم. ما می‌خواهیم زنده بمانیم، و آن‌ها را زنده می‌خواهیم، آن‌ها را زنده تخیل می‌کنیم، که اگر دستگاه تولید مرگ جان‌شان را نمی‌گرفت، حالا چند ساله بودند، حالا چه می‌کردند، حالا تولد چند سالگی‌شان را جشن می‌گرفتند؛ ما آن‌ها را زنده تخیل می‌کنیم، با این‌که می‌دانیم مرده‌اند. ما تنها با مرگ خودمان است که با آن‌ها کاملاً یکی خواهیم شد، و البته، در طرف دیگر، در اوتوپیا؛ یعنی نه‌تنها وقتی که دستگاه تولید خشونت از بین می‌رود، بلکه وقتی که این دستگاه طوری نیست می‌شود که انگار هیچ‌وقت نبوده است، و هیچ زندگی‌ای را نگرفته است. تا آن لحظه‌ی غیرممکن، اما ضروری، همسان‌سازی ما با آن‌ها همیشه جزئی و نا-این‌همان است. و همین‌نا-این‌همانی است که ما را به پیش می‌برد و امکان‌کندن از خودمان، از خودی که دستگاه

سرکوب برایمان وضع کرده، و پیوند خوردن به دیگری‌هایی در سمت‌های متفاوتِ تفکیک‌های اجتماعی را فراهم می‌کند.

از طریق این فرایند است که گروه‌های وسیعی در خلال فوران‌های اجتماعی با دستگاه تولید مرگ چشم در چشم شدند و راه رفتن روی مرزهای مرگ را، برای ممکن کردنِ نابودی آن، به جان خریدند؛ در مصر، تونس، ایران، شیلی و جاهای دیگر. سویف در یادداشت‌های خود از هجده روز منتهی به سرنگونی حسنی مبارک، وصفی روایی و استتیک‌ی از این لحظه‌ی یکی شدن به دست می‌دهد. او درباره‌ی چنین لحظه‌هایی در روز جمعه‌ی خشم می‌نویسد:

از بالکن‌های طبقه‌ی بالا، آدمک‌ها دارند تماشایمان می‌کنند. آن طرف میدان، از روی سقف دانشگاه آمریکایی، تک‌تیراندازها هم ما را تماشا می‌کنند. در سکوت. همه‌جا صدای ممتد شلیک گلوله‌ها و هرازگاهی صدای متناوب کوبشی به گوش می‌رسد. ما ایستاده‌ایم. این کار ما، مردمی است که عقب‌ترند... در حالی که رفقای ما در جلو، بدون سلاح، با نیروهای امنیتی می‌جنگند... بدون آن‌که چیزی جز گاز، دود و آتشی که بین ما و پایتخت‌مان قرار گرفته ببینیم، ایستاده‌ایم و می‌خوانیم و شعار می‌دهیم و جان‌هایمان را، با تمام اعتماد و اطمینان، در دستان یکدیگر می‌گذاریم.

...

بعضی از ما می‌میرند.^{۶۳}

قبل‌تر درباره‌ی روند بیرونی شدن قدرت، و ناهمسان‌سازی کامل با دولت قبل از فوران اصلی بحث کردم؛ جایی که «قرارداد اجتماعی»‌ای که در نسبت با بخش‌های وسیعی از جامعه وجود داشت از هم می‌شکند و رابطه‌ی بازنمایانه بین دولت و مردم از همیشه شکننده‌تر می‌شود. اما در این لحظه، آخرین پیوند دولت‌ها با مردم قطع می‌شود و حکومت از همیشه بیش‌تر به نیرویی اشغال‌گر می‌ماند. در چنین لحظه‌هایی تقریباً همه‌ی کشور، برای همه‌ی آن‌ها که در خیابان‌ها و بعضاً حتی در خانه‌هایشان هستند، به مرزهای مرگ تبدیل می‌شود. نسبت سیاسی بین حکومت و مردم کامل از هم می‌گسلد، و ما، اگر از مفاهیم آشیل امبمبه در مرگ‌سیاست (۲۰۱۹) کمک بگیریم، از قلمروی سیاست و ساحت دموکراسی (حتی حداقلی) به تمامی به قلمروی جنگ و

مرگ‌سیاست، به ساحت «مرگ-جهان» گذر می‌کنیم؛ جایی که حکومت نه‌تنها هیچ وظیفه‌ای در قبال حفظ جان شهروندان ندارد، بلکه عامل اصلی توزیع مرگ بین آن‌ها می‌شود.

پس جای تعجب نیست اگر در این لحظه‌ها، گروه‌های اجتماعی مختلف رنج خود را با رنج افرادی که از قبل تحت اشغال و در ساحت مرگ-جهان (یعنی نزدیک‌تر به مرزهای مرگ) زندگی می‌کرده‌اند، همسان‌سازی می‌کنند؛ مثال این وضعیت‌ها را می‌شود در سطح محلی (local)، در جایگاه جوامع بومی برای فعالان جنبش «نی اونا منوس» و معترضان در شیلی، یا جایگاه گُردها، بلوچ‌ها، عرب‌ها و دیگران در قیام اخیر ایران پیدا کرد؛ در سطح بین‌المللی هم، تجربه‌ی سرکوب و مبارزه‌ی فلسطینی‌ها برای بسیاری در این کشورها، مخصوصاً در تونس و مصر، چنین جایگاهی داشت.^{۶۴} احلام یزیدی در بازگویی خاطرات خود از انقلاب تونسی می‌نویسد: «در آن زمان احساس می‌کردم که دنیا وارونه شده است، زیرا هر حامی دولت به دشمن هر شهروند تونسی تبدیل شده بود. پلیس و گارد ملی ما را هدف خود می‌دانستند، انگار که ما برادر و خواهرشان نبودیم!»^{۶۵} او بعداً، وقتی که پسرعمه‌اش تیر می‌خورد و بی‌حرکت بر زمین می‌افتد، وضعیت کشور خود را در مواجهه با دولت، مشابه وضعیت فلسطینی‌ها تحت اشغال می‌یابد، و وضعیت پسرعمه‌اش را درست شبیه فلسطینی‌هایی که مقابل اسرائیل دست خالی مبارزه می‌کنند و کشته می‌شوند.

نفی اصیل و دیالکتیک گسستن و پیوستن در شکل‌گیری سوژه‌ی انقلابی

تجربه‌ی خود به‌عنوان عضوی از یک بدن جمعی سرکوب‌شده به‌میانجی‌گری کشته‌شدگان، و نفی سیستم تولید مرگ با فراروی از اصل حفظ خود، بر پس‌زمینه‌ی وضعیتی ظاهر شد که در آن، زیر سیطره‌ی سازوکارهای جامعه‌ی توده‌ای و منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر، چنین پدیده‌هایی دشوار تخیل‌کردنی بودند. این بن‌بست را برای مثال تئودور آدورنو در «تأملاتی بر نظریه‌ی طبقه» (در اصل ۱۹۷۲؛ ویرایش

۲۰۰۳) صورت‌بندی کرده است. او در این مقاله به این نکته اشاره می‌کند که حتی «وحدت منفی سرکوب‌شده بودن» که در قرن نوزدهم استثمارشدگان، یعنی پرولتاریا، را «در قالب یک طبقه گرد هم آورده بود»،^{۶۶} اکنون ناممکن شده است. «هم‌سطح‌سازی جامعه‌ی توده‌ای»، یعنی محو تفاوت از هویت توده‌ها «به‌واسطه‌ی تقلید از حاکمان وامانده‌شان» یکی از پیش‌شرط‌های این امر است. این پیش‌شرط را، علاوه بر خشونت عریان، سازوکارهای پنهان سلطه‌ی ایدئولوژیک، به‌ویژه از طریق صنعت فرهنگ و منطق فرهنگی غالب آن، محقق می‌کنند. آدورنو توضیح می‌دهد که چنین سازوکارهایی تمایز بین استثمارکنندگان و استثمارشوندگان را تا حدی نامرئی می‌کنند که استثمارشدگان، نمی‌توانند «آشکارا دریابند که همبستگی باید عقلانیت‌گایی آن‌ها باشد؛ در نگاه ایشان، سازش‌کاری عقلانی‌تر به نظر می‌رسد».^{۶۷} به این معنا، استثمارشدگان و سرکوب‌شدگان سلطه و قدرت را به‌حدی درونی می‌کنند که دیگر قادر به تمایز قائل شدن میان خود و آن، و دیدن‌اش به‌عنوان موجودیتی بیرونی نسبت به خود نیستند. به همین دلیل است که در نهایت، «سرکوب‌شدگان، [با این‌که] امروزه مطابق پیش‌بینی نظریه به اکثریت فراگیر بدل شده‌اند، نمی‌توانند خودشان را چون یک طبقه تجربه کنند».^{۶۸}

می‌شود استدلال کرد که در این لحظه‌های فوران و از طریق همسان‌سازی پیچیده با مردگان، تجربه کردن خود به‌مثابه‌ی یک «طبقه» - یعنی جمعیتی با جایگاه‌های قیاس‌پذیر در نسبت با دستگاه تولید مرگ و انباشت سرمایه - برای ساکنان مرزهای مرگ موقتاً ممکن می‌شود؛ سوژه‌ی جمعی‌ای که بیرون‌ماندگان از بازار کار مزدی، آن‌ها که برای وسایل معیشت مبارزه می‌کنند، و آن‌ها که به جان‌هایی به‌راحتی ستاندنی تبدیل شده‌اند در ساخت‌یابی آن نقشی محوری دارند. برای آن‌ها در این لحظه‌ها ممکن می‌شود تا، برخلاف وضعیتی که آدورنو این‌جا و مارکوزه در *انسان تک‌ساحتی و اروس* و تمدن شرح می‌دهند، قدرت، و عاملان و جسمیت‌یابی‌های عینی آن را بیرون از خود ببینند و با آن‌ها در خیابان و میدان رودرو شوند. این از جمله - همان‌طور که قبلاً بحث کردم - به آن خاطر است که خشم و نارضایتی در پیرامون جهانی (و گاهی در پیرامون مرکز)، از آن‌جا که با سلطه‌ای جسمیت‌یافته در فیگورهای تنبیه‌گر حافظ قانون مواجه است، می‌تواند حول ابژه یا ابژه‌هایی مشخص همگرا شود. در مرکز جهانی،

در مقابل این رؤیت‌پذیری عاملان سلطه، با «نظامی از مدیریت عینی» طرفیم که سلطه را پشت مجموعه‌ی نسبتاً نامتمرکزی از نهادها پنهان می‌کند.

این، در وهله‌ی اول، به معنای ممکن شدن آن «وحدت منفی» ای است که آدورنو در بستر جامعه‌ی توده‌ای از دسترس‌ناپذیر شدن‌اش حرف می‌زند. اما در عین حال، این یکی شدن و همسان‌سازی‌ای صرفاً منفی نیست که منجر به حذف همه‌ی تفاوت‌ها درون جمعیتِ نوظهور شود و به همگن‌سازی کامل آن بینجامد. این سوژه‌ی جمعی انقلابی، نه با «تقلید از حاکمان» بلکه با همسان‌سازی با کشته‌شدگان و حول تفاوت‌هایی هژمونیک شکل می‌گیرند. به علاوه، این یک وحدتِ صرفاً سلبی و از پیش موجود نیست.^{۶۹} از پیش موجود نیست، چون این جمعیت‌شدن از طریق اجرای گفتاری و غیرگفتاری آن «نه» متحد، و در لحظه‌ی رویارویی عینی با دستگاه تولید مرگ محقق می‌شود؛ هرچند ظرفیت‌اش از پیش موجود بوده است. صرفاً سلبی نیست، چون اگر نسبت و پیوندی بین گروه‌های مختلف مردم و قدرت دارد گسسته و تخریب می‌شود، اگر آن پیوند حالا به یک «نه» قاطع مبدل می‌شود، از طرف دیگر، پیوندهایی با یکدیگر، بین گروه‌های مختلف اجتماعی در تقاطع‌های مختلف ستم، به‌مرکزیت کشته‌شدگان، در حال ساخته شدن است؛ اگر از یک طرف پای تخریب و یکی شدن از طریق مواجهه با امکان مرگ در میان است، در سمت دیگر میل زندگی، و جمعی‌سازی زندگی حتی شدیدتر از قبل زبانه می‌کشد.

همسان‌سازی جمعی، اگر از طریق صورت‌بندی فروید در روان‌شناسی گروهی و تحلیل خود (اصل کتاب ۱۹۲۱؛ نسخه ۱۹۸۹) به آن فکر کنیم، ممکن است از طریق همسان‌سازی با یک رهبر اتفاق بیفتد دهد. روشن است که این در مورد فوران‌های اجتماعی معاصر که از پذیرش هر گونه رهبر کاریزماتیک یا رهبری از بالا به پایین سر باز می‌زنند، صدق نمی‌کند. با این حال، فروید می‌پرسد، آیا در گروه‌های بدون رهبر «یک اندیشه، یک مفهوم انتزاعی نمی‌تواند جای رهبر را بگیرد [...] و آیا یک گرایش مشترک، آرزویی که شماری از افراد در آن شریک‌اند، نمی‌تواند به همین شیوه جایگزینی برای رهبر باشد»؟ این اندیشه یا آرزو، در عین حال، همان‌طور که فروید می‌نویسد، می‌تواند سلبی و نفی‌کننده هم باشد: «نفرت فرد یا نهادی خاص هم ممکن

است دقیقاً به همین شکل وحدت‌بخش باشد، و همان نوع پیوندهای عاطفی را برانگیزد که دل‌بستگی‌های ایجابی ایجاد می‌کنند.^{۷۰}

نفرت و وحدت منفی، همان‌طور که قبلاً هم بحث کردم، در انباشت خشم و جهت‌دهی به آن به‌سوی یک هدف انضمامی نقش مهمی بازی می‌کند. اما در این لحظه‌ها، نفرت گروه‌های پراکنده و دور از هم، جایش را به یکی شدن عینی در مواجهه‌ی با دم‌ودستگاه مرگ در خیابان می‌دهد؛ این‌جا همچنین شاهد همزمانی و دیالکتیک درونی این اشکال سلبی و ایجابی، منفی و مثبت همسان‌سازی هستیم؛ «نه» سویی‌ی تخریب‌گر دلالت ایجابی «زن، زندگی، آزادی» است: «نه» در مقابل قدرت، زندگی رو به سوی خود جمع‌ی حالا همه‌شمول، رانه‌ی مرگ و تخریب در برابر دستگاه سرکوب و بلعنده‌ی زندگی، رانه‌ی زندگی در نسبت با خود همه‌شمول: «در دنیای بیگانگی، رهایی اروس ضرورتاً به‌شکل نیرویی ویران‌گر و مرگ‌بار عمل می‌کند - به‌عنوان نفی تمام‌وکمال اصلی که بر واقعیت سرکوب‌گر حکم‌رانی می‌کند»^{۷۱} مارکوزه در اروس و تمدن این نسبت درونی را این‌طور صورت‌بندی می‌کند.

وقتی ادعا می‌کنیم که این وجوه منفی و مثبت همسان‌سازی با هم رابطه‌ای درونی دارند، به این معنا است که پیوستن به یکدیگر، یکی شدن با یکدیگر در یک بدن جمع‌ی، جز با گسستن از قانون و نظم معنایی‌ای که هسته‌ی اصلی سازوکارهایش اتفاقاً حصارکشی و مرزکشی بین افراد و گروه‌ها است، ممکن نیست: از بین بردن یا کم‌رنگ کردن مرزهای خود فردی (و گروهی) در نسبت با «دیگری» ستم‌دیده در این سوی سنگر و جاری کردن میل درون «ما»یی همه‌شمول، همزمان در گروهی تخریب‌مرزهایی است که قانون («نام پدر») بین من و دیگری و حتی درون هر فرد کشیده است، و در گروهی بازپس‌گیری میل از دستگاه سیاسی و اقتصادی تولید خشم و مرگ. این می‌تواند وصفی از «خشونت قدسی» مد نظر بنیامین باشد: «اگر خشونت اسطوره‌ای^{۷۲} قانون‌ساز است، خشونت قدسی^{۷۳} قانون‌شکن است؛ اگر اولی مرزها را تعیین می‌کند، دومی آن‌ها را بی‌حدمرز ویران می‌کند»^{۷۴}.

جودیت باتلر توضیح می‌دهد که ویران‌گری «خشونت قدسی» به‌معنای «به‌تعلیق درآوردن خشونت قانونی» است؛ این خشونت تخریب‌گر است چراکه «ماهیت

مقیدکننده‌ی رژیم قانونی را نمی‌پذیرد» و «این قیدها و پیوندها را که با احساس گناه اشباع شده‌اند و وفاداری شهروندان خوب، سوژه‌های قانونی خوب، را به رژیم‌های قانونی خشونت‌بار تضمین می‌کنند، از بین می‌برد».^{۷۵}

نقطه‌ی اوج سویه‌ی منفی این یکی‌شدن، جایی که تمایز بین افراد به کم‌ترین حد خود و پیوستگی بین آن‌ها بیشینه می‌شود، در لحظه‌های رویارویی مستقیم با دستگاه مرگ است. این مرز آنتاگونیستی واضح بین قدرت و مردم، در سنگرها و موانع عینی‌ای - پاره‌آهن‌ها، سطل آشغال‌ها، و حتی گاهی خود فاصله - که معترضان بین خودشان و پلیس، ارتش و دولت برپا می‌کنند، جسمیت می‌یابد. در میدان تحریر، «ما» از «آن‌ها» با سنگرهایی جدا شده‌ایم که انقلابی‌ها در برابر پلیس و اراذل و اوباش شترسوار و چاقو به دست، از آن دفاع می‌کنند. در طرف دیگر، تک‌تیراندازان روی پشت‌بام‌ها هستند، سلاح‌ها، گازهای اشک‌آور، باتوم‌ها، ماشین‌های آب‌پاش، زندان‌ها، اتاق‌های شکنجه، ساختمان‌های دولتی، ایستگاه‌های پلیس و البته، سران رژیم. در این طرف، مردم، مطرودان، بیکارها، و «دورریختنی‌ها». در چنین لحظه‌هایی این جمعیت به‌عنوان یک «ما» به سوژه‌ی اصلی کنش یا ادراک تجربه تبدیل می‌شود: تک‌تیراندازان «ما» را تماشا می‌کنند... «ما» ایستاده‌ایم... «کار» ماست... «رفقای» ما... «ما» می‌خوانیم و شعار می‌دهیم و از گاز اشک‌آور فرار می‌کنیم... بعضی از «ما» (می‌میرند). این‌ها، برای مثال، ارجاعاتی است که در روایت‌های سوئیف از آن روزها می‌بینیم. در همین اوج یکی‌شدن است که نزدیکی عاطفی بی‌سابقه‌ای بین دورترین نقطه‌های یک کشور پدیدار می‌شود، بین من و آن که همزمان با من جایی دورتر در شهری دیگر با همین دستگاه روبه‌رو است: بین (شهر) تونس و سیدی بوزید، بین زاهدان و تهران و سندنجد، بین قاهره و سوئز و اسکندریه. و دسترسی درونی و ملموسی که در این لحظه، بیش از هر چیز به خاطر شباهت تجربه‌ها، به رنج و تجربه‌ی دیگری داریم، برای خودمان هم شگفت‌آور است.

اما، علاوه بر این سویه‌ی گریزپا و (ظاهراً) منفی، این جمعیت شدن را می‌شود به شکلی ایجابی هم در این سوی سنگرها، در گرایشی (موقتی) به جمعی‌سازی زندگی دید؛ برای مثال در شکلی که مرز بین فضاها، خصوصی، مثل خانه‌های نزدیک محل

اعتراضات، و فضاهای عمومی در هم می‌ریزد، در سازمان‌دهی جمعی ساکنان محله‌ها برای حفظ امنیت محلات خود (برای مثال در تونس و مصر در غیاب موقتی پلیس)، و البته در شکلی که همین مرزهای جداسازِ درون فضاهای رسانه‌های اجتماعی شکسته می‌شوند، منطبق وضعیت انقلابی این فضاها را هم تسخیر و برای مدتی آن‌ها را به امتداد خیابان و میدان تبدیل می‌کند. حد‌اعلای این شکل از جمعیت شدن، در مصر، در خود میدان تحریر بروز پیدا کرد؛ چیزی که بیات با وام‌گرفتن از ویکتور ترنر به آن «واقعیت آستانه‌ای»، یعنی «نوعی زندگی برابری خواهانه‌ی زودگذر که بین امر واقعی و امر غیرواقعی قرار می‌گیرد».^{۷۶} در تحریر آن روزها، خودمختاری، بیرون از سلطه‌ی دولت و بازار، در زندگی روزمره‌ی معترضان عیناً محقق شده بود. تجربه‌ی حضور و حتی زندگی عینی و فیزیکی با یکدیگر در خیابان‌ها و میدان‌ها، یا در واقع، با وام‌گیری از فدریچی، بیرون آوردن این فضاها از چنگال دولت و بازار و تبدیل‌شان به مشترکات بود که آن شکل نیرومند اما تبخیرشونده از جمعیت شدن در لحظه‌ی رویارویی با دستگاه مرگ را امتداد می‌داد و در فرایندی نسبتاً پایدارتر تثبیت‌اش می‌کرد.

این دیالکتیک درونی و همزمانی میل ویران‌گر و میل زندگی‌ساز، میل به گسستن و میل به پیوستن، حقیقتی همه‌زمانی و جهان‌شمول درباره‌ی همه‌ی تجلی‌های فوران خشم عمومی و در نسبت با همه‌ی گروه‌های اجتماعی، حتی در همان فوران‌های اصلی، نیست. به طور همزمانی، در لحظه‌ای که این فوران‌های اجتماعی رخ می‌دهند، نیروهایی سیاسی هستند که تنها از طریق نفرت از حکومت یا فردی خاص (بن‌علی، مبارک و دیگران) با جمعیت انقلابی نسبت برقرار می‌کنند. تعیین این نیروها را در بافت خاص ایران می‌شود در گردهمایی «جرج تاون»، مخصوصاً در نیروهای حامی سلطنت دید. فوران خشم این گروه‌ها نه از سر نزدیکی به مرزهای مرگ، ناممکن شدن زندگی و فقدان عاملیت، بلکه از سر نفرت از حکومت و شخصی خاص، و البته بافاصله است. به این معنا در واقع این‌جا ما نه با فوران خشم در هیئت میلی نفی‌کننده (و همزمان ایجابی)، بلکه صرفاً با امتداد نفرت سروکار داریم. با وجود این، نیروی غالب پیش‌برنده‌ی فوران اجتماعی، تا وقتی که مردم در خیابان‌ها و میدان‌ها با دستگاه مرگ

چشم‌درچشم‌اند و به یکدیگر می‌پیوندند، همان میل همزمان تخریب‌گر و پیوندسازِ جمعیتِ این سوی سنگر است.

به‌طور در زمانی هم، در فوران‌های نسبتاً جزئی‌ترِ قبل از فوران اصلی، و به‌خصوص در چرخش ضدانقلابی بعد از فوران، ما با غلبه‌ی همسان‌سازیِ منفی و صرفاً از سرِ نفرتی روبه‌روایم که - از جمله به‌دلیل آن‌که در غیاب و بدون حضور جمعی در فضا‌های مشترک اتفاق می‌افتد - وحدت همگان را، بدون توجه به فاصله‌های متفاوتِ گروه‌های اجتماعی از مرزهای مرگ، طلب می‌کند؛ همسان‌سازی‌ای که بدون آن عنصر *نا/این‌همانی* و تفاوت‌های هژمونیک جمعیت انقلابی، در وحدت کاذب خود، گروه‌های تحت ستم مضاعف، مثل ملیت‌های سرکوب‌شده و مهاجران را از این «ما» بیرون می‌گذارد یا آن‌ها را، مثل زنان، در جایگاهی فرودست قرار می‌دهد. به این معنا، این وحدت کاذب نه حول تفاوت‌هایی که در شکل‌گیری جمعیت انقلابی و همسان‌سازی نااین‌همان آن با کشته‌شدگان نقشی هژمونیک داشتند (زن بودن، گُرد و بلوچ بودن، پیرامونی بودن و غیره)، بلکه درون همان منطق این‌همانیِ نظم معنایی غالب عمل می‌کند.

سوژه‌ی تبخیرشونده‌ی تاریخ و دیالکتیک میل و خودآگاهی

شبیهِ به بحث مارکوزه در *انسان تک‌ساحتی* (۱۹۶۴)، زمینه‌ی تاریخی تحلیل آدورنو در «تأملاتی بر نظریه‌ی طبقه»، وضعیت کشورهای سرمایه‌داری «پیشرفته» و «صنعتی» غرب در دوران «طلایی» سرمایه‌داری است، یعنی بازه‌ی بعد از جنگ جهانی دوم و پیش از چرخش نولیبرالی. تاریخی کردنِ بحث او کمک می‌کند تا بدینی او نسبت به نظریه‌ی فقرگستری به‌عنوان مبنای ظهور پرولتاریا به عنوان یک طبقه‌ی انقلابی خودآگاه را بهتر بفهمیم. نظریه‌ی فقرگستری، آن‌طور که آدورنو روایت‌اش می‌کند، به ما می‌گوید «فقرِ مشترک، پرولترها را به یک طبقه تبدیل می‌کند. فقرِ پرولترها محصولِ جایگاهشان در فرآیند تولیدی اقتصاد سرمایه‌دارانه است، و به موازات پیشروی این فرآیند به نقطه‌ای می‌رسیم که این فقر تحمل‌ناپذیر می‌شود. پرولتاریا چیزی جز زنجیرهایش برای از دست دادن ندارد و همه‌چیز را برای به دست آوردن

دارد».^{۷۷} با وجود این، در شرایط خاصی که آدورنو با آن درگیر است، بهبود «سطح زندگی کارگران» - از طریق «ساعات کاری کم‌تر؛ خوراک، مسکن و پوشاک بهتر؛ حمایت از اعضای خانواده‌ی کارگر و شخص او در ایام سالخوردگی» و غیره - به این معنی است که گرسنگی دیگر نمی‌تواند پرولتاریا را به طغیان بکشاند؛ پرولتاریایی که «صدالبته [...] جز زنجیرهایش چیزهای بسیاری برای باختن دارد».^{۷۸} فارغ از آن که آدورنو روایت درستی از تحلیل مارکسیستی از «برای خود» شدن پرولتاریا و تجربه‌ی خود به‌عنوان یک طبقه ارائه می‌دهد یا نه، روشن است که پیش‌فرض‌های تحلیل او را، همان‌طور که فانون و دیگران نشان داده‌اند، نه می‌شود با وضعیت استعمارشدگان، استثمارشدگان، و ستم‌دیدگان در جوامع استعماری و شبه‌استعماری هم‌زمان با آن تطبیق داد، و نه حتی با وضعیت گروه‌های تحت ستم مضاعف درون همان جوامع «پیشرفته» - مثل سیاهان آمریکا در دهه‌های ۱۹۵۰، ۶۰ و ۷۰. به‌علاوه، بعد از چرخش نولیبرالی از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، حتی در نسبت با وضعیت جوامع سرمایه‌دارانه‌ی «پیشرفته» هم سخت می‌شود این ادعا پذیرفت. در وضعیت امروز زیر سیطره‌ی جهانی‌شدن نولیبرالی، به‌خصوص در نزدیکی‌های مرزهای مرگ، همان‌طور که در آغاز این متن بحث کردم، ما نه‌تنها با حمله‌ی تمام‌عیار به ساحت بازتولید و وسایل معیشت تا سرحد ناممکن شدن بازتولید خود، بلکه با گسترش چنگال دستگاه تولید مرگی مواجه‌ایم که عاملیت افراد را - چه در زیستن و چه در مردن - تا سرحد انسان نبودن از آن‌ها می‌گیرد؛ یا در واقع می‌کوشد که بگیرد. در چنین شرایطی، همان‌طور که بحث کردم، در هم‌آیند تاریخی‌ای خاص که فراروی از ایدئولوژی - یعنی سازوکارهای جامعه‌ی توده‌ای و ماشین سیاسی-اقتصادی تصاحب‌میل - را موقتاً ممکن می‌کند، جمعیتی زاده می‌شود که می‌تواند خود را در هیئت یک طبقه (اگر آن را در سطح فرم، به‌عنوان تشابه جایگاه‌ها درون تمامیت اجتماعی بفهمیم) در برابر این دستگاه سیاسی-اقتصادی تولید مرگ و انباشت سرمایه تجربه کند؛ جمعیتی که نه از طریق همسان‌سازی با فرادستان و دیگری‌سازی از گروه‌های تحت ستم مضاعف، بلکه از طریق بارگذاری و همسان‌سازی حول تفاوت‌های هژمونیک، با فرودستان و با کشته‌شدگان ممکن می‌شود.

لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی، امکان ساختاری این ظرفیت را - به رغم سازوکارهای شیء‌وارگی آگاهی - برای پرولتاریای اوایل قرن بیستم صورت‌بندی کرده است؛ این ظرفیت یعنی امکان تجربه‌ی خود در هیئت یک طبقه، دسترسی غیربیگانه‌شده (یعنی دیالکتیکی و نه صرفاً از طریق ساحت پدیدارها و زنجیره‌ی نشانه‌ها) به نیازهای خود، آگاهی نسبت به نیروهای شکل‌دهنده به تجربه‌ی مادی، و شکل‌گیری سوژه‌ی جمعی‌ای خودمختار که خود را قادر به تغییر این نیروها می‌بیند، یعنی قادر به تغییر نیروها و مناسبات سیاسی و اقتصادی جامعه. برایندهم‌ی این‌ها به معنی تبدیل شدن به یک سوژه‌ی تاریخ است. در لحظه‌ی تاریخی ما، که پرولتاریاسازی جایش را مخصوصاً در پیرامون به شبه‌پرولتاریاسازی، و استعمار کار مزدی جایش را در مقام سازوکار غالب انباشت سرمایه (بار دیگر) به سازوکارهای انباشت بدوی (از جمله سلب مالکیت، انباشت به‌مدد تولید مرگ و غیره) داده، این نقش به کسانی واگذار می‌شود که نزدیک مرزهای مرگ زندگی می‌کنند، از اقتصاد رسمی و کار مزدی طرد شده‌اند یا در حاشیه آن قرار دارند، و عاملیت‌شان تا سرحد انسانیت‌زدایی از آن‌ها سلب شده است. حالا دیگر مسئله‌ی غالب جمعیت انقلابی، در وهله‌ی اول، نه افزایش مزد که اساساً دسترسی به مزد (یعنی کار)، کالاهای اساسی و وسایل معیشت، از یک طرف، و مقاومت در برابر فقدان محض عاملیت، از طرف دیگر است. این را، برای مثال، فدریچی در نسبت با اهمیت حمله به ساحت بازتولید از طریق سازوکارهای انباشت بدوی و مقاومت در برابر آن در دوره‌ی حاضر برجسته می‌کند. جاشوا کلور هم در شورش، اعتصاب، شورش (۲۰۱۶)، از تغییر پارادایم خیزش‌های جمعی در دهه‌های اخیر از اعتصاب به شورش حرف می‌زند؛ جایی که مبارزه بر سر وسایل معیشت و حفظ امکان بازتولید خود، نه از طریق تلاش برای افزایش مزد بلکه مستقیماً از طریق تلاش برای دسترسی به وسایل معیشت، از جمله زمین و کالاهای مصرفی پی گرفته می‌شود. و این از نظر او، با وجود همه‌ی تفاوت‌ها، بازگشتی به پارادایم اعتراضات دوره‌ی قبل از غلبه‌ی انباشت سرمایه از طریق کار مزدی - یعنی به قرن‌های پانزده تا هجدهم در اروپا که انباشت بدوی در آن‌ها غالب بود - است. در خلال فوران‌های اجتماعی دهه‌ی بلند ۲۰۱۰، این غالباً کارخانه‌ها نیستند که مورد حمله، غارت و تصرف قرار می‌گیرند،

بلکه فروشگاه‌های زنجیره‌ای، بانک‌ها، خیابان‌ها، بزرگراه‌ها و البته ساختمان‌های دولتی و ایستگاه‌های پلیس‌اند. با وجود این، سوژه‌ی تاریخ شدن از طریق همگرایی همزمان نفی‌کننده و ایجابی میل که این‌جا روی آن متمرکز بودم، تنها درباره‌ی بعضی از این «شورش»‌ها یا «طغیان»‌ها صادق است؛ آن‌جا که به دلیل ظرفیت‌ها و البته امور اتفاقی هم‌آیند تاریخی، این طغیان‌ها در سطح ملی و حتی فراملی گسترش می‌یابند و آن کیفیتی را می‌یابند که می‌تواند با درهم‌آمیزی و همگرایی خشم‌ها و نارضایتی گروه‌های اجتماعی مختلف، موقتاً دستگاه ایدئولوژی را معلق کند و یک نظام معنایی جدید بیافریند. در تاریخ معاصر، این موضوع درباره‌ی بعضی خیزش‌های جمعی دهه‌ی بلند و جهانی ۱۹۶۰^{۷۹} و دهه‌ی بلند ۲۰۱۰، مخصوصاً در پیرامون جهانی، صدق می‌کند.

برخلاف آگاهی و سازمان‌دهی انقلابی که تحت غلبه‌ی انباشت از طریق کار مزدی امکان‌پذیر می‌شوند، در این طغیان‌ها و در فقدان آگاهی‌رهایی‌بخش مستمر، میل و خودانگیختگی نقشی محوری می‌یابند. استثمار کار مزدی - آن‌جا که باثبات، غالب، و گسترده است، و نه امتیازی خاص - بنا به ماهیت خود امکان و فضایی عینی هم برای جمع‌گرایی پایدار تولید می‌کند؛ فضایی که وجود آن یکی از پیش‌شرط‌های شکل‌گیری خودآگاهی غیربیگانه‌ای است که می‌تواند در برابر شی‌ءواره شدن آگاهی مقاومت کند. در مقابل، تحت سیطره‌ی سازوکارهای شبه‌استعماری دستگاه تولید مرگ، و حصارکشی‌هایش، چنین امکان مستمری برای گروه‌های ستم‌دیده مدام دسترس‌ناپذیرتر می‌شود. با وجود این، به‌ندرت امکان‌هایی برای جمعی کردن خود زندگی روزمره ایجاد می‌شود - مخصوصاً در پیرامون‌ها، و تقاطع‌شان با فضاهای زنانه، برای مثال «قالب‌ه‌های مشترک» زنان شیلیایی پس از کودتای ۱۹۷۳ - که می‌توانند پیش‌شرط شکل‌گیری آگاهی جمعی‌ای‌رهایی‌بخش را فراهم کنند. به همین خاطر، در چنین وضعیتی که آگاهی انقلابی - که نیاز به سطحی از جمع‌گرایی، یعنی زندگی و فعالیت جمعی، و سازمان‌دهی مداوم دارد - مسدود شده و آگاهی شی‌ءواره حکمرانی می‌کند، تبدیل شدن به سوژه‌ی تاریخ عمدتاً از طریق میلی در آغاز ویران‌گر و همزمان رهایی‌بخش تحقق می‌یابد. اما برخلاف آگاهی، چنین میلی که فورانی و انفجاری است، به‌ندرت در برابر گذشت زمان دوام می‌آورد.

این جا، در پایان متن، می‌خواهم جهتی را مطرح کنم که می‌شود از راه آن از این تقابلِ ظاهری بین میل و آگاهی، فراتر رفت و درباره‌ی این بحث کرد که این فوران میل، این یکی شدن ناگهانی و شدید، چطور و در چه موقعیت‌هایی می‌تواند در مجرای خودآگاهی انقلابی مستمرتری ریخته شود. با همه‌ی مقدماتی که درباره‌ی آن بحث کردم، می‌خواهم این ادعا را طرح کنم که انقلابی شدن میل امری عمدتاً موقعیتی (توپولوژیک) است؛ برای منی که در نزدیکی مرزهای مرگ زندگی می‌کنم، یا در وضعیتی که این مرزها آن قدر گسترش می‌یابند که آخر سر من را هم احاطه می‌کنند، سرانجام لحظه‌ی طغیان فرامی‌سد، لحظه‌ای که از اصل حفظ خود فراتر می‌روم، «نه» می‌گویم و با دیگرانی که آن‌ها هم به‌طور خودانگیخته - یعنی بدون برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی قبلی - برخاسته‌اند، در خیابان‌ها و میدان‌ها جمع می‌شوم. و در یکی از این جمع‌شدن‌ها، آن اتفاق خاص، آن همگرایی، تولید امر نو، و آن فراروی از حس مبهم همبستگی به یک بدن جمعی اتفاق می‌افتد، به این حس که حالا من می‌توانم در این لحظه و همین جا «تاریخ» را از نو بنویسم. اما اگر این لحظه‌ی فوران را می‌شود موقعیتی فهمید، امکان حفظ این لحظه، جلوگیری از تبخیر آن، و حتی تبدیل‌اش به نیرویی فاشیستی را نمی‌شود به صرف موقعیتِ ستم‌دیدگان توضیح داد. برای توضیح لحظه‌های پسافورانی و البته کیفیت خود لحظه‌ی فوران، ناچاریم سراغ موقعیت‌هایی برویم که در آن‌ها، به‌عنوان تناقضی از سیستمِ استثمار و ستم، امکانی برای جمع‌شدنِ فیزیکی دور هم، برای سازمان‌دهی (هرچند حداقلی)، برای جمعی کردن خود زندگی و برای ریختن آن میلِ ویران‌گر به مسیری پیونددهنده و پایدارتر وجود دارد.^{۸۰} در همین زمینه است که گاگو بر نقش اعتصاب در تحول جنبش «نی اونا منوس» تأکید می‌کند؛ جنبشی که از «بسیج علیه زن‌کشی‌های گسترده»، و تمرکز صرف بر مطالبه‌ی «کشتن ما را متوقف کنید»، به جنبشی «رادیکال و گسترده تبدیل» شد «که به‌شیوه‌ای جدید قادر به پیوند زدن و سیاسی کردن مبارزه علیه خشونت بود».^{۸۱} بعد از فوران اولیه‌ی میل - مخصوصاً وقتی این فوران در عمل نمی‌تواند آن ابژه‌ی خشم، یعنی دستگاه تولید مرگ را از بین ببرد - مسئله‌ی اصلی، امکان امتداد آن فضای جمعی خیابان و میدان و آن زندگی جمعی‌ای است که مرز بین فضای خصوصی و عمومی

همچنین فضای «مجازی» و «مادی» در آن کم‌رنگ شده بود؛ امکانی برای امتداد واقعیت آستانه‌ای «تحریر»، بعد از «تحریر»، اگرچه بی‌شک به‌شکلی محدودتر، برای آماده شدن برای فوران بعدی که در افق دارد نزدیک می‌شود.

¹ Terri Gordon-Zolov and Eric Zolov, *The Walls of Santiago: Social Revolution and Political Aesthetics in Contemporary Chile* (Berghahn Books, 2022), p. 60.

² New round of enclosures

³ Commons

⁴ به اسپانیایی، با ترجمه‌ای تحت‌اللفظی، به معنای «نه یکی کم‌تر» است. این جنبش، با محوریت گروهی فمینیستی با همین نام در آرژانتین، به دنبال قتل گسترده و ادامه‌دار زنان در آمریکای لاتین و به‌طور خاص در آرژانتین، شکل گرفت؛ از قتل‌های دهه‌ی ۱۹۹۰ در خوارز مکزیک گرفته تا قتل چیرا پائز در ژوئن ۲۰۱۵ در آرژانتین که جرقه‌ای شد برای اوج‌گیری اعتراضات به این قتل‌های سیستمی. ورونیکا گاگو در *بین‌الملل فمینیستی* (۲۰۲۰)، که به‌تازگی ترجمه‌ی فارسی آن در کانال تلگرامی «[برخی از هنرمندان](#)» منتشر شده است، و ماریا پیا لوبز در *نه یکی کم‌تر* (۲۰۲۰) مفصلاً به این جنبش ادامه‌دار و پیامدهای آن پرداخته‌اند.

⁵ Disidentify

⁶ Non-identical identification

⁷ Collectivity

⁸ Ahdaf Soueif, *Cairo: Memoir of a City Transformed* (Bloomsbury Publishing, 2024), pp. 35–36.

⁹ سگاتو، با درک قتل‌های زنان در خوارز مکزیک به عنوان جایی که «می‌توان ارتباط مستقیم بین سرمایه و مرگ را شاهد بود»، از اصطلاح «دولت دوم» برای اشاره به کلیت و هسته‌ی همه‌ی آن سازوکارها، وسایل و اشکال اعمال خشونت بر بدن‌های زنان استفاده می‌کند که «زیر پوست قانون، به جامعه شکل می‌دهند»؛ چنین دولتی، در کلیت خود، ورای قانون به عنوان قدرت حاکمی عمل می‌کند که هدف آن کنترل بدن‌های زنان (و به‌طور کلی بدن‌های «زنانه‌شده») به اشکال مختلف است، از خشونت اصطلاحاً خانگی گرفته تا ربودن، قتل و قاچاق زنان. سگاتو، علاوه بر این، در گفت‌وگو با صورت‌بندی جورجیو آگامبن از هموساگر، پیشنهاد می‌کند که اگر «حاکم کسی است که نسبت به او همه‌ی انسان‌ها به‌طور بالقوه هموساگرند، و هموساگر کسی است که نسبت به او همه‌ی انسان‌ها به‌عنوان حاکم عمل می‌کنند»، پس باید «به عنوان [یک فرض] ممکن بپذیریم که همه‌ی زنان به‌طور معمول جزء این دسته از مردم هستند که زندگی برهنه را نمایندگی می‌کنند، زندگی‌ای که می‌تواند بدون هیچ پیامدی برای قانون عمومی و جامعه پاک شود».

Rita Laura Segato, 'Territory, Sovereignty, and Crimes of the Second State: The Writing on the Body of Murdered Women', in *Terrorizing Women*, ed. by Rosa-Linda Fregoso and Cynthia Bejarano, trans. by Sara Koopman (Duke University Press, 2010), pp. 79–81; Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), p. 84.

^{۱۰} این دو در واقع وجوهی متفاوت از دستگاه سرکوب و شکل‌بندی اجتماعی واحدی هستند که هرچند به هم تقلیل‌ناپذیرند، اما با هم نسبتی درونی دارند. همان خشونت‌ها و سرکوب‌های سیستمی‌ای (به دلیل تفکیک‌های قومی، ملی، نژادی، جنسیتی و غیره) که از جان‌ها ارزش‌زدایی می‌کند، همزمان گروه‌هایی خاص را به موقعیت‌هایی خاص در تقسیم کار جهانی و ملی می‌رانند (طبعاً نه به‌تمامی، بلکه به‌عنوان یک گرایش)؛ برای مثال، امانوئل والرشتاین به ما کمک می‌کند ببینیم که تفکیک‌های نژادی چطور می‌توانند به‌عنوان تجلی و در عین حال تشدیدکننده‌ی تقسیم کار جهانی بین مرکز و پیرامون جهانی عمل کنند، یا ستم به قومیت‌ها و ملیت‌های سرکوب‌شده درون مرزهای ملی، در پیرامونی‌سازی مضاعف و طرد بعضی گروه‌ها از بازار کار رسمی عملکردی مشابه دارد. فدریچی، از جمله در *کالیبان و ساحره* (۱۳۹۷) و *بازافسون‌گری جهان* (۱۴۰۳)، همراه با نسل‌های جدیدتر فمینیست‌های مارکسیست مثل ورنیکا گاکو، این ترجمه‌پذیری متقابل (یعنی ستم مضاعف جنسیتی، ملی، و غیره به گروه‌های اجتماعی در نسبت با جایگاه‌های خاص در مناسبات تولیدی) را در رابطه با تقسیم کار جنسیتی (با اشاره‌هایی به نژاد و ملیت‌های فرودست)، طرد از مردسالاری مزدی، تنزل ارزش کار بازتولیدی، و گسترش شکاف امر خصوصی و عمومی (و رانده شدن زنان به فضاهای خصوصی) توضیح می‌دهد. به‌طور خلاصه، این یعنی ارزش‌زدایی از کار و ارزش‌زدایی مستقیم از زندگی (یعنی امکان کشته‌شدن) دو جنبه‌ی عمیقاً درهم‌تنیده – هرچند تقلیل‌ناپذیر به یکدیگر – از همان نظام سیاسی و اقتصادی خشونت‌اند.

See Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, 'The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity', in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Verso, 1991), pp 80-83.

^{۱۱} Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. by Constance Farrington (Penguin, 2001), p. 55.

^{۱۲} پریسا شکورزاده در [«بازتولید اجتماعی؛ افق یک سیاست رادیکال»](#) به‌طور مشخص درباره‌ی اهمیت ساحت بازتولید اجتماعی و دشوارتر شدن زندگی در نسبت با قیام «زن، زندگی، آزادی» بحث می‌کند.

^{۱۳} Segato, p. 87; my emphasis.

^{۱۴} آصف، بیات، *انقلاب را زیستن*، ترجمه‌ی شیرین کریمی (تهران: نشر بیدگل، ۱۴۰۳)، ص ۷۰.

^{۱۵} با توجه به حساسیت‌های به‌جای حول استفاده از مفاهیم «قوم» یا «ملت» برای نامیدن جمعیت‌های پیرامونی در ایران، بهتر است این توضیح را اضافه کنم که این‌جا، طبعاً، این دو را نه به‌عنوان مترادف، بلکه برای ارجاع به جمعیت‌هایی به کار می‌برم که پیرامونی‌شدن را متفاوت از هم تجربه کرده‌اند. اقلیت‌های قومی را این‌جا برای ارجاع به آن جمعیت‌های پیرامونی‌ای به کار می‌برم که با وجود تفاوت‌های زبانی، مذهبی، و غیره، در عمل و به‌طور تاریخی (برخلاف مثال بارز کردستان و مثال‌های مشابه در بافت ایران) فرایند ملت‌شدگی‌ای پیرامونی، جدای از همان ملت‌سازی مرکز را تجربه نکرده‌اند.

^{۱۶} Fanon, p. 13.

^{۱۷} بیات، *انقلاب را زیستن*، ص ۳۴.

^{۱۸} آن زن فریاد می‌زد: «اون آقای رئیس رو من انتخاب کردم، اون شورا رو من انتخاب کردم، باید داد من بشنون... من که نمی‌تونم آقای روحانی رو ملاقات کنم ولی شما می‌تونین آقای روحانی رو ملاقات کنین، شما می‌تونین شورای شهر رو ملاقات کنین، شما می‌تونین فرماندار ببینین». او بعد از این، همان‌طور که احتمالاً یادتان هست، عصبانی‌تر شد، روسری‌اش را درآورد، روی زمین کوبید و با داد و فریاد گفت: «شما فقط این روسری لعنتی رو گذاشتید رو سر ما، ریدم تو این روسری... سگ شاشید تو این روسری [...] تو بیمارستان مرده داره می‌میره به خاطر برق، بی‌برقی! بسه دیگه بیت‌کوبین بیت‌کوبین بیت‌کوبین... این چه گهی بود برای ما درست کردید؟! این چه بی‌شرفی‌ای بود برای ما درست کردن؟! بسه دیگه، دزدیدن، بُردن، خوردن همه‌چیز گرفتن، بسه دیگه [...] امروز فقط یه زن عصبانی این‌جاست!».

<https://www.facebook.com/watch/?v=97733753970183>

^{۱۹} و من مدام در ذهن، با تخیل لحظه‌ای فوران و فاصله‌اش از لحظه‌ی نفرت‌انگیز حال، می‌خوانم: «گر بدین سان زیست باید بست/ من چه بی‌شرمم اگر فانوس عمرم را به‌رسوایی نیاویزم/ از بلند کاج خشک کوچهی بن‌بست/ گر بدین سان زیست باید پاک/ من چه ناپاکم اگر نشانم از ایمان خود، چون کوه/ یادگاری جاودانه بر تراز بی‌بقای خاک». شعری از شاملو با نام «بودن».

^{۲۰} این درونی‌شدن و همگرایی را سمیه رستم‌پور در مقاله‌ی خود در وبسایت نقد، با عنوان «[تبارهای مبارزات مردمان پیرامونی؛ درباره‌ی تکثر تاریخی و سوزۀ‌زایی](#)»، در نسبت بین رخداد ویدا موحد (و مبارزه با حجاب اجباری در مرکز به‌طور کلی‌تر) و اعتراضات دی ۱۳۹۶، و همگرایی‌شان در قیام ژینا به‌خوبی بیان می‌کند. او این‌جا و در مقاله‌ی دیگر خود، «[قیام ژینا در پرتو مرکز-حاشیه](#)»، با برجسته کردن مسئله‌ی چندمرکزی بودن قیام ژینا و زمان‌مندی‌های متفاوت آن، پیش‌شرط‌های پیوند خوردن ستم جنسیتی با ستم‌های (شبه)استعماری و طبقاتی، و نسبت این امکان با تاریخ سرکوب و مبارزه در کردستان را صورت‌بندی می‌کند.

^{۲۱} نگاه کنید به ورونیکا گاوو، *بین‌الملل فمینیستی؛ چگونه همه چیز را تغییر دهیم*، ترجمه‌ی انگلیسی لیز میسون-دیز، ترجمه‌ی فارسی در کانال «برخی از هنرمندان» (۱۴۰۳)، ص ۱۹.

^{۲۲} ارنستو لاکائو، *پوپولیسم: در باب عقل پوپولیستی*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و جواد گنجی (تهران: نشر مرکز، ۱۴۰۰)، ص ۱۰۰.

^{۲۳} آصف بیات، *انقلاب بدون انقلابیون*، ترجمه‌ی علیرضا صادقی و رضا آرت (تهران: شیرازه کتاب ما، ۱۴۰۲)، ص ۵۱.

^{۲۴} درباره‌ی بحث از تعیین نولیبرالیسم جهانی در ایران، برای مثال نگاه کنید به: علیرضا خیراللهی، کارگران بی طبقه (تهران: آگاه، ۱۳۹۷)؛ محمد مالجو، سیاست اعتدالی در بوته نقد اقتصاد سیاسی (تهران: لاهیتا، ۱۳۹۶)؛ محمد مالجو، «[انباشت به مدد سلب مالکیت در دولت یازدهم](#)» نقد اقتصاد سیاسی؛ همچنین در مورد نولیبرالیسم در خاورمیانه نگاه کنید به: آدام هنیه، *تبار خیزش*، ترجمه‌ی لادن احمدیان هروی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر ارتباطات، ۱۳۹۹)؛ همچنین در مورد شیلی:

See Timothy D. Clark, 'The Paradox of the Neoliberal Developmentalist State: Reconstructing the Capitalist Elite in Pinochet's Chile', in *Dominant Elites in Latin America: From Neo-Liberalism to the 'Pink Tide'*, ed. by Liisa L. North and Timothy D. Clark (Cham: Springer International Publishing, 2018), pp. 23–56.

^{۲۵} An equivalential chain of demands

^{۲۶} لاکائو، ص ۱۰۰.

^{۲۷} از آن جا که منظور، نه historical subject، بلکه subject of history است، سوژه‌ی تاریخ را مناسب‌تر از سوژه‌ی تاریخی دیدم.

۲۸

^{۲۹} Disidentify

^{۳۰} در جستار «[عربان ز چیست پیکرت ای مادر عزیز](#)»، از طریق گفتار شعری دوره‌ی مشروطه و گفت‌وگو با متون افسانه نجم‌آبادی و محمد توکلی طرقي در زمینه‌ی تمثیل‌ها و استعاره‌های «وطن» ساز، به‌طور مفصل به خاستگاه‌های این شکل غالب از درونی‌سازی «وطن» و «ملت» پرداخته‌ام.

^{۳۱} برای مثال، حبیب آیب در «جغرافیای اجتماعی و سیاسی انقلاب تونس» (۲۰۱۱) درباره‌ی نقش مهمی بحث می‌کند که دسترسی طبقه‌ی متوسط شهری تونس به مازاد لازم برای مصرف در خنثی‌سازی تنش‌ها و ناراضی‌های ناشی از زیستن تحت سلطه‌ی نظامی اقتدارگرا بازی می‌کند. عباس کاظمی هم در *امر روزمره در جامعه‌ی پس‌انقلابی* (۱۴۰۱)، گرایش به مصرف، سلامت و موفقیت فردی، و به‌طور کلی تر ایدئولوژی نولیبرال را در جذب طبقه متوسط شهری ذیل نظم حاکم برجسته می‌کند.

^{۳۲} Objective administration

^{۳۳} See Herbet Marcuse, *Eros and Civilization* (London: Routledge, 1998), p.95.

^{۳۴} مجد که در انقلاب ۲۰۱۱ تونس مشارکت داشت، در شهر کوچک الرقاب، شهری حتی کوچکتر از سیدی بوزید در «داخل» بزرگ شده بود. او از کودکی و نوجوانی عاشق سینمای آمریکایی بود و دیالوگ‌های فیلم‌ها را از بر بود: «وقتی از بچگی خیلی چیزها رو توی تلویزیون می‌بینی، جاهای فوق‌العاده و آدم‌های دوست‌داشتنی رو می‌بینی، آرزو می‌کنی که فقط پونزده درصد اون چیزها رو داشته‌ی، برای رسیدن به رؤیاهات [...] برخلاف شمال ما حتی یک بزرگراه هم نداریم، ما همیشه به‌شون می‌گیم یه کاری برای ما بکنن، تلاش کنن که باور کنیم ما هم شهروند این کشوریم. ولی وقتی بعد از نمی‌دونم چند وقت می‌ری سراغ یکی از مسئول‌ها، به‌شون می‌گی اون طرح چی شد؟ می‌گه "ببین! این جاست، توی این کاغذها!". هیچی اون‌جا نیست رفیق».

Erin Clare Brown and Cyrus Roedel, 'Revolution 1: The Story of the Tunisian Revolution', Episode 4, <<https://castbox.fm/channel/Revolution-1%3A-The-Story-of-the-Tunisian-Uprising-id3682332?country=gb>>.

^{۳۵} Fanon, pp. 55–56; my emphasis.

^{۳۶} Mona Prince, 'Funny Beginning and Happy Ending', in *Voices of the Arab Spring: Personal Stories from the Arab Revolutions*, ed. by Asaad Alsaleh (Columbia University Press, 2015), p. 63.

^{۳۷} این روایت میخ‌کوب‌کننده را می‌توانید در وبسایت [دیدبان آزار](#) بخوانید.

^{۳۸} Alex Nunns and Nadia Idle (eds), *Tweets from Tahrir: Egypt's Revolution as It Unfolded, in the Words of the People Who Made It* (OR Books, 2011), p.223.

^{۳۹} Demand

^{۴۰} Desire

^{۴۱} فرزانه باوفا و مراد روحی در «قیام ژینا و بدیل دموکراتیک سراسری» مشخصاً درباره‌ی «مطالبه‌محوری» در جنبش زنان و گذار از آن در سال‌های منتهی به قیام ژینا، که هم‌بسته‌ی گسستن از سیاست رسمی و مذاکره‌محور است، بحث می‌کنند.

^{۴۲} لاکلاو، ص ۱۰۰.

^{۴۳} با کمک گرفتن از مفاهیم گئورگ لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۳۷۷)، دسترسی بی‌واسطه به نیاز متناظر خودآگاهی طبقاتی - «برای خود» شدن پرولتاریا و دسترسی‌اش به امر واقع، یعنی خودآگاهی‌اش نسبت به شرایط مادی و منافع طبقاتی خود و مناسبات تمامیت اجتماعی - و تحریف نیاز در قالب تقاضا، متناظری برای شیء‌وارگی آگاهی است.

^{۴۴} مصداق‌های این وضعیت راه، در گذشته، می‌شود در لحظه‌های هنوز انقلابی انقلاب‌های پرولتاریایی، ضداستعماری و ضدامپریالیستی قرن بیستم جُست، آن‌جا که نیاز در آن منقاد تقاضا از مرجع قدرتی بیرونی نیست، ساحت خودمختاری اصیل، عاملیت جمعی و توان تعیین سرنوشت خویش. همان‌طور که در پایان این متن به آن برمی‌گردم، با محدود شدن استثمار از طریق کار مزدی (پایدار) و فضاهای

جمع‌ساز هم‌بسته‌ی آن، و به‌دنبال آن غلبه‌ی شیء‌وارگی خودآگاهی، این امکان امروز عمدتاً به ساحت زودگذر و تبخیرشونده‌ی میل پناه برده است.

^{۴۵} جلوتر اشاره می‌کنم که این به معنی شکل‌گیری یک «مردم» همگن نیست؛ بلکه بحث از گسترش مرزهای خودی جمعی است که بدون پاک کردن تفاوت‌ها، و اتفاقاً از طریق هژمونیک شدن تفاوت‌هایی خاص، گروه‌های مختلف اجتماعی را دربرمی‌گیرد.

⁴⁶ Autonomy

⁴⁷ Maxwell Woods, *On the Chilean Social Explosion* (Routledge, 2022), p. 42.

⁴⁸ *Ibid*, p.43.

^{۴۹} متن کامل این بیانیه را می‌توانید در کانال «[شوراهای صنفی دانشجویان کشور](#)» بخوانید.

^{۵۰} در کتاب *قاهره، خاطرات شهری منقلب‌شده*، سوئیف می‌نویسد: «به مدت یک هفته شهر را کمیته‌های مردمی اداره خواهند کرد. آن‌ها با شوخی و تفریح کارتهای شناسایی و مجوزها را بررسی می‌کنند و با شکوهی تئاتری ماشین‌ها را راهنمایی می‌کنند [...] همه مقررات منع آمدوشد را نادیده می‌گیرند. مردم، به‌ویژه زنان، می‌گویند که هرگز این‌قدر احساس امنیت نکرده‌اند. ما باجدیت شوخی می‌کنیم که می‌توانیم هجده میلیارد پوندی را که هر سال خرج وزارت کشور می‌شود صرف چیز مفیدتری کنیم.» Soueif, p.30.

⁵¹ Fanon, p.74.

⁵² Soueif, p.26.

⁵³ Jonathan Franklin, 'Chile Protesters: "We Are Subjugated by the Rich. It's Time for That to End"', *The Guardian*, 2019.

⁵⁴ Marwa Hermassi, 'The Torments of the Revolution', in *Voices of the Arab Spring*, p.39; my emphasis.

⁵⁵ María Pia López, *Not One Less; Mourning, Disobedience and Desire*, trans. by Frances Riddle (Cambridge, Medford: Polity, 2020), p.8.

^{۵۶} این مسئله در ایجاد بنیان عاطفی و تخیلی ضروری برای ظهور بدنی جمعی که قادر به فراروی از منطق فرهنگی غالب سرمایه‌داری مؤخر باشد، ضروری است؛ منطقی که مانع رابطه‌ی بینادهنی اصیل می‌شود، تخیل درونی و انضمامی تجربه‌های دیگران را به‌شدت محدود می‌کند، و آن‌ها را، در نقطه‌ی مقابل تخیل فعال و درونی، به اطلاعات یا حس‌های گذرای بیرونی تقلیل می‌دهد.

⁵⁷ Maha Hindawy, 'My Egyptian Revolution', in *Voices of the Arab Spring*, p.75.

^{۵۸} همان‌طور که قابل حدس است، در کنار همین بحث لاکلائو، صورت‌بندی آدورنو از نا-این‌همانی یکی از مهم‌ترین منابعی است که این‌جا با و از طریق آن می‌اندیشیم.

^{۵۹} تقابل بین این دو منطق هم به طرح بحثی جداگانه نیاز دارد. برای همین این‌جا می‌خواهم فقط به یک مثال بسنده کنم. «زن» در «زن، زندگی، آزادی» و «ما همه مه‌سازینا هستیم» در *منطق نا/این‌همانی*

عمل می‌کند؛ طوری که این دال به‌طور همزمان هم اشاره‌ای است به امر سرکوب‌گر موجود (اشتراک تجربه‌ی ستم‌دیدگی یک گروه اجتماعی تحت یک نام واحد) و هم به مازادی که از دسترس این سرکوب بیرون می‌ماند و راه به سوی امر ممکن می‌برد (ستمی که ژینا تجربه کرد، از یک طرف، و زندگی‌ای که می‌توانست داشته باشد، از طرف دیگر)؛ کارکرد همین منطق است که امکان همسان‌سازی (نا-این‌همان و موقتی) مردها را هم با زن‌ها و با آن زن خاص فراهم می‌کند (ضمن این‌که حتی همسان‌سازی زنان هم با آن «زن»، هم به‌دلیل فاصله‌های متفاوت از مرزهای مرگ و هم به‌دلیل شکاف بین وجه دلالت‌گر بر سرکوب موجود و وجه دلالت‌گر بر امر ممکن، به‌نوعی دیگر نااین‌همان است). در مقابل، قرارگرفتن «مرد، میهن، آبادی» برابر «زن، زندگی، آزادی»، می‌کوشد «زن» و «مرد» را در *منطق این‌همانی* بر جایگاه‌های تقابلی‌شان در نظام دلالت غالب بنشانند (همان‌طور که، از طریق کلیت گفتار ناسیونالیستی‌اش، گرد و فارس و غیره را) و آن‌ها را استیضاح می‌کند تا از وضعیت «کوئیر» - یعنی نا-این‌همان‌شان - خود (در معنایی وسیع و جمعی) دست بکشند، و زیر سیطره‌ی قانون پدر به هویت‌هایی صلب برگردند.

^{۶۰} نسبت دادن این تمایزها به ایدئولوژی در «زمان‌های معمولی» به معنای تماماً کاذب بودن آن‌ها نیست. این تمایزها در «زمان‌های معمولی» هم، از آن‌جا که، هرچند به‌شکلی تخیلی و تحریف‌شده، به وجه سرکوب مادی گروه‌های فرودست دلالت دارند، محتوای حقیقی هم دارد. به‌علاوه، این فرایند در «زمان‌های معمولی» نه فقط شامل حال آنچه که «هویت‌ها» نامیده می‌شوند، بلکه شامل حال «طبقه» هم می‌شود، و شکل درک و صورت‌بندی آن را زیر سیطره‌ی منطق این‌همانی می‌برد. از همین جا هم هست که می‌شود «دعوی» طبقه با آنچه اصطلاحاً «هویت‌ها» نامیده می‌شوند را هم بهتر صورت‌بندی کرد. طبقه، فقط وقتی که خودش هم در منطق این‌همانی - به‌مثابه‌ی محتوا و نه به‌مثابه‌ی فرم - درک شود می‌تواند در برابر «هویت‌ها» دیگر قرار بگیرد.

^{۶۱} لاکلائو، ص ۹۵.

^{۶۲} تبیینی از این مازاد امر جزئی و دلالت‌اش بر وضعیتی کلی‌تر در شرایط انقلابی را می‌توانید در مقاله‌ی سمیه رستم‌پور با عنوان «[قیام ژینا در پرتو مرکز-حاشیه](#)»، که قبلاً هم به آن اشاره کردم، ببینید.

^{۶۳} Soueif, p.18.

^{۶۴} البته، خوب می‌دانیم که چرا این همدلی و همسان‌سازی با تجربه‌ی فلسطینی‌ها در ایران، عمدتاً به خاطر تصاحب آن از سوی حکومت، بیش‌تر به (بعضی) فعالان سیاسی چپ‌گرا محدود بود و در سطح عمومی گسترش پیدا نکرد.

^{۶۵} Ahlem Yazidi, 'The Death of my Cousin and the Birth of a New Tunisia', in *Voices of the Arab Spring*, pp.27-29.

^{۶۶} تئودور، آدورنو، «تأملاتی بر نظریه‌ی طبقه»، ترجمه‌ی مهسا اسدالله‌نژاد، صابر دشت‌آرا، آیدین

کیخایی در *نقد اقتصاد سیاسی* (۱۴۰۳)، ص ۶.

^{۶۷} همان، ص ۷.

^{۶۸} همان، ص ۶.

^{۶۹} از بین متون بسیاری که در این زمینه نوشته شده است، پریسا شکورزاده در «تأسیس و تداوم سوژگی سیاسی در خیزش "زن، زندگی، آزادی"»، با برجسته کردن جایگاه مطرودان و حذف‌شدگان در شکل‌دهی به سوژه‌ی جمعی قیام ژینا، صورت‌بندی‌ای از وجوه مثبت و ایجابی این «جمعیت» شدن ارائه می‌دهد.

^{۷۰} ترجمه‌ی فارسی نقل‌شده در: لاکلاو، ص ۸۳.

^{۷۱} Marcuse, p.92.

^{۷۲} Mythic violence

^{۷۳} Divine violence

^{۷۴} Walter Benjamin, 'Critique of Violence', in *Selected Writings*, ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Harvard University Press, 1996), ii, p. 249.

^{۷۵} Judith Butler, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Verso Books, 2020), p. 129.

^{۷۶} بیات، *انقلاب بدون انقلابیون*، ص ۴۰.

^{۷۷} آدورنو، ص ۱۴.

^{۷۸} همان، همان.

^{۷۹} فردریک جیمسون در «دوره‌بندی دهه‌ی ۶۰» (۱۹۸۴) به سوژه‌ی تاریخ فراملی این دهه و نسبت‌اش با دوره‌بندی تمامیت اجتماعی جهان سرمایه‌دارانه می‌پردازد.

^{۸۰} در این لحظه است که بعضی گروه‌ها امکان بیش‌تری برای حفظ ظرفیت انقلابی دارند؛ در کنار بعضی فضاهای استثمار کار مزدی که همچنان با وجود سرکوب شدید به سازمان‌دهی و تشکل‌یابی می‌پردازند، این امکان را شاید بیش‌تر از هر جای دیگر بشود بین زنان - که استمرار روزمره‌ی سرکوب و خشونت سیستمی به هم نزدیک نگاه‌شان می‌دارد - در جمعیت‌های پیرامونی و اقلیت‌های ملی که به‌طور تاریخی بعضی سازوکارهای جمعی‌ساز زندگی و فعالیت جمعی را حفظ کرده‌اند، و در نهایت در آن گروه اجتماعی‌ای جست که بیات آن را «طبقه‌ی متوسط تهی‌دست» می‌نامد؛ طبقه‌ای، از جمله، شامل دانشجویهایی از طبقات فرودست و فضاهای پیرامونی که به‌واسطه‌ی باقیمانده‌های اندک آن «قرارداد اجتماعی» - در این مورد تحصیل رایگانی که البته مدام دارد محدودتر می‌شود - به دانشگاه‌ها راه پیدا می‌کنند، و آن‌جا، به‌واسطه‌ی فضای دانشگاهی، امکانی (موقت) برای زندگی نسبتاً جمعی‌تر، فعالیت صنفی و سیاسی، و جاری کردن خشم خود در مجرای این فعالیت‌های جمعی می‌یابند؛ طبقه‌ای که، با وام‌گیری از آنتونیو گرامشی، امکان تولید روشنفکرانی/رگانیگ را مهیا می‌کند.

^{۸۱} گگو، ص ۱۹؛ با تغییراتی جزئی در ترجمه‌ی فارسی.

مبارزه برای استثمار، تو گویی شورش باشد:

اسپینوزا، مارکس و انقیاد امروز

جیسون رید



ترجمه‌ی علی عزیزى



نقاشی: اعتصاب اثر رابرت کوهرل ، ۱۸۸۶

۱. مقدمه

تعریفِ باروخ اسپینوزا از استبداد شاید یکی از شناخته‌شده‌ترین فرازهای آثار او باشد؛ مجادله‌ای تندوتیز از جانب نویسنده‌ای که در غیر این صورت به روش هندسی آرام و دقیق مبتنی بر ارائه‌ی اصول متعارفه، قضیه‌ها و تبصره‌ها شناخته شده است. آن فراز معروف، به این شرح است:

«راز اعلاى استبداد، پشتیبان و تکیه‌گاهش، نگهداری انسان در حالت فریفتگی و توسل به‌عنوان واهی دین برای پوشاندن ترسی است که به مددش باید آن‌ها را به کنترل درآورد، به طوری که آن‌ها چنان برای بندگی‌شان بجنگند که گویی برای آزادی‌شان می‌جنگند، و این را که جان و زندگی‌شان را در راه شکوه فردی واحد فدا کنند نه مایه‌ی شرم، بلکه والاترین افتخار می‌دانند.»^۱

صورت‌بندی اسپینوزا در سال ۱۶۷۰ بیشتر به واسطه‌ی نقل‌قولی که بیش از سیصد سال بعد در کتاب *آنتی‌ادیپ: سرمایه‌داری و سیزیوفرنی* اثر ژیل دلوز و فلیکس گتاری آمده شناخته شده است.^۲ همان‌طور که دلوز و گتاری نوشته‌اند «به همین دلیل است که مسئله‌ی بنیادین فلسفه‌ی سیاسی هنوز همان است که اسپینوزا به‌روشنی دریافته بود و ویلهلم رایش آن را دوباره کشف کرد: "چرا انسان‌ها برای بندگی خود چنان سرسختانه می‌جنگند که تو گویی این بندگی، رستگاری‌شان است؟"»^۳ نقل‌قول دلوز و گتاری به‌طور هم‌زمان این فراز را تا مرتبه‌ی مسئله‌ی بنیادین مزبور، یعنی جنگیدن برای بندگی، تلخیص می‌کند و همچنین ارجاع دیگری، از رایش، را ولو به صورت معترضه، می‌افزاید. رایش در کتاب *روان‌شناسی توده‌ای فاشیسم*، دست‌کم مستقیماً، به اسپینوزا ارجاع نمی‌دهد، اما به روح تحلیل او اشاره می‌کند؛ همان‌طور که دلوز و گتاری بیان کرده‌اند، در اصرار بر این که «توده‌ها ابله‌هایی ساده‌دل نبودند؛ بلکه در یک نقطه‌ی خاص، و تحت مجموعه‌ی شرایطی مشخصی، خواهان فاشیسم بودند.»^۴ چنان‌که دلوز و گتاری، با بازآرایی سخنان رایش، اضافه می‌کنند، «مسئله‌ی حیرت‌انگیز این نیست که برخی دست به دزدی می‌برند یا برخی گاه‌به‌گاه اعتصاب می‌کنند، بلکه این است که همه‌ی کسانی که گرسنگی می‌کشند به‌طور منظم دزدی نمی‌کنند، و همه‌ی آن‌هایی که استثمار می‌شوند دائماً در اعتصاب نیستند.»^۵ این ارجاع به رایش فقط

مسئله را از بحث بر سر خرافه در قرن هفدهم به فاشیسم در قرن بیستم منتقل نمی‌کند، بلکه همچنین آن را از سپهر سیاست به قلمروی نقد اقتصاد سیاسی، و از اطاعت^۸ از یک مستبد، به استثمار شدن در نظام سرمایه‌داری تغییر می‌دهد. چیزی که این دو متن را — علی‌رغم فاصله‌ی چند صد ساله‌شان و تغییر تمرکز از اطاعت سیاسی به استثمار اقتصادی — به هم پیوند می‌زند، اصرار بر ماهیت اساساً فعال انقیاد^۹ است. انقیاد به صورت منفعلانه تحمل نمی‌شود؛ انقیاد محصول ترس یا اجبار نیست، بلکه فعالانه به مثابه‌ی محصول میل طلب می‌شود.

من با تأکید بر اقتباس‌ها و به‌روزرسانی‌های گوناگون موجود در در نقل‌قول دلوز و گتاری از اسپینوزا، می‌کوشم بنیانی را برای مشارکت خود در این بحث ترسیم کنم. من استدلال خواهم کرد که، امروز، مسئله‌ی بنیادین سیاست چنین است: چرا مردم برای استثمار شدن خود چنان می‌جنگند که تو گویی این استثمار، شورش است؟ من با طرح این پرسش، انتقال صورت گرفته به دست دلوز و گتاری از سیاست به اقتصاد سیاسی را دنبال کرده و این چنین بر جنبه‌ی روزمره‌ی سلطه تأکید می‌کنم. در عین حال، قصد دارم خوانش آن‌ها را به‌روزرسانی کرده، بدین طریق که نشان دهم صرف ردیابی ماهیت اساساً فعال انقیاد کافی نیست؛ برای درک انقیاد معاصر، باید حدودی را فهم کرد که این انقیاد نه تنها فعالانه، بلکه شورش‌گرانه نیز جلوه می‌کند. مسئله‌ی قابل توجه در مورد فرم‌های معاصر پوپولیسم راست‌گرا نه فقط این که طالب عنصری فعال‌اند، بلکه این واقعیت است که این عنصر، به پیروان و غیرخودی‌ها، در مقام شورش نمایش داده می‌شود. به عنوان مثال، صیانت از نژادپرستی و پدرسالاری نه به عنوان ادامه‌ی اعمال دیرین معطوف به طرد و فرودست‌سازی، بلکه به مثابه‌ی شورش علیه «بُک بودن»^{۱۰} یا «فرهنگ لغو کردن»^{۱۱} سمج و نوپا نمایش داده می‌شود. یا، به عنوان مثالی دیگر، تقاضا برای برداشتن تمام محدودیت‌هایی که برای جلوگیری از گسترش بیماری در دوران پاندمی کووید-۱۹ اعمال شده بود، نه به عنوان عامل حذف هزینه‌ها برای شرکت‌ها و بازگشت مشتریان، کارگران و سودها، بلکه به مثابه‌ی شورش علیه زورگویی بیش از حد دولت و نخبگانی که می‌خواهند ما را کنترل کنند به تصویر کشیده می‌شود — حتی اگر شکل چنین کنترلی بیشتر تخیلی باشد. امروز اطاعت نه

صرفاً در قالب مشارکتِ فعال در انقیادِ خود، بلکه به هیئت مشارکتِ فعالی که خود را شورش‌گرانه می‌داند درآمده است. یا، به عبارتِ دیگر، ایدئولوژیِ معاصر بیش از این که دوکسا^{۱۲} - یعنی عقیده‌ای مسلط که باید بی‌چون‌وچرا به آن پای‌بند بود - باشد، هترو دوکسی (دگرآیینی)^{۱۳} است؛ یعنی مجموعه‌ای از پرسش‌ها یا شورش‌ها. در واقع، بیشتر به مدد نوعی از «اختلاف» مبتنی بر «شورشِ مدیریت‌شده» بر مردم حکمرانی می‌شود، تا «توافق» آن‌ها بر سر مجموعه‌ای از آموزه‌ها. از دید من، این فلسفه‌ی اسپینوزا - به‌ویژه مطابق خوانش «نو-اسپینوزیسم» و «مارکسیسم اسپینوزیستی» - است که امکان درک این وضعیتِ پارادوکسیکال را فراهم می‌کند که در آن، انقیاد به قالب شورش درمی‌آید.^{۱۴}

۲. اطاعت چیست؟

برای درک این که چگونه شورش می‌تواند شکلی از اطاعت باشد، ابتدا لازم است بفهمیم که چه چیزی اطاعت را برمی‌سازد. به‌نوعی می‌توان گفت که دغدغه‌ی اصلی اسپینوزا در نقد کتاب مقدس و وحی، مسئله‌ی اطاعت است. چنان‌که اسپینوزا می‌نویسد، «موضوع شناخت به مدد وحی، همانا چیزی جز اطاعت نیست»^{۱۵}. این بیان، نه‌تنها وحی و فلسفه را به سبب اهداف متفاوت‌شان از یکدیگر جدا می‌کند (هدف اولی اطاعت است؛ و هدف دومی شناخت و در نهایت، آزادی)، بلکه کارکرد خاصی را به وحی در تأمینِ اطاعت نسبت می‌دهد. به باور اسپینوزا، دولت‌ها، به‌ویژه آن دولت‌هایی که با مردمی سر و کار دارند که به حکمرانی بر خویش عادت ندارند (مانند بردگان سابق تحت فرمان موسی)، باید از وحی برای خلق هم‌بستگی اجتماعی و نظم استفاده کنند.^{۱۶} همان‌طور که آنتونیو نگری استدلال می‌کند، «کارکردِ ایجابیِ تخیلِ دینیِ عمدتاً عبارت است از ترویج فرمان‌بری، در سطوح مختلفِ تطور تاریخی.» (نگری، نابهنجاری وحشی، ترجمه‌ی سیدی، ص ۱۷۵)^{۱۷}. هم‌بستگی اجتماعی و نظم، امکان رشد انسانی را فراهم می‌آورد؛ از جمله رشد قدرتِ تفکر و تحقیق. اما دقیقاً در همین نقطه است که وحی، به مثابه‌ی شرطِ اطاعت، به قید و بند تبدیل می‌شود؛ همان‌گونه که کتاب مقدس، به جای شرطیِ ضروری برای نظم اجتماعی، به شرطی برای ستیزه تبدیل می‌شود.^{۱۸}

قسمی پیشرفت تاریخی وجود دارد که در آن، اقتدار کتاب مقدس به تدریج فایده‌ی اجتماعی خودش را از دست داده و به تخته‌بندی تبدیل می‌شود که باید کنار گذاشت. به هیچ‌وجه تصادفی نیست که چنین نسخه‌ای از پیشرفت، بهترین مصداق خودش را در «مانیفست حزب کمونیست» کارل مارکس و فردریش انگلس می‌یابد؛ جایی که روابط تولید بورژوایی که به سرمایه‌داری پروبال دادند، سرانجام به قیدوبندهایی تبدیل می‌شوند که برای آزادی نیروهای تولیدی جامعه باید بر آن‌ها غلبه کرد.^{۱۹}

از این چشم‌انداز، می‌توان اسپینوزا را در مقام کسی که نقدی روشنگرانه از دین را توسعه می‌دهد، خواند؛ نقدی که در آن، باور به روایت‌های کتاب مقدس شرطی ضروری برای تأسیس روابط اجتماعی در مرحله‌ای اولیه تلقی می‌شود.^{۲۰} بر اساس چنین خوانشی، وحی کارکردی اجتماعی، ولو ضروری، دارد که همراه با پیشرفت جامعه از جامعه‌ای مبتنی بر تخیل و خرافه به جامعه‌ای استوار بر عقل و فلسفه، باید از آن عبور کرد. با این حال اظهارات ابتدایی رساله تصور چنین پیشرفت خطی‌ای را مختل می‌سازد؛ یعنی جایی که اسپینوزا می‌نویسد، «اگر انسان‌ها می‌توانستند بر تمامی شرایطشان کنترل کامل داشته باشند، یا اگر بخت مساعد همواره با ایشان یار می‌بود، هرگز به دام خرافه نمی‌افتادند.»^{۲۱} حکم اسپینوزا مبنی بر اوضاع [مساعد] خرافه در مقام یک امر ثابت انسان‌شناختی، زیر پای تاریخ سیاسی او درباره‌ی کارکردهای خرافه را خالی می‌کند. این نکته‌ای است که اسپینوزا در /خلاق نیز مکرراً مطرح می‌کند؛ جایی که او مبنای خرافه را در این واقعیت پی می‌جوید که «همه‌ی انسان‌ها غافل از علل اشیاء زاده شده‌اند، و همه جویای منفعت خویش‌اند و از این خواهش آگاه‌اند.»^{۲۲} چشم‌انداز ما ضرورتاً هستی و جهان پیرامون‌مان را بر اساس رابطه‌ی آن‌ها با پروژه‌ها و آرزوهای ما فهم‌پذیر می‌کند؛ جهان به خوب و بد، نظم و بی‌نظمی تقسیم می‌شود، و در مجموع، ما جهان را نه بر اساس ویژگی‌های واقعی چیزها، بلکه بر اساس نحوه‌ی تأثیراتشان بر ما می‌فهمیم. این همان چیزی است که اسپینوزا پیش‌داوری می‌نامد؛ اولویتی که ما به امیال خود در فهم جهان می‌دهیم.^{۲۳} این چشم‌انداز متناهی و محدود ما بدان معناست که استمرار پیش‌داوری به‌مثابه‌ی شیوه‌ای برای جهت‌دهی به تفکر، ضرورتاً پنبه‌ی هر تاریخی از غلبه بر خرافات را می‌زند.

به همین دلیل است که امکان مشاهده‌ی دیالکتیکی متفاوت از اطاعت در اسپینوزا وجود دارد؛ نه دیالکتیکِ شروطی که به قیدوبند تبدیل می‌شوند، یعنی طوری که «خرافه به‌مثابه‌ی بنیانی برای جامعه» کنار گذاشته می‌شود، بلکه دیالکتیکی متفاوت، به صورت تقاطعی بین پیش‌داوری — که به‌عنوان جهلِ برساننده‌ی انسان‌ها فهم می‌شود — و خرافه، در مقامِ سازمان‌دهیِ سیاسیِ آن جهل. این دیالکتیک از میانه‌ی دو تعریفی که از اطاعت در رساله ارائه شده، عبور می‌کند. به‌علاوه، این دو تعریف از تصحیح عجیب و غریبی که رابطه‌ی اسپینوزا را با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی تعریف می‌کند نیز می‌گذرند. در فصل شانزدهم رساله، اسپینوزا طرحی بنیادی از قرارداد اجتماعی در مقام مبنای جامعه ترسیم می‌کند.^{۲۴} همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد، این قرارداد به گونه‌ای شکل می‌گیرد که «هر فردی تمامی قدرتی را که در دست دارد به جامعه منتقل کند، و فقط جامعه از حق عالی‌هی طبیعی بر همه‌ی امور برخوردار باشد.» (اسپینوزا، رساله‌ی الهی-سیاسی، ترجمه‌ی علی فردوسی، ص ۴۰۶). با این حال، در فصل هفدهم، اسپینوزا توضیح می‌دهد که چنین ایده‌ای از تفویضِ قدرت «در وجوه فراوانی همیشه امری نظری خواهد ماند.» (همان، صص ۴۱۹ و ۴۲۰). اسپینوزا استدلال می‌کند که «حق» حدود و ثغوری یکسان با «قدرت» دارد؛ و به همین دلیل نمی‌توان آن را از بدن، زیست، و امیال فرد جدا کرد (همان). همانند قدرت، حق، انتقال‌ناپذیر و جدانشدنی است. این گزاره‌ی هستی‌شناختی توسط تاریخ حمایت می‌شود؛ تاریخی که اسپینوزا در این‌جا از طریق لنزی ماکیاولیایی به آن می‌نگرد: «مردم هرگز چنان دست از حق خود نشسته و قدرتِ خویش را به دیگری منتقل نکرده‌اند که درست همان کسانی که حق و قدرت آنان را به دست آورده‌اند هراسی از آنان نداشته باشند.» (همان، ص ۴۲۰). جدایی‌ناپذیریِ حق (یا حق‌ها)، اعمالِ هر دولت و هر حاکمی را تحدید می‌کند.

اسپینوزا در عین حالی که تفویضِ قدرت را محدود می‌کند، تعریف اطاعت را گسترش می‌دهد. در فصل شانزدهم، او استدلال می‌کند که اطاعت شامل تمام کارهایی که فرد مطابق با دستورات حاکم انجام می‌دهد، نمی‌شود.^{۲۵} همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد «عمل کردن به فرمان، یعنی از طریق اطاعت، آزادی را به معنایی سلب

می‌کند، اما این عمل کردن به فرمان به خودی خود نیست که کسی را بنده می‌سازد، بلکه دلیل چنان عمل کردنی است.» (همان، ص ۴۰۹). گاهی اوقات، اقداماتی که بر اساس دستورات انجام می‌شوند، به گونه‌ای عقلانی به نفع خود ما نیز هستند. برای مثال، پیروی از محدودیت‌های ترافیکی، مانند توقف در چراغ قرمز، به همان میزانی به حفظ بقای خودمان (اجتناب از تصادفات رانندگی) مربوط خواهد بود که به پیروی از اقتدار خارجی. سوژه صرفاً به این دلیل که اطاعت او توسط منافع عقلانی خود قابل قبول می‌شود، برده نیست. اما به نظر می‌رسد که اسپینوزا در فصل هفدهم کل این استدلال را نقض کرده و اظهار می‌دارد که «آن چه یک رعیت را رعیت می‌کند عتِ اطاعت او نیست، بلکه نفسِ اطاعت است.» (همان، ص ۴۲۱). اطاعت فقط به معنای این واقعیت است که کسی اطاعت می‌کند؛ بدون توجه به دلایل یا توجیهاات عقلانی فرد. مهم‌تر از آن، اسپینوزا در ادامه تصریح می‌کند که کل مدل فرمان و اطاعت نیاز به بازنگری دارد و راه‌های بیشتری از ممنوعیت ساده برای پرورش اطاعت وجود دارد. او می‌نویسد:

«زیرا گرچه وی همیشه بنا به درایت و داوری خویش عمل می‌کند - چه عشق او را به جنبش درآورد، و چه ترس برای اجتناب از پیامدی ناگوار - اگر بنا است کشوری و حقی بر رعایا در کار باشد، آنگاه حاکمیت سیاسی باید ضرورتاً به هر چیزی که بشود با آن مردم را به تصمیم به تسلیم بدان کشید، بسط یابد. پس هر کاری که رعیت انجام دهد که اوامر قدرت عالی‌ه در آن مرعی شده باشد، چه عشق آن را برانگیخته باشد و چه ترس او را مجبور کرده باشد، و چه (چنانکه اغلب پیش می‌آید) از روی ترکیبی از بیم و امید باشد، یا احترام، احساسی درهم‌آمیخته‌ای از قدرشناسی و هراس، یا هر انگیزه‌ی دیگری، وی باز هم آن کار را بنا به حق حکومت می‌کند و نه حق خویش.» (اسپینوزا، رساله‌ی الهی-سیاسی، ترجمه‌ی فردوسی، ص ۴۲۱).

این تعدیل تقریباً نوعی واژگون‌سازی به نظر می‌رسد. در حالی که در ابتدا کنش‌هایی که با منافع عقلانی خود فرد تناظر داشتند، می‌توانستند مطابق با اطاعت تلقی شوند و نه ناشی از آن، اکنون به نظر می‌رسد که اطاعت در اعماق برسانده‌ی فرد امتداد می‌یابد. اطاعت می‌تواند به همان اندازه که با زور تحمیل می‌شود، با ترغیب نیز

القا شود؛ و می‌تواند به‌طور ایجابی برانگیخته شود، همان‌طور که به‌طور سلبی محدود می‌شود. بنیان‌چنین بازتعریفی از اطاعت، ارزیابی مجددِ سوژه‌ی اطاعت و انسان‌شناسی سیاسی‌ای است که در بن هر تعریفی قرار دارد. تعریف نخست از اطاعت، فقط دلایل را مد نظر قرار می‌دهد: یافتن منافع عقلانی در پس کنش‌های ظاهری اطاعت؛ و این‌که چنین عقلانیتی سوژه را از برده جدا می‌کند.^{۲۶} در مقابل آن، تعریف دوم اطاعت، عشق، ترس و احترام - یعنی عواطف - را در مقام اصول بنیادین اطاعت در نظر می‌گیرد؛ و از آنجا که همه‌ی ما به آن‌ها، یعنی به عواطف، مبتلا هستیم، هیچ‌کس آزاد نیست.^{۲۷}

در/اخلاق، اسپینوزا «سیاستِ عواطف»^{۲۸} را به‌طور مفصل بررسی می‌کند. بررسی مختصری از آن بحث برای درک رابطه‌ی بین عواطف و اطاعت ضروری خواهد بود. ابتدا، در ذیل بخش اول اخلاق، اسپینوزا می‌نویسد وضعیت بنیادین انسان این است که ما از امیال خود آگاهیم، اما نسبت به علت‌های چیزها دچار جهلیم. این جهل شامل جهل از میل‌های اساسی ما نیز می‌شود. امیال ما به موجب مواجهه‌ها و رابطه‌های ما شکل می‌گیرند؛ این‌که چیزی چگونه در گذشته بر ما تأثیر گذاشته است، یا این‌که فکر می‌کنیم چگونه تأثیر گذاشته است، به امیال ما تعیین می‌بخشد. همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد «بنابراین از آن‌چه گفتیم چنین برمی‌آید که ما نه به این جهت که چیزی را خوب می‌شماریم برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، می‌طلبیم، و می‌خواهیم؛ بلکه برعکس، بدان جهت که برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم و آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، آن را خوب می‌شماریم.» (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه‌ی جهانگیری، صص ۱۵۴ و ۱۵۵). خواهش‌ها و میل‌ها غالباً شامل یک جهل بنیادین - یک شناختِ غلط - هستند که در آن، تاریخ و مواجهاتی که عواطف ما را شکل داده‌اند، به ابژه نسبت داده می‌شوند؛ تو گویی آن‌ها ویژگی‌های خودِ ابژه بوده‌اند.^{۲۹} امیال و اعمال ما نقطه‌ی آغاز نیستند، بلکه در نقطه‌ی انتهایی یک فرایند طولانی از علت‌ها و تعیین‌ها قرار گرفته‌اند. ما زمانی که امیال خود را به یک ابژه نسبت می‌دهیم - گویی که ویژگی‌هایی ذاتی دارند؛ نه این‌که در رابطه‌ها جای گرفته‌اند - یا زمانی که آن‌ها را برآمده از خودمان در مقام «یک پادشاهی درونِ پادشاهی»^{۳۰} درک می‌کنیم، وضعیت آن‌ها را به صورت بنیادینی نادرست می‌فهمیم.

برای درک این که آگاهی از امیال خود و جهل از علل اشیا به چه معناست، باید فهم کرد که نوعی جهل به‌عنوان برسازنده‌ی میل وجود دارد: در مرکز آن چه ما باور داریم که اراده یا میل به آن داریم، تاریخ محوشده‌ی عواطفی نهفته است که امیال ما را شکل و تغییر داده‌اند. همه‌ی این‌ها چه ارتباطی با مسئله‌ی بنیادین اطاعت دارد؟ برای این که استدلال کنیم، همان‌طور که اسپینوزا می‌گوید، که اطاعت مسئله‌ی شکل‌دهی و بازشکل‌دهی عشق و نفرت، ترس و میل است، باید گفت که اطاعت بیش از آن که مربوط به قانون و ممنوعیت باشد، بیشتر به شکل‌دهی به امیال، اعمال، و منش مربوط می‌شود؛ یعنی آن چه اسپینوزا آن را «اینگنیوم»^{۳۱} می‌نامد.^{۳۲، ۳۳} اینگنیوم، ماده‌ی خام سیاست است؛ یعنی میل‌ها، عواطف، و عقایدی که هر دولتی باید با آن‌ها مواجه شود و نمی‌تواند آن‌ها را منتقل یا سرکوب کند. با این حال، اینگنیوم، یا منش، محصول سیاست نیز است؛ چرا که دولت‌ها یا ملت‌ها با شکل‌دهی به عادات، امیال، و عقاید مشترک ساخته می‌شوند.

دو خط سیر به‌ظاهر متضاد فصل‌های شانزدهم و هفدهم رساله‌ی الهی-سیاسی (یعنی نقد قرارداد اجتماعی به‌مثابه‌ی امری صرفاً نظری، و گسترش مفهوم اطاعت)، دو روی یک مسئله و فرایند مشابهی از تعریف و ایضاح نظری‌اند. تعاریفی که با آن‌ها آغاز می‌کنیم، یعنی قرارداد به عنوان تفویضِ صوری^{۳۴} حقوق و اطاعت به مثابه‌ی اطاعت کردن از فرمان دیگری، در نهایت چنان دستخوش اصلاح و ایضاح می‌شوند که به طور کلی تغییر شکل می‌دهند. تعریف اولیه، صوری و ایده‌آلیستی است؛ تعریف دوم، رابطه‌ای و تا حدی ماتریالیستی است، و بدین طریق بدن و امیال آن را به همان اندازه‌ی ذهن و دلایل آن دربرمی‌گیرد. چنین خط سیری می‌تواند دیالکتیکی نامیده شود؛ نه فقط به این معنا که تعریف اول اطاعت یا قرارداد «نفی» شده و به مثابه‌ی صرفاً یک نظریه مطرح می‌شود، بلکه همان‌طور که اُتی‌ین بالیبار^{۳۵} استدلال می‌کند، به این معنا دیالکتیکی است که آن چه به‌طور کلی و جهان‌شمول اعلام می‌شود، تنها می‌تواند به‌طور تاریخی نشان داده شود، یعنی از طریق یک موقعیتِ «تکین»^{۳۶}. قرارداد صرفاً نظری جای خود را به برساختِ واقعیِ شخصیتِ جمعی و آرایشِ روابطی می‌دهد که گروه را تشکیل می‌دهند؛ و در عین حال، اطاعت تا حدی امتداد می‌یابد که هر چیزی را که

می‌تواند فرد را به سوی عمل کردن براند و ترغیب کند شامل شود، یعنی دربرگیرنده‌ی «این‌گنیوم» فرد. قراردادِ صوری جای خود را به چیزی می‌دهد که می‌توان آن را قرارداد یا برساختی بیش‌متعیّن^{۳۸} نامید؛ چیزی که نه انتقالِ صوری حقوق، بلکه برساختی از میل‌ها، امیدها و ترس‌هاست. در عین حال، تعریفِ صوریِ اطاعت جای خود را به تمام روش‌های مختلفی می‌دهد که مردم می‌توانند به وسیله‌ی آن‌ها وادار به اطاعت شوند. به این ترتیب، بخش بزرگی از رساله فرایندِ نوعی اصلاح را دنبال می‌کند؛ به طوری که تعریف‌های رایج «قرارداد» و «اطاعت» بازتعریف می‌شوند تا روابطِ علیّی زیر آن‌ها را آشکار کنند.^{۳۹} اطاعت نمی‌تواند به‌طور انتزاعی درک شود. دانستن این که چگونه و چه چیزی می‌تواند میل‌ها، امیدها و ترس‌های خاصی را ساختار داده و متعیّن کند، پیشاپیش ممکن نیست. اطاعت تنها در یک موقعیتِ خاص قابل درک خواهد بود.

جایگزینی قرارداد و اطاعت با مسئله‌ی بنیادی این‌گنیوم، یا منش، از همان مسئله‌ی بنیادینِ سیاست نشأت می‌گیرد. از آن‌جایی که حق قابل انتقال نیست، و هر کس ظرفیتِ خود برای عمل و تفکر را حفظ می‌کند، اطاعت باید نه‌تنها عقل بلکه عواطف را نیز دربرگیرد؛ اطاعت باید نه تنها با امر کردنِ آن‌چه ممنوع است، بلکه با تحریکِ آن‌چه مطلوب است و میل می‌شود، برساخته شود. دولت هر چه بیشتر بتواند بر چنین تحریکی متکی باشد، هر چه بیشتر شرایطِ میل را ایجاد کند، و هر چه بیشتر بتواند اطاعت را به‌مثابه‌ی آزادی جلوه دهد، قدرتمندتر خواهد بود. همان‌طور که اسپینوزا در رساله‌ی سیاسی استدلال می‌کند «باید به گونه‌ای بر انسان‌ها فرمان راند که آن‌ها خود را فرمان‌بردار نبینند و به گونه‌ی دلخواه خویش و از روی اراده‌ی آزادشان بزیند، به گونه‌ای که فقط محدودیت‌شان عشق به آزادی و میل به افزایش دارایی و امید به کسب مقامات دولتی باشد.» (اسپینوزا، رساله‌ی سیاسی، ترجمه‌ی غلامی و گنجی، ص ۱۷۷)۴۰. در رساله‌ی الهی-سیاسی، اسپینوزا نمونه‌ی دولت عبری باستان را مطرح می‌کند، دولتی که بر پایه‌ای از آداب و عادات استوار بود، که هم فرد و هم قدرت سیاسی را برمی‌ساخت.^{۴۱} معروف است که اسپینوزا می‌گوید «چنین کاری برای مردمی که به آن خو گرفته بودند باید آزادی به نظر می‌رسیده باشد و نه بندگی.» (اسپینوزا، رساله‌ی الهی-سیاسی، ترجمه‌ی علی فردوسی، ص ۴۴۵). با خوانش این دو بیان در

کنار هم، آشکار می‌شود که تأکید مورد دوم باید به این نکته باشد که انسان‌ها خود را تحت حکمرانی فهم نمی‌کنند. یا اگر بخواهیم از تعبیر اسپینوزا استفاده کنیم، انسان‌ها به میل‌های خود آگاهند، اما از این که چگونه تحت حکمرانی هستند جاهل‌اند. به این معنا، دیدگاه اسپینوزا به‌طور کامل در تضاد با هابز است؛ در حالی که هدف هابز این بود که استدلال کند آزادی حتی در اعمالی که تحت فشار یا ترس انجام می‌شود نیز وجود دارد، یعنی همان‌طور که هابز می‌گفت «ترس و آزادی با هم سازگارند». دیدگاه اسپینوزا این است که باید اجبار و اطاعت را حتی در چیزهایی که به آن‌ها میل می‌ورزیم ببینیم.^{۴۲} به عبارتی دیگر، اگر بخواهیم از عبارت‌بندی هابز استفاده کنیم، امید و اجبار با هم سازگارند.

تنها بنیان دولت و قدرت سیاسی، قدرت‌ها، میل‌ها، و کنش‌های افراد است؛ چرا که این امیال نمی‌توانند به حاکم منتقل شوند یا از میان بروند. افراد ضرورتاً به هر طریقی که می‌دانند برای حفاظت از خود تلاش می‌کنند. با این حال، این که دولت بخواهد امیال و عواطف را همان‌گونه که هستند بپذیرد، معادل خواهد بود با نابودی دولت در مقام یک دولت، یعنی به‌عنوان یک روش مشترک برای اندیشیدن، احساس کردن، و قضاوت کردن. تنها راه خروج از این ریسمان دوگانه، این است که قدرت سیاسی هرچه بیشتر به‌اصطلاح به سوی «بالادست رودخانه» حرکت کند و امیال، عواطف، طبایع و نحوه‌ی آرایش‌بندی افراد را تولید کند. همان‌طور که پی‌یر مائری^{۴۳} استدلال می‌کند، اندیشه‌ی اسپینوزا در این زمینه می‌تواند پیشگامی برای عبارت معروف میشل فوکو در نظر گرفته شود که می‌گوید «روح، زندان بدن است» (فوکو، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی سرخوش و جهان‌دیده، ص ۴۲)؛ در واقع، قدرت سیاسی در درجه‌ی اول بر خود کنش‌ها اعمال نمی‌شود، بلکه بر شرایط کنش اعمال می‌شود، و میل‌ها و عادت‌ها را شکل می‌دهد.^{۴۴} اطاعت مسئله‌ای است درباره‌ی برنامه‌نویسی آدم-ماشین‌های غیرمادی، درباره‌ی شکل‌دهی به میل‌ها و عادت‌ها به گونه‌ای که اطاعت در مقام آزادی ظاهر شود.

۳. اطاعت از هیچ‌کس: برساخته شدن اینگنیوم {یا منش} کاپیتالستی

تحلیل اسپینوزا از تولید اطاعت، یعنی تولید اینگنیوم {یا منش} اطاعت، دین را در مقام نهاد مرکزی مد نظر خود و دولت تئوکراتیک عبری باستان را به مثابه‌ی نمونه‌ی اصلی خود در نظر می‌گیرد. هنوز مشخص نیست که چگونه این نقد تئوکراسی به مثابه‌ی ساختاری خاص از باور و اطاعت می‌تواند بر سیاست معاصر، یا دقیق‌تر، نقد اقتصاد سیاسی، اعمال شود. شاید این نقطه‌ی تقاطع، همان مسیری باشد که در آن هر دوی نقد اقتصاد سیاسی و نقد اسپینوزا از اطاعت، نقد دین را به‌عنوان نقطه‌ی آغازین خود در نظر می‌گیرند. مارکس نقد دین را پیش‌درآمد تمام نقدهای آینده می‌دانست.^{۴۵} پایه‌ی اساسی چنین نقدی، این شناخت است که «انسان مذهب را می‌سازد، نه مذهب انسان را.» (مارکس، نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی سلحشور، ص ۶).^{۴۶} دین پیش‌درآمد تمام نقدها است، زیرا فعالیت دینی الگوی بنیادین بیگانگی‌ای^{۴۷} است که در آن، انسان چیزی، فی‌المثل در این‌جا ایده‌ی خدا، را خلق می‌کند و با این حال در شناخت خلقت و فعالیت خودش به طرز بنیادینی دچار اشتباه می‌شود. می‌توان نقد بیگانگی کار مارکس را به عنوان جابه‌جایی این الگو و اعمال آن بر شرایط مادی کار درک کرد. همان‌طور که مارکس نقد دین را مبنای نقد بیگانگی کار قرار می‌دهد و بدین طریق نقد را از آسمان به زمین منتقل می‌کند، همچنین نقدی این‌جهانی از دین ارائه داده و این‌چنین تأکید می‌کند که خود دین محصولی اجتماعی است: این واقعیت که قسمی «افیون توده‌ها» وجود دارد، مستلزم آن است که رنج در این جهان وجود داشته باشد.^{۴۸} نقد دین، مبنای درک بیگانگی مادی توانایی‌های انسانی در مسئله‌ی مالکیت و دولت است، اما در عین حال، بنیان دین را باید در قلمروی تاریخ و کنش‌های عملی جست‌وجو کرد. نقد از آسمان به زمین فرود می‌آید، در حالی که هم‌زمان توضیحی زمینی برای آسمان ارائه می‌دهد.

به نظر می‌رسد که «مانیفست کمونیست» می‌تواند تغییری بنیادین در رابطه‌ی بین نقد دین و نقد اجتماعی را نمایش دهد. در این متن است که به نظر می‌رسد مارکس

استدلال می‌کند که نیروی انتقادی حقیقی در برابر دین، فلسفه یا نقد نیست؛ بلکه در نهایت همان مدرنیزاسیونی است که خود سرمایه به وجود می‌آورد. دیگر نه فلسفه یا نقد، بلکه خودِ فعالیتِ اقتصادی است که همه‌ی مقدمات را نامقدس می‌کند. همان‌طور که مارکس و انگلس در یکی از قطعات معروف‌شان می‌نویسند:

«بجای انقلاب پیاپی در تولید، آشفتنگی بی‌وقفه‌ی تمام اوضاع اجتماعی، ناپایداری و بی‌قراری بی‌پایان دوران بورژوازی را از تمام دوران‌های پیشین متمایز می‌کند. تمام مناسبات تثبیت شده و سخت منجمد، همراه با زنجیره‌ای از پیش‌داوری‌ها و نظرات کهنه و مقدس، فرومی‌پاشند، و هر آن‌چه به‌تازگی شکل گرفته است پیش از آن که قوام گیرد منسوخ می‌شود. هر آن‌چه سفت و سخت است ذوب می‌شود و به هوا می‌رود، آن‌چه مقدس است نامقدس می‌گردد، و سرانجام آدمی ناگزیر می‌شود با دیدگانی هشیار با شرایط واقعی زندگی و مناسبات خویش با نوع خود روبرو شود.» (مارکس و انگلس، مانیفست کمونیست، ترجمه‌ی مرتضوی و عبادیان، ص ۲۸۰).^{۴۹}

این خودِ سرمایه است که تمام گل‌های وهم را از میان می‌برد و انسانیت را وادار می‌کند که با حواسی هوشیار با زنجیره‌های عریانی که شرایط واقعی آن را تعریف می‌کنند روبرو شود. این تزِ مدرنیزاسیون و افسون‌زدایی، مدت‌ها پس از «مانیفست»، همچنان در اندیشه‌ی مارکسیستی موضوعِ ادامه‌داری است. به‌عنوان مثال، آلن بدیو^{۵۰} سرمایه‌داری را به مثابه‌ی تقدس‌زدایی از پیوند اجتماعی توصیف می‌کند، جایی که شرایط و ایده‌های تعلق جمعی به شکلی عریان و کمی‌شده در می‌آیند.^{۵۱} با این حال، این اندیشه در کتاب «آنتی‌دیپ»، اثر دلوز و گتاری، قوی‌ترین بازصورت‌بندی خود را پیدا می‌کند. روابطِ اقتصادیِ پیش‌سرمایه‌داری با کدهایی تعریف می‌شوند که ضرورتاً فرا-اقتصادی هستند، کیفی‌سازی‌شده و سوژه‌سازی‌شده^{۵۲} در بدن‌ها و حافظه‌ها.^{۵۳} این همان نسخه‌ی دلوز و گتاری از «متعین‌شده در مقام مسلط» است:^{۵۴} در جوامع پیش‌سرمایه‌داری، روابط اقتصادی، یک نهادِ دیگر مانند دین یا سیاست را به‌مثابه‌ی نهادِ مسلط تعیین می‌کنند. برعکس، در سرمایه‌داری آکسیوم‌های^{۵۵} {اصول متعارف‌های} اقتصادی به صورت مستقیم مسلط هستند:

«در تضاد با کدها، آکسیوماتیک^{۵۶} در جنبه‌های مختلف خود، ارگان‌های اجرا، ادراک و حافظه‌ی خود را پیدا می‌کند ... از همه مهم‌تر، دیگر نیازی به اعتقاد وجود ندارد، و کاپیتالیست وقتی که افسوس می‌خورد امروز دیگر هیچ‌کس به هیچ‌چیزی اعتقاد ندارد، صرفاً در حال ژست‌گرفتن است.»^{۵۷}

آکسیوم‌ها انتزاعی و کاملاً کمی هستند، بدون معنا یا توجیه، شکل گرفته در تقاطع جریان‌های پول و جریان‌های کار به‌عنوان جریان‌های انتزاعی متفاوت. دلوز و گتاری می‌نویسند:

«این کمیت‌ها هستند که علامت‌گذاری می‌شوند، و نه دیگر خود اشخاص: سرمایه‌ی شما یا ظرفیت کار شما؛ بقیه‌ی چیزها مهم نیستند، ما همیشه جایی برای شما درون محدوده‌های گسترش‌یافته‌ی سیستم پیدا خواهیم کرد، حتی اگر لازم باشد آکسیومی فقط مخصوص شما ساخته شود.»^{۵۸}

سرمایه با بی‌تفاوتی‌اش نسبت به اعتقاد و معنا تعریف می‌شود، و آن‌ها را با اتصال کمیت‌هایی انتزاعی جایگزین می‌کند که دقیقاً به دلیل بی‌تفاوتی‌شان نسبت به معنا، در حال اعمال شدن هستند. دلوز و گتاری به همان اندازه که بر این ادعای «مانیفست» - یعنی مدرنیسم بی‌وقفه - تأکید و آن را تأیید می‌کنند، و آن را به مرکز فهم خود از گرایش‌شیزوفرنیک سرمایه‌داری تبدیل می‌کنند، همچنین اضافه می‌کنند که چنین منطقی از انتزاع یا قلمروزدایی^{۵۹} تنها نیمی از تصویر است. سرمایه‌داری همواره کدهای قدیمی را مجدداً زنده و احیا می‌کند. همان‌طور که دلوز و گتاری می‌نویسند:

«جوامع متمم مدرن با فرایندهای کدزدایی و قلمروزدایی تعریف می‌شوند. اما آن‌ها چیزی را که از یک طرف قلمروزدایی کرده‌اند، از طرف دیگر بازقلمروگذاری می‌کنند. این نو-قلمروها اغلب مصنوعی، رسوبی و باستانی هستند؛ اما آن‌ها کهن‌ساخت‌هایی هستند که کارکردی کاملاً معاصر دارند، روش مدرن ما برای «هم‌پوشانی»، بخش‌بندی کردن، باز-معرفی قطعه-کدها، احیای کدهای قدیمی، ابداع شبه-کدها یا اصطلاح‌های خاص ... این کهن‌ساخت‌های مدرن بسیار پیچیده و متنوع هستند ... تو گویی برخی از این کهن‌ساخت‌ها به‌صورت خودجوش در جریان حرکت قلمروزدایی شکل می‌گیرند ... برخی دیگر توسط دولت

سازماندهی یا ترویج می‌شوند، با وجود این که آن‌ها ممکن است علیه دولت شوند

و مسائلی جدی برای آن ایجاد کنند (منطقه‌گرایی، ناسیونالیسم).^{۶۰}

اگر فرمول مارکس (و انگلس) درباره‌ی تقدس‌زدایی از هر آن چه مقدس است، یک پیش‌روی خطی باشد، دلوز و گتاری نوعی بازگشت را به آن می‌افزایند، بازگشتی که احیای گذشته است، به‌گونه‌ای که اعتقادات و ایده‌آل‌های کهن بر روی زمینی جدید و خصوصی‌شده احیا می‌شوند. آن چه ذوب شده و به هوا رفته است بازمی‌گردد، اما به شکلی متفاوت؛ همان‌طور که کدها و اعتقاداتی تمام جوامع توسط دولت خصوصی، منطقه‌ای یا احیا می‌شوند. آدیپ در ابتدا به‌عنوان یک نمایش عمومی، به‌عنوان یک تئاتر، وجود دارد؛ فقط برای این که به درامی خودمانی و درونی تبدیل شود.

با این که دلوز و گتاری مسیر زمانی کلی «مانیفست» را مورد بحث قرار می‌دهند، و پیشرفت خطی مدرنیسم و تحول بی‌وقفه را با مسیری اساساً دوطرفه که همواره در حال احیای گذشته‌ای است که آن را کالایی و منسوخ می‌کند جایگزین می‌کنند، آن دو این کار را به دلایلی انجام می‌دهند که در نقد خود مارکس از سرمایه‌داری نیز محوری‌اند. سرمایه‌داری نمی‌تواند واقعاً همه چیز را انقلابی و متحول کند: سرمایه‌داری ضرورتاً باید خود سرمایه و رابطه‌ی سرمایه را حفظ و کنترل کند. انواع و اقسام انقلاب‌هایش در روش‌هایی که ما ارتباط برقرار می‌کنیم، سفر می‌رویم، می‌خوریم، و می‌پوشیم، در نهایت در خدمت حفظ تنها چیزی است که نمی‌تواند تغییر دهد، و آن استثمار نیروی کار مزدی است. تمام «کهن‌ساخت‌های با کارکرد معاصر» سرمایه^{۶۱} در نهایت در خدمت حفظ این انباشت ریشه‌ای هستند؛ ملت، گروه قومی، و خانواده همگی در خدمت بازتولید رابطه‌ی کار مزدی هستند.

دلوز و گتاری زمان‌مندی «مانیفست» را در مرکز فهم خود از منطق کدزدایی و بازکدگذاری سرمایه‌داری قرار می‌دهند، و پیامدی را برای منطق کلی تقدس‌زدایی که آن متن را تعریف کرده است، ارائه می‌دهند. با این حال، «آندره توزل»^{۶۲} استدلال می‌کند که مارکس در سرمایه به تدریج به فهم متفاوتی از دین و امر مقدس در زندگی روزمره می‌رسد، فهمی که کم‌تر بر اساس بیگانگی و جدایی از وجود روزمره است، و بیشتر بر انعکاس یا نسخه‌برداری از آن در قلمروی ایده‌ها متکی است.^{۶۳} برای توزل، دو

نقدِ دین در مارکس وجود دارد: اولی، که از فوئرباخ^{۶۴} گرفته شده است، بر پایه‌ی بیگانگی استوار است؛ در حالی که دومی، که در سرمایه توسعه می‌یابد، بر اساس منطق فیتیش است.^{۶۵} «فیتیشیسم کالا» بی معروف، بیش از آن که به معنای برساختنِ دنیایی ایده‌آل شده و جدا از تقسیمات و دردهای زندگی زمینی باشد، مستقیماً محصولِ آن است. همان‌طور که مارکس می‌نویسد:

«برای جامعه‌ی تولیدکنندگان کالا که مناسبات اجتماعی تولیدشان عبارت از این است که محصولاتِ خویش را همچون کالا، همانا همچون ارزش، تلقی می‌کنند و کارهای خصوصی خود را به‌عنوان کار انسانی برابر در این شکل شیء‌وار با یکدیگر در ارتباط قرار می‌دهند، مسیحیت با کیش انسان انتزاعی‌اش، به‌ویژه در شکل تکامل‌یافته‌ی بورژوازی آن یعنی پروتستانیسیم، دئیسم و غیره، مناسب‌ترین شکل مذهب است.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۱۰۸).^{۶۶}

سرمایه‌داری، شیوه‌ی تولیدی که بر استثمارِ کارِ مزدی و کارِ انتزاعی بنا شده است، همچنین جامعه‌ای از انسانیتِ انتزاعی است. آن چه مارکس به آن «مذهب زندگی روزمره» می‌گوید، با «تجسم انسانی چیزها و شیء‌وارگی مناسبات تولید» تعریف می‌شود، طوری که کالاها دارای ارزش می‌شوند و انسان‌ها به هزینه‌های تولید تقلیل می‌یابند (مارکس، جلد سوم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۸۳۶).^{۶۷} این امر بدین معناست که بگوییم با وجود این که مارکس انسانیتِ انتزاعی را به عنوان «اقامت‌گاه پنهان»^{۶۸} تولید شناسایی می‌کند، یعنی با فرایندِ کاری که کارِ افرادِ متعدد و متفاوت را به‌مثابه‌ی نمونه‌هایی از کارِ انتزاعی قابلِ مبادله در تولیدِ مجموعه‌ی عظیمی از کالاها معادل می‌کند، به نظر می‌رسد که تحققِ واقعی این انسانیت در حوزه‌ی مبادله پیدا خواهد شد. کالایی‌شدنِ انسانیت به‌مثابه‌ی نیروی کار، متناظر با انسانی‌شدنِ کالا در بازار است. همان‌طور که مارکس می‌نویسد:

«در واقع، قلمرو گردش یا مبادله‌ی کالا که در محدوده‌ی آن خرید و فروش نیروی کار ادامه می‌یابد، در واقع همان بهشت حقوق طبیعی بشر است. این جا قلمرو منحصر به فرد آزادی، برابری، مالکیت و بنتام است. آزادی! زیرا هم خریدار و هم فروشنده‌ی کالا، مثلاً نیروی کار، تنها تابع اراده‌ی آزاد خود هستند. آن‌ها به عنوان اشخاصی آزاد که در پیشگاه قانون هم‌پایه‌اند، با هم قرارداد می‌بندند ... تنها

نیروی که آنان را کنار هم می‌آورد و بین‌شان رابطه برقرار می‌کند، خودخواهی، سود و منافع شخصی هریک است.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، صص ۲۰۵ و ۲۰۶).^{۶۹}

اقامت‌گاه پنهان تولید ممکن است انسانیتِ انتزاعی را به‌عنوان یک انتزاع واقعی تولید کند، با استفاده از ماشین‌ها، سازمان‌دهی و انضباط برای قابل‌مبادله کردن افراد و بی‌تفاوت‌سازی تولید نسبت به تفاوت‌های جنسیت، سن و قومیت؛ اما این ایده‌ی انسانیتِ انتزاعی تنها از طریق به‌هم‌ریختگی ضروری فرم کالا ظاهر می‌شود. در بازار است و نه در کف کارخانه که افراد، برابر و قابل‌مبادله در نظر گرفته می‌شوند، به‌مثابه‌ی مصرف‌کنندگان برابر در مقابل همان محصولات و همان پول. جامعه‌ی سرمایه‌داری با تقسیم و شکافی بنیادین در میان آزادی و ضرورت تعریف شده است. حوزه‌ی مبادله، یعنی بازار، حوزه‌ی منفعت شخصی و آزادی است؛ در حالی که حوزه‌ی تولید، حوزه‌ی ضرورت و سوژه‌منقادسازی^{۷۰} است. همان‌طور که مارکس در ادامه می‌نویسد:

«همان آگاهی بورژوازی که تقسیم کار در کارگاه، الصاق دائمی کارگر به عملیات جزئی و تبعیت کامل کارگر متخصص از سرمایه را چون سازمانی از کار می‌ستاید که نیروی مولدش را افزایش می‌دهد، با همان شدت هر تلاش آگاهانه برای کنترل و تنظیم فرایند اجتماعی تولید را چون تجاوز به حقوق خدشه‌ناپذیر مالکیت، آزادی و "نبوغ" خودمختار سرمایه‌دارهای منفرد تقبیح می‌کند.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۳۹۱).^{۷۱}

سرمایه‌داری نه بازار آزاد است و نه اجبار فرایند کار؛ بلکه به‌طور هم‌زمان هر دوی آن‌هاست، به‌عنوان ایده‌هایی متقابلاً تقویت‌کننده‌ی یکدیگر. در قلمروی مصرف است که آزادی تحقق می‌یابد، چیزی که آن را جامعه‌ی مصرفی می‌نامیم؛ در حالی که ضرورت و محدودیت در قلمروی ضرورت کار یافت می‌شود. کار، یا ضرورت کار کردن، در مقام یک رابطه‌ی اجتماعی ظاهر نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان یک واقعیت زندگی پدیدار می‌شود، به‌مثابه‌ی ضرورتی که خود طبیعت تحمیل‌اش می‌کند. به این ضرورت خاص اجتماعی-اقتصادی کار کردن برای به‌دست آوردن کالاها، روکشی از یک ضرورت انسان‌شناختی، و یا حتی بیولوژیکی، برای بقا داده شده است. علاوه بر این، شرایط کار، و مناسبات فرمان، سلسله‌مراتب و اطاعت، در مقام روابط قدرت و فرمان سیاسی ظاهر

نمی‌شوند، بلکه این‌گونه به نظر می‌رسند که توسط شرایط فنی و تکنولوژیکی خود کار تعیین می‌شوند. در واقع، تصویرمان از آزادی از بازار می‌آید، و تصویرمان از ضرورت از کار.

همان‌طور که سرمایه‌داری همراه با فرایند جست‌وجوی ارزش خود، نظامی از ارزش‌ها را تولید می‌کند، مذهب زندگی روزمره‌اش باید شامل تغییری بنیادین در در معنای مذهب بودن چیزی باشد، نظم یا رمزی نمادین. نخست، همان‌طور که مارکس و انگلس در «مانیفست» استدلال کرده‌اند، این امر تا حدی به این دلیل است که نیروی محرکه‌ی سرمایه‌داری بازتولید - بازتولید همان ابعاد فنی، اجتماعی، و سیاسی - نیست، بلکه تولید است؛ تولیدی که متمایل به سمت یک کاربرد خاص یا شکل خاصی از زندگی نیست، بلکه متمایل به سمت تولید ارزش افزوده است.^{۷۲} سرمایه‌داری به دنبال یکسان ماندن نیست، بلکه به دنبال ایجاد تغییرات و به‌هم‌ریختگی‌های مداوم است، مشروط بر این‌که این تغییرات - از سلیقه‌ها گرفته تا میل‌ها - در خدمت تولید ارزش اضافی باشند. دوم، همان‌طور که توزل استدلال می‌کند، نمادهایی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به‌جای هر چیزی که ذوب می‌شود و به هوا می‌رود قرار می‌دهد، یعنی پول و کالاها، به‌نوعی نسبت به هدف و معنا بی‌تفاوت هستند، و دقیقاً به‌خاطر همین بی‌تفاوتی‌شان است که به کنش‌ها جهت می‌دهند.^{۷۳} رابطه‌ی مزدی چیزی نیست که باید به آن باور داشت، بلکه چیزی است که باید انجام داد؛ یک آکسیوم است و نه یک کد. به همین نحو، می‌توان گفت که آیین مرکزی جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی خودِ کار، یعنی فروشِ زمان، انرژی و تلاشِ خود برای دستمزد، به صورت مشابهی از نظر نمادین مبهم است. در ابتدا این امر در مقام یک ضرورت طبیعی ظاهر می‌شود، به‌عنوان چیزی که بی‌واسطه و خارج از تاریخ است. همان‌طور که مارکس می‌نویسد، «پیشرفت تولید سرمایه‌داری، طبقه‌ی کارگری را رشد می‌دهد که از حیث آموزش، سنت و عادت، نیازهای این شیوه‌ی تولید را چون قانون‌های طبیعی بدیهی تلقی می‌کند.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، صص ۷۸۹ و ۷۹۰).^{۷۴} فروشِ نیروی کار به نظر نمی‌رسد نهادی باشد که تحت شرایط خاص و تاریخی سرمایه‌داری وجود دارد، بلکه به‌عنوان یک شرط طبیعی ظاهر می‌شود؛ یعنی امرارِ معاش. کارِ مزدی به همان اندازه

که طبیعی‌سازی شده است، اخلاقیاتی^{۷۵} نیز می‌شود. کارگر بودن، شاغل بودن، به معنای ارزشمند بودن است. کار به انسان ارزش می‌دهد، و سرمایه حتی بیشتر. اقتصاد سیاسی بدون واسطه به‌عنوان اقتصادی اخلاقیاتی ظاهر می‌شود؛ این «ارزش»، اساس ارزش‌های اساسی ما است.

همان‌طور که دیدیم، مارکس و انگلس در «مانیفست» درکی از سرمایه‌داری ارائه می‌دهند که در مقام مدرنیزاسیون بی‌وقفه، انقلابی بی‌وقفه است که تمام ارزش‌های مقدس را نامقدس کرده و آن‌ها را تا حساب‌گری صرفاً کمی تقلیل می‌دهد. دلوز و گتاری این منطق تاریخی را به‌روزرسانی کرده و استدلال می‌کنند همان سرمایه‌داری‌ای که ارزش‌ها و دانش‌های جهان را کدزدایی و قلمروزدایی می‌کند، و آن‌ها را به کالاهایی قابل‌مبادله تقلیل می‌دهد، دائماً این ارزش‌ها و کهن‌ساخت‌های قدیمی را در ملت، گروه قومی، یا خانواده، احیا می‌کند. منطق سرمایه‌داری به گونه‌ای نیست که در آن هر آنچه سفت و سخت است دود شود و به هوا رود، بلکه به گونه‌ای است که ارزش‌ها و هنجارهای کهنه‌ای که انسان‌ها را به «بالادستان طبیعی‌اش» پیوند می‌دهند، دائماً احیا و بازسازی می‌شوند (مارکس و انگلس، مانیفست کمونیست، ترجمه‌ی مرتضوی و عبادیان، ص ۲۷۹).^{۷۶} با این حال، دلوز و گتاری به‌نوعی این احیا را ضرورتاً در خارج از سرمایه، خارج از رابطه‌ی مزدی، می‌بینند. دلوز و گتاری ادعای مرکزی «مانیفست»، یعنی این‌که سرمایه اعتقاد و معنا را در «آب‌های یخ‌زده‌ی حساب‌گری‌های خودپرستانه» غرق می‌کند، را رد نمی‌کنند (همان)؛ مفهوم آکسیوم آن‌ها تأکید می‌کند که سرمایه در بن خود، نسبت به اعتقاد و معنا بی‌تفاوت است. در واقع آن‌ها فقط اضافه می‌کنند که این، فصل‌الخطاب تقدس‌زدایی از امر مقدس نخواهد بود: امر مقدس بازمی‌گردد، خصوصی‌شده و رام‌شده، درون کدهایی که زندگی خصوصی را تشکیل می‌دهند. آنچه که من، با تأسی از تولز، استدلال می‌کنم این است که ضروری خواهد بود نوعی بازکدگذاری را فهم کنیم که فقط بر روی شکل‌های قدیمی اعتقادات مربوط به ملت یا خانه عمل نمی‌کند، بلکه درون سرمایه‌داری، خود مقوله‌های زندگی اقتصادی - کار، مزد و سرمایه - بازکدگذاری می‌شوند. یک شغل صرفاً یک رابطه‌ی اقتصادی که در تقاطع آکسیوم‌های کار مزدی ساخته شده باشد، نیست؛ بلکه علاوه بر این، مطالبه‌ای

است برای هدف‌مندی و ارزش‌مندی درون جامعه. به همین ترتیب، سرمایه صرفاً انباشتِ ارزش نیست، بلکه انباشتِ اعتبار و جایگاه اجتماعی نیز خواهد بود. خودِ ارزش‌های اقتصادی مستقیماً به مثابه‌ی ارزش‌های اجتماعی فراکدگذاری می‌شوند.

۴. شورش در مقام اطاعت

من برای دفاع از ادعای خود در ابتدای متن، این‌که «افراد برای استثمار شدن به گونه‌ای می‌جنگند که تو گویی این استثمار، شورش است»، از دو تز متفاوت استفاده می‌کنم؛ یکی برگرفته از اسپینوزا و دیگری از مارکس. اولین تز، تز اینگنیوم است: هر نظم اجتماعی ناگزیر است خود را در قالب شخصیت، میل، و ترکیب عاطفی خاصی تولید یا بازتولید کند. به عبارت دیگر، نظم‌های اجتماعی و شیوه‌های تولید، صرفاً در مقام روابط اقتصادی، ساختارهای حقوقی، یا روابط مالکیت ایجاد نمی‌شوند؛ بلکه عمیقاً به‌عنوان شیوه‌هایی از احساس کردن، اندیشیدن و میل ورزیدن، زیسته می‌شوند. پیامد چنین اظهاری این است که بهترین راه برای یک جامعه جهت بازتولید شرایط وجود خود، این‌گونه است که این «شخصیت» خاص، نه به‌عنوان محصول نهادها و سیاست‌ها، بلکه در مقام چیزی طبیعی و پیشینی به نظر برسد. این تز (و پیامد آن) از اسپینوزا گرفته شده است. دومین تز، که از مارکس اخذ شده، این است که سرمایه‌داری رابطه‌ای ضرورتاً ضد و نقیض با این برساخت دارد؛ یعنی از یک‌سو، با آکسیوم‌های صوری و بی‌تفاوتی که وجود ما را پیکربندی می‌کنند (مانند مزد، پول، و شکل کالایی)، و از سوی دیگر، با سوژکتیویته‌ای^{۷۷} که به‌عنوان وجه برسازنده‌ی خود، درکی از بی‌تفاوتی‌اش به این ساختارها در مقام فردی تک‌افتاده دارد، درگیر است. در حالی که سایر شیوه‌های تولید، خود را در قالب یک شخصیت و یک فرم خاص از سوژکتیویته بازتولید می‌کنند، سرمایه‌داری خود را در نوعی بحران سوژکتیویته بازتولید می‌کند که در میان بی‌تفاوتی انتزاعی، از یک سو، و نیاز به بازتولید و تجسم ارزش‌های فروش نیروی کار و انباشت سرمایه، از سوی دیگر، گرفتار است. سوژه‌ی سرمایه به‌طور هم‌زمان هم بی‌تفاوت به ارزش است و در فرایندهای انقلاب بی‌وقفه گرفتار شده، و هم ارزش مجسم است و وابسته به ارزش خود در مقام کارگر.

با وجود تفاوت‌هایشان در ابژه، روش و دوره‌ی زمانی، اندیشه‌های اسپینوزا و مارکس در نقطه‌ای بنیادین هم‌گرا می‌شوند که می‌توان آن را به‌مثابه‌ی تقاطع هر دو تز درک کرد؛ به این معنا که مسئله‌ی اساسی سیاست یا نقد اقتصاد سیاسی، دیدن انقیاد در کنش‌هایی است که ظاهراً بدون اجبار یا فشار انجام می‌شوند. برای اسپینوزا، این جنبه در این اظهاریه یافت می‌شود که «آن‌ها چنان برای بندگی‌شان بجنگند که گویی برای آزادی‌شان می‌جنگند.»^{۷۸} در حالی که برای مارکس، این مسئله را در این ایده می‌توان یافت که سرمایه طبقه‌ی کارگری را رشد می‌دهد که نیازهای این شیوه‌ی تولید را «چون قانون‌های طبیعی بدیهی» تلقی می‌کند (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، صص ۷۸۹ و ۷۹۰).^{۷۹} البته مرکز توجه آن‌ها در این مورد عمیقاً متفاوت بود. برای اسپینوزا، مسئله درک این بود که چگونه در میل، تاریخ عواطف ضرورتاً محو شده است؛ یعنی این واقعیت که آگاهی ما از میل، اغلب بر یک فراموشی بنیادین مواجهات و روابطی که آن میل را تولید کرده‌اند، مبتنی است. تأکید مارکس کم‌تر بر انسان‌شناسی انقیاد، و بیش‌تر بر آن بود که چگونه در سرمایه‌داری به‌طور فزاینده‌ای اجبار در مقام آزادی ظاهر می‌شود. ما تقاضای فروش نیروی کار خود را به‌عنوان یک اجبار عمومی درک نمی‌کنیم؛ یعنی به‌عنوان چیزی که در آن، حتی نیاز ما به غذا، سرپناه، و پوشاک به‌گونه‌ای بسیج شده‌اند که ما ملزم به تسلیم زمان و کنش‌مان شویم. در عوض، ما بر انتخاب و رقابت ظاهری در بازار کار تمرکز می‌کنیم، و آزادی خود در انتخاب این یا آن کارفرما، و همچنین آزادی خود در مقام مصرف‌کنندگانی در بازار کالاها را می‌بینیم.^{۸۰} ما در هر دو مورد، خود را به‌مثابه‌ی «یک پادشاهی درون پادشاهی» می‌بینیم، در مقام «خودآیین»^{۸۱} و دقیقاً شرایطی را که سوپژکتیویته‌ی ما را به قسمی انقیاد تبدیل می‌کنند، پنهان و محو می‌کنیم.^{۸۲}

برای اسپینوزا و مارکس، انقیاد به شیوه‌های متفاوتی پنهان می‌شود. برای اسپینوزا، انقیاد به‌مثابه‌ی بخشی جدایی‌ناپذیر از خود کوشش یا «کُناتوس»^{۸۳} فرد بر ساخته می‌شود. بگذارید به تعریف اسپینوزا از این کوشش {یا کُناتوس} که هر زندگی انسانی را تعریف می‌کند، یعنی میل، بازگردیم: «خواهش {یا میل} همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود، موجب به

انجام دادن فعلی شده است.» (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه‌ی جهانگیری، ص ۲۰۱).^{۸۴} نکته‌ی چشم‌گیر این است که چنین تعریفی، تعین را در مقام متضاد میل اعلام نمی‌کند، بلکه در عوض، میل را در مقام بیانی از تعین قرار می‌دهد. مسئله تضاد بین تعین و میل نیست، بلکه مسئله درک خود میل به‌مثابه‌ی یک تعین است. همان‌طور که ژاک-لویی لاتنوا^{۸۵} می‌نویسد: «به‌گونه‌ای خاص آرایش یافتن درست به معنای میل به عمل کردن، اندیشیدن و بودن مطابق با آن آرایش است.»^{۸۶} برای اسپینوزا، تعین فقط در لحظاتی که فرد خود را مقید یا مجبور احساس می‌کند وجود ندارد؛ بلکه در لحظاتی که فرد فعالانه و حتی با اشتیاق به چیزی میل می‌ورزد نیز حضور دارد. برای این‌که بر تصور خود به عنوان «یک پادشاهی درون پادشاهی» غلبه کنیم، ضروری است دریابیم که چگونه شورها و میل‌ها نه متضاد با تعین‌ها، بلکه انعکاس‌هایی از آن‌ها هستند. همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد:

«آدم مست باور می‌کند که به حکم اراده‌ی آزاد نفس سخنانی می‌گوید که اگر هوشیار بود، از گفتن آن‌ها خودداری می‌کرد. به همین صورت آن مرد دیوانه، آن زن وراج و آن پسرک خشمگین و نظایر آن‌ها چنین می‌اندیشند که به فرمان آزاد نفس^{۸۷} {یا ذهن} سخن می‌گویند، در حالی که در واقع نمی‌توانند از انگیزه‌ای که آن‌ها را به سخن گفتن وامی‌دارد جلوگیری کنند.» (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه‌ی جهانگیری، ص ۱۴۹).^{۸۸}

می‌توان به صورت‌بندی اسپینوزا افزود که کارمند، آزادانه باور دارد که می‌خواهد کار کند. آن‌چه انگیزه نامیده می‌شود، چیزی جز هویت‌یابی کردن با اجبار خود نیست. در هر مورد، مسئله درک یک تعین، یک دگرآیینی^{۸۹} است، نه فقط در لحظاتی که فرد احساس محدودیت یا فشار می‌کند، بلکه دقیقاً در همان لحظه‌ای که خود را آزاد احساس می‌کند. برای اسپینوزا، ما این اجبار را نمی‌بینیم. اگر ما با اطاعت نه به‌مثابه‌ی بردگی، بلکه به‌مثابه‌ی آزادی برخورد می‌کنیم، این فقط به این دلیل نیست که به آن خو گرفته‌ایم و آن را به‌عنوان عادت یا شخصیت پذیرفته‌ایم، بلکه به این دلیل است که برای ما، این تعین در مقام میل زیسته می‌شود؛ ما برای آن می‌کوشیم و فعالانه آن را می‌خواهیم.

اگر برای اسپینوزا، انقیاد از طریق درونی‌سازی ناپدید می‌شود، برای مارکس، این امر در جهت مخالف حرکت می‌کند و از طریق بیرونی‌سازی محو می‌گردد. مارکس از همان نخستین نوشته‌های خود تأکید می‌کند که چگونه شیوهی تولید، یا به طور مشخص‌تر سرمایه، ماهیت جبری خود را از طریق غیرشخصی، ساختاری، و شی‌واره بودن شرایط ساختاری‌اش، محو می‌کند. همان‌طور که مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» درباره‌ی اشکال رهایی‌ای که ظاهراً با حاکمیت بورژوازی و انحلال اشکال انقیاد فئودالی هم‌زمان شده‌اند استدلال می‌کند: «در عالم تخیل، افراد در دوره‌ی تسلط بورژوازی آزادتر از پیش به نظر می‌آیند، زیرا شرایط زندگی آنان به نظر تصادفی می‌رسد؛ اما در واقعیت، آزادی آنان کم‌تر است، چرا که آنان به میزان زیادی زیر سلطه‌ی نیروهای مادی قرار دارند.» (مارکس و انگلس، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی بابایی، ص ۳۶۱).^{۹۰} پیامد این استقلال خیالی، افزایش نهادینه‌سازی و غیرشخصی‌سازی ساختارهای موجود سلطه و اجبار است. ماهیت غیرشخصی و نهادی خود روابط وابستگی و اجبار، به صورتی بنیادین آن‌ها را مبهم و پنهان می‌کند. همان‌طور که مارکس در گروندریسه می‌نویسد:

«در روابط پولی و نظام مبادله‌ای توسعه‌یافته، پیوندهای وابستگی شخصی،

تمایزهای خانوادگی، تربیتی و غیره از هم می‌گسلد و بی‌اعتبار می‌شود ... پس مناسبات خارجی و عینی [در نظام توسعه‌یافته‌ی مبادله] نابودکننده‌ی "مناسبات وابستگی" نیستند، بلکه فقط این‌گونه مناسبات را به همه‌ی جامعه تعمیم می‌دهند، یعنی بنیان عامی برای توسعه‌ی مناسبات وابستگی شخصی فراهم می‌کنند. ضمناً چنین می‌نماید که این مناسبات وابستگی عینی، متضاد با آن وابستگی‌های شخصی‌اند ... و این استقلال مناسبات اجتماعی نسبت به افراد به گونه‌ای است که افراد، دیگر محکوم مقولاتی انتزاعی‌اند، در حالی که قبلاً وابسته به یکدیگر بودند.» (مارکس، جلد اول گروندریسه، ترجمه‌ی پرهام و تدین، صص ۱۰۳ و ۱۰۴).^{۹۱}

حکمرانی توسط انتزاع، دقیقاً خود کارکردش در مقام شکلی از حکمرانی را پنهان و محو می‌سازد، به‌ویژه هنگامی که افراد بر تفاوت‌های انضمامی بین این یا آن شغل، و این یا آن رئیس، تمرکز کرده‌اند؛ در همان حال که این تفاوت‌های انضمامی توجه ما را به خود جلب می‌کنند، هویت انتزاعی و صورتی استثمار مبهم و پنهان می‌شود. ما تا

زمانی که بر یافتنِ شغلی بهتر، رئیسی بهتر، یا شیوه‌ای متفاوت برای فروشِ نیروی کارِ خود تمرکز کرده‌ایم، به این واقعیتِ بنیادین دست نخواهیم یافت که در سرمایه‌داری، باید نیروی کارمان را بفروشیم تا زنده بمانیم.

چنین تفاوتی میانِ درونی‌سازی در اسپینوزا و آنچه می‌توان بیرونی‌سازی در مارکس نامید، بیشتر بر سرِ تأکیدِ آن‌هاست، تا یک تقسیم‌بندیِ صلب. در مطالعه‌ی منحصربه‌فردی که اسپینوزا به فرایندِ شکل‌گیریِ اینگنیوم اختصاص داده، یعنی همان دولتِ عبریِ باستان، بر این نکته تأکید کرده است که چگونه نهادها، اعمال و آیین‌ها آن‌چنان در برساختنِ سوژه‌کتیویته دخیل‌اند که تقریباً از آن تفکیک‌ناپذیرند. سنجش و ملاحظه‌ی اطاعتی که تو گویی به مثابه‌ی آزادی پدیدار شده باشد، به این معناست. به همین دلیل است که لویی آلتوسر،^{۹۲} که فهمِ خود از ایدئولوژی را به همان اندازه از اسپینوزا گرفته است که از مارکس، تأکید کرده است که ایدئولوژی باید به لحاظِ وجودِ مادی‌اش^{۹۳} به‌عنوان مجموعه‌ای از اعمال و رفتارها درک شود، نه یک ایده.^{۹۴} آنچه «درونی» به نظر می‌آید، یعنی در مقامِ شکلی خاص از میل یا کوشش، در وهله‌ی اول به صورت مجموعه‌ای از نهادها و اعمال وجود دارد. با استفاده از عبارتی از پاسکال، که آلتوسر آن را ذکر می‌کند، می‌توان گفت: «زانو بز، لب‌هایت را به دعا بگشا، و آن‌گاه ایمان خواهی آورد.» شرایطِ مادیِ بیرونی، در مقامِ میل‌ها زیسته می‌شوند.^{۹۵} می‌توان وارونگیِ مشابهی، این بار از بیرون به درون، را در فهمِ مارکس از سلطه‌ی انتزاعی و غیرشخصی یافت. همان‌طور که مارکس می‌نویسد: «برده‌ی رومی از زنجیر به صاحبش وابسته بود؛ کارگر مزدبگیر با رشته‌های نامرئی [به صاحب خود بسته شده است]. صورتِ ظاهرِ استقلالِ کارگر با تغییرِ دائمیِ شخصِ کارفرما و فرضِ قانونی [مندرج در] قرارداد حفظ می‌شود.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۶۱۸).^{۹۶} این دقیقاً همین انتزاع و بی‌تفاوتیِ شرایطِ استثمارِ فرد است که به‌مثابه‌ی مناسباتِ فردیِ مسئولیت زیسته می‌شود. بدون یک رابطه‌ی شخصیِ وابستگی، یک رابطه‌ی مستقیم میان ارباب و رعیت، نیازِ تبدیل شدن به یک کارمندِ نمونه به رابطه‌ای درونی، به نوعی احساسِ مسئولیت، تبدیل می‌شود که حینِ پیمودنِ محیط‌های استخدامیِ مختلف، در فرد وجود دارد. آنچه در ابتدا به‌عنوان تأکیدی بر وضعیتِ درونیِ انقیاد (عواطف و

میل)، و یا بر شرایط بیرونی (مزد در مقام یک نهاد) آن ظاهر می‌شود، نهایتاً در یک نقطه متقاطع می‌شود: یعنی «تولید سوپرکتیویته».^{۹۷}

آنچه را من از آن به‌عنوان «مبارزه برای استثمار، تو گویی شورش باشد» یاد کرده‌ام، می‌توان ساخته شده در میان این دو وجه، و ناشفاف شدن متعاقب انقیاد در هر یک از آن‌ها، فهم کرد. نخست، با پیروی از اسپینوزا، ما اساساً نمی‌توانیم دریابیم که آنچه به‌عنوان میل خودمان، و تعلق خودمان به آزادی ادعایی جامعه‌ی مصرفی و به کار در مقام بن‌هویت‌مان، تلقی می‌کنیم، در واقع محصول نهادها و اعمال جامعه‌ی سرمایه‌داری است. برای ما، جامعه‌ی مصرفی نه به‌عنوان محصول تحولی عظیم در امیال و آرزوهایمان، بلکه در مقام تحقق آن‌ها ظاهر می‌شود؛ کار مزدی نه به‌عنوان روشی خاص برای هدایت و تصاحب کنش ما، یعنی روشی که آن را به سوی وابستگی به دیگران می‌کشاند، بلکه در مقام تحقق خود کنش‌مان جلوه می‌کند؛ در مقام خودآیینی و نه انقیاد.^{۹۸} دوم، با پیروی از مارکس، تکثر و بی‌تفاوتی نهادهایی که از طریق آن‌ها نیروی کار خود را می‌فروشیم، اصلاً به‌عنوان شکلی از انقیاد ظاهر نمی‌شود. همین تکثر چندگانه درون یک ساختار وابستگی، حتی زمانی که به‌عنوان نوعی «بی‌نهایت بد» به نظر می‌رسد، در مقام نوعی آزادی نیز جلوه می‌کند (همیشه می‌توان شغلی دیگر، یا رئیسی دیگر، یافت). علاوه بر این، می‌توان استدلال کرد که ماهیت ساختاری و غیرشخصی اجبار درون سرمایه، یعنی این واقعیت که الزام به فروش نیروی کار از طرف هیچ‌کس به همه‌کس صادر می‌شود، مقاومت (و حتی خصومت) شدیدی نسبت به الزاماتی که از سوی افراد مشخص و قابل شناسایی اعمال می‌شوند، ایجاد می‌کند. هر چه بیشتر الزامات سرمایه نه فقط در مقام قوانین طبیعی بدیهی، بلکه همچنین به‌مثابه‌ی تحقق خود امیال و کنش‌های ما ظاهر می‌شوند، هرگونه انحراف و خروج از آن‌ها نیز بیشتر به‌عنوان اجبار تلقی می‌شود.^{۹۹} وسواس کنونی پوپولیسیم راست‌گرا درباره‌ی نخبگانی که به ما می‌گویند چه کار کنیم - خواه واقعی باشد، مثل مرکز کنترل و پیشگیری از بیماری‌ها (CDC)؛ و خواه خیالی، مانند یک کابال^{۱۰۰} و فرقه‌ی گلوبالیست - در واقع به‌معنایی سیمپتومی از درونی‌سازی یک انقیاد بی‌نام‌ونشان و بی‌تفاوت است که، با قرض گرفتن از تعبیر فوکو، از ما «به‌مراتب عمیق‌تر» است (فوکو،

مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی سرخوش و جهان‌دیده، ص ۴۲).^{۱۰۱} به این معنا، شورش غالباً شورشی است علیه اشکال اعلام‌شده و یا صریح فرمان، مانند فرمان‌هایی که توسط کارشناسان بهداشت در مواجهه با یک پاندمی بیان می‌شوند؛ اما چنین شورشی، به‌نوعی تحت سلطه‌ی یک انقیاد شناخته‌نشده است – یک انقیاد تحت کنشی که فقط از طریق کار مزدی می‌تواند به خودش تحقق ببخشد، و میلی که فقط از طریق مصرف می‌تواند تحقق یابد. اگر به مثال پاندمی کووید-۱۹ بازگردیم، شورش علیه مقاماتی که الزام به استفاده از ماسک را اعمال کردند و یا خواستار واکسیناسیون شدند، یعنی مقاماتی که به‌عنوان افراد خاصی – مانند دکتر آنتونی فائوچی^{۱۰۲} – قابل شناسایی بودند، به‌معنایی انقیاد تحت نظمی بود که از فرد می‌خواست به کار بازگردد، و دسترسی نامحدودی به لذت‌های جامعه‌ی مصرفی، و خرید، رستوران‌ها، بارها و ... داشته باشد.

اگر، همان‌طور که روث ویلسون گیل‌مور^{۱۰۳} استدلال می‌کند، زندگی تحت سرمایه‌داری معاصر را بتوان به‌مثابه‌ی نوعی «طردشدگی سازمان‌یافته»^{۱۰۴} درک کرد، یعنی همان‌طور که ساختارهای باقی‌مانده‌ی حفاظت کنار گذاشته می‌شوند و برای امرای معاش ما چیزی جز توانایی فروش نیروی کارمان باقی نمی‌ماند، پس «مبارزه برای استثمار، تو گویی شورش باشد» توضیح می‌دهد که چگونه، به نقل از دلوز و گتاری، ما به جایی می‌رسیم که به طردشدن خود میل بورزیم.^{۱۰۵}

پیوند با متن اصلی:

<https://www.academia.edu/resource/work/124382017>

¹ Baruch Spinoza, *The Theological-Political Treatise*, trans. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman (Indianapolis: Hackett, 2001), p. 3; henceforth TPT, followed by page number.

² Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane

(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 29; henceforth AO, followed by page number.

³ AO 29

⁴ See Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, trans. Vincent R. Carfagno, ed. Mary Higgins and Chester M. Raphael (London: Souvenir, 1970).

⁵ *ibid*

⁶ AO 38

⁷ See Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, trans. Vincent R. Carfagno, ed. Mary Higgins and Chester M. Raphael (London: Souvenir, 1970), p. 19.

⁸ obedience

⁹ Subjection

¹⁰ wokeness

¹¹ cancel culture

¹² doxa

¹³ heterodoxy

¹⁴ See especially Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota, 1991); Antonio Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, trans. Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Ted Stolze, and Charles T. Wolfe, ed. Timothy S. Murphy (Manchester: Manchester University Press, 2004).

¹⁵ TPT 6

¹⁶ TPT 29, 53, 63-4

¹⁷ Negri, *The Savage Anomaly*, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 104-5.

¹⁹ Karl Marx and Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party," trans. Samuel Moore, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: W.W. Norton & Co., 1978), pp. 469-500; henceforth M, followed by page number.

²⁰ Negri, *The Savage Anomaly*, p. 103.

²¹ TPT 1

²² Baruch Spinoza, *Ethics*, in vol. 1 of *The Collected Works of Spinoza*, trans. and ed. Edwin Curley (Princeton: Princeton University, 1985), pt. I, appendix; henceforth E, followed by roman numeral for part number, "p" for proposition number, "d" for definition, "dem." for demonstration, "c" for corollary, "s" for scholium, and "app." for appendix.

²³ EIapp

²⁴ TPT 177

²⁵ TPT 178

²⁶ TPT 178

²⁷ TPT 186

²⁸ the politics of the affects

²⁹ همان‌طور که آندره نوزل استدلال می‌کند: «پیش از فتیسیسم کلاسی که مارکس تحلیل کرده است، چیزی که با جامعه‌ی سرمایه‌داری صنعتی تناظر دارد، اسپینوزا فتیسیسمِ ابژه‌ی سودمندی را نقد کرد، چیزی که با جامعه‌ای تحت سلطه‌ی کنش‌های ابزاری ساده تناظر دارد»

(Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique [Paris: Aubier, 1984], p. 33; my translation).

³⁰ a kingdom within a kingdom

³¹ Ingenium

³² See Tractatus Theologico-Politicus, in Benedicti de Spinoza Opera Philosophica Omnia, ed. August Friedrich Gfrörer (Stuttgart: Mezleri, 1830), p. 109.

³³ TPT 200

³⁴ formal

³⁵ Étienne Balibar

³⁶ singular

³⁷ Étienne Balibar, "Jus-Pactum-Lex: On the Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise," in *The New Spinoza*, trans. Ted Stolze, ed. Warren Montag and Ted Stolze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 185.

³⁸ overdetermined

³⁹ On this point, see Quentin Landenne, "De quel point de vue la loi divine vaut-elle? Esquisse d'une interprétation perspectiviste de la métaphysique spinozienne," in *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, ed. Quentin Landenne and Tristan Storme (Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles, 2014), pp. 36-7.

⁴⁰ Baruch Spinoza, *Political Treatise*, trans. Samuel Shirley, ed. Steven Barbone and Lee Rice (Indianapolis: Hackett, 2000), p. 132.

⁴¹ TPT 199–200

⁴² Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley (Indianapolis: Hackett, 1994), p. 136.

⁴³ Pierre Macherey

⁴⁴ Pierre Macherey, *Sagesse ou ignorance? La question de Spinoza* (Paris: Éditions Amsterdam, 2019) p. 160; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), p. 30.

⁴⁵ Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, ed. Lucio Colletti (New York: Penguin, 1975), p. 244.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ alienation

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ M 476

⁵⁰ Alain Badiou

⁵¹ Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, trans. and ed. Norman Madarasz (Albany: SUNY Press, 1992), p. 56.

⁵² subjectified

⁵³ AO 247, 263

⁵⁴ ibid.

⁵⁵ axiom

⁵⁶ axiomatic

⁵⁷ AO 250

⁵⁸ AO 251

⁵⁹ deterritorialization

⁶⁰ AO 257-8

⁶¹ AO 251

⁶² André Tosel

⁶³ André Tosel, *Du retour du religieux*, vol. 1 of *Scénarios de la mondialisation culturelle* (Paris: Éditions Kimé, 2011), p. 132.

⁶⁴ Feuerbach

⁶⁵ André Tosel, *L'esprit de scission: Études sur Marx, Gramsci, Lukács* (Besançon: Annales Littéraires, 1991), p. 85; see Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Prometheus Book, 1989), pp. 189-97, 247.

⁶⁶ Karl Marx, *The Process of Production of Capital*, vol. 1 of *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. Ben Fowkes and David Fernbach (London: Penguin, 1982), p. 172; henceforth C1, followed by page number; *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, vol. 1 of *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 23 of *Marx and Engels, Werke*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus (Berlin: Dietz, 1962), p. 93.

⁶⁷ Karl Marx, *The Process of Capitalist Production as a Whole*, trans. David Fernbach, in vol. 3 of *Capital: A Critique of Political Economy* (London: Penguin, 1991), p. 969.

⁶⁸ hidden abode

⁶⁹ C1 280

⁷⁰ Subjugation

⁷¹ C1 477

⁷² M 485-6

⁷³ Tosel, *Du retour du religieux*, p. 139.

⁷⁴ C1 899

⁷⁵ moralized

⁷⁶ M 475

⁷⁷ subjectivity

⁷⁸ TPT 3

⁷⁹ C1 899

⁸⁰ فردریک لوردون (Frédéric Lordon) هر دو وجه انقیاد در برابر سرمایه‌داری را در «بندگان مشتاق سرمایه: اسپینوزا و مارکس در باب میل» (*Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx*) (on Desire, trans. Gabriel Ash (New York: Verso, 2014) تحلیل کرده است. لوردون درباره‌ی وجه اول استدلال می‌کند که تمرکز بر تفاوت‌های فردی، تفاوت‌های این یا آن رئیس، یا وعده‌ی این یا آن شغل، موجب پنهان‌سازیِ هویتِ ساختاریِ بنیادینِ رابطه‌ی کاری می‌شود؛ یعنی همین که تمام مشاغل در نهایت به فروش توانایی‌های فرد، زمان او و حتی وجودش به کارفرما منجر می‌شود. به این معنا، ساختارِ مشترک از طریق تمرکز بر وضعیتِ خاص، محو می‌شود (ibid., p. 94). دوم، با شروع از شرایطِ فوردیسم، گرایشِ عمومی به سوی محو کردن وضعیتِ کلی کار به نفع تمرکز بر وضعیتِ مصرف یا مصرف‌کننده وجود دارد. همان‌طور که لوردون می‌نویسد: «توجیهاتی که برای تغییرات معاصر در کاربست‌های شغلی عرضه شده است - از ساعات طولانی‌تر کار («این امر اجازه می‌دهد مغازه‌ها روزهای تعطیل نیز باز باشند») تا مقررات‌زدایی ارتقادهنده‌ی رقابت («این امر قیمت‌ها را کاهش می‌دهد») - همیشه جهت جلب عاملان از طریق «تأثیرات شادمانه»ی مصرف طراحی شده و فقط به مصرف‌کننده درآویخته‌اند.» (لوردون، بندگان مشتاق سرمایه، ترجمه‌ی حبیبی، ص ۳۶) (ibid., p. 50)

⁸¹ autonomous

⁸² See Franck Fischbach, *Marx with Spinoza: Production, Alienation, History*, trans. Jason Read (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), p. 88.

⁸³ conatus

⁸⁴ EIIIIdI

⁸⁵ Jacques-Louis Lantoine

⁸⁶ Jacques-Louis Lantoine, *L'intelligence de la pratique: Le concept disposition chez Spinoza* (Lyon: ENS Editions, 2019) p. 162.

⁸⁷ Mind

⁸⁸ EIIIp2s

⁸⁹ heteronomy

⁹⁰ Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, trans. Clemens Dutt, in 1845-1847, trans. Clemens Dutt et al., ed. Jack Cohen et al., vol. 5 of *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works* (New York: International Publishers, 1976), pp. 78-9; translation modified.

⁹¹ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1973), pp. 163-4.

⁹² Louis Althusser

⁹³ material

⁹⁴ Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, trans. G.M. Goshgarian (New York: Verso, 2014), pp. 179-80.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 232; see Blaise Pascal, *Thoughts*, in *The Thoughts, Letters, and Opuscules of Blaise Pascal*, trans. and ed. O.W. Wight (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1890), p. 261.

⁹⁶ C1 719

⁹⁷ فیش‌باک این را «ثانوی‌بودگی آگاهی از خود» (secondariness of the consciousness of the self) می‌نامد و تأکید می‌کند که یکی از نقاط تقاطع اسپینوزا و مارکس این است که هر دو ابتدا با جهان مادی شروع می‌کنند، یعنی چه از لحاظ بدن و چه روابط تولید، و آگاهی را مشتقی از آن می‌دانند، و نه برعکس (Fischbach, Marx with Spinoza, p. 74).

⁹⁸ See Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2011), pp. 51-2.

⁹⁹ On this point, see also London, *Willing Slaves of Capital*, p. 95.

¹⁰⁰ cabal

¹⁰¹ Foucault, *Discipline and Punish*, p. 30.

¹⁰² Dr. Anthony Fauci

¹⁰³ Ruth Wilson Gilmore

¹⁰⁴ organized abandonment

¹⁰⁵ AO 119

¹⁰⁶ Ruth Wilson Gilmore, *Abolition Geography: Essays towards Liberation*, ed. Brenna Bhandar and Alberto Toscano (New York: Verso, 2022), p. 305.

آدورنو، نیچه، چت جی پی تی

یادداشتی درباره‌ی (نا)مسئله‌ی معنای زندگی

آیدین کیخایی



Painting by Paul Bond

از «چت‌جی‌پی‌تی»^۱ خواستم که مواضع آدورنو و نیچه درباره‌ی نیهیلیسم را با یکدیگر مقایسه کند. این پرسش را البته بی‌مقدمه مطرح نکردم. پیش از آن گفت‌وگوی نسبتاً مفصلی کرده بودیم درباره‌ی دو متن مشخص، یکی قطعه‌ی «نیهیلیسم» از دیالکتیک منفی آدورنو و دیگری بخش اول از *خواست قدرت* که متمرکزترین نوشته‌ی نیچه درباره‌ی نیهیلیسم است. مطابق معمول، چت‌بات پاسخ منصفانه و متعادلی داد — که بله، نیچه بیش‌تر دغدغه‌ی ارزش و معنا دارد و آدورنو بیش‌تر نگران وهم و فریب است؛ که نیچه درصدِ ارائه‌ی پاسخی ایجابی به نیهیلیسم است و آدورنو رویکردی سراسر انتقادی و سلبی دارد؛ که شاید نیچه استحکام آدورنو را نداشته باشد اما در عوض آدورنو هم می‌تواند آدم را ناامید و منفعل کند؛ و خلاصه این که بستگی دارد به اینکه دنبال چه می‌گردی، اگر در جست‌وجوی جایگزینی انرژی‌بخش و پویا برای نیهیلیسم هستی، نیچه، اما اگر بیش از آن که دغدغه‌ی اگزیستانسیال داشته باشی، نگران افتادن به دام تله‌های ایدئولوژیکی، آدورنو. بسیار خوب. روشن‌گر بود. قضاوت نهایی را هم گذاشت بر عهده‌ی من. حرفی نیست. سپس محض کنجکاوی از او پرسیدم آیا می‌تواند پا را از مقایسه‌ی صرف فراتر بگذارد و موضع خودش را بگوید؟ پاسخ چت‌بات این بود که من می‌توانم آرای آدورنو و نیچه را بر اساس هر معیار از پیش تعیین‌شده‌ای — از انسجام درونی گرفته تا دقت تاریخی و کارایی عملی و ... — مورد ارزیابی قرار دهم و مشخص کنم که در هر مورد کدام یک پیروز میدان است. اما این که خودم دیدگاه هنجاری داشته باشم، بدین معنا که معیار یا مبنای ارزشی معینی را ارجح بدانم و بر اساس آن موضع خود را اعلام کنم؟ خیر، این کار از من بر نمی‌آید.

هوش ماشین^۲ در نهایت شکلی از عقلانیت ابزاری است و به همین دلیل درباره‌ی معیار و هدف و هنجار، یا بگوییم درباره‌ی خود ارزش‌ها یا ارزش‌در-خود چیزها، حرفی برای گفتن ندارد. چت‌جی‌پی‌تی در ادامه توضیح داد که نمی‌تواند موضع ارزشی بگیرد چون ماشین است و انسان نیست. طنز ماجرا این است که آنچه ماشین به عنوان عامل تمایزبخش انسان مطرح می‌کند، یعنی مسئله‌ی ارزش، مدت‌ها است که برای خود انسان‌ها هم به چالشی بنیادی بدل شده است. همین چالش بود که حدود یک‌ونیم قرن پیش نیچه ذیل مفهوم نیهیلیسم درباره‌ی آن هشدار داد و آن را تقدیر انسان

مدرن دانست؛ این‌که شکست نظام‌های ارزشی پیشین ناگزیر است و در پی آن انسان معلق میان زمین و آسمان نه تکیه‌گاهی خواهد داشت و نه ریسمانی برای چنگ انداختن. اما این تقدیر از نظر نیچه لزوماً شوم نیست، بلکه در عین حال فرصتی است برای بازارزش‌گذاری تمامی ارزش‌ها، برای خلق ارزش‌های نو. در چارچوب بصیرت پیش‌گویانه‌ی نیچه، نیهیلیسم کلیدواژه‌ای است برای توصیف وضعیت جهان مدرن، جهانی که در آن زندگی معنای‌اش را از دست داده و اکنون بر عهده‌ی ما است — یا حداقل بر عهده‌ی آن عده از ما که هنوز توان آری گفتن به زندگی را دارند، آنها که قوه‌ی آفرینش‌گری و خواست قدرت‌شان توسط اخلاق بردگی نابود نشده است — که به آن معنا ببخشیم.

پس از نیچه و متأثر از او، پروبلماتیک نیهیلیسم — بی‌معنا شدن زندگی و ضرورت معنا بخشیدن به آن — به مسئله‌ای فراگیر بدل شد و جریان‌های بسیاری را برانگیخت، نه تنها در حوزه‌ی فلسفه و نظریه، که همچنین در ادبیات و هنر و حتی در گفتار عمومی. آدورنو در مقاطع مختلف، و همواره نیز به شکلی انتقادی، به برخی از این جریان‌ها پرداخته است. اما نقد آدورنو صرفاً معطوف به چگونگی پاسخ‌گویی به پروبلماتیک نیهیلیسم نیست. بلکه او از اساس اعتبار و کارکرد خود پرسش از معنای زندگی را به چالش می‌کشد. آنچه ذیل اضطراب بی‌معنایی به بیان درمی‌آید در واقع تهی شدن مطلق زندگی از معنا نیست، بلکه تکه‌تکه شدن معنای زندگی است. این را البته پیش‌تر نیچه هم گفته بود. اما اکنون حرف آدورنو این است که این بحران صرفاً پدیده‌ای فکری و فرهنگی نیست. تکه‌تکه شدن معنای زندگی بازتاب تکه‌تکه شدن خود زندگی در جهان مدرن است. اینجا جادوی خلق معنا کارساز نیست: پیش از معنای زندگی، این خود زندگی است که باید دگرگون شود. از این منظر، برای آدورنو پروبلماتیک نیهیلیسم اساساً کارکرد انحرافی دارد چرا که ماجرا را وارونه جلوه می‌دهد، و به همین دلیل هم هست که عموماً به بحث‌های ایدئولوژیکی و متافیزیکی راه می‌برد. تا آن‌جا که به پرسش از معنای زندگی مربوط می‌شود، آنچه از نظر آدورنو ارزش توجه جدی دارد، نه خود این پرسش، که پیدایش و عمومیت یافتن آن به‌عنوان یک عارضه

است، به‌عنوان پدیده‌ای تاریخی که در درون خود تناقض‌های واقعی مدرنیته را بازتاب می‌دهد.

مواجهه با هوش ماشینی — به‌ویژه در بستر عمومیت‌یافتگی کنونی آن به لطف پیشرفت مدل‌های زبانی بزرگ مانند چت‌جی‌پی‌تی — فرصتی برای بازگشت به (نا)مسئله‌ی معنای زندگی فراهم می‌کند. اذعان چت‌بات به ناتوانی‌اش در اتخاذ موضع ارزشی و سپس برنهادن این ناتوانی به‌عنوان وجه تمایز ماشین از انسان تلویحاً دال بر این است که مسئله‌ی ارزش یا همان مسئله‌ی معنای زندگی دقیقاً جایی است که انسان باید بر آن متمرکز شود. سر آخر به نظر می‌رسد که ماشین هم چندان که خودش فکر می‌کند خنثی نیست. بلکه موضعی دارد، آن هم موضعی نیچه‌ای! و چرا که نه؟ در واقع با پیشرفت‌های آتی هوش ماشینی بعید نیست که مسئله‌ی معنای زندگی به تنها حوزه‌ی باقی‌مانده برای خودنمایی هوش انسانی بدل شود: اثبات عملی نیچه!

اما اگر ناتوانی چت‌بات برای اتخاذ موضع ارزشی، نه وجه تمایز او از انسان‌هایی که الگوریتم‌های‌اش را نوشته‌اند، که درست برعکس، حلقه‌ی پیوندشان باشد، آن وقت چه؟ یک میراث حقیقی: ماشین‌های نیپیلیست، ساخته‌ی دست انسان‌های نیپیلیست؟ هر چه باشد، اگر این درست است که به لطف پیشرفت‌های تکنولوژیک ماشین دارد بیش‌تر و بیش‌تر شبیه به انسان می‌شود، این هم هست که انسان نیز به نوبه‌ی خود مدت‌ها است که مسیر ماشینی شدن را طی می‌کند. تبیین تاریخی مدرنیته به‌عنوان فرآیند تمیزه شدن، مکانیکی شدن، و شی‌ءوارگی حرف تازه‌ای نیست. اگر ماشین و انسان هر دو محصول تاریخ شی‌ءوارگی باشند، آنگاه درخواست از ماشین برای اتخاذ موضع ارزشی به همان اندازه بی‌معنا است که از اتم‌های انسانی مدرن انتظار داشته باشیم تا ارزش‌هایی برای خود بنا کنند. دعوا بر سر بود و نبودِ نبوغ آفرینش‌گرِ ذهن انسان یا خواستن و نخواستن قدرت نیست. ناتوانی مشترک انسان و ماشین بازتاب واقعیت تاریخی متناقضی است که خالق هر دوی آنها است. مطابق معمول، آدورنو مجالی برای خیال‌پردازی‌های آری‌گویانه باقی نمی‌گذارد.

^۱ نسخه‌ی مورد ارجاع من در این جا GPT-4o است، گرچه گفت‌وگوی مشابهی نیز با o3-mini داشتم.

^۲ هوش ماشین یا هوش ماشینی (machine intelligence) را به جای هوش مصنوعی به کار می‌برم. به گمان‌ام تعبیر دقیق‌تری است، به این دلیل ساده که خود این هوش کاملاً واقعی است، گیرم که عامل آن مصنوع انسان باشد.

دوراهی‌های توافق‌ناپذیر

درباره‌ی برخی دشواری‌های اخلاقی در زمانه‌ی پساژینا

مهسا اسداله‌نژاد



مقدمه

جنبش ژینا بیش از هر جنبش دیگری پس از انقلاب ۱۳۵۷ قسمی دعوی اخلاقی وسط کشید. به این معنا که موجی از اعلان همکاری نکردن‌ها را به دنبال داشت. در واقع همراه و پس از نمود خیابانی جنبش، آن چه به جنبش تعین می‌بخشید، اعلان «دیگر نه»‌ها بود. به قدری که شاید بتوان حیات جنبش ژینا را در اصرارش بر دوزدن سانسورها، بر پافشاری بر خودبودن‌ها، بر دیگر همکاری نکردن‌ها شناسایی کرد. به نظر می‌رسد جنبش ژینا تا حدود زیادی موفق شد اهمیت «یکپارچگی شخصیت» را بازیابی کند. در زمانه‌ای که برای کارکردن، برای اثربخش بودن، برای ادامه‌ی زندگی در این جغرافیا، نقاب‌های متعددی بر چهره‌های مان زده بودیم، جنبش ژینا فراخوانی به برانداختن این نقاب‌ها، سینه‌صاف کردن‌ها و آشکارگی «من این هستم» بود. در این جنبش، شکاف بین آنچه به آن فکر می‌کنیم و آنچه به آن عمل می‌کنیم، بحرانی شد. به نحوی که دیگر نمی‌شد یا نمی‌شد خواست که به شکل سابق به زیستن ادامه داد. مسیر زندگی عده‌ی زیادی از رهگذر همراهی با این فراخوان به طور کامل تغییر کرد. برخی هزینه‌های گزافی پرداختند و رنج زیادی برای بازیابی یکپارچگی شخصیت خود متحمل شدند. عده‌ی دیگری نیز در میانه‌ی تا چه زمانی و در چه حوزه‌هایی می‌توانند همکاری نکنند، پیچ‌وتاب می‌خورند و گاه شرمی جانکاه گریبان‌شان را رها نمی‌کند.

در دعوی اخلاقی جنبش ژینا، در فراخوانش به یکپارچگی شخصیت، حداقل یک دوراهی اخلاقی مبنایی شکل گرفت: از یک سو مسئله همراهی با این فراخوان است و البته همراهی با کسانی که از رهگذر این همراهی، هزینه پرداخته‌اند و از سوی دیگر مسئله به اهمیت امکان زندگی کردن، یا امکان «ها»ی زندگی کردن فعالانه و مؤثر در این جغرافیا برمی‌گردد. در میانه‌ی این دوراهی اخلاقی اختلاف نظرهای حل‌ناشدنی‌ای گاه و بیگاه پدیدار شده است. به نحوی که پیدانکردن یک راه‌حل واحد برای همه‌ی موقعیت‌ها، کسان زیادی را از یک‌دیگر دور یا ناامید و مستأصل در گوشه‌ای رها کرده است. مسئله‌ی متن حاضر همین اختلاف نظرهای حل‌ناشدنی هنگام بروز دوراهی‌های اخلاقی است. آیا این اختلاف نظرها خطرناک‌اند و جنبش را عقیم می‌گذارند؟ آیا باید به دستورالعمل‌های اخلاقی از پیش روشن تن داد یا شرمساری و انزوا را به جان خرید؟

آیا می‌شود گفت که دست‌برقضا دوره‌ای اخلاقی مبنایی مذکور، انبوهی از موقعیت‌های اخلاقی حل‌ناشدنی و دوره‌های اخلاقی دیگر را پدید آورده که به قسمی غنای تفکر اخلاقی کمک کرده‌اند؟ در این موقعیت‌ها و دوره‌های کم‌تر راه‌حل روشنی وجود دارد و این ابهام به‌جای آن که به طرد و انزوای ما منجر شود، میل به استدلال کردن اخلاقی را در ما گسترش داده و توان اندیشیدن اخلاقی را پروبال بخشیده است؟

۱.

ژاک رانسیر در «ده تز درباره‌ی سیاست» می‌گوید سیاست **Litigious** (دادخواست‌محور) است. کیفیت سیاست این است که چنین باشد. در واقع در جایی که **Litigation** وجود ندارد، تو گویی که سیاستی در کار نیست. مراد از این **litigious** بودن سیاست چیست؟ ترجمه‌ی **Litigation** می‌شود قسمی طرح دادخواست، یا طرح منازعه‌ای که شکل دادخواست دارد در یک موقف مورد توافق. یعنی درست در لحظه‌ای که به نظر توافقی شکل گرفته است، کسی بنای عدم توافق می‌گذارد. فریادی می‌کشد تا توافق‌کنندگان روی‌شان را برگردانند و صدا را بشنوند. تفاوت این واژه با **Contestation** چیست؟ چرا سیاست **Contestatory** (مجادله‌محور) نیست؟ سیاست خصلتِ مجادله‌ای صرف ندارد، بلکه دادخواست‌محور است. تفاوت مهم این دو واژه در امکان توافق و تأکید بر عدم توافق است. زمانی که سیاست مجادله‌ای صرف باشد (یعنی **Contestatory** باشد)، ما به‌سبب بهره‌مندی از زبان مشترک، خرد مشترک و حس مشترک می‌توانیم به توافق برسیم. امکان توافق وجود دارد. «ما» ساخته می‌شود. «ما» قدم علم می‌کند؛ اینک ما.

رانسیر اما نمی‌خواهد سیاست را به امکان شکل‌دادن به «ما» محدود کند. در پی آن نیست که درهای معنای سیاست را از مجرای شکل‌یابی به یک «ما» ببندد و کلیدش را به دریا بیندازد. سیاست برای او همین عدم توافق بر سر ماست. دادخواست‌محور بودن سیاست یعنی سیاست محل اختلاف است، اما نه زمانی که توافقی شکل نگرفته است، بلکه محل اختلاف است در زمانی که توافقی شکل گرفته است، یا فکر می‌کنیم که شکل گرفته است. سیاست درست در لحظه‌ای که بین «ما» ترک می‌افتد، تازه

معنی‌اش را می‌یابد؛ دقیقاً آن جایی که اختلاف نه بین «خوب» ما و «شر» آن‌ها، بلکه بین «کدام خوب؟» است؛ در لحظه‌ای که من دلالتی از خوب را در عدم موافقت با دلالتِ خوب مدنظرِ تو می‌بینم و حس می‌کنم. سیاست دادخواست‌محور است چون لحظه‌ی در کنارِ هم نشستنِ اختلاف، تَرَکِ همواره در ما و طرح دعویِ آن تصویری از خوب است که در توافق بیرون مانده؛ یک دقیقه‌ی اجتناب‌ناپذیر. در این دقیقه، داوری‌های متنازع رفع نمی‌شوند، بلکه صرفاً کنارِ هم باقی می‌مانند.

اگر رانسیر درست بگوید، یا دست‌کم صحبتش در برخی مواقع به کار فهم اوضاع و احوال پیرامون مان بیاید، حقیقت این است که اختلاف در تصور از خوب در آغوش کشیدنی است. من در مرز باریکی از «کدام کار صحیح است» حرکت می‌کنم. بارها تصور تثبیت‌شده از «این کار درست است» را به چالش می‌کشم. شاقول رنج کم‌تر به دیگران را حمل می‌کنم، اما هیچ اطمینانی ندارم که آن‌چه به آن باور دارم، صحیح مطلق است؛ آنچه انجام می‌دهم، صحیح مطلق است. در تَرَک‌هایِ تصورات مختلف از خوبی، حرکت می‌کنم و هر آن مترصد آنم که در تَرَکِ دیگری جا خوش کنم. این امکان مأنور، این امکانِ بازی، به معنی جدی‌نگرفتنِ امور جدی نیست؛ جدی‌نگرفتنِ مایِ شکل‌یافته‌ی جان‌دار، بلکه جدی‌گرفتنِ متوهمانه شکل‌گرفتنِ مایِ واحد است. دست‌برقضا این امکان مأنور کاملاً جدی است. زندگی کردن در میانه‌ی تَرَک‌ها، ایجاد تردید در توافق‌ها، صحبتِ همواره از «کدام کار صحیح است»‌ها، همواره جدی است.

۲.

بعضی پرسش‌های اخلاقی در فلسفه‌ی اخلاق تحت عنوان **Problems Casuistry** شناخته می‌شوند. واژه‌ی **Casuistry** را به «موردنگر» یا «وجدانی» برگردانده‌اند.^۱ مراد از این پرسش‌های موردنگر یا وجدانی اخلاقی، گرفتارشدن در وضعیتی اخلاقی است که برای آن راه‌حلی وجود ندارد. درواقع هیچ قاعده‌ی کلی‌ای وجود ندارد. گاه پیش می‌آید که دو ارزش روبه‌روی هم قرار می‌گیرند، به‌نحوی که خلاصی از هیچ‌کدام از آن‌ها ساده به نظر نمی‌رسد. درواقع این دست پرسش‌ها نیازمند

قسمی «دلیل‌آوری اخلاقی عمیق» اند بدون آن که بتوان از این قسم از دلیل‌آوری، یک قاعده‌ی اخلاقی روشن بیرون کشید و آن را فارغ از شرایط خاص تاریخی اعمال کرد. احتمالاً مطلق‌نگرترین فیلسوف اخلاقی که می‌شناسیم، ایمانوئل کانت است. دست‌کم در باورِ جاقفاده‌مان چنین چیزی وجود دارد. کانت ایده‌پردازِ دستورِ مطلق اخلاقی تحتِ عقل جهان‌شمول است. به نظر می‌رسد بدِ کانتی، شر همواره است و خوبِ کانتی، خیر همواره. اما این فقط نگاه اول است. کانت نیز در «آموزه‌ی فضیلت» (فلسفه‌ی فضیلت) خود از موقعیت‌هایی تحت عنوان پرسش‌های وجدانی/مورد نگر نام می‌برد. جایی که به نظر می‌رسد دستورالعمل روشن و واحدی وجود ندارد. درواقع عقل دچارِ دوراهی می‌شود. تکلیف روشن نیست. «وظیفه چیست» نامعلوم می‌گردد. به‌طور مثال درباره‌ی شجاعتِ جان‌باختن در راه میهن می‌گوید: «آیا خود را به منظور نجات وطن در معرض مرگ حتمی قراردادن خودکشی محسوب می‌شود؟». ارسطو پیش از او جان‌بازی در راه میهن را شجاعانه خوانده بود و این درحالی‌بود که شجاعت را فضیلت می‌دانست. کانت اما چون خودکشی را منع مطلق کرده و کشتنِ خود را ردیلت انگاشته بود، در این میان درمی‌ماند. آیا جان‌بازی در راه میهن، قسمی خودکشی محسوب نمی‌شود؟ جدایِ از اهمیت موضوعی این پرسش، نفس وجود چنین پرسش‌هایی در فلسفه‌ی فضیلت کانتی جذاب است. جایی که به نظر می‌رسد کانت مطلق‌گرا هم سرگیجه می‌گیرد. او به ذکر پرسش بسنده می‌کند و می‌گذرد. اهمیت دوباره صحبت کردن از پرسش‌های موردنگر/وجدانی اخلاقی زمانی برجسته می‌شود که به دشواری‌های ارزشی‌ای که در آن قرار می‌گیریم بیندیشیم. این قسم دشواری‌ها با «مطلق کردن» خیر و شر و درستی و غلطی، یا از آن بدتر، سمتِ درست تاریخ و سمتِ غلط تاریخ، حل‌وفصل نمی‌شوند. کار با محکوم کردن پیش نمی‌رود و بن‌بستِ رفع‌ناشدنی‌ای به چشم می‌خورد.

از یک مثالِ شخصی می‌گویم هرچند که موارد دیگر و پرشمارتر را بهتر از من می‌دانید. من بارها از خودم پرسیده‌ام آیا باید بعد از جنبش ژینا، در آن مکان مشخص حضور یابم و حرفی بزنم یا نباید در آن مکان حضور یابم و حرفی بزنم؟ آیا باید فلان کار را برای فلان ارگان انجام بدهم یا نباید فلان کار را برای فلان ارگان انجام بدهم؟

برای برخی‌اش، دست‌کم از منظری شخصی، به نظر جواب‌های قانع‌کننده‌ای داشته‌ام. مثلاً گفته‌ام که این مکان زیادی رسمی است، گردانندگان آن مکان اصرار غیرهمدلانه‌ای می‌کند که پارچه‌ای روی سرم بگذارم و گزاره‌های از این دست، بارها هم حتماً اشتباه کردم. ادعایی در این زمینه نمی‌شود داشت و از ادعای کسانی که «قاطعانه» می‌دانند حضور در کدام مکان غلط است و یا کدام کار را انجام‌دادن حتماً اشتباه است، کمی می‌ترسم. معمولاً این‌گونه به خودم پاسخ می‌دهم که آن مکان خاص در تحمیل آن قاعده‌ی پوششی به من، خودش چقدر مختار است؟ یا در عدم اختیار خویش، چقدر پیش‌روی می‌کند و چیزهای بیشتری هم از من می‌خواهد؟ اگر چندان مختار نیست، می‌توان حسِ درمخاطره‌بودنِ مشترک را جدی گرفت و با گردانندگان آن مکان هم‌دلی کرد؟ با این پرسش‌ها پاسخی فراهم می‌کنم و عمل می‌کنم. خصوصاً اگر به این فکر کنم که نکند آن سوی مطلقاً نپذیرفتن، خبری نباشد جز اتخاذ قسمی آدابِ آیین‌وار پرهیزکردن.

در موقعیت‌های مختلف دشواری‌های اخلاقیِ چینی شکل می‌گیرد که به‌سبب تنافر دو ارزش با هم نمی‌توان حکم مطلق صادر کرد. در مثالی که من زدم، احتمالاً حضور زن یک ارزش است، و مطابق با آنچه فکر می‌کند و به آن باور دارد حضور یافتن، یک ارزش دیگر. این دو اگر به تنافر بخورند، که معمولاً می‌خورند، اینکه راه برون‌رفت از آن چیست، با دشواری‌هایی چند و موردنگری‌هایی چند همراه است؛ با قسمی «دلیل‌آوری اخلاقی عمیق» شاید، بدون تعجیل، بدون شرمساری و بدون رسیدن به توافقی جامع.

مثال دیگرش شرکت‌کردن یا عدم شرکت‌کردن در یک رویداد رسمی است. در این دو سال و اندی پس از قیام ژینا، بارها از زبان دوستان دور و نزدیک شنیده‌ام که در فلان برنامه، در فلان سالن و در فلان رویداد نباید شرکت کرد؛ یک «نباید» پرننگ اخلاقی. تلنگرزدنش خوب است، اما به نظرم وقتی قرار می‌شود تا باری را بر دوش دیگری سوار کند به‌نحوی که از انجام کنش خود شرمسار شود بدون آن‌که مشخص شود با انجام‌دادنش دقیقاً دارد به ضخامت چه ستمی می‌افزاید و با عدم انجامش از ضخامت چه ستمی کم می‌کند، یک باید اخلاقی بی‌مورد و بی‌وجه شکل گرفته است.

چراکه او در انجام کنش خود نه با خیر و شر مطلق، که با تنافر دو ارزش خیر روبه‌رو شده‌است: از یک طرف دارد با شرکت در فلان برنامه و یا در شکل دادن به فلان رویداد به تداوم کار درآمدزای خود و عده‌ای و یا به شکوفایی خود و عده‌ای کمک می‌کند، و از طرف دیگر «احتمالاً» با شرکت در آن برنامه و شکل دادن به فلان رویداد دارد به ارگانی دیگر باجی می‌دهد از جنس مشروعیت‌بخشیدن به مجوز و یا از آن بدتر، اخذ آن مجوز. درحالی‌که نباید چنین کند؛ چراکه درگیر مجوز نشدن، یک ارزش است.

به نظرم زمانی که با فرایندی چون «مجوز» روبه‌رو هستیم، درواقع داریم به دقیق‌ترین معنای کلمه با دلالت‌های پرسش‌های موردنگر/وجدانی سروکله می‌زنیم. به نظر، هیچ باید مطلق اخلاقی‌ای در این فرایند وجود ندارد. هر دو طرف در بسیاری از مواقع، استدلال‌های خود را دارند. بیایید سراغ یک مثال دیگر برویم. مثلاً فرایند نشر کتاب را در نظر بگیرید. هر کتابی که منتشر می‌شود، مجوز دارد. آیا می‌توانیم حکم به عدم انتشار کتاب بدهیم؟ به نظر بیهوده می‌رسد. یک طرف ارزش مجوز نگرفتن و طرف دیگر ارزش‌هایی هم‌چون کارداشتن و شکوفاشدن فردی و جمعی و رزق‌وروزی بسیاری. این تنافر حکم مطلق نمی‌طلبد. کم‌وبیش هم البته می‌توان گفت در این مورد، یک ارزش به ارزش دیگر چربیده است. تقریباً برای همگان پذیرفتنی شده که نمی‌توان نشر کتاب را متوقف کرد. حتی اگر فرض بگیریم شدنی هم باشد، به نظر اخلاقی نیست.

اما در حوزه‌های دیگر چنین نیست و هم‌چنان تنافر جدی به چشم می‌خورد. در این دست مواضع باید به ترک‌ها فکر کنیم. همان‌گونه که در حل نامطمئن پرسش‌های اخلاقی موردنگر چنین می‌شود؛ از خود و با دیگری بپرسیم با این فیلمی که در فلان سالن می‌بینیم، داریم روی چه ترکی راه می‌رویم و خود فیلم روی چه ترکی راه می‌رود؟ داریم کدام موسیقی را در کدام سالن و با کدام تجربه‌ی حسی می‌شنویم؟ داریم کدام کتاب را برای کدام نشر و با ایجاد چه تأثیری به آن نشر می‌سپریم؟ و «کدام»‌ها و «داریم»‌های پرشماری از این دست که ما را در «دلیل‌آوری‌های اخلاقی عمیق» زنده و سرحال، بدون آن‌که نیاز باشد شرمی به کسی تزریق کنیم، نگه می‌دارد.

۳.

فرایندِ توافق‌ناپذیر، به معنای وقوع توافق‌هایی شکننده و گذرا، بر سر دشواری‌های اخلاقی، بر سر پرسش‌های موردنگر و وجدانی، دردسر زیادتری از صدور احکام اخلاقی توافقی و قطعی به دنبال دارد. مهم‌ترین دردسرش هم مقوله‌ی زمان است. توافق‌های شکننده و گذرا، زمان‌های بیشتری می‌طلبند و شاید هر بار «دلیل‌آوری اخلاقی عمیق» ذهن را به‌مرور دچار قسمی فرسودگی کند. انگار که انرژی‌ای ناضرور از دست می‌رود. اما دقیقاً همین‌جا باید ایستاد و درنگ کرد و پاسخ داد که گریزی نیست. هر بار باید پرسید «کدام» وضعیت، تا بتوان درباره‌ی اینکه انجام یا عدم انجام کنش، دارد از رنج کسی می‌کاهد و یا به رنج کسی می‌افزاید، پرسید و بعد دید که آیا انجام آن یا ترک آن صورتی اخلاقی دارد و شایسته‌ی داوری اخلاقی است یا نه. باید در نظر داشت که درست است صرفِ زمانِ خطرِ فرسودگیِ ذهن را به همراه دارد، اما داوری اخلاقی توافقی نیز با مخاطره‌ی تنبلیِ ذهن دست به‌گیریان است. کسانی که میل بیشتری به صدور احکام مبتنی بر خیر و شر دارند، ذهن‌شان را چندان درگیر ترک‌های وضعیت نمی‌کنند و درواقع آسان‌تر می‌توانند خیر و شر را در امور حادث‌شونده تعیین کنند. سیاست دموکراتیک زمان‌بر است. ما معمولاً به‌راحتی نمی‌توانیم بر سر این که چه کسی و چه کنشی شایسته‌ی آن است که خیر و یا شر نامیده شود، توافق کنیم. دست‌کم در بسیاری از مواقعی که تنافرِ ارزشی رخ می‌دهد. در این دست‌مواقع، نیاز است که زمان بیشتری صرف کنیم، جزئیات بیشتری بدانیم، پرسش‌های دقیق‌تری بپرسیم، نظرات بیشتری دریافت کنیم، تا بتوانیم بر قسمی نزاع بی‌پایانی که «ما»ی همواره موافق را برنمی‌سازد، سرمایه‌گذاری کنیم.

ژاک دریدا از سیاست دوستی می‌گوید. به نظر می‌رسد که سیاست دوستی چیزی از جنس سیاست بین‌کسانی است که نفع و ارزش مشترک و توافق ازپیش‌روشن بر سر امور مختلف دارند، اما چنین نیست. منظور دریدا از سیاست دوستی، سیاست میان‌دوستان نیست؛ میان‌آشنایان و هم‌نفعان و هم‌ارزشان. ترک‌ها دقیقاً به‌واسطه‌ی جدی‌گرفتن این قسم از سیاست رؤیت‌پذیر می‌شوند؛ دوستی به‌مثابه‌ی فعلِ آماده‌بودن برای دیگرشدن. برای بیرون‌زدن از خود به‌سبب وقوع مواجهاتی مختلف؛ مواجهاتی که

می‌توانند از جنس پرسش‌های اخلاقی موردنگر/وجدانی باشند؛ جایی که دستورالعمل واحد اخلاقی وجود ندارد و عدم اطمینان راه را به روی درآغوش کشیدن دیگرشدن باز می‌کند. دوستی دریدا، متأثر از تعریف کانت از دوستی، نمی‌تواند یک اتحاد مبتنی بر نفع دوجانبه باشد؛ یک توافق بر سر آن چه نفع مشترک نامیده می‌شود. سیاست دوستی با «احترام» به نفع مشترک نسبتی ندارد. سیاست دوستی زمانی معنادار می‌شود که ترک در خود ما جدی می‌گردد و میل به بیرون‌زدن از شابلون‌های هویت‌بخش شکل می‌گیرد. این یک آزمون تازه است؛ یک دعوی جدید که شرایط بودنی تازه را پیش می‌کشد و فراخوانی‌ست به دیگرشدن ما به مدد صدایی که از بیرون از توافق به گوش می‌رسد. سیاست دوستی مقید به آن چیزی نیست که برای همگان روشن است، بلکه پر از مخاطره است و مداوماً در معرض فساد. اما هوشیاری مداومی که می‌طلبد، به ما کمک می‌کند سوژه‌های فعال‌تری از حیث اخلاقی باشیم و از شکنندگی داورهای اخلاقی در موضوعات نامعلوم از حیث خیر و شر، هراسی نداشته باشیم. مصداق رنج تغییر می‌کند و رنج‌کننده در زمان‌های مختلف، چهره‌های متنوعی به خود می‌گیرد. در هر موقف، رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان تازه‌ای، به فهرستی که می‌شناسیم، افزوده می‌شوند. اینکه معنای رنج در کسان مشخصی تثبیت نمی‌گردد، به ما به مثابه‌ی سوژه‌های فعال حساس اخلاقی کمک می‌کند تا رنج‌های مختلف را در موقعیت‌های گوناگون شناسایی کرده و در مسیر کاستن از رنج دست به کنش بزیم.

۴.

در بسیاری از موافقی که تنافر ارزش‌ها به‌وجود می‌آید، پای ارزش دیگری در مقام قسمی ارزش مازاد در کار است که معمولاً در داورهای ازپیش‌روشن و کاملاً تعجیل‌یافته مؤثر واقع می‌شود و کار را یکسره می‌کند: ارزش همبستگی. مُراد همبستگی با کسانی است که در یک دوره‌ی زمانی خاص، این‌جا قیام ژینا، متحمل رنج‌های بازگشت‌ناپذیری شده‌اند و هر حرکتِ به‌ظاهر زیادی‌ای در جهت عادی نشان‌دادن وضعیت، زیر پا گذاشتن ارزش همبستگی به شمار می‌رود. قبل از بحث درباره‌ی این دعوی لازم است یادآور شویم همبستگی در زمانه‌ی «گرم» جنبش و

همبستگی در زمانه‌ی «سرد» جنبش دو دلالت متفاوت دارد. در هنگامی که جنبش نمود خیابانی پررنگی دارد، هر حرکتی در جهت کم‌اثرکردن این نمود خیابانی می‌تواند کنشی ضدهمبستگی قلمداد شود، اما هنگامی که جنبش نمود خیابانی پررنگی ندارد و در زمان عادی و هرروزه‌ی زندگی جنبشی درحال عمقیابی‌ست، اطلاق ضدهمبستگی بودن به یک کنش سخت‌تر به نظر می‌رسد. فارغ از توجه به این گرمی و سردی جنبش، به‌طور کلی درباره‌ی ارزش همبستگی در موافقی که تنافر ارزش‌ها روی می‌دهد دو چیز می‌توان گفت.

اول. روشن نیست که چرا از یک سو حرکت کردن در لایه‌های میانی میدان‌های پر از نزاع، جایی که امکان ترک‌انداختن در ارزش‌های مسلط قدرت مسلط وجود دارد، به‌معنای نفی ارزش همبستگی‌ست و از سوی دیگر یک‌جا ماندن و شاید اتخاذ قسمی موضع زاهدانه به‌معنای تأکید بر ارزش همبستگی‌ست. به نظر می‌رسد اطلاق معنای همبستگی به انجام یک کنش و یا عدم انجام آن نیز خود درخور منازعه است. درواقع در بسیاری از مواقع می‌توان جایگاه تعیین‌کننده‌ی ارزش همبستگی چون یک ارزش همواره بیرون از موقعیت را به چالش کشید و نشان داد این‌که کدام کنش و کدام پرهیز نمایانگر همبستگی‌ست، خود محل مناقشه است. ای بسا کسی به‌واسطه‌ی اخذ فرایند صوری مجوز، درواقع برخورد صوری کردن با آن، قدرت بیشتری برای تأثیرگذاری در جهت افزودن به قدرت همبستگی میان رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان بیابد، که اگر چنین فرایندی را طی نکند، چیزی به جز سکوت درخودکشنده از خود به جای نمی‌گذارد. بنابراین این‌که من چگونه و به چه شکلی می‌توانم اعلان همبستگی کنم، خود باید محل عدم توافق و بروز اشکال متنوعی از همبستگی شود. ما بر سر این‌که باید همبستگی بورزیسم عدم توافقی نداریم. بر سر این‌که چگونه می‌شود که همبستگی بورزیسم و یا به همبستگی‌ورزیدن آسیب برسانیم، عدم توافق داریم.

دوم. همبستگی مستلزم منطق نااین‌همانی است. درواقع باید بدان شامل شود. اگر همبستگی عدم توافق را از دست بدهد، می‌رود تا به نحوی صدای مخالفی را که چندان هم دور نیست و از درون «ما» سر بر می‌آورد، خاموش کند و یا آن را منزوی گرداند و بدین‌واسطه خود را از امکان‌های دیگرشدن محروم کند. بنابراین همبستگی اگر قرار

است ما و آن‌های سرکوب‌کننده نسازد، باید به چیزی چون منطق «و» تن دهد.^۱ این منطق «و» چه چیز به ما می‌گوید؟ باز هم به رانسیر برگردیم. زمانی سیاست در نظم‌های چندگانه‌ی مسلط، هم‌چون دقیقه‌ی متفاوت‌شدن و درعین‌حال به آسانی گذرنده و ناپایدار، وجود دارد که بتوان پای منطق «و» را پیش کشید. این منطق بین متضادها به رفع فکر نمی‌کند. در پی آن نیست که امور متضاد را آنقدر مشدد گرداند و به منتهای خود نزدیک کند تا مطابق با یک منطق دیالکتیکی، منفیت رخت برکند و ایجابیت توافق رخ پدیدار کند. منطق «و» می‌گوید زمان‌هایی هست که تردید ایجادشده و عدم توافق اخلاقی روشن برای تعیین کنش آمیخته با شر ما را به سمت نوعی هم‌این و هم‌آن، بدون رفع نزاع بین آن‌ها، سوق می‌دهد. اگر بخواهیم این منطق را بر نمونه‌ی محل بحث پیاده کنیم، چنین صورت‌بندی‌ای شکل می‌گیرد: هم‌کنش کسانی که هرگز به فرایند مجوز تن نمی‌دهند، صحیح است «و» هم‌کنش کسانی با فرایند مجوز هم‌چون قسمی فرایند صوری رفتار می‌کنند و آن را در جهت قدرت‌یابی رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان به کار می‌بندند، صحیح است. سوژه‌های اخلاقی حساسی که رنج را جدی می‌گیرند و از حیث ارزشی بر همبستگی با رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان پایبندند، با تصورات مختلف‌شان از صحت انجام کاری، از خیر نهفته در انجام کاری، با فرض امکان همیشه‌ی اشتباه‌بودن تصور خود، دست به کنش می‌زنند. عدم توافق این سوژه‌ها به معنای توافق بر سر منطق «و» است. این‌که در بسیاری از مواقع، توافق بر سر خیر همان عدم توافق است. آن‌ها اجتماعی را می‌سازند که در عین تأکید بر اختلاف، بر امکان جدابودن از هم، با یکدیگرند.

^۱ مسعود علیا برای تعبیر Casuistry، معادل موردنگر را انتخاب کرده و منوچهر صانعی دره‌بیدی معادل وجدانی را.

^۲ رانسیر در مقاله‌ی «انقلاب استتیک و پیامدهای آن» در مجلد تخالف: درباره‌ی سیاست و استتیک از Logic of the and سخن می‌گوید.

منابع

-کانت، ایمانوئل (۱۴۰۱)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش‌ونگار، چاپ هفتم

-Jacques Derrida (2006), *Politics of Friendship*, Translated by George Collins, Verso

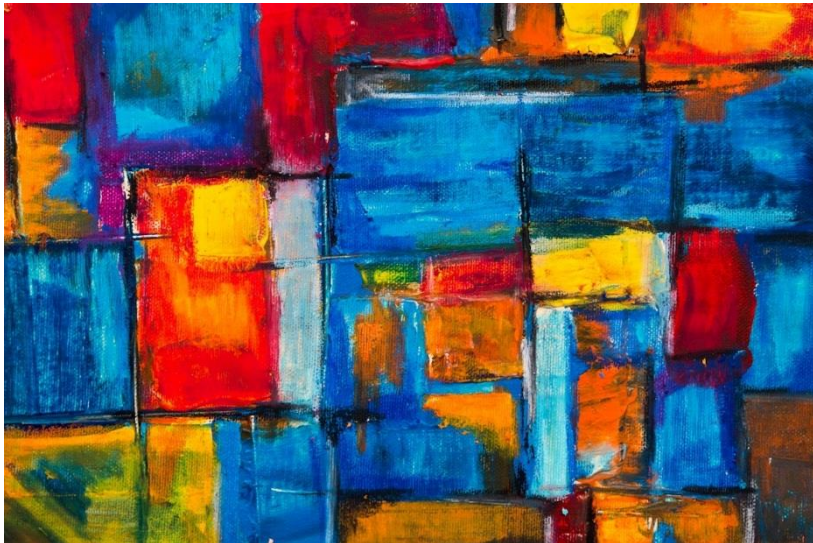
-Jacque Rancière (2010), *Dissensus (On Politics and Aesthetics)*, Translated by Steven Corcoran, Continuum International Publishing Group

نگاهی به تاریخ نقد ارزش

آنسلم یپ



ترجمه‌ی هوشمند مشایخی



در سال ۱۹۹۱، پس از فرو ریختن دیوار برلین، اتحاد جماهیر شوروی نفس‌های آخر را کشید. شوق پیروزی میان کسانی که همیشه یا لاقلاً گاهی دموکراسی غربی و بازار آزاد را کلام آخر تاریخ می‌دانستند، موج می‌زد. چپ‌های رادیکال از جمله کسانی که هیچ‌وقت توهم «سوسیالیسم واقعاً موجود» را در سر نداشتند، حیرت زده بودند: آیا غلبه بر کاپیتالیسم واقعاً غیرممکن است؟ آیا باید به اصلاحات مقطعی معتدل بسنده کرد؟ در این حال‌وهوا ظهور کتابی به زبان آلمانی با عنوان *فروپاشی مدرنیزاسیون: از سقوط سوسیالیسم سربازخانه‌ای تا بحران اقتصاد جهانی* (کورتس ۱۹۹۱)، عجیب به نظر می‌رسید. این کتاب توسط یک انتشارات بزرگ منتشر شد و تأثیر قابل‌توجهی در آلمان دوباره «وحدت یافته» برجای گذاشت. کورتس نویسنده این کتاب پیش از آن فقط در محافل مارکسیستی محدود، به عنوان یکی از بنیان‌گذاران نشریه‌ی «نقد مارکسیستی» شناخته می‌شد که اخیراً نامش را به «بحران» تغییر داده بود.

کورتس در کتاب خود ادعا کرد که فروپاشی کشورهای اروپای شرقی، نه نشانه‌ی پیروزی نهایی سرمایه‌داری غربی، که مرحله‌ای از فروپاشی تدریجی اقتصاد جهانی بر پایه‌ی کالا، ارزش، کار مجرد و پول بود. پس از دو قرن، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به حدود تاریخی خود رسیده بود. عقلانی کردن تولید که مستلزم جایگزین کردن کار انسانی با تکنولوژی است، مبنای تولید ارزش و به تبع آن ارزش اضافی را که تنها هدف عینی تولید کالا است، تحت تأثیر قرار می‌دهد. با این حال، چیزی جز کار زنده، ارزش و ارزش اضافی ایجاد نمی‌کند. اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی چیزی جز گونه‌ای از جامعه‌ی بازار جهانی نبود. نوعی «مدرنیزاسیون جبرانی»، نمونه‌ی خشونت‌بار مکانیسم‌های اولیه‌ی تولید ارزش در کشور عقب مانده‌ای که بدون آن نمی‌توانست به بخشی مستقل از بازار جهانی تبدیل شود. سوسیالیست نبودن اتحاد جماهیر شوروی، چنان که چپ ضد استالینی ادعا می‌کرد، فقط به دلیل دیکتاتوری طبقه‌ی بوروکرات نبود. دلیل واقعی این بود که مقولات محوری سرمایه‌داری یعنی کالا، ارزش، کار، پول و... هرگز منسوخ نشده بودند. تمام آنچه ادعا شده این بود که این مقولات در جهت «سود کارگران» بهتر مدیریت می‌شوند. چیزی که فروپاشید، نه بدیلی برای نظام سرمایه‌داری، بلکه «ضعیف‌ترین وضعیت» خود این سیستم بود. اما مکانیسمی که قرار

بود کشورهای «سوسیالیستی» بازنده‌اش باشند، «برندگان» را نیز به بحران رساند. سرمایه‌داری غربی خیلی زود به مرحله‌ای از آشفتگی بزرگ وارد شد که به فروپاشی نهایی جامعه‌ی مبتنی بر بت‌وارگی کالا منجر خواهد شود. این مکانیسم چه بود؟ عدم امکان مهار رشد نیروهای مولد - به‌ویژه به‌خاطر دستاوردهای عظیم بهره‌وری ناشی از انقلاب میکروالکترونیک از دهه‌ی ۱۹۷۰ - در غلاف تولید کالایی ارزش. ارزش، به‌عنوان یک شکل اجتماعی، کاربرد واقعی کالا نیست بلکه تنها کیفیت کار مجرد است که محتوای آن میزان صرف انرژی انسانی در مقیاس زمان است. کتاب کورتس (که دو سال بعد با سه کتاب دیگر ادامه یافت و مجموعاً ۱۲ کتاب می‌شد) حاوی مقالات زیادی درباره‌ی نمونه‌هایی از نقد ارزش و بیان کورتس از آن است. اول، نقدی بی‌رحمانه درباره‌ی همه‌ی گونه‌های سرمایه‌داری که اغلب با خشم واقعی بیان شده است و دوم نقدی همدلانه و به همان اندازه بدون تعارف از رویکردهای متداول درباره‌ی نظریه‌های ضد سرمایه‌داری: مبارزه‌ی طبقاتی و طبقه‌ی کارگر به‌عنوان سوژه‌ای انقلابی، دفاع از کار و کارگران و مفهوم‌پردازی سرمایه‌داری که ضرورتاً شامل تسلط طبقه‌ای است که مالک ابزار تولید است. کورتس همه‌ی این مفاهیم را دوباره با جدیت بررسی می‌کند، نه به این منظور که نتیجه بگیرد گریز از کاپیتالیسم غیر ممکن است بلکه به این دلیل که نشان دهد این مفاهیم هنوز هم نابسند هستند، نقدهایی درون‌مان که صرفاً به تعمیم و پیشبرد مقولات اساسی کاپیتالیسم کمک می‌کنند و نه به حذف آنها. کتاب او، *فروپاشی مدرنیزاسیون*، ترکیبی از نقد دقیق و تحلیل موشکافانه‌ی فرآیندهای اقتصادی و اجتماعی معاصر است. اما به همان اندازه می‌توان نفرت نویسنده از تقریباً تمامی اشکال مارکسیسم سنتی و سایر رویکردهای چپ رادیکال، اندیشه‌ی بورژوازی و حتی بخشی از آثار خود مارکس را مشاهده کرد. اما برای از بین بردن قطعیت‌های جناح چپ چیزی جز نقد اقتصاد سیاسی، آن‌گونه که مارکس به‌منزله‌ی مبنایی نظری اشاعه داد، کفایت نخواهد کرد. فارغ از این‌ها اثر کورتس به‌خاطر سبک درخشان، قدرتمند و اغلب بحث‌برانگیزش و گرایش به توصیف جدی فجایعی که در گوشه و کنار اتفاق می‌افتاد، اقبال زیادی پیدا کرد (هرچند این وجه آخرالزمانی اغلب نقش مهمی در بسط یافتن نظریه‌ی ارزش داشت اما در عین حال باعث برخی ابهامات شد). اگر آن زمان که

این اثر برای اولین بار منتشر شد، نقد ارزش نمی‌توانست در اشکال معمول اندیشه‌ی انتقادی طبقه‌بندی شود (نقد ارزش نه مارکسیستی، نه آنارشیستی نه کمونیستی شورایی نه موقعیت‌گرا،^۱ نه اکولوژیست، نه رادیکال دمکرات، نه فرانکفورتی و... بود) به خاطر این واقعیت بود که نقد ارزش از حواشی فضاهای معمول مباحث عمومی آغاز شد. اولین شماره‌ی نشریه‌ی نقد مارکسیستی در سال ۱۹۸۷ در نورنبرگ منتشر شد. در اوج درگیری‌ها یک گروه محوری آغاز به کار کرد که شامل کورتس^۲ پیتر کلین^۳، روزویتا شولتز^۴، امست لهاف^۵ و نوربرت ترنکل^۶ بودند.^۷ هیچ‌یک از آنان چهره‌ی دانشگاهی، ژورنالیست یا روشنفکر حرفه‌ای نبودند. خود کورتس با زندگی از راه کار در شیفت شب یک سرویس روزنامه‌رسان امرار معاش می‌کرد. استقلال بهای خودش را می‌طلبید. این گروه تقریباً هیچ ساختار رسمی نداشت و به جای آن از طریق محافل اجتماعی متمرکز عمل می‌کرد. فراتر از هیئت تحریریه (که مدت‌هاست در نورنبرگ مستقر است)، یک حلقه‌ی اصلی وجود داشت که اعضای آن چندین بار در سال با هم ملاقات و دو بار در سال هم به صورت عمومی همایش‌های موضوعی برگزار می‌کردند. ماهیت غیرسازمانی و غیر رسمی این گروه، سطوح مختلف مشارکت را که هنوز هم از ویژگی‌های مجلات آلمانی زبان نقد ارزش است، امکان‌پذیر می‌کرد.

انشعاب‌ها، اختلاف‌ها و ریزش‌هایی که از آغاز در نشریه بحران رقم خورد ناشی از رادیکالیزه شدن سریع رویکرد نمادین آن بود. هر موضوعی در نشریه، به‌ویژه در آغاز، یکی از ارزش‌های مقدس چپ را ذبح می‌کرد: مفهوم کانونی پرولتاریا، مفهوم «سوژه‌ی انقلابی»، مبارزه‌ی طبقاتی و در نهایت خودِ کار. در عین حال نظریه‌ی بحرانی در حال ظهور بود که عقیده داشت سرمایه‌داری نه از طریق تقابل با استثمار، بلکه به واسطه‌ی نیاز خود سرمایه‌داری به تولید ارزش، که انقلاب بزرگ الکترونیکی پیش‌تاز آن شده بود، تحلیل می‌رود. گرچه نقد اقتصاد سیاسی مارکس محوریت خود را حفظ کرد-حتی زمانی که چپ‌ها با این ادعا که تاریخ اشتباهات مارکس را روشن می‌کند، مارکس را به گورستان می‌فرستادند- اما گسستی قطعی با بقیه‌ی مارکسیست‌ها در میان بود. در حالی که از نظر همین چپ‌ها سرمایه‌داری حداقل تا زمانی که سوژه‌ی انقلابی (پرولتاریای کلاسیک، جانشینانش، یعنی کارگران فصلی، توده‌ی مردم جنوب جهانی و

زنان) به آن پایان ندهد، حیاتی طولانی پیش رو داشت، کورتس و همکارانش ادعا کردند که سرمایه‌داری سقوط خواهد کرد زیرا دیگر نمی‌تواند به اندازه‌ی کافی ارزش تولید کند. هر چند هیچ تضمینی وجود ندارد که این فروپاشی به نوعی رهایی منجر شود [چرا که] هیچ‌کدام از گروه‌های اجتماعی که بر اساس نقش‌شان در تولید ارزش تعیین پیدا می‌کنند، نمی‌توانند «به خودی خود» فراتر از منطق سرمایه‌داری و بنابراین مقدر برای غلبه بر سرمایه‌داری در نظر گرفته شوند.

بنابراین سرآغاز نقد ارزش، بازخوانی آثار مارکس است. این به معنی بازسازی مارکس واقعی نیست اما تأکید زیادی بر تمایز بین مارکس قابل فهم عموم و مارکس پیچیده دارد.^۸ این دومی یعنی مارکس پیچیده را می‌توان در بخش‌هایی نسبتاً محدود از اثر سترگ خود او یافت (در متمرکزترین شکل آن در فصل اول جلد اول سرمایه). در این بخش او مقولات اساسی تولید سرمایه‌دارانه، یعنی کالا، ارزش، پول و کار مجرد را بررسی می‌کند. برخلاف اقتصاددانان بورژوازی مانند آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و حداقل به‌طور ضمنی، تقریباً همه‌ی مارکسیست‌های متأخر، مارکس این مقوله‌ها را به مثابه پیش‌فرض‌های خنثی، طبیعی و تاریخی تمام زندگی اجتماعی تلقی نمی‌کند که تنها اداری آنها و نه وجود واقعی‌شان مورد بحث قرار بگیرد. برعکس، مارکس این مقولات را (البته نه بدون تردید و تناقض) به‌منزله‌ی عناصر منحصر به جامعه‌ی سرمایه‌داری و در عین حال به عنوان مقولاتی منفی و ویرانگر تجزیه و تحلیل کرد. کاپیتالیسم تا حد زیادی با این واقعیت که جامعه در تمامیتش در تسلط عناصر غیرشخصی و ناشناس است، متمایز می‌شود. این چیزی است که مارکس بت‌وارگی کالا می‌نامد که به‌هیچ‌وجه به رازآلود کردن ساده‌ی واقعیت سرمایه‌داری، قابل تقلیل نیست. مارکس در خلاقانه‌ترین بخش اثر خود، مکانیسم‌های بنیادی سرمایه‌داری را در دوره‌ای معین می‌کند که هنوز با عناصر پیشامدرن امتزاج داشتند. اما در بیشتر آثار مارکس این وجه قابل فهم عموم است که غلبه دارد. مارکس در این بخش‌ها نیز به‌گونه‌ای بی‌ظنیر اشکال تاریخی منطق اساسی سرمایه‌داری زمان خودش را توصیف می‌کند. به این ترتیب برای یک دوره طولانی نیاز ساختاری ارزش به انباشت از طریق «جذب» کار زنده شکل یک پرولتاریای صنعتی به خود گرفت که به‌شدت استثمار شده بود و

حقوقش (مانند حق اعتصاب یا رأی دادن) به هیچ‌وجه رعایت نشده بود، رویه‌ای که تقریباً فئودالی باقی مانده بود. اما ماهیت مقولات اساسی سرمایه‌داری در طول دو قرن به‌طور قابل‌توجهی تغییر کرده است. با این همه روشن است که مارکس که در پارامترهای زمان خودش باقی ماند، نتوانست همیشه بین هسته‌ی کاپیتالیسم و اشکال عملی و تاریخی آن مانند مبارزه‌ی طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا، تمایز برقرار کند. بعدها، مارکسیسم-تقریباً در تمام گونه‌هایش حتی دگراندیش‌ترین آنها (تمایز قائل شدن بین مارکسی و مارکسیست همیشه مهم است.) تقریباً نقد ارزش، پول، کالا و کار مارکسی را مستقیماً از دور خارج کرد یا به‌طور ضمنی وجود پایدار آنها را پذیرفت. اکنون این پرسش مطرح بود که چطور این مقولات توجیه شوند. جنبش کارگری و نظریه‌پردازان آن به جای طرح مسئله‌ی ارزش کالا به عنوان اصل تنظیم‌کننده تولید و زندگی اجتماعی به‌سادگی «فقط» برای توزیع آن تقلا کردند. با پذیرفتن چارچوب‌های تولید سرمایه‌داری برای آنها اساساً دستیابی به شرایط زندگی بهتر طبقه کارگر اهمیت پیدا کرد. در آغاز دهه‌ی آخر قرن نوزدهم مارکسیسم فارغ از هر گونه لفاظی، نظریه‌ی ادغام مؤثر پرولتاریا در جامعه‌ی مبتنی بر ارزش بود. جنبش کارگری خود اغلب منطق خالص ارزش را علیه نظرگاه محدود کارفرمایان سرمایه‌داری به پیش می‌راند که هنوز به میراث گذشته آغشته بودند اما نهایتاً دریافتند که دستمزدهای بالا و حقوق اتحادیه‌ها با سود سرمایه‌داران ناسازگاری ندارد (در واقع کاملاً برعکس). دستاوردهای جنبش کارگری نه پیروزی بر سرمایه بلکه مؤثرترین شکل توسعه‌ی آن بود.

این مسأله به‌خصوص درباره‌ی شاخه‌های جنبش‌های کارگری دموکراتیک غرب صدق می‌کند. هر جا یک گونه‌ی لنینی قدرت می‌گرفت چنانکه در روسیه و سپس در کشورهای دیگر حاشیه‌ی بازار جهانی، نوعی مدرنیزاسیون جبرانی وجود داشت. گذشته از این که حذف کالا، نیروی کار، ارزش و پول در این جوامع صورت نگرفت، حتی دیگر آنها را جوامع کشاورزی هم معرفی نمی‌کردند. این خشونت تمامیت‌خواهانه که دموکراسی‌های غربی را شوکه کرد (و از آن پس برای مشروعیت بخشیدن به خود از مخالفت با این خشونت بهره می‌برد) چیزی جز صورتی شدت‌یافته از انباشت بدوی نبود که در چارچوب خشونت دولتی ادامه می‌یافت. خشونتی برپایه‌ی سرعت گرفتن

کاپیتالیسم غربی به خصوص بین قرن‌های ۱۶ و ۱۸ میلادی. تفاوت این بود که کشورهایی که دیر به بازار جهانی رسیده بودند به تکرار حتی سریع‌تر این فرایند احتیاج داشتند و با حفظ یک رژیم بسته آن را تحقق بخشیدند. در مقابل کشورهای پیشرفته‌تر محصولات صنعتی خود را در کنف کالاهای ارزان‌تر پنهان می‌کردند. از قافله‌ی عقب‌ماندگان دیگر مانند آلمان، ایتالیا و ژاپن نیز به ابزار اقتدارگرایانه و مستقل برای ایجاد زیرساخت‌ها و صنایعی متوسل شدند که صنایع خصوصی نمی‌توانستند در نظام رقابت بازار جهانی تولید کنند. سرمایه‌ی دولتی و خصوصی، فارغ از ضدیت‌شان و حتی اگر تأثیر و تأثرشان براساس دوره‌ی تاریخی تغییر کند، همواره دو قطب تکمیل توسعه‌ی سرمایه‌داری بوده‌اند. سرمایه‌ی خصوصی به‌هیچ‌رو نه در ستیز با دولت است و نه از لحاظ ساختاری به محدودیت‌های آن تن می‌دهد.

کیش کار در جوامعی که رویه‌ی «مدرنیزاسیون جبرانی» را درپیش گرفته بودند، به اوج خود رسید (برای مثال جنبش استاخانوف^۱). وضعیت نظری کار همیشه در آثار مارکس خیلی روشن نیست. با این حال قابل انکار نیست که او کار را در قالب کار مجرد یعنی صرف خالص انرژی تعریف کرد که یک مقوله‌ی منفی و بت‌واره است. این کار مجرد - یا دقیق‌تر، جنبه‌ی تجربیدی اشکال خاص کار - و فقط کار مجرد است که به کالاها ارزش می‌بخشد، و بنابراین «ماهیت» سرمایه را شکل می‌دهد. سرمایه‌ی نه درمقابل کار بلکه شکل انباشته‌ی آن است. کار زنده و کار مرده، نه دو چیز متضاد بلکه دو «حالت» متفاوت از ماهیت یکسان کار هستند. به این ترتیب کارگر اصلاً خارج از جامعه‌ی سرمایه‌داری نیست بلکه یکی از دو قطب جامعه‌ی سرمایه‌داری را تجسم می‌بخشد. بنابراین می‌توان از تحلیل‌های مارکس نتیجه گرفت که «انقلاب کارگران علیه سرمایه‌داری امری منطقاً غیرممکن است» و فقط می‌توان در برابر به انقیاد درآمدن جامعه و افراد ازسوی منطق ارزش‌گذاری و کار مجرد انقلاب کرد.

نقد کار که پیامد ضروری نقد مارکسی کار مجرد است به زعم خود مارکس مهم‌ترین کشف اوست، حتی اگر او همه‌ی دلالت‌های آن را کاملاً درک نکرده باشد. اما در جنبش‌های کارگری چیزی از این کشف باقی نمی‌ماند. برعکس کار تعالی می‌یابد و نقد اصلی به بورژوازی این است که خودش کار نمی‌کند. سپس انقلاب به واگذاری

مالکیت قانونی وسایل تولید به کارگران محدود خواهد شد تا حتی تحت کنترل خود آنها تولید ارزش، پول و غیره ادامه یابد.^{۱۰} در برخی از کشورهای «عقب‌مانده» که فقط ذهنیت کار ابتدایی وجود داشت، «جنبش کارگری» به عنوان نیرویی وارد شد که «عشق به کار» را تحمیل کند. «سوسیالیسم واقعاً موجود» نوعی تغییر در بازار جهانی با همان ویژگی‌های خاص برآمده از عدم وجود یک بازار بود. این سوسیالیسم در آغاز توانست به روش‌هایی دست پیدا کند که در سرمایه‌داری خصوصی غیر ممکن به نظر می‌رسید. اما به‌عنوان یک نظام خودکار، نمی‌توانست از توسعه‌ی نیروهای تولید، به‌ویژه انقلاب میکروالکترونیک دهه‌ی ۱۹۷۰ جلوگیری کند. این نظام سوسیالیستی به این دلیل که دیگر نتوانست با تولید غربی رقابت کند سرانجام از هم پاشید، به این ترتیب آشکار شد که نه «بدیل»، و نه حتی یک چنین ناقص بلکه «شاخه‌ای مرده» از سرمایه‌داری جهانی بوده است.

بنابراین هیچ پروژه‌ی رهایی‌بخشی نمی‌تواند مبتنی بر کار باشد، در درجه‌ی اول به این دلیل که کار هرگز با فعالیت مولد انسان یا دگرگونی طبیعی که مارکس می‌گفت، مطابقت ندارد. کار، به‌عنوان یک شکل اجتماعی، یک امر تجربیدی واقعی است که همه‌ی بازیگران اجتماعی را به ارائه‌ی کمی همان ماده‌ی اجتماعی عاری از محتوا که هدفش چیزی جز انباشت خودش نیست وادار می‌کند. هر گاه تولید نه در خدمت ارضای نیازها بلکه در خدمت تبدیل ۱۰۰ یورو به ۱۱۰ یا ۱۲۰ یورو باشد می‌توان آن را فرایندی تکراری در نظر گرفت که کاری نمی‌کند مگر تکرار خودش، و در مقیاس بزرگ‌تر حرکت کوری را دنبال می‌کند که انرژی انسان و منابع انسانی را مصرف می‌کند. ارزش‌افزایی ارزش بر بازیگران اجتماعی از جمله سرمایه‌داران تحمیل می‌شود. باور به وجود یک توطئه‌ی بزرگ سرمایه‌داری فقط راهی برای قوت قلب دادن به خود سرمایه‌داری است. حقیقت بسیار غم‌انگیزتر است. هیچ کس کنترل این مکانیسم خودارجاع را به دست ندارد که بخواهد جهان عینی را قربانی امر تجربیدی بت‌واره شده‌ای کند که مجبور است همیشه روبه‌رشد باشد. به همین دلیل انتقادهای اخلاقی از سرمایه‌داری بی‌فایده هستند حتی اگر هیچ کس مجبور نباشد افسران بزرگ و کوچک سرمایه را دوست داشته باشد. روشن است که درگیری بین طبقات اجتماعی و مهم‌تر

از همه تعارض بین صاحبان ابزار تولید و فروشندگان نیروی کار، بین صاحبان سرمایه‌ی ثابت و صاحبان سرمایه‌ی متغیر، بین کار زنده و کار مرده، نقش مهمی دارند اما جوهر سرمایه‌داری نیستند. همه‌ی این پدیده‌ها چیزی نیستند جز اشکال تاریخی عینی، مرئی و متغیر که در آنها انباشت بی‌پایان ارزش صورت می‌گیرد. مبارزات اجتماعی کلاسیک حول توزیع ارزش اضافی می‌چرخد. وجود ارزش به‌مثابه یک «کالای» خنثای سهل‌الوصل پیش‌فرض گرفته شده است. [اما] تمایز مهم ثروت مادی (که قابل تصرف است) و ارزش تجریدی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. از میان برداشتن ارزش بدون از میان بردن کاری که آن را تولید کرده است، امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل است که ستیز با سرمایه‌داری به نام کار منطقی نیست. این امر به همان اندازه منطقی است که کار مشخص خوب را در برابر کار مجرد بد قرار دهیم. وقتی همه‌ی اشکال کار به یک فعالیت مشترک تقلیل پیدا می‌کند، دیگر کار مشخصی وجود نخواهد داشت (چنین مقوله‌ای خودش یک مقوله‌ی تجریدی است). در عوض، چنان که در جوامع پیشاسرمایه‌داری اتفاق افتاد و اصطلاح «کار» به معنای مدرن ناشناخته بود، کثرتی از فعالیت‌ها با اهداف مشخص در ذهن به وجود می‌آمد.

این امر امروز حتی درست‌تر به نظر می‌رسد. جنبش کارگری از نظر تاریخی توجیهاتی را درباره‌ی این واقعیت پیدا کرد که سرمایه‌داری، در دوره‌ی طولانی گسترش خود، نوعی بازتوزیع را ممکن کرد که در مواردی نتایج قابل توجهی برای طبقه‌ی کارگر داشت. حتی اگر غلبه بر سرمایه‌داری هرگز واقعاً مد نظر آنها نبود، اما نقدهای «عمیق» می‌توانست موفقیت‌های مهمی به ارمغان بیاورد و این باور را تقویت کند که سرمایه‌داری را می‌توان در یک «دموکراسی بازار» رام کرد. با این حال، پیشرفت تکنولوژی، به ویژه به‌کارگرفتن میکروالکترونیک در تولید، مدام نقش کار زنده را کاهش داده است. برخی مشاغل هنوز هم می‌توانند سودهای بزرگی کسب کنند، اما این سیستم در کلیتش شروع به از دست دادن «جوهر» خود می‌کند. در واقع سرمایه‌داری شاخه‌ای را می‌برد که روی آن نشسته است: تحقق ارزش از طریق استفاده از کار زنده. این خطر از آغاز انقلاب صنعتی و ورود ماشین به عرصه‌ی تولید به وجود آمده است. با توسعه‌ی مطلق تولید و پر شدن جهان از کالاها با همه‌ی پیامدهایی که به دنبال داشت، مدتی طولانی

کاهش ارزش (و بنابراین بخشی از ارزش اضافی) که هر کالایی واجد آن بود (حتی بیش از حد) جبران شد. با پایان دوره‌ی فوردیسم، آخرین مدل انباشت مبتنی بر بهره‌گیری از کار زنده از نفس افتاد. از آن زمان، فناوری - که تولید ارزش نمی‌کند - تقریباً در همه‌ی حوزه‌ها ذات تولید را تحقق می‌بخشد. قدر مطلق ارزش، و به تبع آن ارزش اضافی، به شدت در حال کاهش است. این امر کل جامعه‌ی بر پایه‌ی ارزش از جمله خود کارگران را در معرض بحران قرار می‌دهد. مشکل اساسی برساخته‌ی سرمایه‌داری دیگر نه استثمار بلکه توده‌های رو به رشد انسان‌های «اضافی» است: افرادی که برای تولید ضروری نیستند و بنابراین قادر به مصرف هم نیستند. کاپیتالیسم علیرغم «جهانی‌سازی»، پس از گسترش طولانی‌مدت، از چند دهه‌ی گذشته، روبه افول نهاده است. مردم مناطق و جوامعی که قادر به ایفای نقش در چرخه‌ی تولید و مصرف هستند بیشتر و بیشتر شبیه جزیره‌ای در میان دریای مواجه می‌شوند که دیگر حتی ارزش استثمار هم ندارند. به علاوه، تقاضای «کار» برای آنها بی‌فایده است چرا که برای تولید مورد نیاز نیستند و بی‌فایده است که مردم، به‌عنوان شرط اولیه‌ی بقا به انجام کارهای بی‌معنی مجبور شوند. بهتر است هرکس، صرف نظر از اینکه در فروش نیروی کاری که دیگر هیچ‌کس خواهان آن نیست، موفق است یا خیر، حق برخورداری از یک زندگی شایسته را داشته باشد.

چرا هنوز نظام سرمایه‌داری کاملاً از هم نپاشیده است؟ این امر عمدتاً به دلیل «مالی‌گرایی»^{۱۱} است، یعنی پرواز به سمت «سرمایه‌ی موهوم». وقتی انباشت واقعی به سکون رسید - تصمیم آمریکا بر حذف پایه‌ی طلا در سال ۱۹۷۱ تاریخ نمادین آن قرار گرفت - توسل بیشتر به «اعتبار» باعث شد فرایند انباشت به شکل صوری ادامه پیدا کند. (این فضای صوری - یا مجازی - سپس به بقیه‌ی جامعه تسری یافت که گسترش رویکردهای به اصطلاح «پسامدرن» در همه‌ی حوزه‌ها را در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ توضیح می‌دهد. در سیستم اعتباری، سودهای مورد انتظار در آینده - که هرگز محقق نمی‌شوند - قبلاً مصرف شده و جریان اقتصاد را پیش می‌برند. همان‌طور که مشهور است، اعتبار و اشکال دیگر پول‌های ساختگی (مانند ارزش سهام و قیمت املاک و مستغلات) به نسبت‌های نجومی رسیده‌اند و از سوداگری کلانی تغذیه می‌کنند که

همچون سال ۲۰۰۸، می‌تواند پیامدهای وحشتناکی بر اقتصاد واقعی داشته باشد. با این حال، فارغ از علت بحران‌های سرمایه‌داری و فقر فزاینده، این سوداگری‌ها برای دهه‌ها سال در واقع به تعویق بزرگ‌ترین بحران کمک کرده است. این امر ناشی از این واقعیت است که، اگر حتی این فضای اعتباری مقادیر بیشتری رشد نشان بدهد، همه‌ی کالاها و خدمات ارزش کم‌تری را بازنمایی می‌کنند. این همچنین حاکی از آن است که بخش بزرگی از پول در گردش جهانی ساختگی است زیرا دیگر نمایانگر نیروی کاری نیست که واقعاً صرف تولید شود. بنابراین، تمام اقدام‌های انگیزشی که پس از بحران سال ۲۰۰۸ از سوی دولت‌ها آغاز شده، چیزی جز شعبده‌بازی در حسابداری نیست و فقط صفر دیگری به اعدادی که از پیش تخیلی بودند، اضافه می‌کند. موفقیت سرمایه‌داری جدید دیگر ممکن نیست چراکه فناوری‌های جایگزین نیروی کار نمی‌توانند از تولید سرمایه‌داری حذف شوند. همچنین امید به چین یا سایر کشورهای نوظهور برای نجات سرمایه‌داری، بی‌معنی خواهد بود. موفقیت‌های اقتصادی مفروض در این کشورها بخشی به خاطر افزایش قیمت مواد اولیه و بخشی به خاطر صادرات یک‌جانبه به کشورهای ثروتمند است و تنها تا زمانی ادامه می‌یابد که خود این کشورها بتوانند فوران واقعی بحران درونی خود را به تعویق بیندازند. (کورتس، لوف و ترنکل ۲۰۱۲). بنابراین مسأله نه پیش‌بینی فروپاشی سرمایه‌داری در آینده، بلکه شناخت بحرانی است که از پیش به وقوع پیوسته و علی‌رغم درمان‌های کوتاه‌مدت با سرعت بیشتری در حال گسترش است. این فقط یک بحران اقتصادی نیست و انواع و اقسام تحولات از اشکال جدید جنگ گرفته تا تأثیرات مخرب بر روان فردی را در بر می‌گیرد. (کورتس شلیک گلوله در مدارس را به عنوان یکی از مظاهر بارز «رانه‌ی مرگ» در بطن سرمایه‌داری توصیف می‌کند).

بنابراین، نقد ارزش، انتقادی بنیادی نه فقط بر وجه نولیبرالی بلکه بر کل سرمایه‌داری است (ولو آن‌که نویسندگان نقد ارزش از تندترین منتقدان دهه‌ی ۱۹۹۰ بودند، و به نظر می‌رسید مسخ و بی‌هوش شده باشند). بازگشت به سیاست‌های اشتغال کامل و کینزی، مداخلات وسیع‌تر دولت و سیستم رفاهی سال‌های پیش غیرممکن است. این سیاست‌ها نه به دلیل توطئه‌ی اقتصاددانان نولیبرال و سرمایه‌دارهای حریص

بلکه به این خاطر کنار گذاشته شدند که پویایی سرمایه‌داری از جریان افتاد. علاوه بر این، بازگشت به چنین سیاست‌هایی به هیچ‌وجه مطلوب نخواهد بود. بر سرمایه‌داری باید با حذف بنیان‌هایش پیروز شد، نه با رجوع به اشکال ظاهراً تحمل‌پذیرتر برده‌داری و بیگانگی.

بنابراین مسئله‌ی رهایی اجتماعی بر بنیان‌های جدید استوار است. با نگاهی به گذشته، عملاً می‌توان دریافت که کل جنبش کارگری گذشته، انقلابی یا اصلاح‌گرا، با نظریه‌پردازان کم‌وبیش مارکسیستی‌اش، بخش مهمی از همان سرمایه‌داری‌ای است که مدعی مخالفت با آن است (این چیزی از ارزش [آنچه لازم و درست بود و اعضای این جنبش‌ها قادر به دستیابی به آن بودند، کم نمی‌کند]. کار بستر مشترک هم سرمایه و هم نظام مزدی بود. اکنون دریافت‌های قدیمی درباره‌ی سعادت و سرمایه وارد بحران شده، و این نشان می‌دهد که همواره مسئله‌ی رقابت میان اعضای یک خانواده مطرح بوده است. در واقع، نقد ارزش، خود بخشی از فرایند تاریخ است و ظهور آن در پایان دهه‌ی ۱۹۸۰ به خاطر نظریه‌پردازانی نبود که همه‌ی چیزهایی را که مارکسیست‌های سنتی درک نکرده بودند، بالاخره دریافتند. بلکه، به خاطر پایان گسترش سرمایه‌داری و به تبع آن پایان امکان بازتوزیع ثروت (که اغلب تلخ هم هست) بدون پرسش از ماهیت خود سیستم بود. نقد رادیکال مارکسیستی نسبت به ارزش و کار مجرد، که مانند زیبایی خفته بیش از صد سال در خواب بود، ظاهراً به واسطه‌ی استفاده اندکی از آن در رویارویی در خلال یک منازعه‌ی واقعی، اکنون خود را به‌عنوان بهترین توضیح افول جامعه‌ی سرمایه‌داری آشکار می‌کند. بنابراین، نقد ارزش نه یک مورد ساده از «پیشرفت نظری» که می‌توانست در یک زمینه‌ی تاریخی دیگر اتفاق بیفتد بلکه اولین مرحله‌ی شناخت یک گسست عمیق تاریخی است. اولین صورت‌بندی‌های این رویکرد از همین گسست مشخص شد. هدف قطعی نقد ارزش این بود که از طریق مخالفت با التقاط‌گرایی و تبادلات فکری عموماً خسته‌کننده‌ی آکادمیک که از ورود به یک سنت از پیش موجود (بر خلاف تقریباً همه‌ی گونه‌های مارکسیسم) و تعریف خود در رابطه با متفکران مارکسیست امتناع می‌کند، حرکت خود را با استفاده از نقد اقتصاد سیاسی مارکس به‌عنوان تنها سلاح خود دوباره آغاز کند. بنابراین رابطه‌ی نقد ارزش با فرم‌های

دیگر نقد اجتماعی عموماً به واسطه‌ی جدال‌های متقابل نمود یافته و اغلب با تلاش برای نادیده‌انگاری و خصومت مواجه شده است.

هرچند نقد ارزش خود را ادامه‌ی یک سنت نظری از پیش موجود، حتی بدعت‌گذارترین آنها، در نظر نمی‌گیرد اما برخی ریشه‌های تاریخی آن قابل بررسی هستند. از آن جمله کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» لوکاچ و مکتب فرانکفورت به‌ویژه تئودور آدورنو (و آلفرد ریتال که مفهوم تجرید واقعی و ارزش به‌عنوان یک هم‌نهاد اجتماعی از آثار او گرفته شده است) [در بسط این مفهوم] تأثیر بسزایی داشتند. به همین ترتیب کورتس در مورد نظریه‌ی بحران به رزا لوکزمبورگ و هنریک گروسمن اشاره می‌کند که حداقل، ولو ناکافی، مسئله را مطرح کرده‌اند. مقاله‌ی آیزاک روبین با عنوان «درباره‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس» (۱۹۲۴/۱۹۲۸)، که در دهه‌ی ۱۹۷۰ دوباره مورد توجه قرار گرفت، برای درک مفهوم ارزش چندین ایده‌ی مهم ارائه داد. با این حال، همین نویسندگان هرگز با نقد ارزش تقدیس نشدند و همیشه مورد انتقاد شدید قرار گرفته‌اند. به‌طور کلی، نقد ارزش به معنای بحث در مورد نظریه‌های دیگران نیست بلکه تحلیلی از گذشته و حال سرمایه‌داری است که گاهی می‌توان با بررسی نظریه‌های دیگر در مورد همان موضوعات به تجزیه و تحلیل پرداخت. رویکرد دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که از سوی موشه پوشتون (۱۹۹۳)، استاد تاریخ دانشگاه شیکاگو هر چند نه با این عنوان، ارائه شده است. پوشتون در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ در فرانکفورت در محیطی تحصیل کرد که هنوز به‌شدت تحت تأثیر آدورنو بود. اثر اصلی او در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ و تقریباً در همان زمانی که نشریه‌ی بحران با کمک نویسندگانش به مرحله‌ی بلوغ اولیه و هموار کردن مسیر رسیده بود، منتشر شد. در مجال این مقاله نیست اما نظریه‌ی پوشتون مانند روبرت کورتس و نویسندگان آلمانی‌زبان نقد ارزش استحقاق یک معرفی مفصل را دارد. پوشتون با طرح ضرورت بازخوانی آثار مارکس - خوانشی که مدام در مواجهه با «مارکسیسم سنتی» است - بر مفهوم «کار مجرد» و بنیان‌های تاریخی آن از جمله زمان تجریدی تمرکز می‌کند. پوشتون و نویسندگان نشریه‌ی بحران بدون هیچ‌گونه اطلاعی از فعالیت‌های فکری یکدیگر، ایده‌های خود را همزمان توسعه دادند و کار خود را برپایه‌ی فرض‌های یکسان آغاز کردند. شباهت‌های

زیادی در این میان وجود دارد. با این حال، تفاوت اصلی در این است که پوستون نظریه‌ی صریح بحران ندارد. او حدومرز تاریخی برای انباشت در نظر نمی‌گیرد که این خود ناشی از «عدم استناد» به ارزش است. متأسفانه، هیچ گفت‌وگویی بین پوستون و کورتس صورت نگرفته است که بتوان گستره و سبک بسیار متفاوت رویکردهای آنها را توضیح داد.

در حال حاضر هیچ رویکرد انتقادی دیگری وجود ندارد که به نقد ارزش نزدیک باشد. در محافل فرانسوی زبان با آرای گی‌دوبور^{۱۲} و بوردگایست‌هایی^{۱۳} مانند ژاک کاما^{۱۴} و نویسندگان تحت تأثیر آنها، همگرایی‌هایی وجود دارد اما اختلافات بیشتر است و تأثیر چندانی نداشته است. ایان ماری وینسنت^{۱۵} یکی از نخستین دانشگاهیان فرانسوی که به مکتب فرانکفورت علاقه‌مند شد، ایده‌هایی را مطرح کرد که گاهی موازی نقد ارزش بود اما مانند تعدادی دیگر که در سال‌های اخیر ظهور کرده‌اند و بعضی اوقات ادعا می‌کنند به نقد ارزش نیز پایبند هستند، علاقه‌ای به دست کشیدن از «مبارزه‌ی طبقاتی» و تحقیق درباره موضوعی که سرانجام سرمایه‌داری را شکست بدهد، ندارد. علاوه بر این، در آثارش به احتمال بروز بحران عینی فقط به‌طور مبهمی اشاره شده است. از سوی دیگر، آندره گرز^{۱۶} پس از تدوین نقدی درباره‌ی کار و ارزش در سال ۱۹۸۰، در نوشتارهای بعدی خود به‌روشنی به نقد ارزش پرداخت. او خودش بعداً با خواندن مطالب انتقادی درباره‌ی مفهوم ارزش، اذعان کرد که سیر فکری‌اش درباره‌ی این موضوع چندان رضایت‌بخش نبوده است.

نقد ارزش دست‌کم در شکل آلمانی آن، به مدت ۲۵ سال نظریه‌ای فراگیر بوده است. در حالی که بخش قابل‌توجهی از پیشرفت‌های نظری آن پیش از سال ۱۹۹۳ شکل گرفته است، اما از آن زمان هم درگیر تحولات مهمی بوده است. در واقع، نظریه‌پردازان مرتبط با مجله‌ی «اکزیت» Exit امروزه ترجیح می‌دهند از «نقد تفکیک ارزش»^{۱۷} صحبت کنند. نظریه‌ی تفکیک ارزش در سال ۱۹۹۲ از سوی رزویتا شولتز معرفی شد. این نظریه مربوط به «جداکردن» یا «مجزا کردن» است که در بنیان وجود ارزش به عنوان یک شکل اجتماعی فنیستی وجود دارد. کار مجرد خالق ارزش، تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد که بخش دیگری از بازتولید اجتماعی به شکلی غیر

کالایی تحقق پیدا کند که آن شکل هم کار نیست. این امر به‌ویژه مربوط به فعالیت‌های خانگی است که معمولاً توسط زنان انجام می‌شود. حوزه‌های عمومی و خصوصی هر دو برای جامعه‌ی سرمایه‌داری به یک اندازه ضروری هستند، اما حوزه‌ی خانگی به عنوان جامعه‌ی درجه‌دوم و جدا در نظر گرفته می‌شود. این واقعیت که این فعالیت‌ها به‌طور مستقیم ارزش تولید نمی‌کنند، به این معنا نیست که این حوزه جدا است یا این‌که اصلاً وجود ندارد. این فعالیت‌ها برای کار مجرد نقش کمکی دارند و نشان آن را یدک می‌کنند. به‌طور دقیق، «کارگر» مرد بدون یک زن که از او مراقبت کند و فرزندانش را بزرگ کند و... نمی‌تواند ارزش تولید کند. پس ارزش از نظر ساختاری «مردانه» است حتی اگر برخی از زنان آن را تولید و یا تولید آن را مدیریت کنند. براساس نظریه‌ی نقد تفکیک ارزش، جامعه‌ی مبتنی بر ارزش و کار به لحاظ تاریخی و منطقی مبتنی بر یک رویه‌ی طردکننده است: فرد تنها زمانی یک سوژه‌ی کامل در نظر گرفته می‌شود که روحیه‌ی کار و پیامدهای آن را درونی کرده باشد (نظم و انضباط خودخواسته، عقلانیت، سرسختی نسبت به خود و دیگران، رقابت و ...) و خود را از هر چیز دیگری خلاص کند (این همان معنای «جداشدن» است). طرد زنان، غیر سفیدپوستان و «اقلیت‌های» دیگر دقیقاً به همین دلیل مغایر اصل ارزش نبود. اصلی که معنای جعلی از جامعیت ارائه می‌کند و به همه وعده سرمایه‌دار شدن می‌دهد. درست است که اشکال تجربی چنین محرومیت‌های اجتماعی از زمان عصر روشنگری تغییر زیادی کرده‌اند اما از آغاز وجود داشته‌اند.

نقد ارزش در واقع، «دیالکتیک روشنگری» را رادیکال می‌کند، و آن را چیزی بیشتر از یک عصر تاریخی نمی‌داند که طی آن مقولات سرمایه‌داری به‌طور عینی به ذهن مردم تزریق می‌شدند. در حالی که همه‌ی چپ‌ها و حتی اغلب خود مارکس، می‌خواستند جوهره‌ی روشنگری را که مورد خیانت بورژوازی قرار گرفته بود، کامل کنند یا تحقق ببخشند، نقد تفکیک ارزش همین جوهر را آغاز سوژه‌ی مدرن می‌داند که تنها برای و از طریق رقابت سرمایه‌دارانه به وجود می‌آید. فیلسوفان روشنگری به‌ویژه کانت مبانی تبعیض جنسی، نژادپرستی و یهودستیزی را که از مشخصه‌های مدرنیته هستند، صورتبندی و در عین حال به‌مثابه شرایط آزادی عرضه کردند. «عقل» که

روشنگری به پیروزی‌اش امید داشت و چپ‌ها همیشه مدعی تکیه بر آن بودند برای کورتس چیززی جز «عقل خونین» نبود (۲۰۰۴)؛ یک ایدئولوژی تسلیم‌همه‌ی زندگی به ضرورت‌های ارزش‌افزایی که به نابودی جهان منجر شده است. ضد عقل‌گرایی نیز (مثلاً رمانتیسیم، زیست‌گرایی^{۱۸} و اگزستانسیالیسم) نه یک بدیل بلکه صورت‌های دیگری از عقل سرمایه‌دارانه را عرضه می‌کنند که در فجایعی که کل تاریخ سرمایه‌داری را رقم زده، نقش داشته است.

با این تحلیل‌ها، نقد تفکیک ارزش مدعی است که از رویکرد عینی آغازین خود گذر کرده است. ایدئولوژی‌ها انعکاس ساده‌ی واقعیت اقتصادی نیستند. ارزش یک ساختار بت‌واره می‌سازد که هم یک وجه عینی و هم یک وجه ذهنی دارد. دشواری زندگی در سیطره‌ی ضرورت ارزش ضرورتاً به ایجاد انواع ایدئولوژی‌ها منجر می‌شود تا رنج ناشی از چنین جامعه‌ای را توجیه و کارگران را قادر سازد که ویژگی‌هایی را که به دیگران نسبت می‌دهند (مثلاً تنبلی، احساسات)، از خود دور کنند. به جای بازتولید امر پیشامدرن این ارزش است که به‌مثابه تلاشی برای عینیت بخشیدن کاذب به یک امر غیر ملموس، انتزاعی به نظر می‌رسد.

علاوه بر این، واضح است که این برداشت از جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌مثابه یک وجود ضرورتاً بت‌واره، فرسنگ‌ها از «ماتریالیسم تاریخی» و تمایز بین زیربنا و روبنا فاصله دارد. شیوه‌های اجتماعی فتی‌شیستی و ناخودآگاه هم سوژه و هم ابژه را تولید می‌کنند. اتهامات «اقتصادگرایی»، حتی اگر اغلب در رابطه با مارکسیسم سنتی درست باشند، نمی‌توانند در نقد ارزش به کار گرفته شوند. به‌علاوه خود ارزش یک ساختار تام و تمام نیست. این جامعه‌ی اقتدارگرا است که در این معنا می‌خواهد همه چیز را به کالا تبدیل کند. اما هرگز قادر نخواهد بود زیرا چنین جامعه‌ای اصلاً غیرقابل زندگی می‌شود (مثلاً دیگر اموری همچون دوستی، عشق، تربیت، فرزندان و غیره درمیان نخواهند بود). ضرورت ارزش، آن را به سمت از بین بردن کل جهان عینی و در همه‌ی سطوح اقتصادی، محیطی، اجتماعی و فرهنگی سوق می‌دهد. نقد ارزش نه‌تنها یک بحران اقتصادی با ابعاد بی‌سابقه، بلکه پایان کل «تمدن» را (اگر بتوان آن را چنین نامید) نیز پیش‌بینی می‌کند. حتی اگر به نظر بیاید که نوعی از بت‌وارگی در همه جا جریان داشته

است، اما زندگی انسان، همیشه بر پایه‌ی ارزش، پول و نیروی کار نبوده است. باید تأکید کرد که این مقولات «هستی‌شناختی» یا فراتاریخی نیستند. برخلاف اکثر اشکال مارکسیسم، نقد ارزش، نظریه‌ای نه برای کل تاریخ، که نظریه‌ی مربوط به سرمایه‌داری است. کورتس (۲۰۱۲) در آخرین کتاب خود تأکید دارد که سخن گفتن از تجارت، پول یا کالا در جوامع پیشاسرمایه‌داری، امکان‌پذیر نیست و آنچه ممکن است در آن جوامع مشابه به نظر برسد، در واقع عملکردهای عمیقاً متفاوتی داشته است.

بدیهی است که این سؤال همچنان پابرجاست که چگونه می‌توان از سرمایه‌داری خارج شد. نقد ارزش غالباً به دلیل امتناع از اقدامات عملی مورد سرزنش قرار گرفته است. در واقع، نقد ارزش از آغاز از این موضع دفاع کرده است که استقلال برای تفکر درباره‌ی آنچه شاید در نظر اول قابل تحقق نباشد، ضروری است. فقر تأمل اجتماعی در سراسر قرن بیستم نیز نتیجه‌ی تسلیم آن در برابر فشارهای چنین رویکرد عمل‌گرایی (از سوی احزاب، اتحادیه‌ها، جنبش‌های اجتماعی) بود. نقد ارزش همواره این «آگاهی کاذب» و «شبه‌عمل‌گرایی» را که با مخالفت بی‌واسطه با سوپژکتیویته‌ی خود در برابر ایزه‌ای که به‌مثابه تکرار ابدی این‌همان همراه است، صرفاً چارچوب درون‌ماندگار نقد می‌داند. در عین حال، نقد ارزش همیشه انگ «برج عاج‌نشینی» را رد کرده است. [این اتهام] البته با نگاه منصفانه‌ی علمی فاصله زیادی دارد. نقد ارزش از همان آغاز جنبه‌های اسفبار بحرانی را که جامعه‌ی کالایی و رنج آن برای ما به ارمغان آورده، برجسته کرده است. این بیشتر جلوگیری از فروپاشی سرمایه‌داری و سقوط در وحشت ویرانی جاری است، تا شکست دادن آن. جنبش‌های اجتماعی علیه بانک‌ها بدون شک فقط یک عکس‌العمل کاذب‌اند چرا که نشانه‌ی بیماری را خود بیماری در نظر می‌گیرند. آنها کلیشه‌های قدیمی کارگران «درست‌کار» را که توسط انگل‌ها مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرند، بازآفرینی می‌کنند و در معرض خطر سقوط در دامن پوپولیسم و یهودستیزی قرار دارند. به‌طور کلی، توسل به «سیاست» (به‌ویژه دولت) غیرممکن است زیرا پایان انباشت و بنابراین تمام شدن پول «واقعی» مقامات دولتی را از هرگونه مداخله محروم می‌کند. به منظور یافتن بدیلی برای سرمایه‌داری، ابتدا باید ماهیت کالا، پول، کار،

ارزش و مقولات به‌ظاهر «نظری» را مورد پرسش قرار دهیم. نتایج همین پرسش‌ها است که در نهایت تعیین می‌کند که ما باید چه کنیم.

مشخصات مأخذ:

Anselm Jappe (2014) Towards a History of the Critique of Value, Capitalism Nature Socialism, 25:2, 25-37, DOI: 10.1080/10455752.2014.906820

¹ situationist

² Kurz

³ Peter Klein

⁴ Roswitha Scholtz

⁵ Ernst Lohoff

⁶ Norbert Trenkle

^۷. نویسنده‌ی این مقاله در سال ۱۹۹۴ به نشریه‌ی بحران پیوست

^۸. برای تفسیر کورتسی مارکس علاوه بر مقالات، به حاشیه کورتس بر هستی‌شناسی مراجعه کنید.

^۹. آلکسی گریگوریویچ استاخانوف یک کارگر معدن روس بود. او روش خاصی برای استخراج زغال سنگ ابداع کرد که به نام او استاخانوفیسم نامیده شد و پایه‌گذار جنبش استاخانوفیت (Stakhanovite movement) بود. وی با به‌کارگیری گروهی از کارگران ماهر و متخصص و تقسیم کار میان آنان با استفاده از وسایل فنی عادی و ابتدایی، توانست ۱۴ برابر میزان معمولی زغال سنگ استخراج کند. نام وی در دهه‌ی ۱۹۳۰ در شوروی مظهر تلاش یک ابرمرد بود.

^{۱۰}. تقریباً همه‌ی انتقادات ضد استالینیستی بر تسلط یک طبقه‌ی بوروکراتیک بر نظام تولید متمرکز شده‌اند. مطمئناً این درست است، اما چیزی جز نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر ادامه‌ی تولید کالاها نیست، چیزی که ضد استالینیست‌ها به‌ندرت با آن روبرو شده‌اند.

^{۱۱} Financialization: اشاره به یک الگوی انباشت است که در آن سود به جای تجارت و تولید کالا از طریق کانال‌های مالی تحقق پیدا می‌کند.

12 . Guy Debord

^{۱۳} Bordigists کسانی که تحت تأثیر آدامو بوردیگا بودند که در سطح نظری درکی از اتحاد جماهیر شوروی به‌مثابه یک جامعه‌ی سرمایه‌داری را توسعه داد.

۱۴. Jacques Camatte. نویسنده فرانسوی و نظریه‌پرداز مارکسیست و عضو حزب کمونیست بین‌الملل، سازمان کمونیستی چپ ایتالیایی تحت تأثیر آمادئو بوردیگا بود، که اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را به‌مثابه یک جامعه‌ی سرمایه‌داری محکوم کرد.

15. Jean-Marie Vincent (1987/1991)

16. André Gorz

۱۷. در سال ۲۰۰۴، پس از درگیری‌های داخلی کورتس و شولتز از نشریه‌ی بحران اخراج شدند و بلافاصله نشریه‌ی exit را تأسیس کردند. دلایل این انشعاب بیش از آنکه جنبه‌ی نظری داشته باشد به خاطر وضعیت خود نظریه و تکامل بیشتری بود که نشان می‌داد. در حالی که مجله‌ی exit نقد روشنگری و «تفکیک ارزش» را رادیکالیزه می‌کرد، و از هرگونه تلاش شتاب‌زده برای نتیجه‌گیری فوری امتناع می‌ورزید، Krisis بیشتر درگیر پیوند بخشیدن به نقد ارزش و برخی جنبش‌های اجتماعی، مانند جنبش «نرم‌افزار آزاد»، یا اقتصادهای بدیل بود. رابطه‌ی بین این دو مجله همچنان پرتنش و با انتقاد متقابل همراه است.

18. vitalism

Jappe, Anselm. 2009. "Avec Marx, contre le Travail" [With Marx, against Labour]. Accessed March 8, 2014. <http://palim-psao.over-blog.fr/article-avec-marx-contre-le-travail-38186520.html>.

Jappe, Anselm. 2013a. "Sohn-Rethel and the Origin of 'Real Abstraction': A Critique of Production or a Critique of Circulation?" *Historical Materialism* 21 (1): 3–14.

Jappe, Anselm. 2013b. "André Gorz et la Critique de la Valeur" [André Gorz and the Critique of Value]. In *Penser la Sortie du Capitalisme. Le Scénario Gorz* [Thinking the Way out of Capitalism. The Gorz Scenario], edited by Alain Caillé and Christophe Fourel, 161–169. Lormont: Le Bord de l'Eau.

Kurz, Robert. 1991. *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie* [The Collapse of Modernization: From the Fall of

Barracks Socialism to World Economic Crisis]. Frankfurt am Main: Eichborn.

Kurz, Robert. 1999. Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft [The Black Book of Capitalism]. Frankfurt am Main: Eichborn.

Kurz, Robert. 2000. Marx Lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert [Reading Marx. Karl Marx's Main Texts for the Twenty-first Century]. Frankfurt am Main: Eichborn.

Kurz, Robert. 2003. Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung [The War for World Order. The End of Sovereignty and the Mutations of Imperialism in the Age of Globalisation]. Bad Honnef: Horlemann.

Kurz, Robert. 2004. Blutige Vernunft. Essais zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte [Bloody Reason. Essays on the Emancipatory Critique of Capitalist Modernity and Its Western Values]. Bad Honnef: Horlemann.

Kurz, Robert. 2005. Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems [Global Capital. Globalisation and the Internal Limits of the Modern Commodity Production System]. Berlin: Klaus Bittermann.

Kurz, Robert. 2012. Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie [Money without Value. Outline for a Transformation of the Critique of Political Economy]. Berlin: Horlemann.

Postone, Moishe. 1993. *Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rubin, Isaak Illich. 1924/1928. *Essays on Marx's Theory of Value*. Translated by Miloš Samardžija and Fredy Perlman. Detroit: Black and Red.

Scholtz, Roswitha. 2000. *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats* [Sex and Capitalism. Feminist Theories and the Postmodern Metamorphosis of Patriarchy]. Bad Honnef: Horlemann.

Trenkle, Norbert, and Ernst Lohoff. 2012. *Die grosse Entwertung. Warum Spekulation und Staatsverschuldung nicht die Ursachen der Krise sind* [The Great Devaluation. Why Speculation and State Debt Are Not the Cause of the Crisis]. Münster: Unrast.

Vincent, Jean-Marie. 1987/1991. *Abstract Labour. A Critique*. London: Macmillan.

تکرار، تکثیر و آزادی

ایده‌هایی درباره‌ی دینامیک اجتماعی

موسیقی در ایران امروز

حسین کاشف



متن حاضر تلاش می‌کند تا نظرگاهی درباره‌ی بخش‌هایی از تاریخ معاصر موسیقی در ایران، از جمله درباره‌ی برجسته‌ترین مسائل حال حاضر این موسیقی - مانند ظهور جریان فرعی/مستقل/آلترناتیو و برگزاری کنسرت کاروانسرا - ارائه بدهد. آنچه محل تمرکز متن حاضر است، آن دگردیسی موسیقایی است که اگرچه در سال‌های گذشته در فضای موسیقی ایران همواره جریان داشته است اما پس از وقوع جنبش زن، زندگی، آزادی به دو علت سرعت و وضوح بیشتر و مسیر مشخص‌تری پیدا کرده است: ۱- برجسته‌شدن موسیقی به‌عنوان تریبونی برای کنشگری سیاسی و مخابره‌ی محتوای آزادی‌خواهانه ۲- افزایش تلاش‌ها برای یافتن امکان‌هایی که فارغ از ساختار رسمی و سانسورهای آن توانایی مخابره‌ی بیان هنری را دارا باشند. موسیقیدانان جوان‌تر ایرانی در سالیان گذشته تمایل بیشتری به ارائه‌ی موسیقی خود ذیل موسیقی جریان فرعی/مستقل/آلترناتیو داشته‌اند و همچنین علاقه‌ی زیادی به کاور کردن قطعات تولیدشده در گذشته نشان داده‌اند. متن حاضر از نقش همین علاقه در تولید موسیقی در ایران آغاز می‌کند و پس از ارائه‌ی ایده‌هایی درباره‌ی برخی مسائل حال حاضر موسیقی در ایران به پایان می‌رسد.

مسئله‌ی تکرار و تکثیر

سؤال ابتدایی این است: هنگامی که یک موزیسین یا گروهی از موزیسین‌ها یک قطعه‌ی قدیمی را عیناً در زمان حاضر می‌نوازند یا می‌خوانند، یا آن را با ژانرهای دیگر و اصوات جدید ترکیب می‌کنند تا آن را «به‌روز» کنند، از نظر هنری چه رخ می‌دهد؟ متن حاضر در دو سطح متفاوت بر سؤال مذکور تمرکز می‌کند: (۱) چه نوعی از تکرار در موسیقی از نظر هنری قابل دفاع است؟ (۲) چه نوع تکراری در موسیقی ایران در حال وقوع است؟ چطور می‌توان در مورد تعداد قابل توجه ریمیکس و کاور در تولیدات اخیر موسیقی ایران توضیحی داد؟ برای روشن‌شدن حدود موضوع، ابتدا باید مشخص شود که منظور متن حاضر از «تکرار» یک قطعه‌ی موسیقی چیست؟ ما از «تکثیر» سخن نمی‌گوییم؛ تکثیر در واقع بازتولید یک قطعه‌ی موسیقی ثابت است. امروزه سرویس‌های پخش و نشر موسیقی (مانند اسپاتیفای و اپل میوزیک و ...) مشغول تکثیر قطعات

موسیقی هستند؛ به نحوی که یک قطعه‌ی موسیقی یکسان، در دسترس همگان قرار بگیرد. اما «تکرار»، تلاش برای تولید مجدد یک موسیقی مشخص از طریق اجرای مجدد آن است. این تلاش می‌تواند بر تکرار نعل‌به‌نعل قطعه‌ی مرجع متمرکز شود (بازخوانی/اجرای مجدد) یا آن‌که با افزودن صداهای تازه‌تر به آن قطعه، تفاوت‌هایی با آن پیدا کند (کاور یا ری‌میکس). در مورد دوم، نتیجه به‌روشنی یک قطعه‌ی جدید است. در مورد اول نیز اگرچه تلاش بر تکرار کامل قطعه‌ی مرجع متمرکز شده است، اما دست‌کم ضروریات مادی مانند کیفیت متفاوت اجرا و ضبط صدا، باعث می‌شوند تا همواره تفاوتی میان قطعه‌ی مرجع و تکرار آن محسوس باشد. همین ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر مادی هستند که تکثیر و تکرار را از یکدیگر تفکیک می‌کنند: تکثیر شدن، مختص قطعه‌ی مرجع است و تکرار، صرفاً در تلاش‌های بعدی برای اجرای مجدد قطعه‌ی مرجع یافت می‌شود.

بنابراین قطعه‌ی «تکراری» در موسیقی، به نحوی متناقض، تنها می‌تواند قطعه‌ای جدید و تازه باشد. هنرمند در مقام هنرمند به‌هنگام تلاش برای تکرار یک قطعه، خواه‌ناخواه با این تازگی روبه‌رو می‌شود. این‌جاست که او خود را میان همان قواعد هنری می‌یابد که آفرینش قطعه‌ی اصلی مشروط به آن‌ها بود: منطق درونی آفرینش موسیقایی. در این وضعیت، اگرچه نسخه‌ی مرجع وجود دارد، اما به‌خودی‌خود نمی‌تواند به‌موزیسینی که دست به تکرار آن می‌زند، کمک کند تا نتیجه‌ی کارش از نظر هنری قابل‌قبول از آب دربیاید. تلاش برای تکرار قطعه‌ی مرجع توسط یک موزیسین دیگر، در گرو آگاهی و درک او از قواعد آفرینش موسیقی و تلاش برای استفاده از آن‌ها در راستای ایجاد یک اثر هنری است و نه در گرو توانایی‌های موزیسین مرجع.^۱ نتیجه آن‌که، قدرت تکرار یک قطعه‌ی موسیقی و قدرت تألیف در یک موزیسین اساساً سرچشمه‌ی یکسانی دارند؛ چرا که در هر دو، قواعد یکسانی به کار بسته می‌شود.

تمرکز بر نسبتی که جریان‌های موسیقی در ایران، میان خود و مسئله‌ی تکثیر-تکرار تصور کرده‌اند، کمک می‌کند تا توضیحی در مورد بخشی از حیات موسیقی در ایران به دست بیاوریم. به‌طور کلی، انکار و یا عدم توجه به تفاوت میان تکثیر و تکرار از سویی و عدم وقوف به نیاز مبرم و همیشگی هنرمند به برقراری نسبت خاص با قواعد

درون‌ماندگار بیان موسیقایی، دو پیامد را متوجه آثار موسیقایی در ایران کرده است: (۱) این که موسیقی در ایران همواره به دنبال منبعی برای پرکردن شکاف میان تکثیر و تکرار بوده است و در عمده‌ی موارد، سیاست نقش آن منبع را ایفا کرده است (آگاهانه یا ناآگاهانه). ذیل این مورد، می‌توان دست‌کم از دو نوع تعیین‌کننده‌ی موسیقی در تاریخ معاصر موسیقی ایران سخن گفت: الف) موسیقی‌هایی که بر ادعای تداوم تاریخی و کلیدواژه‌هایی مانند «احیا»، «اشاعه» یا «حفظ» یک موسیقی استوار شده‌اند (مانند بخش عمده‌ی موسیقی کلاسیک ایرانی یا موسیقی‌های موسوم به «محلی»). این موسیقی‌ها تلاش خود را برای تکرار سنت‌های قدیمی‌تر آفرینش موسیقایی - که ضرورتاً به ایجاد موقعیت و موسیقی جدیدی ختم می‌شود- به تکثیر صرف آن سنت‌های از پیش موجود تفسیر می‌کنند؛ انگار که چیز جدیدی در تلاش آن‌ها قابل‌پیگیری نیست و هر آنچه هست، انتقال دست‌نخورده‌ی یک صوت از گذشته به امروز است.. آنچه از دل این نوع برخورد با مسئله‌ی تکرار-تکثیر در موسیقی ایران سربرآورده است، نشانیدن سنت‌گرایی به جای سنت است؛ تصویر ثابتی از سنت جای پویایی سنت را می‌گیرد. همین مکانیسم، منجر به تولید یک بازوی زبانی بسیار قوی برای این موسیقی‌ها شده که کارکرد آن، ریختن محتواهای شرق‌شناسانه (باستان‌گرایی و ملی‌گرایی) درون شکاف میان تکرار و تکثیر است تا تفاوت میان این دو برای مخاطب این موسیقی‌ها محسوس نباشد. ب) موسیقی‌های جدیدتر که چند سالی است خود را تحت نام «مستقل/فرعی/آلترناتیو» متمایز می‌کنند، همین زخم را به نحوی دیگر بر خود دارند. آن‌ها در واکنش به فروبستگی ناشی از انحصار بیان هنری در چنگ سازوکارهای سانسور دولتی (که عمدتاً با موسیقی‌های سنت‌گرای نوع قبل و همچنین با پاپ جدید سازگار هستند)، به واکنشی در برابر آن تبدیل می‌شوند و به‌این ترتیب، بار دیگر آفرینش هنری را به رویکرد و موضع‌گیری سیاسی، این بار اما به نفع «آزادی»، تقلیل می‌دهند. ۲) خارج‌شدن موسیقی از حوزه‌ی عمل موسیقایی: هرچه آفرینش موسیقایی بیشتر به منبع بیرون از خود یعنی به موضع‌گیری سیاسی گره می‌خورد، نقش ماده‌ی موسیقایی در آفرینش هنرمند کمرنگ‌تر می‌شود؛ دیگر مهم نیست آنچه نواخته می‌شود، چیست؛ بلکه این اهمیت دارد که چه نامی بر آن گذاشته می‌شود. اگر

تا دیروز یک موسیقی، در مقام صوتی «اصیل» از گذشته‌ی باشکوه ایران درک می‌شد، امروز یک موسیقی دیگر در جایگاه پیام‌آور «آزادی» نشسته است. وضعیتی که می‌توان آن را وضعیت تورم نمادین نامید: بر صحنه‌ی موسیقی در ایران، بیان موسیقایی همواره از توجه دور می‌ماند و نام‌های انتزاعی به جای آن می‌نشینند. در نتیجه، در ژانرهای گوناگون موسیقی‌هایی با کیفیت‌های بیانی نازل، این امکان را می‌یابند تا با چنگ‌زدن به نام‌هایی مانند «میراث»، «تاریخ»، «فرعی/مستقل/آلترناتیو»، «بومی» و مانند آن‌ها، به موسیقی نمادین تبدیل شده و جایگاهی به مراتب فراتر از کیفیت بیانی خود به دست بیاورند.^۲ به همین خاطر صحنه‌ی موسیقی در ایران در سال‌های اخیر، به‌طور نظام‌مند و منطقی، به محلی برای حضور نیروهایی بدل شده که اساساً در بستر آفرینش هنری قرار ندارند یا آن که در لحظه‌ی آفرینش هنر، آفرینش هنری برایشان در اولویت نیست؛ بلکه نمادهای گوناگونی را نمایندگی می‌کنند که هر کدام به دنبال گسترش دامنه‌ی حضور خود است.^۳

تا این جا، تنها به آن بخشی از نیروهای موسیقایی اشاره کردیم که نسبتی سلبی با تفاوت میان تکثیر و تکرار ساخته و از طریق نادیده‌گیری آن، بر زمین موسیقی نمادین و دست‌دردست نمادهای سیاسی زمانه‌شان سامان یافته‌اند. صد البته که عمده‌ی صحنه‌ی موسیقی ایران تحت برچسب‌های گوناگون به تسخیر این نیروها درآمده است.^۴ اما فیگور دیگری نیز در دهه‌های اخیر بر صحنه‌ی موسیقی ایران فرصت درخشش را به‌صورتی بسیار عاجل و پراکنده به دست آورد: فیگور موسیقیدان آفرینشگر که - به‌عنوان نمونه- فرهاد مه‌راد یکی از معدود تجلی‌های آن است؛^۵ موسیقیدانی که بخش قابل‌توجهی از فعالیت بسیار کنترل‌شده و گزیده‌ی او، در واقع تکرار آثار موسیقایی دیگر به شکل کاور است. آلبوم *خواب در بیداری* که یکی از دو آلبوم پایانی عمر او بود، از مجموع سیزده قطعه، دارای شش قطعه‌ی کاور است؛ مسئله‌ای که به‌خودی‌خود نیازمند توضیح موسیقی‌شناسانه است: چگونه می‌توان توضیح داد که موسیقیدانی با قطعات تألیفی درخشان، تا این حد درگیر تکرار قطعات پیش از خود بوده باشد؟ چگونه این دو، در یک موسیقیدان قابل‌جمع است؟ بیان هنری هنرمند آفرینشگر، نسبتی مشخص با بیان موسیقایی دارد. این نسبت مشخص که بنا به قصد

و نیت موزیسین قابل ترک نیست، او را در اجرای هر قطعه‌ای همراهی می‌کنند. او حتی اگر دست به تکرار قطعات دیگران بزند، قطعات را از جایگاهی که در بیان موسیقایی اشغال کرده، بازسازی می‌کند و نه از موضع موسیقیدان مرجع و جایگاه او. برای فرهاد به عنوان تجلی فیگور موسیقیدان آفرینشگر، مراجعه به قطعات دیگران به تجلی بیان هنری شخصی‌اش ختم می‌شود. به عبارتی، جایگاه هنری فیگور موسیقیدان آفرینشگر آنچنان ایجابیت و قدرت تعیین‌کنندگی دارد که حتی در مواجهه با قطعات شکل‌گرفته و ساخته‌شده توسط دیگران نیز آن‌ها را از بیان موسیقیدان مرجع خارج کرده و به بیان خود درمی‌آورد. به این علت است که اجراهای کاور فرهاد نیز دارای ویژگی‌هایی هستند که در آثار تألیفی او نیز وجود دارند. و به همین علت است که یک شنونده‌ی واحد، در مواجهه با قطعه‌ی *don't let me be misunderstood* یا *unchained melody* دارای دو انتخاب مجزا است: یکی آن که این قطعات را با بیان هنری قطعات مرجع بشنود یا آنکه بیان هنری فرهاد را ترجیح دهد. آفرینشگری موسیقیدان آفرینشگر که ناشی از توانایی کاملاً هنری او در استفاده‌ی به‌خصوص از قواعد بیان موسیقایی است، اولاً پیوستگی تألیف و تکرار را فاش می‌کند^۶ و ثانیاً تکثیر را، یعنی میل به بازتولید چیزی از گذشته در دوره‌ی حاضر را، در مورد او اساساً بلاموضوع می‌کند؛ چرا که برای او هر چیزی پیش از بیان شدن، ابتدا به چیزی مختص او تبدیل می‌شود.

ویژگی دوم، یعنی رنگ‌باختن مسئله‌ی تکثیر در موسیقیدان آفرینشگر، موسیقی او را در تنش عینی (و نه نمادین) با سیاست قرار می‌دهد: اگرچه وجود این فیگور و هنر او نیز مانند هر هنر دیگری دارای شرایط سیاسی است؛ اما سیاست، منبع مشروعیت هنری او نیست. اعتبار هنری این فیگور درون زمین هنر کسب می‌شود. در واقع، این آفرینش هنری در محورهای ذکرشده در بالا، از موسیقی‌های نمادین پیش‌گفته جدا می‌شود. این موسیقی با بی‌اعتنایی به کسب مشروعیت هنری از منبع سیاست، همانقدر با برچسب شرق‌شناختی «اصیل ایرانی» بیگانه می‌شود که با وارونگی منطقی آن، یعنی برچسب «مستقل/فرعی/آلترناتیو». این موسیقی است که در ماجراجویی‌های هنری خودش و در تلاش برای دست‌یابی به بیان موسیقایی مطلوب خود، به تجربه‌های

موسیقایی کاملاً متفاوتی راه می‌یابد؛ تجربه‌هایی که پیش از هر چیز، تفاوت خود با آن دسته از تولیدات موسیقایی به رخ می‌کشند که با توسل به نمادها و نام‌های برخاسته از مشروعیت‌گیری سیاست و نه به اتکای بیان موسیقایی‌شان به گوش‌ها راه یافته‌اند. در چنین مرحله‌ای است که تأثیر سیاسی به‌عنوان پیامد و نتیجه‌ی بیان هنری متولد می‌شود؛ و نه آنکه تولید هنری را به ابزار تبلیغ سیاست تبدیل کند. به این اعتبار، در وضعیتی که حتی صلح و آزادی هم ناکوک صدا می‌دهند،^۷ محتمل‌ترین و قابل‌باورترین شیوه‌ی وجود موسیقی، شیوه‌ای است که سیطره‌ی نمادهای سیاسی را - فارغ از محتواشان- بر هستی هنری خود نپذیرد و استقلال و خودآیینی ماده‌ی موسیقایی را اعاده کند.^۸

دینامیک صحنه‌ی موسیقی ایران را می‌توان و باید پیش‌تر برد: هنری که بر سطح نمادین شکل گرفته (خواه جریان اصلی باشد یا جریان فرعی) به‌طور کاملاً نظام‌مند اما در قالب قصد و نیت‌های آگاهانه‌ی عمدتاً طبقه‌متوسطی، مشغول برساختن بازتاب‌هایی از فیگور هنرمند آفرینشگر در درون خود است. قطعات هنرمندانی چون ابراهیم منصفی یا فرهاد مهراد هیچ‌گاه به اندازه‌ی سال‌های اخیر به ماده‌ی ابتدایی برای ارائه‌ی کاور تبدیل نشده بودند. اما کاورهای این‌چنینی که فیگور هنرمند آفرینشگر را به‌عنوان مرجع خود انتخاب می‌کنند، نسبت دیگری با تکرار در موسیقی پیدا می‌کنند: این‌جا تکرار نه به قصد خلق یک بیان هنری مجزا از اثر مرجع، بلکه از بحران در بیان هنری ناشی می‌شود که موزیسین متوسط با آن روبه‌روست. موسیقیدان متوسط به موزیسین آفرینشگر چنگ می‌زند تا از طریق نسبت‌دادن خود به هنر او، به تصویر دست‌دومی از آفرینشگری دست یابد؛ دینامیکی که تکرار را از تجلی خلاقانه‌ی آن نزد موزیسین آفرینشگر دور و به تکثیر نزدیک می‌کند. به این ترتیب، رؤیای بازتولید گذشته که یک بار با ژانر «موسیقی کلاسیک ایرانی» در تاریخ موسیقی ایران تحقق یافت و بیان‌های هنری همزمان با خود را قربانی نمادهای سیاست‌زده کرد،^۹ این بار به نحوی سکولار (بدون آن لباس عرفانی که اصحاب *حفظ‌و‌شاعه* برایش دوخته بودند) و به نام جریان «مستقل/فرعی/آلترناتیو» تکرار می‌شود. بیان هنری کماکان معلق باقی می‌ماند و به

جایش، ژست نمادین و مد روز «موزیسین شورشی» روزه‌روز طرفداران بیشتری پیدا می‌کند.^{۱۰}

دگردیسی آزادی در موسیقی جریان فرعی

سرازیر شدن چهره‌ها و رسانه‌های ریز و درشت موسیقی جریان «مستقل/فرعی/آلترناتیو» به پلت‌فرم‌های گول‌پیکر صدا و تصویر مانند یوتیوب و اسپاتیفای، و مهاجرت طبقه‌ی متوسط به دنبال آن‌ها به این پلت‌فرم‌ها برای «حمایت» از ایشان، متن حاضر را یک قدم جلوتر می‌برد. توجه به این پدیده نه‌تنها منجر به مطرح کردن سؤالات صحیح‌تری در رابطه با موضوع می‌شود، بلکه ایده‌هایی نیز از دینامیک موضوع در اختیار ما می‌گذارد تا به سؤالات‌مان پاسخ دهیم: نقش پلت‌فرم‌ها در شکل‌گیری و تثبیت جریان «مستقل/فرعی/آلترناتیو» چیست؟ آرمان سیاسی آزادی‌خواهی چه نقشی در شکل‌گیری و تثبیت این جریان ایفا می‌کند؟

در پاسخ به این دو سؤال است که استقلال پلت‌فرم از محتوای مخابره‌شده و تسلط پلت‌فرم بر آن محتوا نقش اساسی خود را نمایان می‌کند. پلت‌فرم‌ها تا حد زیادی نسبت به محتواهای بارگزاری‌شده بی‌تفاوت‌اند و همین، دگردیسی محتوای بارگزاری‌شده در پلت‌فرم را رقم می‌زند: حتی اگر سوژه‌ی انسانی به قصد مخابره‌ی محتوایی آزادی‌خواهانه بر روی پلت‌فرم عمل کند، پلت‌فرم - فارغ از نیت او- آن محتوا را در مناسبات خاص خود حل می‌کند؛ مناسباتی که به‌طور خلاصه بر جذب تعداد هرچه‌بیشتر مخاطب مبتنی است تا الف) انحصار پلت‌فرم را به شکل چتری بر سر ذائقه‌های گوناگون تثبیت کند و ب) مخاطبان گوناگون را به مشتری محصولات به‌خصوصی تبدیل کند. در این فرایند است که امیال آزادی‌خواهانه‌ی سوژه‌های انسانی و قصد آن‌ها برای مقاومت در برابر سانسور، ناگهان به قد و قواره‌ی پلت‌فرم درمی‌آیند و دگردیسی محتوا رقم می‌خورد: شور آزادی‌خواهی به تعداد بالای ویو [view] و لایک استحاله می‌یابد و تهدید عملی مناسبات سیاسی به نوشتن کامنت‌ها و توییت‌های پرشور تبدیل می‌شود. در این دگردیسی، قواعد عمل پلت‌فرم‌ها جایگزین قصد و نیت

تکرار، تکثیر و آزادی

آرمان خواهانه‌ی سوژه می‌شوند. مجموعه‌ی این دگردیسی، آزادی خواهی سبک‌پا و آرمان‌گرای هر چهره‌ی مستقل را که به دنبال فضاهای آلت‌رناتیو برای ارائه و پیگیری خود می‌گردد - از خلال وارد کردن آن به منطق لایک و ویو - به قالب «آزادی» بسته‌بندی شده درآورده و به پیچ‌ومهره‌ی دیگری در گسترش عالم‌گیر پلتفرم مقصد تبدیل می‌کند. این دگردیسی، نیروی محرکه‌ی خود را از هجوم سانسور متمرکز دولتی به بیان هنری تأمین می‌کند؛ فرایندی که بیان هنری را از چنگ انحصار محتوایی مد نظر دولت ملی و ایدئولوژی آن رها می‌کند؛ اما همزمان آن را به چنگ انحصار غیرمحتوایی پلتفرم بین‌المللی و قواعدش می‌سپارد.^{۱۱}

در دگردیسی مورد بحث، هیچ سرنوشتی تراژیک‌تر از سرنوشت مخاطبین این پلتفرم‌ها نیست. موسیقیدانان این جریان در ازای دورزدن سیستم مجوزدهی دست‌کم در پلتفرم‌های مجازی و در دل جمعیت‌های خوشبین، به چهره‌های شناخته‌شده تبدیل می‌شوند و منزلتی کسب می‌کنند (منزلتی که سرانجام خود را در سرمایه‌ی اقتصادی پیدا می‌کند). اما مخاطب بی‌چهره‌ای که توسط بخشی از نظام جهانی (یعنی توسط سرکوب خشن در کشورهای حاشیه) از پیگیری و تحقق آرمان‌های خود باز مانده، بار دیگر، این بار توسط بخش دیگری از نظام جهانی (یعنی توسط پلت‌فرم‌های کشورهای مرکز) به شکل «تماشاچی/دنبال‌کننده» [viewer/follower] استثمار می‌شود تا آخرین گوشت باقیمانده بر تن خود را نیز قربانی جایگاه نمادین صفحه‌هایی کند که کارکردشان نه گسترش آزادی او، بلکه تشدید انحصار پلت‌فرم‌های غول‌پیکر جهانی علیه اوست. در چنین وضعیتی، تردید بسیاری در مورد کارکرد عملی هر حرکت آزادی خواهانه‌ای در کار است؛ چه‌بسا جنبش‌هایی به قصد آزادی خواهی شکل گرفتند اما اثر عملی‌شان در سطح اجتماعی، تشدید یا جایگزینی همان فروبستگی و استبدادی بود که سوژه‌ها علیه آن به‌پا خواسته بودند؛ داستانی که دست‌کم برای جمعیت‌های ایران و خاورمیانه آشنا و حتی تکراری است.

اجراهای موسیقی موسوم به جریان «مستقل/فرعی/آلت‌رناتیو» اگر تلاشی علیه سانسور دولتی در نظر گرفته شوند، یعنی به‌عنوان کنش سوژه‌های آزادی‌خواه علیه سانسور متمرکز دولتی، در سطح فردی شایسته‌ی تحسین‌اند. همچنین نیروی اولیه

این اجراها، پیش از آنکه توسط رسانه فراوری شود، از این امتیاز بزرگ برخوردار است که به خودی خود با تصاویر قالبی رسانه‌ای (فارغ از سوگیری سیاسی آن) مغایرت دارد و احتمالاً به تمامی در تصویر مد نظر هیچ رسانه‌ای نمی‌گنجد.^{۱۲} اما دگردیسی مذکور به این واقعیت اشاره دارد که سطح اجتماعی این جریان‌ها فراتر از نیت و مقاصد ابتدایی سوژه‌ها شکل می‌گیرد و ذیل قواعد دیگری عملی می‌شود. صادق‌بوقی را به یاد بیاوریم که برای مدتی در بازار رشت تبدیل به نماد آزادی‌خواهی در برابر سیستم سانسور شد اما اکنون آنچه از آن میل بزرگ به آزادی بر جای مانده، یک کانال یوتیوب است؛ پرفورمنس او در بازار رشت تمام پتانسیل آزادی‌خواهانه‌ی خود را از دست داد و اکنون ضمن تولید کلیشه‌ای‌ترین تصاویر و برداشت‌ها از موسیقی گیلان، صرفاً به نسخه‌ی دیگری از یک کالای «پرفروش» و «لایک‌خور» بدل شده است: آزادی‌خواهی به تضمینی برای بازگشت سرمایه و تداوم نظم سرکوبگر بدل شد.^{۱۳}

کنسرت کاروانسرا

کنسرت *کاروانسرا* توانست جایگاه خود را در پلت‌فرم به‌خوبی پیدا کند: کیفیت ضبط تصویر، کادربندی حرفه‌ای، کیفیت ضبط صوت، طراحی صحنه، نورپردازی و البته اجرای زنده‌ی بسیار مسلط و گوش‌نواز. همه‌ی این‌ها دگردیسی جمعیت به تماشاجی [viewer] را به درجه‌ی اعلا‌ی خود رساند: اگر دو سال طول کشید تا ویدئوی اجرای انفرادی «برای» توسط شروین حاجی‌پور در اتاق‌خوابش دو میلیون و دویست هزار تماشاجی بر روی یوتیوب پیدا کند، کنسرت *کاروانسرا* تنها در دو هفته این تعداد تماشاجی را به دست آورد و هم‌زمان با تحقق موفقیت‌آمیز کنش ضد سانسور خود با کیفیتی تحسین‌برانگیز و هم‌تراز با کلاس جهانی، امیال سرگردان آزادی‌خواه و سرخورده از سرکوب را به یوتیوب کشاند تا ضمن فریبه‌ترشدن انحصار عمومی این پلت‌فرم جهت جذب تبلیغ‌های بعدی، به تماشای کنسرتی بنشینند که «فرضی» نام گرفته است و آزادی‌ای را تجربه کنند که صرفاً به عنوان یک «خیال» وجود دارد. این دینامیک تبدیل نیت آزادی‌خواهانه‌ی سوژه‌های انسانی به قواعد پلت‌فرم است که

به‌عنوان شکل اجتماعی تحقق اهداف فردی، می‌تواند با آن اهداف بیگانه و حتی در تضاد با آن‌ها باشد. پلت‌فرم، آزادی‌خواهی را از یک کنش سیاسی تهدیدکننده‌ی سلطه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ی جهانی (که در ماه‌های ابتدایی جنبش زن، زندگی، آزادی عملاً و بر روی زمین رخ داد) به ویدئویی تبدیل می‌کند که منبع تقویت انحصار پلت‌فرم است و نتیجتاً منبعی است برای ذی‌نفعان همان نظم جهانی که آن سوژه را در یکی از واحدهای ملی خود قربانی سانسور کرده‌اند تا منافع خویش را تأمین کنند. این‌جا اتفاقی رخ می‌دهد که در تاریخ پس از جنگ جهانی دوم در واحدهای ملی گوناگون با مصداق‌های متفاوتی تکرار شده است:^{۱۴} تصویر چه‌گوارا روی تیشرت و ماگ به چاپ رسید تا از دل جمعیت آزادی‌خواه، مشتریان آزادی‌خواه متولد شوند. در نمونه‌ای نزدیک‌تر به موضوع این متن، خیل عظیم مصرف‌کنندگان موسیقی انگلیسی‌زبان در دل ضدفرهنگ‌های دهه‌های شصت تا نود میلادی، با ترانه‌های پرشور و ضد سیستم این موسیقی‌ها به دنبال آزادی بودند و این موسیقی را تحقق امیال آزادی‌خواهانه‌ی خود می‌دیدند. حتی یک شاخه‌ی خاص از علوم اجتماعی یعنی مطالعات فرهنگی امکان مقاومت سیاسی از طریق این موسیقی‌ها را به لحاظ نظری نیز صورت‌بندی می‌کرد؛ وضعیتی که در آن، گویی آزادی و آزادی‌خواهی به فرهنگی مردم‌پسند تبدیل شده باشد که هیچ آینده‌ای جز پیروزی آن نمی‌توان متصور شد.^{۱۵} اما سیاست هویت دولت مدرن در هر مورد نشان داد که تبحری شگفت‌انگیز در هضم امیال آزادی‌خواهانه‌ی سوژه‌های منفرد انسانی در خود دارد: مصادره‌به‌مطلوب انرژی ویرانگر آزادی‌خواهی از طریق عرضه‌ی محصولی متناظر با آن در بازار. این وضعیتی است که آزادی‌خواهی امروز در آن گرفتار شده است؛ وضعیتی که در آن برای پس‌زدن بخشی از سرکوب، باید به بخش دیگری از همان سرکوب متوسل شد.

این موارد، ضرورت نگاه روش‌مند و نظروزرانه را برای هر اظهار نظری که در حوزه‌ی موسیقی ادعای اعتبار تحلیلی و علمی دارد، نشان می‌دهد؛ تا دست‌کم برای توضیح‌دادن پدیده‌های چشم‌گیر صحنه‌ی موسیقی در ایران، به ایده‌های مستقل از روایت‌های رسانه‌ای نیز دسترسی داشته باشیم.

^۱ والتر بنیامین در رسالت مترجم از وضعیت یکسانی صحبت می‌کند؛ اما در حیطه‌ی ترجمه: اگرچه متن اصلی به‌عنوان راهنمای نسخه‌ی ترجمه وجود دارد، اما اگر نگرارش متن اصلی را متضمن آگاهی نویسنده از قواعد زبانی و استفاده از این قواعد برای انتقال پیام خود در نظر بگیریم، آنگاه کار مترجم نیز به نوبه‌ی خود، متضمن ساختن نسبتی با زبان مقصد است. بنابراین، هم نوشتن نسخه‌ی اصلی در زبان مبدأ و هم نوشتن نسخه‌ی ترجمه در زبان مقصد، به یکسان نمونه‌هایی از زبان در کلیت آن‌اند. این‌جا محتوای متن نقشی ایفا نمی‌کند؛ متن اصلی در زبان مبدأ، نمی‌تواند مترجم را راهنمایی کند که باید چگونه ترجمه را به انجام برساند؛ بلکه مترجم خود باید با آگاهی و استفاده از قواعد زبانی، که برای او در زبان مقصد متجلی می‌شوند، دست به تولید متنی جدید در آن زبان بزند که کیفیت آن کاملاً به توانایی او وابسته است. تا آن‌جا که به این وجه از مسئله مربوط است، عملاً ارتباطی میان یک متن ترجمه‌شده با نویسنده‌اش وجود ندارد.

^۲ تورم نمادین به‌هیچ‌وجه به ژانر مشخصی محدود نمی‌شود؛ بلکه ژانرهای گوناگونی بر بستر آن مشغول جذب مخاطب و مقابله با یکدیگرند. نگارنده در نوشته‌ی دیگری با عنوان «موسیقی تربیت جام در بستر صنعت موسیقی محلی/یران» [منتشرنشده] تورم نمادین را به تفصیل و با جزئیات فنی مربوط به موسیقی تربیت جام بحث کرده است. بسیاری از دوتارنوازی‌های شرق خراسان که از نظر فنی در سطوح ابتدایی نوازندگی قرار دارند، ذیل تورم نمادین ناشی از برچسب‌های «موسیقی مقامی» و جز آن، امکان جلب توجه و القای احساسات را پیدا کرده‌اند. دوتار شرق خراسان که روزگاری پنجه‌های حساب‌شده و دارای لحن نوازندگانی چون نظرمحمد سلیمانی یا عبدالله سرواحمدی را به خود می‌دید، امروز عمدتاً در معرض ضربات تصادفی داستانی قرار گرفته که تنها ذیل تأکید هیستریک روی برچسب‌های قوم‌گرایانه‌ی چون «موسیقی محلی» و «عرفانی» و به قیمت حاشیه‌انگاری هرچه‌بیشتر بخش‌هایی از جمعیت، توانسته‌اند بحران در بیان هنری دوتار را به کرامت تبدیل کرده و با توسل به آن، حتی سکه‌ی استادی به نام خود ضرب کنند. همین تورم نمادین است که در لحظه‌ی دیگری که یک خواننده‌ی موسیقی پاپ خودش را «سرمایه‌ی فرهنگی کشور» می‌نامد نیز حضور دارد.

^۳ صرفاً جهت تصریح باید تأکید شود که در متن حاضر، منظور از «موسیقی» یا «تمامیت هنری» موسیقی اساساً معطوف به ساختار صوتی آن است و نه پیام و تکست [text] آن. مسئله این نیست که موسیقیدانان در حال استفاده از تکست‌های ضعیف یا نمادین یا نام‌گذاری‌های سیاست‌زده هستند؛ بلکه این است که با در نظر گرفتن تکست به عنوان یک بخش از صوت‌های تشکیل‌دهنده‌ی موسیقی در کنار سایر بخش‌ها، از ارائه‌ی مجموعه‌ای که یک تمامیت هنری خلق کند، باز می‌ماند. احتمالاً موسیقی‌هایی که بر سطح نمادین استوار شده‌اند، هم‌نشینی بیشتری نیز با محتواهای خاصی مانند ایران‌پرستی، عرفان‌گرایی یا توصیف‌های ذهنی بدون صنایع و آرایه‌های ادبی دارند. اما تا آنجا که به متن حاضر مربوط

است، نباید این‌طور برداشت شود که این متن توجه خود را اساساً به پیام‌ها و محتوای موسیقی معطوف کرده است و موسیقی را در مقام یک ابزار تربیتی می‌بیند که صرفاً به هنگام اشاعه‌ی یک پیام «غلط» باید به آن واکنش نشان داد! در پی‌نوشت ۸ به این نکته برمی‌گردیم.

۴ می‌توان ادعا کرد که این روند در دوره‌ی پهلوی دوم و به‌خصوص در دهه‌ی ۴۰ شمسی آغاز شد. پس از سال ۱۳۵۷ با کناررفتن کامل موسیقی موقعیت‌مند (situational) از صحنه‌ی آفرینش هنری، نمادگرایی کاملاً بر صحنه‌ی موسیقی در ایران مسلط شد. ویژگی استثنائی چهره‌هایی مانند نامجوی دهه‌ی هشتاد این بود که در واقع علیه تسلط نماد بر فن در حوزه‌ی موسیقی شورش کردند؛ البته پیش از آنکه بعدها خود در هلند به نماد «صداهایی از شرق» تبدیل شوند. رجوع کنید به مقاله‌ای از نوید نادری با عنوان *درباره‌ی «دیدارهای شرق و غرب»*، یا *جهانی‌شدن و حدود تخیل متمدن*؛ که منتشر خواهد شد

۵ به عقیده‌ی نگارنده، بر صحنه‌ی موسیقی زمانه‌ی ما آلبوم‌ها و قطعاتی از موسیقیدانان دیگری وجود دارند که برای بحث در مورد این فیگور کمیاب تاریخ موسیقی ایران، مناسب‌تر از فرهاد هستند؛ از جمله آلبوم‌های سهیل نفیسی، شروین مهاجر یا قطعاتی از محسن نامجو پیش از مهاجرتش (با تمام تفاوت‌هایی که این‌ها با یکدیگر دارند). اما به سه علت فرهاد را انتخاب کردیم: اول آن‌که او بسیار شناخته‌شده و همچنین پذیرفته‌شده است؛ ویژگی‌هایی که همه‌ی چهره‌های این فیگور لزوماً از آن برخوردار نیستند. ثانیاً با گذشت بیش از دو دهه از مرگ فرهاد، فقدان یک توضیح هرچند کوتاه اما نظام‌مند درباره‌ی موسیقی چهره‌ای با این اهمیت کماکان احساس می‌شود. سوم، حدود موضوع مورد بحث ما منجر می‌شود تا سایر چهره‌های این فیگور را به علت علاقه‌ی کم‌ترشان به کاور مستقیم قطعات دیگران، یا به علت پیچیدگی بیشتر میل‌شان به تکرار ملودی‌های ازپیش‌موجود، به محل تمرکز این متن تبدیل نکنیم.

۶ این‌جا باید اشاره کرد که تأکید بر شباهت میان تألیف و تکرار، تأکیدی استراتژیک بر اساس واقعیت تجربی است. به عبارت دیگر، نباید این‌گونه قلمداد شود که این دو عیناً یکسان هستند. بلکه موقعیت آفرینشگر و تکرارکننده (مؤلف و مترجم در پاورقی ۱) در مواضعی تفاوت‌هایی نیز دارد؛ اما از آنجا که واقعیت تجربی موجود با نادیده‌گیری شباهت این دو (و نه تفاوت‌شان) رقم خورده است، این متن نیز تأکید بر شباهت این دو را در حدود خود جای داده است.

۷ این بیانی شاعرانه نیست: اجرای مژگان شجریان در مراسم اهدای جایزه‌ی صلح نوبل سال ۲۰۲۳ فالش و ناکوک است؛ اجرایی که فقر هنری‌اش ضمن منسوب‌شدنش به «تمام زنان و مردان آزاده‌ی ایران» و قراردادن عکس نرگس محمدی در پس‌زمینه، از دسترس توجه مخاطبین دور می‌ماند؛ منسوب‌کردنی که به نوبه‌ی خود و در صورت لزوم، بعداً دست‌مایه‌ای می‌شود برای تخطئه‌ی کسانی که به کیفیت نازل اجرای او و بی‌شمار اجراهای دیگر که از همین روش تغذیه می‌کنند، اشاره کنند!

۸ نکته‌ای را که در پی‌نوشت شماره‌ی ۳ خاطر‌نشان شد، پی می‌گیریم: همانطور که گفته شد، نقد متن حاضر پیش از آنکه بر محتوای تکست‌های خواننده شده در موسیقی‌های مورد اشاره تکیه کند، معطوف

به ساختار صوتی آن‌هاست. مسئله این نیست که یک موسیقی نباید دل‌بستگی سیاسی داشته باشد، بلکه این است که اثر هنری پیش از ابراز تمایل به هر سیاستی ابتدا باید خود را در مقام هنر استوار کرده باشد. ایران دوستی شناخته‌شده‌ی فرهاد و تأکید او بر قطعه‌ی «تو را دوست دارم» از پوچ جهان هیچ اگر دوست دارم/تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم، که یک بار در ابتدا و یک بار در انتهای آلبوم خواب در بیداری قرار داده شده است، شاهد بسیار خوبی برای روشن کردن نقطه‌ی تأکید متن حاضر، یعنی تأکید بر تمامیت هنری موسیقی به‌عنوان یک مصنوع صوتی فارغ از محتوای آن است. آفرینشگری فرهاد در حیطه‌ی هنر است که او را حتی در حین اجرای یک موسیقی بوم‌گرا، از شناخته‌شده‌ترین موسیقیدانان صحنه‌ی امروز موسیقی ایرانی که استفاده از برچسب‌ها و ادبیات شدیداً ایران‌پرستانه را لحظه‌ای متوقف نمی‌کنند، متمایز می‌کند؛ همانطور که سینمای گذار را علی‌رغم پیام‌های به‌وضوح سیاسی‌اش، از نمونه‌های سیاست‌زده‌ی ایرانی که جایزه‌بگیران جشنواره‌های بین‌المللی‌اند، جدا می‌کند.

^۹ «متأسفانه در همون سال‌های پنجاه و به‌خصوص در شروع انقلاب ... یه موسیقی رو فشار آوردن به مردم [که بپذیرن] که فکر میکردن سنتی اونه، در صورتی که اونم سنتی نبود... موسیقی پاپ که ما ارائه میدادیم، ایرانی بود؛ تمام اینا ایرانی بودن، و جزئی از فرهنگ ایران بودن، موسیقی واروژان ... اینا موسیقی ایرانی هستن همه‌شون، منتها اینا اصحاب مرکز حفظ‌واشاعه [میگفتن نه اینا ایرانی نیست! شماتت میکردن و بدرفتاری میکردن، میگفتن این موسیقی پاپ که اصلاً حروم‌زاده‌ست؛ و متأسفانه روزنامه‌های سال‌های پنجاه این‌ها رو بارها می‌نوشتن. یعنی یه جور یه ما احساس گناه میدادن و متأسفانه انقلاب که شد اینا برنده شدن ... موسیقی [فرامرزا] اصلانی رو، چون با گیتاره، چون ساز اروپاییه، نمیتونی بگی ایرانی نیست؛ ایرانی بود». از گفتگوی صادق نوجوکی با ایران‌اینترنشنال. کماکان یکی از جدی‌ترین سؤالات در حوزه‌ی تحلیل موسیقی در ایران این است که چرا فقط یک بیان موسیقایی مشخص در میان ژانرهای گوناگونی که توسط اتباع ایران و درون مرزهای این کشور تولید می‌شود، صفت «ایرانی» را به خود اختصاص داده است؟ چرا آن بیان‌های هنری که از سازهای جدید استفاده می‌کنند، متعلق به فرهنگ «ایران» دانسته نمی‌شوند؛ ولو توسط «ایرانیان» تولید شده باشد؟ چرا هویت سیاسی «ایرانی» به باستانی و قدیمی‌بودن گره خورده است؟

^{۱۰} تفاوت این دو جریان این است که اولی به‌عنوان یک محصول مدرن با تمایلات مدرنیستی، قواعد موسیقایی خود (که تا حدی از ردیف موسیقی ایرانی استخراج کرده بود) در قالب یک تمامیت هنری سامان داد. این تمامیت هنری باعث می‌شود که بتوانیم این موسیقی را فارغ از شاخ‌وبرگ‌های نمادین آن نیز گوش کنیم. به‌عنوان مثال، اگر ما مانند اصحاب مرکز حفظ‌واشاعه اعتقاد نداشته باشیم که «موسیقی ایران پایه‌ی موسیقی جهان است»!! [کماکان چیزی برای گوش‌دادن در این موسیقی پیدا می‌کنیم که همان نظم و به‌هم‌پیوستگی هنری‌اش است. اما تورم نمادین در بخش‌هایی از موسیقی «مستقل»/«آلترناتیو» امروز در ترکیب با فضای پسامدرن جهانی به جایی رسیده است که اگر به جایگاه نمادینشان بی‌اعتنا باشیم، باید مدتی طولانی جست‌وجو کنیم تا صوتی هنری برای شنیدن در آن‌ها

بیایم. این واقعیت است که بخشی از جریان فرعی موسیقی در ایران را به فضای بدون ریتم، بدون ملودی و بدون کلام - که برچسب «اکسپریمنتال/تجربی» به آن می‌زنند - کشانده است؛ وضعیتی که به لحاظ تحلیلی نباید با تلاش‌های مدرنیستی و ایجابی برای گسترش مرزهای تجربه‌ی هنری در ایران اشتباه گرفته شود: این نوع دوم، علاوه بر این که در مقابل جریان اصلی موسیقی شکل می‌گیرند، ارائه‌ی یک تمامیت هنری دیگر را نیز جزو اهداف خود می‌دانند؛ حال آن که دسته‌ی اول با چشم‌پوشی/بازماندن از تولید هنر در مقام یک کلیت درون‌زاد، در عمل صرفاً بر نیروی واکنشی خود در برابر جریان اصلی تکیه می‌کنند و برای متمایز کردن خود، چاره‌ای جز تأکید هیستریک بر گروه‌بندی‌های فراموسیقایی نمی‌یابند.

^{۱۱} شاید بتوان ریشه‌ی شکایت و دلزدگی برخی منتقدین فرهنگ و هنر در ایران از آنچه «ابتدال» می‌نامند را در اینجا یافت. هنر که در تلاش برای کسب استقلال محتوایی از سازوکار سانسور است، به جای آن، راهی جز تادان به قواعد پلت‌فرم (مبتنی بر دیده‌شدن هرچه بیشتر) نمی‌یابد. اگرچه قواعد پلتفرم‌ها غیرمحتوایی‌اند، اما چیزی جز تأمین ذائقه‌ی مخاطب نیز (که محتوای انضمامی خاصی است) نمی‌تواند به تأمین آن‌ها منجر شود. توجه به این دینامیک ضمناً می‌تواند پاسخ دهد که چرا برخی ویژگی‌های سبکی موسیقی‌های جریان اصلی و مسلط در ایران، در بخشی از موسیقی‌های جریان فرعی که قرار بود «آلترناتیو» ارائه دهند، تکرار می‌شوند؟ مثل طلب خلسه و جدایی از امر واقع. به بیان دیگر، به نظر می‌رسد که الگوهای بنیادین سبک‌های جریان اصلی به واسطه‌ی (۱) ذائقه‌ی مخاطب و (۲) نیاز جریان فرعی به فعالیت در پلت‌فرم، راه خود را به جریان فرعی نیز یافته‌اند (صد البته که شدت این سرایت، در بخش‌های گوناگون جریان فرعی یکسان نیست؛ بلکه احتمالاً به شدت وابستگی موسیقی تولیدشده به سطح نمادین مرتبط باشد). در چنین تصویری از وضعیت، بخش بسیار عمده‌ای از حیات موسیقی در ایران، یا سرکوب‌شده‌ی سانسور است یا مرعوب مخاطب. به موازات آن، عمده‌ی تولیدات موسیقایی این وضعیت نیز یا هم‌سو با سانسورند، یا آن‌که به صرف تأکید بر داشتن مخاطب و آزادی موسیقی، جایی برای خود پیدا می‌کنند؛ و نه به اعتبار قواعد درونی هنر. این دومی، نقطه‌ی مشترک پاپ این روزهای درون ایران با جریان فرعی است که اتفاقاً خود را تا حدی در تقابل با پاپ نیز معرفی می‌کند: هر دو وجود دارند چون کسانی هستند که به آن‌ها گوش کنند؛ و نه آن‌که از منظر قواعد هنری، موقعیت آفرینشگرانه‌ای داشته باشند.

^{۱۲} یک پیچیدگی دیگر که از ذکر آن در بدنه‌ی متن حاضر صرف نظر شد این است که در مراحل از گسترش نظام جهانی، سوژه نه در مقام سوژه‌ی آزادی‌خواهی که نیروی آزادی‌خواهی‌اش توسط رسانه دزدیده شود، بلکه از همان قدم اول به عنوان سیاهی‌لشکر ایده‌های رسانه‌ای-حزبی زاده می‌شود. امروزه بخش‌های قابل توجهی از جمعیت‌های جهان امیال خود را نه به‌طور خودمختار و مستقل و در برابر القانات رسانه‌ها و احزاب ریز و درشت، بلکه اتفاقاً در همراهی و هم‌نظری با آن‌ها نظم می‌دهند و ایده‌هایی چون آزادی و پیشرفت را از دریچه‌ی تصاویر ارائه‌شده توسط رسانه‌ها و تریبون‌های سیاسی می‌فهمند.

به‌نحوی که اگر ایده‌ای خود را علیه هر رسانه و حزبی به‌طور کلی، علیه خود مدیوم و اثرات آن تعریف کند، بسیاری از سوزها با اضطراب خواهند پرسید «اگر برداشت شما از آزادی نه با برداشت این حزب و نه با برداشت حزب مخالف آن، یا با برداشت این رسانه و آن رسانه‌ی مخالف اشتراک ندارد، پس منظور شما از آزادی چه می‌تواند باشد؟!؛ گو این که آزادی بیرون از آنچه احزاب و رسانه‌ها می‌گویند، وجود ندارد! از خودبیگانگی برخی جنبش‌های سیاسی امروز در همین لحظه به اوج می‌رسد؛ لحظه‌ای که این جنبش‌ها درکی از آزادی یا پیشرفت ندارند که از فیلتر رسانه و احزاب نگذشته باشد. ظهور توده‌های مردمی که در حال حاضر در نقاط مختلف جهان از ایده‌های فاشیستی و ضد مهاجر حمایت می‌کنند، یا توده‌هایی که برای مدتی در اروپا به سیاهی‌لشکر ایده‌های نولیبرالیستی تبدیل شدند، نمونه‌هایی از جنبش‌هایی‌اند که به جای در نظر گرفتن دولت و رسانه به عنوان منشأ فروبستگی زیست مدرن، در تصاویر ارائه‌شده توسط آن‌ها ذوب شده‌اند و برای نجات به همان‌ها متوسل می‌شوند.

^{۱۳} این‌جا باید به‌طور خاص و آگاهانه به انبوه متون «تحلیلی» در اینستاگرام و سرویس‌هایی چون رادیو زمانه اشاره کنیم که هر بار با ویرال شدن هر پدیده‌ای، به‌راحتی با پشت پا به ارزش‌های تحلیلی، در مقام تکنیسین‌های پلت‌فرم مشغول تحمیل و توجیه آن پدیده‌ی ویرال در حیطه‌ی نظری می‌شوند. این متون با خلق واژگان یک‌بارمصرف، ارزش افزوده‌ای در حیطه‌ی نظری برای پدیده‌ی ویرال شده دست‌وپا می‌کنند و سهم «روشنفکرانه»ی خود را نیز از آن برمی‌دارند و هیچ مسئولیت نظری نیز در قبال بی‌اعتباری تمجیدهای مبالغه‌آمیز خود از پدیده‌ی ویرال شده به عهده نمی‌گیرند. به‌طور خاص، اکنون پس از سپری شدن زمان و هضم شدن صادق‌بوقی در بازار، کدام‌یک از آن نویسندگان بابت منسوب کردن او به «مقاومت و آزادی» و دیگر برجسب‌های پرزرق و برق، مسئولیتی هرچند شخصی را متوجه قلم خود می‌دانند؟! نگارنده‌ی این خطوط، در همان زمان در برابر متون این‌چنینی، متنی با عنوان «صادق‌بوقی؛ تشدید یک تنش دائمی» در وب‌سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر کرد و ضمن ارائه‌ی توضیحات خود در مورد چپستی این پدیده، در مورد بهره‌برداری‌های احتمالی و امکان هضم او هشدار داد.

^{۱۴} حقیقت آن است که وقایع درون مرزهای سیاسی ایران، برخلاف گفته‌ی ایدئولوگ‌ها و میسیونرهایی که در رسانه‌ها در جایگاه «تحلیلگر» قرار می‌گیرند، ناشی از ناهمزمانی یا وضعیت اساساً «غیر نرمال» ایران در مقایسه با سایر کشورهای «نرمال» جهان نیستند بلکه ناشی از جایگاه خاص این کشور در نظام یکپارچه‌ی جهانی‌اند؛ جایگاهی که هر واحد ملی در جهان را در ارتباط پیوسته با این نظام قرار می‌دهد. نگاه تحلیلی به جای تلاش برای خاص کردن وضعیت ایران در نظام جهانی و به‌این‌ترتیب به جای قربانی کردن روش ماتریالیستی تاریخی به پای ملی‌گرایی، باید تاریخ ایران را غیر ایران‌محور قرائت کند تا ضمن رؤیت کردن پیوندهای آن با واحدهای ملی دیگر در سراسر جهان، بتواند در برابر این ایده‌ی کاملاً نمادین، رسانه‌ای و حزبی بایستد که: «جهان به دو پاره‌ی اساساً مجزا تقسیم شده که یکی از آن‌ها محور دیکتاتوری و دیگری محور دموکراسی است!» این محورهای فرضی در یک تمامیت یکپارچه‌ی

بی‌نقص، یکدیگر را کامل می‌کنند. نه ذیل آن دوگانگی نمادین، بلکه دقیقاً در لحظه‌ی به‌هم‌پیوستگی نظام جهانی است که ساکنان جوامع مختلف - که همگی به تدریج قربانی تورم، بی‌خانمانی، جنگ‌افروزی، سیاست‌های ملی‌گرا و امنیتی‌شدن روزافزون محل زندگی خود می‌شوند- هیچ گزینه‌ی حقیقتاً آльтرناتیوی در برابر دولت‌ها نمی‌یابند. انتخابی که امروز عمده‌ی جمعیت جهان پیش روی خود می‌بیند، انتخاب میان «بد» و «بدتر» و به‌این ترتیب ابقای حکمرانی‌ای است که در قالب دولت‌های ملی، جمعیت کره‌ی زمین را در درون مرزهای ملی تقسیم و به‌این ترتیب در واقع سهم هر دولت را از قلمروی استثمار جهانی نشانه‌گذاری کرده است.

^{۱۵} اگر آزادی خواهی را یک تلاش ماتریالیستی در نظر بگیریم، آن‌گاه ناچاریم بپذیریم که در شرایط خاصی امکان شکست این تلاش نیز وجود دارد. این تصور که «آزادی‌خواهی همواره پیروز است» و «آزادی توقف‌ناپذیر است» و امثالهم، خود می‌تواند یکی از معیارها برای تشخیص آزادی بسته‌بندی‌شده‌ی رسانه‌ای در مقام یک آموزه‌ی ایدئولوژیک باشد که دائماً مانند مخدر به جمعیت‌ها تزریق می‌شود. این ایده بیشتر یادآور مکانیسم دفاعی مؤمن گناه‌کاری است که از کیسه‌ی بی‌پایان «رحمت الهی» خرج می‌کند تا لطف خداوندش را شامل حال خود نیز بداند و از این تصور آزردهنده‌ی رهایی پیدا کند که آخرت تاریکی انتظارش را می‌کشد!

بازخوانی پرونده‌ی یک رسوایی قضایی نگاهی به رمان «کتاب دنیل»

حمید نامجو



جولیوس و اتل روزنبرگ دادگاه فدرال را پس از متهم شدن به اتهام جاسوسی ترک می‌کنند.

منبع: Bettmann/Corbis

رمان «[کتاب دنیل](#)» دومین رمان «ادگار لارنس دکتروف» نویسنده‌ی نامدار آمریکایی که اولین بار در سال ۱۹۷۱ در آمریکا منتشر شد اکنون پس از ۵۰ سال به همت «سیاوش مسرور» به فارسی برگردانده شده است. مترجم به دلیل مشکلات و موانع نشر و پخش کتاب از جمله گرانی کاغذ، از حقوق خود صرف نظر کرده و کتاب را به رایگان در فضای مجازی منتشر کرده و دسترسی به آن آسان است.

ا. ال. دکتروف را اولین بار «نجف دریابندری» با ترجمه‌ی شاهکار او یعنی «رگتایم» و بعدها «بیلی بانگیت» به فارسی‌زبان‌ها معرفی کرد. دریابندری علاوه بر ترجمه‌ی کتاب‌ها، مقدمه‌ای مفصل در باب معرفی این نویسنده و ویژگی‌های ادبی آثارش نوشت. بعد از انتشار آن دو کتاب و استقبال خوانندگان فارسی‌زبان مترجمان دیگری نیز آثار دیگری را از دکتروف به فارسی برگرداند.

بن‌مایه‌ی رگتایم از یک منظر، تاریخ اجتماعی آمریکا در سال‌های اولیه‌ی قرن بیستم است. حقیقت عریان جامعه‌ی آمریکا در پشت ماسک‌ها و دکورهایی که سیاستمداران، بازرگانان، صاحبان صنایع، بانکداران، رسانه‌ها، نشریات، سازمان‌های تبلیغاتی و مدیران روابط عمومی به نمایش می‌گذارند. در واقع بازنمایی حقیقت نظام سرمایه‌داری آن‌گونه که هست نه آن‌گونه که بر صحنه‌ی نمایش دیده می‌شود. اما دکتروف کتاب دنیل را قبل از رگتایم و در سال ۱۹۷۱ منتشر کرد. او در این رمان عمیق و زیبا آن روی دیگر عدالت در سیستم قضایی آمریکا را به نمایش گذاشته است. کتاب دنیل در واقع واکاوی لایه‌ها و سویه‌های یک واقعه‌ی تاریخی است. واقعه‌ای که حدود ۲۰ سال پیش از زمان نگارش رمان در آمریکا اتفاق افتاد و هنوز بعد از گذشت سال‌ها شنیدن آن قلب هر انسانی را به درد می‌آورد. این رمان به تعبیری یک رمان تاریخی است. گفتنی است که خود دکتروف با اصطلاح رمان تاریخی مخالف بود گرچه همه‌ی رمان‌هایش بر مبنای یک واقعه‌ی تاریخی نگاشته شده‌اند؛ مثل دو رمانی که نام برده شد یا مثلاً رمان‌های «پیش روی» یا «هومر و لنگلی». او می‌گفت کدام رمان تاریخی نیست؟ به‌رحال آنچه او می‌نویسد روایت یک واقعه‌ی تاریخی در قالب رمان و یا به زبان داستان است.

عنوان کتاب دنیل به‌طور ضمنی یادآور «کتاب دانیال» یا «مزامیر دانیال» به‌عنوان بخشی از «عهد عتیق» است که زندگی‌نامه‌ی دانیال نبی در حکومت بابلیان (بخت‌النصر) و به‌نوعی روایت بخشی از رنج‌های اوست. اما در این رمان «دنیل» پسر «روشل و پل آیزاکسن» است. این رمان چهار فصل یا به عبارت دقیق‌تر چهار کتاب دارد که به ترتیب «روز یادبود»، «هالوین»، «ستاره‌ی دریایی» و «کریسمس» نام‌گذاری شده است.

آغاز رمان از زبان دنیل، ماجرای حضور او به همراه همسر و کودک پنج ساله‌اش در یک تظاهرات دانشجویی برعلیه ادامه‌ی جنگ ویتنام در اواخر دهه‌ی ۶۰ میلادی است و البته به موازات آن ماجرای خودکشی خواهر جوان‌ترش «سوزان» که در همان وقت در یک بیمارستان روانی بستری است. در ادامه او نقبی به گذشته می‌زند. به زمانی که کودکی بیش نبوده که پدرش پل (صاحب مغازه‌ی تعمیرات رادیو) و بعدها مادرش روشل (خانه‌دار)، ساکن محله‌ی «برانکس» در نیویورک، به اتهامی واهی یعنی جاسوسی برای شوروی توسط «اف بی آی» دستگیر و زندانی می‌شوند و این دو بچه‌ی خردسال به یک دارالایتام به‌نام «سرپناه» سپرده می‌شوند. تصویر زندگی این دو کودک در آن جهنم سرپناه، اقدام به فرار و دستگیری و بازگرداندن آنان به‌نوعی یادآور داستان «اولیور تویست» اثر «چارلز دیکنز» در یک‌صد سال قبل از آن ماجراست. پدر و مادر دنیل و سوزان بعد از تحمل بازجویی‌های طولانی، توسط دستگاه قضایی محاکمه و بر مبنای شهادت‌های دروغ فردی بنام «میندیش» (یک مهاجر یهودی لهستانی که ظاهراً دندانپزشک و دوست خانوادگی آیزاکسن‌ها بوده) و یک مجرم زندانی که هیچ‌کس با آن دو نفر نداشته، به مرگ محکوم شده و اعدام می‌شوند. تظاهرات و اعتراضات مکرر مردم و تقاضای تجدید محاکمه بی‌فایده است. دستگاه قضایی آمریکا که وظیفه‌اش حفظ و صیانت حقوق شهروندان است رسالت خود را، در دوران مک‌کارتی و در همراهی با مضحکه‌هایی که او راه انداخته بود، شناسایی و قلع‌و‌قلع‌کمونیت‌ها می‌دانست. به‌خصوص که در دوران جنگ سرد بعد از آزمایش بمب اتمی توسط روس‌ها و آغاز رقابت‌های تسلیحاتی، قدر قدرتی آمریکا و اعتبارش به‌عنوان قدرتمندترین ارتش دنیا مورد تردید قرار گرفته بود. هیئت حاکمه در آمریکا که روس‌ها را کندذهن

تصور می‌کرد، از این خبر برآشفتم. آمریکا مطمئن بود که اطلاعات ساخت بمب اتم توسط جاسوس‌های شوروی دزدیده شده و به مسکو رفته است و اکنون عامل یا عاملین آن باید شناسایی و با انگ خیانت اعدام شوند. دستگاه قضایی دنبال گردنی برای طناب دار خود می‌گشت. به همین دلیل مظنون اول اعضا و هواداران حزب کمونیست بودند که لابد بنا به رسالت حزبی خود جاسوسی می‌کردند. و در این میان قرعه به نام زن و مرد جوانی افتاده بود که در دوران دانشجویی کمونیست شده بودند و البته یهودی هم بودند. یهودیانی که وطن برایشان بی‌معناست و هرکاری از آنان ساخته است. پل آیزاکسن پیش از آن هم در هنگام بازگشت از کنسرت یک خواننده‌ی سیاه‌پوست و هجوم اوباش و گروه‌های فشار به اتوبوس آنان دستش شکسته بود. و این‌ها مدارک کافی برای محکومیت و اعدام این زن و مرد بودند. سایر اطلاعات موردنیاز را هم ابتدا به میندیش با وسوسه‌ی گرفتن مجوز اقامت دائم در آمریکا حقه کرده و سپس در قالب اقرار و شهادت از زبان او گرفته بودند.

در صحنه‌ای از این رمان ما جد و جهد «اشر» وکیل آیزاکسن‌ها را می‌بینیم که در استان این دو کودک هشت و چهار ساله را گرفته و به دنبال خود می‌کشد تا به جایگاه سخنرانی یک گردهمایی خیابانی ببرد و به تظاهرکنندگان این دو کودک را به‌عنوان شاهد بی‌گناهی آیزاکسن‌ها به مردم نشان دهد. اما هیچ‌کدام از تلاش‌های او موفقیتی در پی ندارد. بعد از اعدام آیزاکسن‌ها کفالت این دو کودک پس از مدت‌ها سرگردانی در نهایت به یک استاد دانشگاه حقوق و همسرش داده می‌شود. گرچه این دو نفر بچه‌ها را با محبت و از خودگذشتگی تروخشک می‌کنند تا بزرگ شوند و دنیل تحصیلات دانشگاهی‌اش را به اتمام می‌رساند، اما داغ این ظلم آشکار و سبانه هرگز از یاد دنیل و خواهرش پاک نمی‌شود. در اواخر رمان، دنیل بعد از این‌که خواهرش دوباره موفق به خودکشی می‌شود با هواپیما به کالیفرنیا پرواز می‌کند تا از میندیش بپرسد چه کسی او را وادار کرده بود در دادگاه علیه پدرش اعتراف کند و آنان را به‌دروغ به جاسوسی متهم کند؟

هدف دنیل از رفتن به کالیفرنیا و ساعت‌ها تهدید و خواهش و بحث و گفت‌وگو با دختر میندیش یافتن آدرس محل زندگی پیرمرد است. دختر میندیش بعد از راضی

شدن او را به دیدن پدرش در شهرک «والت دیسنی» می‌برد. به نوعی این دیدار نقطه‌ی اوج رمان است. او با پیرمرد که اکنون به کودکی کهن‌سال تبدیل شده در حالی مواجه می‌شود که در لابلای اسباب بازی‌ها، ماشین‌های بدون فرمان، اسب‌های چوبی که در دایره‌ای بسته می‌چرخند، عروسک‌ها، غارهای دست‌ساز مقوایی و کشتی سندباد پلاستیکی، سرگردان و ذوق زده می‌دود و «میلک‌شیک شکلاتی» یا بستنی «میکی موس» می‌خورد و خوشحال و شادان می‌خندد. شهر پریان والت دیسنی به‌نوعی پارودی «رؤیای آمریکایی» است و میندیش در برابر اقرارهای دروغی که به اعدام پدر و مادر دنیل منجر شده است اجازه‌ی زندگی در این شهر رؤیایی اما بنجل را به دست آورده بود.

هم‌چنان که اشاره شد این رمان بر مبنا و بر زمینه‌ی یک واقعه‌ی تاریخی طرح‌ریزی شده و انکشاف یافته است. آنچه از زندگی و سرگذشت آیزاکسن‌ها و دوفرزندشان نقل شد کاملاً آشکاراست که خانواده‌ی آیزاکسن‌ها همان خانواده‌ی «روزنبرگ‌ها» هستند. «ژولیوس و اتل روزنبرگ» که در سال ۱۹۵۳ و در حالی که به ترتیب ۳۵ و ۳۷ ساله بودند به اتهام خیانت به کشور و ارسال مدارک بمب اتمی به روسیه اعدام شدند. تنها مدرک به‌دست آمده از ژولیوس نقشه‌ی ساخت تفنگی مانند ژ ۳ بود که بر روی کاغذ طراحی کرده بود. اما آنچه دستگاه قضایی آمریکا را متقاعد کرد دو ویژگی بلا تردید این دو نفر بود. اول یهودی بودن که از نگاه ناسیونالیست‌ها به معنای بی‌وطنی است و دومی عضویت در سازمان جوانان حزب کمونیست آمریکا. گفتم که دولت آمریکا بعد از آزمایش اتمی شوروی چون روس‌ها را احمق می‌دانستند دنبال عاملی می‌گشتند که اطلاعات اتمی را از آمریکا دزدیده و به روسیه تحویل داده است. ژولیوس مهندس برق بود و برای گذران امور خانواده‌ی چهارنفری در محله‌ی برانکس مغازه‌ی تعمیرات رادیو داشت. آن دو در دوران حبس و بازجویی به چیزی اقرار نکردند. چون واقعاً چیزی وجود نداشت. حزب کمونیست نیز نتوانست از آنان دفاع کند چون دوران شلتاق کردن مک کارتی بود و حزب و کمونیست‌ها به‌شدت تحت فشار بودند. آنچه در صحن دادگاه به هیئت منصفه عرضه شد یک نمایش ساختگی با حضور همان دو شاهد بود. هیچ امر تحقق یافته‌ای به‌عنوان مدرک جرم در میان نبود اما نقش و شخصیت دادستان و قضات

و شهود در این نمایش به طریقی طراحی شده بود که گویی اطلاعات مهم اما غیرعلنی ردو بدل شده است و این نمایش هیئت منصفه را که همگی در شور «کمونیست کشی» غرق بودند متقاعد کرد و رأی به محکومیت آنان دادند. جالب است که کارگردان آن نمایش مضحک هنوز زنده و به نوعی معلم و پدر معنوی «دونالد ترامپ» محسوب می شود. گرچه تاریخ تکرار نمی شود اما رشته های اتصالش به گذشته نیز قابل پنهان کردن نیست.

درباره ی پرونده ی روزنبرگها تحقیقات زیادی انجام شده است. گروهی آنان را متهم و مستحق مجازات دانستند و گروه بیشتری نقایص آشکار این پرونده را برملا کرده و آنان، به خصوص اتل را از هرگونه اتهامی مبرا می دانند. (تنها فرزند در قید حیات آنان توانست در آخرین روزهای ریاست جمهوری باراک اوباما از او برای مادرش فرمان اعاده ی حیثیت بگیرد). این پرونده یعنی اتهام خیانت و اعدام در تاریخ آمریکا به خصوص در قرن بیستم تقریباً بی سابقه است. گرچه در این محاکمه ی ناعادلانه پروپاگاندهای تبلیغاتی بر نتیجه ی تحقیقات قضایی تأثیر گذاشت و زمینه ی قتل این دونفر را فراهم کرد. ماجرای محاکمه و اعدام روزنبرگها لکه ی سیاهی است بر پیشانی دستگاه قضایی آمریکا که نه تنها به مرور زمان کم رنگ تر و کوچک تر نشده بلکه برعکس بر اثر تحقیقات مکرر تاریخ پژوهان و بازخوانی دوباره و دوباره ی پرونده، آن لکه ی سیاه پررنگ تر و بزرگ تر شده و صورت سفید و زیبای فرشته ی عدالت در آمریکا را زشت و کریه المنظر ساخته است. «ژان پل سارتر» این محاکمه ی قلابی و اعدام بی رحمانه را «لینچ کردن» نامید. (مراسم زجرکش کردن وحشیانه ی سیاهپوستان البته بدون محاکمه و محرز شدن جرم توسط سفیدپوستان، که تا همان سال های دهه ی ۱۹۶۰ هنوز در جنوب آمریکا اتفاق می افتاد).

رمان کتاب دنیل در واقع پی جویی زندگی و سرگذشت فرزندان روزنبرگها بعد از این ماجراست. از قبل از دستگیری پدر و مادرشان تا زندانی شدن و برگزاری دادگاه و صدور حکم اعدام تا دو سال انتظار آنان برای نشستن بر صندلی الکتریکی و البته شرح مقاومت و ایستادگی این زن و مرد بر سر آرمان هایشان که خواهان عدالت و رفاه برای طبقات فرودست در آمریکا بودند. دستگاه قضایی و اف بی آی چنان این دو را محاصره

کرده بودند که هیچ راهی برای رهایی نداشته باشند. بخش‌های زیادی از داستان از زمان زندگی این خانواده کوچک تا زندگی در «سرپناه» در محله‌ی برانکس می‌گذرد. انگار به تعبیر مترجم شخصیت اصلی این رمان درواقع محله‌ی برانکس در نیویورک است. دکتروف همانند «بیه‌لی» که شخصیت اصلی رمانش شهر «پترزبورگ» بود یا «جیمز جویس» که بازهم شخصیت اصلی رمان «اولیس» شهر «دوبلین» است، سرنوشت این دو کودک را در برانکس غربی و شرقی دنبال می‌کند.

روایت این رمان گاهی از منظر اول شخص و گاهی از منظر سوم شخص است. این تغییر و جابه‌جایی مداوم صدای راوی صرفاً یک تکنیک قصه‌نویسی پسامدرن نیست بلکه بیانگر تکه‌پاره‌شدن درک دنیل از خودش و برملاکننده‌ی بحران وجودی، دغدغه‌ها، بی‌قراری‌ها و فروپاشی شخصیت اصلی داستان و حضور گریزناپذیر او در جریان روایت داستان است. علاوه بر داستان محوری رمان، خرده‌روایت‌های بسیاری در این رمان هست که بر غنا و کشش آن افزوده است. در این رمان با شخصیت‌های متنوع و عجیب و غریبی مواجه می‌شویم که بیانگر آدم‌های فراموش‌شده و بی‌فردایی هستند که در همین نزدیکی و در کنار ما زندگی می‌کنند و به هیچ هم گرفته نمی‌شوند.

دکتروف به‌عنوان نویسنده قصد ندارد بر نگره و داوری خواننده تأثیر بگذارد. حتی با راوی هم همدردی ندارد. با این حال تمام اشخاص با نگرش‌های مختلف و همچنین اتفاقات بسیاری را که مستقیم و غیرمستقیم بر افکار متولیان امور و طرز نگرش رهبران و قدرتمندان مؤثر بوده یا در هدایت افکار عمومی نقش داشتند یک‌به‌یک احضار می‌کند تا نشان دهد که این فاجعه حاصل ترکیب چه عناصری است. گاهی خواننده دلیل نام‌بردن از فلان کتاب یا فلان اتفاق و ارتباطش با موضوع محوری رمان را در نمی‌یابد، اما وقتی عمیق‌تر نگاه کنیم می‌بینیم حضور یا احضار هیچ فرد یا ماجرای در این رمان اتفاقی نیست. بلکه برای برساختن آن شاکله‌ی کلی اثر و انگاره‌ی مورد نظر نویسنده ضروری است. بدیهی است که نکات بسیاری نیز ناگفته مانده است. به‌خصوص نکاتی که بعد از نگارش رمان از این پرونده برملا شد. نگارش رمان‌های تاریخی همیشه ممکن است با چالش تازه‌ای بعد از انتشارشان مواجه شوند. با این همه، این مسئله از ارزش‌های

این رمان به‌عنوان یک اثر ادبی نمی‌کاهد. به این جملات در صفحه ۲۲۰ کتاب توجه کنید:

«خیانت تنها جرم تعریف شده در قانون اساسی آمریکا سرشت‌نمای استبداد سیاسی تحت حکومت پادشاهان استوارت و تودور بود... ابزاری که حاکم بتواند جناح مخالف را محو و بر ثروت خود بیافزاید».

«پیگرد خیانت چون جادوگری یک صنعت بود و بنیان‌گذاران کشور ما بی‌نهایت مراقب بودند که به‌واسطه‌ی قوانین مبهم خیانت، نظامی استبدادی برقرار نشود... زیرا طبق قوانین بریتانیا خودشان خائن محسوب می‌شدند»

«خیانت در قالب یک فعل تعریف شد... یعنی اقدام به جنگ علیه آن. هیچ فردی نباید به خیانت محکوم شود مگر طبق شهادت دو نفر یا اعتراف در دادگاه علنی. این تعریف از سوی کنوانسیون قانون اساسی بر آن بود که ممکن نباشد خیانت را به نحو دیگری تعریف کرد»

واقعیت این است که در دادگاه روزنبرگ‌ها، نه شهادت شاهدان زندانی تطمیع‌شده و تحت فشار، ارزش و اعتبار قضایی داشت و نه آن‌ها به خیانت اعتراف کردند. با این حال آن دو نفر با همین اتهام اعدام شدند.

مترجم علاوه بر ترجمه‌ی این رمان مقدمه‌ای بسیارخواندنی از «جاناتان فریدلند» به این کتاب افزوده است. مقدمه‌ای که احتمالاً سی سال بعد از انتشار چاپ اول کتاب نوشته شده و ضمن اشاره به ارزش‌های هنری و ادبی رمان، تأثیر گذر زمان را بر این رمان بازبینی کرده است.

به‌رغم آنکه دکتروف نویسنده‌ای آسان‌یاب نیست اما ترجمه‌ی کتاب دنیل ترجمه‌ای روان و قابل‌قبول است. به‌خصوص همت بلند مترجم که ترجمه‌ی کتاب را رایگان در دسترس دوستداران رمان قرار داده شایسته‌ی تقدیر است.

در دفاع از و گنیسم سوسیالیستی

بنجامین سلوین و چاریس دیویس

ترجمه‌ی کانال تلگرامی «ما حیوانات»



یک وضعیت متناقض در ایالات متحده، بریتانیا و سایر کشورهای ثروتمند مشاهده می‌شود. تعداد فزاینده‌ای از مردم متوجه می‌شوند که سیستم غذایی فعلی برای محیط زیست مضر است. آنها با تغییر رژیم غذایی خود در تلاش برای تغییر آن هستند و امیدوارند که این کار بر نحوه سرمایه‌گذاری شرکت‌ها تأثیر بگذارد. آنها با این ادعا که انتقال به رژیم‌های غذایی گیاهی «مهم‌ترین راه» برای کاهش اثرات ما بر محیط‌زیست است، به این کار تشویق می‌شوند.^۱

تناقض اینجاست که بسیاری از شرکت‌هایی که در حال گسترش بازار غذاهای گیاهی هستند، تأثیرات زیست‌محیطی بسیار زیان‌باری دارند. ورود به این بازارها به معنای دور شدن از تولید انبوه آسیب‌زننده به محیط‌زیست گوشت، لبنیات و سایر فعالیت‌های مخرب زیست‌محیطی نیست. در واقع، این بیشتر یک استراتژی برای توسعه‌ی بازار است که با تلاش برای سبزشویی برند شرکت‌ها همراه و بر آن بنا شده است.

این‌گونه استراتژی‌ها، سلطه‌ی چند شرکت بر بازار را نشان می‌دهند و آن را تقویت می‌کنند. به‌عنوان مثال، در ایالات متحده، کم‌تر از چهار شرکت، بیش از ۷۵ درصد از بازار را در طیف وسیعی از مواد غذایی پرطرفدار در اختیار دارند.^۲ ما این استراتژی را **وگنیسم شرکتی** می‌نامیم.

ما بر این باوریم که وگنیسم شرکتی، به رنج بیشتر حیوانات، استثمار انسان‌ها و تخریب محیط‌زیست، هم در سیستم غذایی و هم فراتر از آن، دامن می‌زند. وگنیسم شرکتی ایده‌ی حاکمیت مصرف‌کننده را ترویج می‌کند، به این معنا که انتخاب مصرف‌کننده عامل کلیدی تأثیرگذار بر خروجی تولیدکننده است.

یک راه جایگزین برای درک و تلاش برای تغییر سیستم غذایی وجود دارد که ما آن را **وگنیسم سوسیالیستی** می‌نامیم. درحالی‌که حاکمیت مصرف‌کننده به معنای «تنظیم در نقطه‌ی پایانی» (یعنی تغییر الگوهای مصرف) است، وگنیسم سوسیالیستی به‌دنبال کنترل «نقطه‌ی شروع» تولید (تصمیم‌گیری در مورد اینکه چه چیزی و چگونه تولید شود) و نحوه‌ی توزیع محصولات است.^۳

تروی و تسه و درو پندرگراس در کتاب «سوسیالیسم نیم کره» از وگنیسم جامع به عنوان بخشی از آینده‌ای آرمانی که در آن سوسیالیسم به طور کامل برقرار شده، دفاع می‌کنند. مکس آجل و راب والاس نقدی جدی بر و تسه و پندرگراس وارد می‌کنند - که تعصبات نواستعماری و ضدتولیدکننده‌ی کوچک آنها را برجسته می‌سازند.^۴ با این حال، و تسه و پندرگراس و آجل و والاس، هیچ کدام دیدگاه‌هایشان درباره‌ی نظام‌های غذایی جایگزین را بر دو موضوع استوار نمی‌کنند: (الف) پویایی‌های کنونی فقر غذایی طبقه‌ی کارگر در کشورهای ثروتمند، و (ب) صدها میلیارد دلاری که (و) مبالغ بیشتری که در راه است) توسط ایالات متحده و کشورهای عضو اتحادیه‌ی اروپا صرف گذارهای به اصطلاح سبز می‌شود.

ما وگنیسم سوسیالیستی را به عنوان یک رکن از تغییر موازنه‌ی قدرت طبقاتی از سرمایه به کار، و آغاز ترمیم شکاف متابولیک بین جامعه‌ی انسانی (سرمایه‌دارانه) و طبیعت می‌دانیم. استدلال ما این است که با توجه به اختصاص میلیاردها دلار به یارانه‌ی صنایع سوخت فسیلی یا هدایت آنها به سوی گذاری سبز که تحت سلطه‌ی شرکت‌هاست، اکنون زمان آن رسیده که جنبش‌های سوسیالیستی خواستار اختصاص این بودجه‌ها به برنامه‌ی سیاسی-اقتصادی با هدف دگرگونی بوم‌اجتماعی (ecosocially) شوند.^۵

در حالی که تولید جهانی کشاورزی در حدود ۲۵ درصد از کل انتشار گازهای گلخانه‌ای را شامل می‌شود، بخش تولید گوشت مسئول تقریباً ۱۴/۵ درصد از کل انتشارهاست.^۶ ساکنان کشورهای ثروتمند، به مراتب بیشترین مصرف پروتئین مبتنی بر گوشت را دارند. برای مثال، در سال ۲۰۰۹، میزان تقاضای پروتئین گوشتی در پانزده کشور ثروتمند، ۷۵۰ درصد بیشتر از بیست و چهار کشور فقیر بود.

با این حال، این میزان نابرابری جهانی در مصرف پروتئین مبتنی بر گوشت به این معنا نیست که ساکنان کشورهای ثروتمند از سلامتی یا تغذیه‌ای مناسب برخوردارند. در ایالات متحده، بریتانیا، و سایر کشورهای ثروتمند، بخش بزرگی از طبقه‌ی کارگر، خانواده‌هایشان و به ویژه کودکانشان تهیه‌ی غذای کافی (خوب) را بسیار گران می‌یابند.

در سال ۲۰۲۲، نزدیک به یک‌چهارم کودکان در اتحادیه‌ی اروپا در معرض خطر فقر یا محرومیت اجتماعی قرار داشتند، درحالی‌که یک‌سوم کودکان در سن دبستان یا اضافه‌وزن داشتند یا چاق بودند.^۷ به گفته‌ی جین دیکسون، طبقات کارگر در شمال جهانی «اکنون ممکن است به‌عنوان ... مصرف‌کنندگانی افراطی به تصویر کشیده شوند، اما اضافه‌وزن آنها ناشی از درآمدهای ناکافی برای تهیه‌ی غذاهای کم‌کالری و مغذی‌تر است».^۸

شایان ذکر است که پیروزی اخیر «کارگران متحد خودرو»، جنرال موتورز، فورد و استلانتیس را مجبور کرده است تا بپذیرند که تولید باتری خودروهای برقی در کارخانه‌هایی با دستمزد نسبتاً خوب و تحت پوشش اتحادیه انجام خواهد شد، نه در کارخانه‌های کم‌دستمزد و بدون اتحادیه. این امر، نمایانگر توانایی نیروی کار سازمان‌یافته در تغییر مسیر آغازین گذار سبزی که در حال حاضر به نفع سرمایه‌های بزرگ پیش می‌رود به یک گذار عادلانه‌تر از نظر اجتماعی است.^۹ بی‌تردید، چنین جنبش‌های مردمی باید گسترش یافته و در زمینه‌ی تخصیص منابع دولتی در چارچوب روابط اجتماعی دگرگون‌شده، به دستاوردهای بسیار بیشتری دست یابند. در همین راستا، ما وگنیسم سوسیالیستی را به‌عنوان عاملی بالقوه برای کمک به جنبش‌های دستیابی به خودگردانی و برابری بیشتر برای کارگران کشاورزی و سایر بخش‌ها از طریق پایان دادن به فقر غذایی طبقه‌ی کارگر و شکل‌گیری روابط اجتماعی نوین در عرصه‌ی کشاورزی و فراتر از آن ارزیابی می‌کنیم.

ما به سه دلیل بر تغییر سیستم‌های غذایی در کشورهای ثروتمند تمرکز می‌کنیم. اول، صرفاً به‌دلیل مصرف بسیار بیشتر پروتئین مبتنی بر گوشت، عادات مصرفی این کشورها تأثیر به‌مراتب بیشتری بر بحران اقلیمی در مقایسه با کشورهای فقیرتر دارد. دوم این‌که، در این کشورهاست که علاقه به تغییر الگوی مصرف از گوشت به غذاهای گیاهی با بیشترین سرعت در حال وقوع است. سوم این‌که، نظام‌های کشاورزی در بسیاری از کشورهای فقیرتر، تفاوت‌های بنیادینی با کشورهای ثروتمندتر دارد. برای مثال، حدود ۱.۳ میلیارد نفر (عمدتاً در کشورهای فقیرتر) برای امرار معاش خود به دام

وابسته هستند.^{۱۰} از نظر دگرگونی نظام‌های غذایی در کشورهای فقیرتر، ما دست‌کم خواستار بخشودگی بدهی‌ها و پرداخت غرامت‌های گسترده از سوی کشورهای ثروتمند، به‌عنوان بخشی از جبران خسارات تاریخی جهانی ناشی از استعمار و تداوم روابط بین‌المللی نابرابر و استثمار هستیم.^{۱۱}

در ادامه‌ی این مقاله، پیوندی بین وگنیسم اخلاقی و سوسیالیسم را پیشنهاد می‌دهیم. ما بر این باور هستیم که نظام‌های غذایی جدید را می‌توان براساس روابط اجتماعی نوین مبتنی بر برابری بسیار بیشتر و به‌کارگیری فناوری‌های پیشرفته و ساده ایجاد کرد. به بیان دیگر، ما مجموعه‌ای نوین از روابط و نیروهای تولید را پیشنهاد می‌کنیم تا هم‌زمان غذای مناسب برای همه فراهم شود و در عین حال به ترمیم رابطه‌ی جمعی ما با محیط‌زیست کمک کند.

ارتباط وگن – سوسیالیستی

بسیاری از افرادی که به وگنیسم روی می‌آورند شاید غذاهای گیاهی تولید شرکت‌ها را خریداری کنند، اما در عین حال به جنبه‌ی فلسفی و معنوی وگنیسم یا آنچه اغلب وگنیسم اخلاقی نامیده می‌شود نیز علاقه‌مند هستند. **انجمن وگن**، وگنیسم را اینگونه تعریف می‌کند: «فلسفه و روشی از زندگی که به‌دنبال حذف – **تاجایی که ممکن** و عملی باشد – تمام اشکال بهره‌کشی و ظلم به حیوانات برای غذا، پوشاک یا هر هدف دیگری است؛ و از این رو، گسترش، توسعه و استفاده از جایگزین‌های بدون منشأ حیوانی را به نفع حیوانات، انسان‌ها و محیط‌زیست ترویج می‌کند. از نظر رژیم غذایی، این به معنای کنار گذاشتن تمام محصولات است که به‌طور کامل یا جزئی از حیوانات به دست می‌آیند».^{۱۲} اصل «تاجایی که ممکن است» در این تعریف نشان‌دهنده‌ی احتیاط عمل‌گرایانه در برابر دیدگاه‌های بیش از حد کلی، برای مثال، وگنیسم جامع است. مورد اخیر، مانند «سوسیالیسم نیم‌کره» و تسه و پندرگراس، نادیده می‌گیرد که چگونه تولید غذای کم‌گوشت یا گیاهی ممکن است، در شرایط خاص، بتواند افراد بیشتری را نسبت به تولید غذای وگن تغذیه کند، زیرا مورد اول می‌تواند از مراتعی که برای تولید محصول

مناسب نیستند، استفاده کند. علاوه بر این، ادغام حیوانات پرورشی در تولید کشت‌بوم‌شناختی (agroecological) در حفظ و بهبود خاک و افزایش بهره‌وری کشاورزی اهمیت دارد. این با اجازه دادن به پرورش حیوانات به روش‌های همدلانه‌تر و از نظر زیست‌محیطی سازگارتر، و با کاهش نقش گوشت در رژیم غذایی کلی غربی سازگار است.^{۱۳}

وگن‌های اولیه از مفاهیم مذهبی پیشین صلح و عدم خشونت استفاده می‌کردند. مفهوم باستانی آهیمسا (به معنای «آسیب نرساندن») نقش مهمی در چندین دین شرقی از جمله جینیسم، هندوئیسم، بودیسم و دین ودایی ایفا می‌کند. وگن‌های اولیه مخالفت با بهره‌کشی و ظلم به حیوانات را با تعهد به جامعه‌ای عادلانه و برابر در میان انسان‌ها ترکیب کردند. به گفته‌ی اِوا بات: «وگنیسم... شیوه‌ای برای زندگی است که از بهره‌کشی چه از هم‌نوعان‌مان، چه از جمعیت حیوانات، و چه از خاکی که همه‌ی ما برای هستی خود به آن وابسته هستیم، اجتناب می‌کند».^{۱۴} اخیراً، جوردی کاسامیجانا، نویسنده‌ی کتاب «وگن اخلاقی»، استدلال کرده است:

وگن شدن به دلایل تقاطع‌گرایانه (اینترسکشنال) نیز یک رویکرد اخلاقی است که آهیمسا (در این مورد اعمال «آسیب نرساندن» به انسان‌های به حاشیه رانده شده و همچنین حیوانات) و عدالت اجتماعی (توزیع عادلانه‌ی ثروت، فرصت‌ها و امتیازات در یک جامعه) را با هم ترکیب می‌کند، که در آن همه‌ی حیوانات غیرانسانی را می‌توان به‌عنوان بخش وسیع‌تری از جامعه‌ی ساکنان زمین به حساب آورد. بنابراین، علاوه بر دین، سلامتی، حقوق حیوانات و محیط‌زیست، عدالت اجتماعی اکنون به دروازه‌های دیگر برای ورود به وگنیسم تبدیل شده است.^{۱۵}

مبارزه برای عدالت اجتماعی در بسیاری از جبهه‌ها رخ می‌دهد، از جمله حق داشتن غذای کافی، سالم و لذیذ برای حفظ یک زندگی شرافتمندانه. با این حال، در سرمایه‌داری معاصر، آنچه که باید یک حق نسبتاً اساسی باشد، از دسترس تعداد قابل‌توجهی از کارگران و خانواده‌های آنها خارج است.

وگنیسم اخلاقی پیشرفت‌های چشمگیری در روشن ساختن پیوندهای بین عادات غذایی غالب، تخریب محیط‌زیست و مبارزه برای عدالت اجتماعی داشته است. سیاست

سوسیالیستی و اقتصاد سیاسی مارکسیستی توضیح می‌دهند که چرا و چگونه این عناصر در تولید و استثمار سرمایه‌دارانه و مقاومت در برابر آن ریشه دارند. برای سوسیالیست‌ها، کلید تغییر اجتماعی حقیقتاً مترقی در کنش جمعی کارگران نهفته است، که می‌تواند توازن قدرت طبقاتی بین سرمایه و کار را به نفع دومی تغییر دهد. تأکید سوسیالیست‌ها بر کنش جمعی کارگران می‌تواند به جست‌وجوی وگنیسم اخلاقی برای یافتن عاملی برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر اصل «آسیب نرساندن» کمک کند.

از نظر تاریخی، تغییر در توازن قدرت طبقاتی به سمت کار، توسط دولت‌ها از طریق کالایی‌زدایی جزئی از زندگی اجتماعی نهادینه شده است. دولت‌های رفاه مدرن اروپایی و «نیو دیل» ایالات متحده در دهه‌ی ۱۹۳۰ تحت فشار مبارزات توده‌ای کارگران تأسیس و اجرا شدند. عناصری از زندگی اجتماعی که کالایی‌زدایی شده بودند از آموزش کودکان (و گاهی بزرگسالان)، خدمات بهداشتی، مسکن یارانه‌ای و درجات مختلف غذای یارانه‌ای را شامل می‌شدند. رویکرد سوسیالیستی به تأمین رفاه، رویکردی است که در آن چنین خدماتی به‌عنوان بخشی از دگرگونی و افزایش برابری جامعه، در **گستره‌ی وسیعی** از زندگی اجتماعی ارائه می‌شوند.

همان‌طور که گوستا اسپینگ-اندرسن، جامعه‌شناس دانمارکی استدلال می‌کند، میزان کالایی‌زدایی عبارت است از «میزانی که افراد یا خانواده‌ها می‌توانند استاندارد زندگی اجتماعی قابل‌قبولی را مستقل از مشارکت در بازار حفظ کنند». بنابراین، شناسایی پتانسیل کالایی‌زدایی برای ایجاد شرایط جهت دگرگونی اجتماعی در مقیاس بزرگ ضروری است. علاوه بر این، او استدلال می‌کند: «وقتی کار به‌جای ضرورت به انتخاب آزاد نزدیک می‌شود، کالایی‌زدایی ممکن است به معنای پرولتاریازدایی (de-proletarianization) باشد».^{۱۶}

روش‌های متعددی وجود دارد که از طریق آن کالایی‌زدایی غذا ممکن است رخ دهد - از جمله ارائه‌ی وعده‌های غذایی رایگان در مدارس، بیمارستان‌ها و خانه‌های مراقبت؛ غذاخوری‌های یارانه‌ای یا رایگان در محیط‌های کاری؛ رستوران‌های مردمی محل اجتماع؛ و فروشگاه‌های مواد غذایی یارانه‌ای.^{۱۷} تولید غذا خود می‌تواند به‌طور

فزاینده‌ای تحت کنترل دموکراتیک کارگران، جوامع آنها و مصرف‌کنندگان قرار گیرد، که به‌طور قابل توجهی قدرت سرمایه بر کار را محدود می‌کند. اما اگر تغییر به سمت تولید غذای گیاهی در دستان شرکت‌های عظیم سودمحور باقی بماند، هیچ‌یک از این‌ها ممکن نخواهد بود.

وگنیسم شرکتی و فروپاشی زیست‌محیطی

وگنیسم توسط شرکت‌های بزرگ مواد غذایی و رسانه‌های جریان اصلی هم‌زمان به‌عنوان مسیری به‌سوی یک رژیم غذایی سالم‌تر و راهی مؤثر برای کاهش اثرات زیست‌محیطی انسان‌زاد تبلیغ می‌شود. تعداد فزاینده‌ای از مردم درک می‌کنند که چگونه تولید گوشت و لبنیات به فروپاشی اقلیمی کمک می‌کند- از جمله از طریق جنگل‌زدایی، گازهای گلخانه‌ای منتشر شده توسط دام، آبیاری ناپایدار محصولات خوراکی مورد نیاز برای پرورش دام به‌صورت صنعتی، و استفاده‌ی بیش از حد از مواد شیمیایی در کشاورزی - و خواهان اقدام هستند.

با این حال، حرکت به سمت بازار محصولات گیاهی بخشی از یک استراتژی دوگانه برای سبزشویی و تداوم گسترش بازار است. چنین استراتژی‌هایی نمایانگر تسلط چند شرکت بزرگ بر بخش عمده‌ای از نظام غذایی است که امکان اتخاذ آنها را ممکن می‌سازد. پذیرش خطوط تولید بدون گوشت توسط زنجیره‌های فست‌فود مانند «برگر کینگ» و «مک‌دونالد» نه از دغدغه‌های واقعی زیست‌محیطی یا رفاه حیوانات، بلکه از تلاش آنها برای حداکثر کردن سود ناشی می‌شود. هدف چنین استراتژی‌هایی جذب مشتریان جدید برای خرید ترکیبی از محصولات اصلی (گیاهی) و محصولات تثبیت‌شده‌تر (مبتنی بر گوشت) است. همان‌طور که خوزه سیل، مدیرعامل شرکت مادر برگر کینگ، اشاره کرد: «ما نمی‌بینیم که مشتریان برگر و اپر اصلی را با برگر گیاهی (Impossible Whopper) عوض کنند. ما شاهد جذب مشتریان جدید هستیم».^{۱۸}

«برگر مک‌پلنت» مک‌دونالد به‌عنوان «گامی به‌سوی دنیایی سبزتر» معرفی می‌شود.^{۱۹} با این حال، این شرکت همچنان یکی از بزرگترین خریداران گوشت گاو در

جهان و حلقه‌ی اصلی در مجتمع جهانی غلات - دام است. همان‌طور که مایکل بریسکو اشاره می‌کند، چنین استراتژی‌های شرکتی نشان‌دهنده‌ی یک «پارادوکس منوی بدون گوشت» است، جایی که «زنجیره‌های فست‌فود که گزینه‌های غذایی گیاهی بیشتری را ارائه می‌دهند می‌توانند پیامد خلاف انتظاری مبنی بر افزایش مصرف کلی گوشت را داشته باشند».^{۲۰} این پارادوکس فراتر از فست‌فود به بخش بزرگی از صنعت محصولات گیاهی گسترش می‌یابد.

در مثالی دیگر، شیر بادام به‌طور گسترده به‌عنوان جایگزینی سازگار با محیط‌زیست برای شیر لبنی تبلیغ می‌شود. در آمریکای شمالی، انتظار می‌رود بازار شیر بادام از حدود ۲/۵ میلیارد دلار به بیش از ۴/۸ میلیارد دلار بین سال‌های ۲۰۲۳ و ۲۰۲۹ افزایش یابد.^{۲۱} با این حال، تولید بادام به‌طور مستقیم از طریق کشتار انبوه جمعیت زنبورهای عسل به آسیب‌های زیست‌محیطی عظیم کمک می‌کند. باغ‌های بادام در دره‌ی مرکزی کالیفرنیا حدود ۸۰ درصد بادام جهان را تولید می‌کنند که شامل بیش از ۱.۳ میلیون هکتار است. تولید بادام در کشاورزی تجاری به کاربردهای سنگین مواد شیمیایی (آفت‌کش‌ها، علف‌کش‌ها و قارچ‌کش‌ها) بستگی دارد که برای مثال بین سال‌های ۲۰۱۳ و ۲۰۱۷ از ۲۹ میلیون تن به ۳۴ میلیون تن افزایش یافته است. زنبورداران تجاری در سراسر ایالات متحده گزارش می‌دهند که تعداد زیادی - تا یک‌سوم - از زنبورهای عسل را به‌دلیل قرار گرفتن در معرض چنین مواد شیمیایی از دست داده‌اند. به‌عنوان مثال، تنها در طول ماه‌های زمستان ۱۹-۲۰۱۸، حدود پنجاه میلیارد زنبور عسل از بین رفتند.^{۲۲}

سه مطالعه‌ی موردی

همان‌طور که در زیر نشان داده شده است، استراتژی ترکیب سبزشویی شرکتی با گسترش بازار موضوعی فراگیر است. در هر مورد، شرکت‌های بزرگ، شرکت‌های فعال در تولید غذای گیاهی را خریداری کرده‌اند. درحالی‌که آنها از این سرمایه‌گذاری‌ها برای جار زدن اعتبار زیست‌محیطی خود استفاده می‌کنند، و به گسترش بازار خود از طریق

فعالیت‌های مخرب زیست‌محیطی ادامه می‌دهند (برای خلاصه، به جدول ۱ مراجعه کنید).

جدول ۱. وگنیسم شرکتی و فروپاشی زیست‌محیطی

برند وگن	محصولات تولیدی برند وگان	شرکت مادر غیر وگن	پیامد زیست‌محیطی شرکت مادر
Vivera	جایگزین‌های گوشت وگن	JBS: بزرگ‌ترین شرکت گوشت جهان	آسیب زیست‌محیطی ناشی از تولید گوشت در مقیاس انبوه، حمایت از جنگل‌زدایی غیرقانونی، بودجه‌های شرکتی با پشتوانه‌ی رشوه به مقامات دولتی
The Vegetarian Butcher	جایگزین‌های گوشت گیاهی و وگن	Unilever: مالک بیش از ۴۰۰ برند از جمله برندهایی که محصولات لبنی می‌فروشند	سطوح بالای آلودگی پلاستیکی، ناکامی مداوم در برنامه‌های پایداری در جنوب شرقی آسیا، لابی‌گری علیه ممنوعیت ساشه‌های پلاستیکی در جنوب شرقی آسیا
Alpro	محصولات لبنی وگن	Danone: یکی از بزرگ‌ترین شرکت‌های لبنی در جهان	آسیب زیست‌محیطی تولید انبوه لبنیات، سطوح بالای آلودگی پلاستیکی، منابع آب طبیعی آسیب‌دیده برای ساکنین محلی در فرانسه و مکزیک

Vivera

محصولات ویورا، شرکت تولیدکننده‌ی گوشت وگن، در بریتانیا در فروشگاه‌های تسکو، سینی‌بوریس، آسدا و موریسونز به فروش می‌رسد. وب‌سایت ویورا توصیه می‌کند که مصرف‌کنندگان باید برای «بهزیستی سیاره‌ی زمین» محصولات گیاهی را خریداری

کنند. آنها محصولات خود را با این گفته تبلیغ می‌کنند که «شما احساس غرور خواهید کرد که جهان را ذره‌ذره (در هر گاز) به‌طور مثبت تغییر می‌دهید».^{۲۳} وپورا متعلق به JBS، بزرگترین تولیدکننده‌ی گوشت در جهان است.^{۲۴} روزانه، در عملیات جهانی آن ۸/۷ میلیون پرنده، ۹۲۶۰۰ خوک و ۴۲۷۰۰ گاو سلاخی می‌شوند.^{۲۵} این شرکت مالک چهل و پنج برند (بیشتر گوشت‌محور) در ایالات متحده است.^{۲۶} خرید وپورا در سال ۲۰۲۱، به معنای تغییر رویکرد آن از تولید گوشت نیست. این شرکت اندکی پس از خرید شرکت تولیدکننده‌ی غذاهای گیاهی، اعلام کرد که قصد دارد ۱۳۰ میلیون دلار در دو کارخانه‌ی فراوری گوشت گاو خود در ایالات متحده سرمایه‌گذاری کند تا ظرفیت کشتار گاو را حدود سیصد هزار رأس در سال افزایش دهد.^{۲۷}

تولید گوشت گاو بزرگ‌ترین عامل جنگل‌زدایی در جنگل‌های بارانی آمازون است.^{۲۸} از سال ۲۰۱۹، شاهد جهانی (Global Witness) جنگل‌زدایی در آمازون برزیل را ردیابی کرده و JBS را به‌عنوان یکی از عوامل اصلی آن معرفی کرده است.^{۲۹} این شرکت با فرافکنی، سعی در انحراف توجه از مسئولیت خود در قبال ویرانی زیست‌محیطی دارد. این شرکت (و دیگر شرکت‌های گوشت گاو برزیلی) ادعا می‌کنند که به‌اصطلاح تأمین‌کنندگان غیرمستقیم بزرگ‌ترین چالش آن‌ها در حذف جنگل‌زدایی از زنجیره‌های تأمین‌شان هستند. تأمین‌کنندگان غیرمستقیم، گاو را به مزارع دیگر می‌فروشند که کشتارگاه‌ها را تأمین می‌کنند. JBS و همچنین سایر شرکت‌ها مدعی‌اند که قادر به نظارت بر این دسته از تأمین‌کنندگان نیستند.^{۳۰}

با این حال، بررسی انجام شده در ایالت پارا نشان داد که از هر شش مزرعه‌ی پرورش دام که مستقیماً JBS را تأمین می‌کنند، یک مزرعه درگیر جنگل‌زدایی غیرقانونی برای ایجاد فضایی برای چرای دام است.^{۳۱} تحقیق انجام شده توسط رپورتر برزیلی، دفتر روزنامه‌نگاری تحقیقی و گاردین همچنین نشان می‌دهد که شرکت جی‌بی‌اس حداقل با یک تأمین‌کننده‌ای که به‌اصطلاح غیرمستقیم خوانده می‌شود، ارتباط مستقیم دارد. عکس‌ها فاش کردند که یک راننده‌ی کامیون شرکت جی‌بی‌اس، گاوها را از فازندا استرلا

دو آریپوانا منتقل می‌کرده است؛ مزرعه‌ای که صاحب آن، رونالدو ونسلانو رودریگز دا کونها، در سال ۲۰۱۲ به جرم جنگل‌زدایی غیرقانونی، ۳۴۰ هزار پوند جریمه شده بود.^{۳۲}

دخالت جی‌بی‌اس در جنگل‌زدایی غیرقانونی توسط مقامات فاسد دولت برزیل مورد حمایت قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، *اونیکس لورنزونی*، یک نماینده‌ی کنگره که برای رئیس‌جمهور سابق ژایر بولسونارو کار می‌کرد، بودجه‌ی مبارزات انتخاباتی غیرقانونی را از J&F، شرکت هلدینگ جی‌بی‌اس دریافت کرد.^{۳۳} در مقایسه با مقامات متعدد دولتی برزیل که در طرح رشوه‌ی ۱۴۸ میلیون دلاری شرکت جی‌انداف که بین سال‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۴ اجرا می‌شد، دست داشتند، این تنها قطره‌ای در دریاست. شرکت جی‌انداف به این طرح کلان که توانسته بود از بانک‌های دولتی مانند *بانک ملی توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی و بنیاد پتروبراس* برای امنیت اجتماعی، بودجه دریافت کند، اعتراف کرد. شرکت جی‌انداف با استفاده از حساب‌های بانکی و املاک واقع در ایالات متحده برای رشوه دادن به مقامات دولتی برزیل، منافی را برای خود و زیرمجموعه‌هایش، از جمله جی‌بی‌اس، به دست آورد.^{۳۴} وسلی باتیستا، مدیرعامل پیشین شرکت جی‌بی‌اس، در پی این رسوایی فساد بازداشت شد.

علی‌رغم تولید گوشت گیاهی توسط ویورا با هدف فراهم کردن رژیم‌های غذایی پایدارتر، فعالیت‌های این شرکت بخشی از یک استراتژی توسعه‌ی بازار گسترده‌تر توسط یکی از پایه‌های اصلی سرمایه‌ی مبتنی بر گوشت در سطح جهانی است. تعجبی ندارد که این اطلاعات در یک سوپرمارکت در اختیار مصرف‌کننده قرار نمی‌گیرد.

The Vegetarian Butcher

وِجِترین بوچر گوشت‌های گیاهی و فرآورده‌های گیاهی شبیه گوشت تولید می‌کند و این محصولات در سوپرمارکت‌ها و مکان‌های عرضه‌ی غذای پُرطرف‌دار مانند *ساب‌وی* و *استارباکس* به فروش می‌رسند. این برند متعلق به شرکت *یونیلیور* است که در سال ۲۰۱۸ به‌عنوان بخشی از ورود این شرکت به عرصه‌ی غذای وگن، خریداری شد. نیتین *پارانچیه*، از مدیران شرکت *یونیلیور*، اظهار داشت که «وِجِترین بوچر» به‌خوبی با

مجموعه‌ی برندهای فعلی آن‌ها که دارای «تأثیر اجتماعی مثبت» هستند، هم‌خوانی دارد.^{۳۵}

چنین ادعاهایی با تأثیر واقعی زیست‌محیطی یونیلیور در تضاد است. در سال ۲۰۲۲، یکی از ده آلاینده‌ی بزرگ پلاستیک در جهان معرفی شد.^{۳۶} یونیلیور در سال ۲۰۱۷، در تلاش برای کاهش انتقادات از مصرف پلاستیک خود، طرحی برای جمع‌آوری زباله در اندونزی راه‌اندازی کرد، چرا که ساشه‌های پلاستیکی (بسته‌های کوچک یک‌بار مصرف حاوی مقدار کمی از محصولات مصرفی که به‌وفور در کشورهای در حال توسعه عرضه می‌شوند) از محصولات این شرکت، آب‌های اندونزی را آلوده می‌کرد. با این حال، تنها پس از دو سال، زباله‌های جمع‌آوری نشده در مقابل مراکز جمع‌آوری پسماند انباشته شدند، زیرا این طرح به‌طور ناگهانی توسط یونیلیور بدون هشدار قبلی به شهروندان متوقف شد.^{۳۷}

در سال ۲۰۲۰، آلن ژوپ، مدیرعامل پیشین یونیلیور، علناً خواستار حذف تدریجی ساشه‌های پلاستیکی شد. با این حال، هم‌زمان، یونیلیور به‌طور پنهانی علیه ممنوعیت پیشنهادی ساشه‌های پلاستیکی در هند، فیلیپین و سریلانکا لابی می‌کرد. سریلانکا تنها کشوری بود که این ممنوعیت را (در ساشه‌های زیر بیست میلی‌لیتر) اعمال کرد.^{۳۸} یونیلیور با بسته‌بندی مجدد ساشه‌های شش میلی‌لیتری، راه‌گریزی پیدا کرد و روی آن‌ها چاپ کرد که نمی‌توان آنها را به‌صورت تکی فروخت، با این توضیح که این ساشه‌ها باید به‌صورت بسته‌های چهارتایی و در مجموع بیست و چهار میلی‌لیتر به فروش برسند. یونیلیور به‌جای ممنوعیت آنها، بر کاهش و بازیافت ساشه‌های پلاستیکی تمرکز کرده است، اما این اقدامات تأثیر مثبت بسیار ناچیزی بر محیط‌زیست داشته است.^{۳۹}

یکی از روش‌های بهبود تصویر یک شرکت مسئول در زمینه‌ی بازیافت پسماند، نصب دستگاه‌های خودکار پر کردن مجدد برای محصولاتی مانند شامپو و مایع ظرف‌شویی است. در سال ۲۰۱۹، یونیلیور به‌عنوان بخشی از برنامه‌ی انقلاب استفاده‌ی مجدد، سه دستگاه خودکار پرکننده‌ی مجدد را در مرکز مانیل در فیلیپین راه‌اندازی کرد؛ اما تا سال ۲۰۲۲، تمام این دستگاه‌ها جمع‌آوری شده بودند، که مشخص شد دو

مورد از آنها در عرض یک ماه پس از راه‌اندازی برداشته شده بودند.^{۴۰} علاوه بر این، مجلس نمایندگان فیلیپین در آگوست ۲۰۲۱ قانونی را به منظور حذف تدریجی چند قلم مختلف از محصولات پلاستیکی یک‌بار مصرف به تصویب رساند. هنگامی که این لایحه به سنا منتقل شد، مذاکرات توسط سناتور سینتیا ویلار، رئیس کمیته‌ی محیط‌زیست و منابع طبیعی هدایت شد. یونیلیور پیش‌تر رابطه‌ی کاری با ویلار داشته و با مؤسسه‌ی خیریه‌ی او همکاری کرده و در سال ۲۰۱۷ نیز او را به‌عنوان سخنران اصلی در یکی از رویدادهای خود میزبانی کرده بود.^{۴۱}

در سال ۲۰۲۱، یونیلیور دولت را ترغیب کرد که به‌جای اعمال ممنوعیت، بر پاکسازی ساشه‌های پلاستیکی تمرکز کند. ویلار در سال ۲۰۲۲ قانون «مسئولیت توسعه‌یافته‌ی تولیدکننده» که توسط مجلس سنا تصویب شده بود را اعلام کرد. این قانون برندها را موظف می‌کند تا با کمک دولت از طریق ارائه‌ی معافیت‌های مالیاتی، در جمع‌آوری و امحاء زباله‌های پلاستیکی مشارکت مالی داشته باشند.^{۴۲}

Alpro

شرکت آلپرو، تولیدکننده‌ی محصولات لبنی وگن است و تحت مالکیت شرکت دانون (Danone) قرار دارد.^{۴۳} دانون در سال ۲۰۱۷ آلپرو را با هدف «سرمایه‌گذاری در روندهای تغذیه سالم» خریداری کرد.^{۴۴} دانون در وبسایت خود ادعا می‌کند که هم در محصولات لبنی و هم در محصولات وگن، رتبه‌ی اول جهانی را دارد.^{۴۵} وبسایت آلپرو می‌گوید که «شما با یک گاز ساده، سهم خود را ادا می‌کنید».^{۴۶}

درحالی‌که دانون درحال گسترش فعالیت‌های خود به بازار محصولات گیاهی است، این به معنای کناره‌گیری آن از خطوط اصلی تولید محصولات لبنی خود نیست. به گفته‌ی یک نشریه‌ی صنعت غذایی، «این شرکت... به‌دنبال ترویج متقابل نوشیدنی‌های گیاهی و لبنی سنتی خود به خانواده‌هایی است که افراد آن به هر دو نوع آن‌ها علاقه دارند».^{۴۷}

براساس برخی محاسبات، در مقایسه با جایگزین‌های گیاهی، تولید شیر گاو سه

برابر گاز گلخانه‌ای بیشتر تولید، ده برابر زمین بیشتر و دو برابر آب شیرین بیشتری مصرف می‌کند.^{۴۸} آلپرو با استفاده از آمارهای مشابه، محصولات خود را به صورت آنلاین تبلیغ می‌کند و ادعا می‌کند که میزان کربن و زمین مصرفی آن‌ها در مقایسه با تولیدکنندگان شیر لبنی کمتر است.^{۴۹} جالب اینجاست که مشتریان آلپرو با خرید محصولات این شرکت، ناخواسته به توسعه‌ی بازار دانون کمک می‌کنند.

دانون در کنار یونیلیور، یکی از ده آلاینده‌ی بزرگ پلاستیک در جهان است.^{۵۰} سه سازمان مردم‌نهاد فرانسوی (Client Earth، Surfrider Foundation Europe، و Zero Waste France) به دلیل سکوت دانون در مورد آلودگی پلاستیک در طرح مراقبت خود، که طبق قانون «تکلیف مراقبت» فرانسه الزامی است، از این شرکت شکایت کرده‌اند. دانون در سال ۲۰۲۱ بیش از ۷۵۰ هزار تن بسته‌بندی پلاستیکی مصرف کرد.^{۵۱}

این تنها دعوی زیست‌محیطی نیست که دانون با آن روبرو شده است. در اکتبر ۲۰۲۲، شرکت *اویان* که متعلق به دانون است، توسط *استفانی دوریس*، شاکی پرونده، در دادگاه منطقه‌ی جنوبی ایالات متحده در نیویورک مورد شکایت قرار گرفت.^{۵۲} این دادخواست جمعی با این ادعا مطرح شد که برچسب‌های بطری آب *اویان* اطلاعات نادرستی در مورد وضعیت خنثی بودن کربن محصول به مصرف‌کنندگان می‌دهد.^{۵۳} برچسب این بطری‌ها عبارت «کربن خنثی» را نشان می‌دهد و این موضوع توسط سازمان «کربن تراست» نیز تأیید شده است، اما این شکایت مدعی است که مصرف‌کنندگان به اشتباه تصور می‌کنند که «کربن خنثی» به معنای «بدون کربن» است. در حالی که تولید محصولات *اویان* همچنان دی‌اکسید کربن منتشر می‌کند، این شرکت اعتبارات کربن را برای جبران انتشار گازهای گلخانه‌ای خریداری می‌کند. این اطلاعات به راحتی در دسترس مصرف‌کننده نیست.^{۵۴} این شکایت، اثربخشی اعتبارات کربن *اویان* و فرایند جبران کربن متعاقب آن را زیر سؤال می‌برد؛ تاحدی به این دلیل که شرکتی که *اویان* برای جبران کربن از آن بهره می‌برد، یعنی «صندوق‌های کربن

معیشت»، توسط دانون تأسیس شده است.^{۵۵}

اختلافاتی در مکزیک بین شرکت‌های تولید بطری آب دانون و جوامع محلی وجود داشته است. در سال ۲۰۲۱، مردم محلی مکزیک با اشغال یک کارخانه‌ی بطری‌سازی *بونافونت* (که همچنین متعلق به دانون است) که روزانه ۱.۴ میلیون لیتر آب از جریان‌های آتشفشانی برداشت می‌کرد، اعتراض کردند. این امر، مردم محلی را مجبور به مصرف آب بطری به‌جای استفاده از منابع طبیعی کرده است، درحالی‌که دانون تنها ۱۲۰/۹۲ پوند در سال به دولت محلی برای برداشت آب پرداخت می‌کرد.^{۵۶}

این موارد نشان می‌دهند که چقدر کم می‌توان به چنین شرکت‌هایی برای رهبری گذار سبز اعتماد کرد و چگونه استراتژی‌های سرمایه‌گذاری شرکت‌ها سود را بالاتر از پایداری زیست‌محیطی واقعی قرار می‌دهند. چنین استراتژی‌هایی برای کارگرانی که فقر غذایی را تحمل می‌کنند نیز چیزی برای گفتن ندارد. به عقیده‌ی ما رویکرد سوسیالیستی به وگنیسم می‌تواند به‌طور هم‌زمان به پایداری زیست‌محیطی و عدالت اجتماعی کمک کند.

در دفاع از وگنیسم سوسیالیستی

کالایی‌زدایی و دموکراتیزه کردن نظام‌های غذایی می‌تواند بخشی از یک روند گسترده‌تر از رشدزایی مدیریت‌شده باشد. میلیاردها دلار صرف گذارهای سبز می‌شود که برای سود رساندن به شرکت‌های سرمایه‌داری طراحی شده‌اند. بخشی از یک گذار سبز سوسیالیستی مستلزم وادار کردن دولت‌ها برای تغییر مسیر این منابع به سمت سرمایه‌گذاری‌های حامی کارگر خواهد بود. از طریق برابری بیشتر روابط اجتماعی (کاهش و در نهایت حذف بهره‌کشی سرمایه‌دارانه، دموکراسی اقتصادی، و برابری بیشتر در توزیع ثروت اجتماعی)، رشد اقتصادی کم‌تر می‌تواند فراوانی مادی بیشتری را برای طبقه‌ی کارگر به ارمغان آورد. به گفته‌ی جان بلامی فاستر: «رشد مداوم در برخی از بخش‌های اقتصاد، به‌واسطه‌ی کاهش در سایر بخش‌ها، امکان‌پذیر خواهد بود. هزینه برای سوخت‌های فسیلی، تسلیحات، جت‌های شخصی، خودروهای اسپرت (SUV)،

خانه‌های دوم و تبلیغات باید کاهش یابد تا فضا برای رشد در زمینه‌هایی مانند کشاورزی احیاکننده، تولید غذا، مسکن مناسب، انرژی پاک، مراقبت‌های بهداشتی در دسترس، آموزش همگانی، رفاه اجتماعی، حمل‌ونقل عمومی، ارتباط دیجیتال و سایر زمینه‌های مرتبط با تولید سبز و نیازهای اجتماعی فراهم شود».^{۵۷}

چگونه چنین کاهش رشد مدیریت‌شده‌ای می‌تواند به‌طور هم‌زمان به کاهش فقر غذایی طبقه‌ی کارگر و در عین حال به کاهش تخریب زیست‌محیطی و فروپاشی اقلیمی نیز کمک کند؟ ما در بخشی از تعهد ویتسه و پندرگراس به احیای طبیعت وحشی هم‌نظر هستیم. با این حال، ما این تصور از احیای وحش به‌عنوان برنامه‌ای برای پاکسازی زمین از جمعیت‌های انسانی را رد می‌کنیم.^{۵۸} در عوض، ما آن را بخشی از دگرگونی گسترده‌تر نظام غذایی برای غلبه بر شکاف متابولیک می‌دانیم - جدایی جمعیت کارگر از زمین و تبعیت کارگران و طبیعت از الزامات مخرب بوم‌اجتماعی انباشت سرمایه‌ی رقابتی.^{۵۹} به این ترتیب، احیای وحش می‌تواند طیف وسیعی از روش‌های کشاورزی، مانند دارکشت‌ورزی (agroforestry) [نوعی کاربری زمین به صورتی که تلفیقی از درخت و گونه‌های زراعی در اشکال مختلف است] را تقویت کند. همچنین می‌تواند با تأمین مسکن، آموزش و امکانات تفریحی، به رفع معضل خصوصی‌سازی زمین کمک کند و به این ترتیب، امکان دسترسی کارگران به طبیعت را به شیوه‌هایی که مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه آن‌ها را محدود کرده، فراهم آورد. ما همچنین با *آجل* و *والاس* در حمایت از کشت‌بوم‌شناسی هم‌نظر هستیم. با این حال، ما معتقدیم که فناوری‌های جدید در تولید مواد غذایی - از جمله روباتیک و تخمیر دقیق - باید به‌عنوان بخشی از سیاست غذایی سوسیالیستی مورد توجه قرار گیرند.^{۶۰}

مطالعه‌ی پژوهشی «ده سال برای کشت‌بوم‌شناسی»، ابتکاری از مؤسسه‌ی توسعه‌ی *پایدار* و *روابط بین‌الملل*، یک اندیشکده‌ی فرانسوی، مدلی ارائه می‌دهد که چگونه اتحادیه‌ی اروپا در آینده می‌تواند با اتخاذ روش‌های کشت‌بوم‌شناختی، تولید مواد غذایی را افزایش و واردات مواد غذایی را کاهش دهد، به حدی که قادر خواهد بود جمعیت پیش‌بینی‌شده‌ی اروپا در حدود ۵۳۰ میلیون نفر تا سال ۲۰۵۰ را تأمین کند. در ایالات

متحده، آزمایش نظام‌های کشاورزی مؤسسه‌ی رودال نشان می‌دهد که روش‌های کشت‌بوم‌شناختی می‌توانند استفاده‌ی مستقیم از نهاده‌های سوخت فسیلی را در تولیدات کشاورزی کاهش دهند، کشاورزی ارگانیک را قادر سازد تا نقشی در منزوی‌سازی (sequestration) کربن ایفا کند و عملکرد بالای محصولات را حفظ کند.^{۶۱}

روش‌های کشت‌بوم‌شناختی مانند دارکشت‌ورزی به‌طور فزاینده‌ای توسط جوامع کشاورزی به‌عنوان جایگزین‌های مناسب برای کشاورزی متکی به استفاده‌ی زیاد از مواد شیمیایی شناخته می‌شوند. چنین روش‌هایی شامل تکیه بر تنوع زیستی و نظام‌های کشاورزی چندمنظوره (متنوع) و استفاده از دانش سنتی (شامل نوآوری‌ها و فناوری‌های کشاورزان) برای تنظیم و احیای اکوسیستم‌ها و تأمین منابع غذایی متنوع می‌شود. اصول کشت‌بوم‌شناختی شامل تسهیل، ایجاد و حفظ حاصلخیزی خاک؛ استفاده از روش‌های کنترل بیولوژیکی برای بیماری‌ها، حشرات و علف‌های هرز؛ کشت درهم؛ ذخیره و گزینش بذر؛ چرخه‌های برداشت چندگانه در مقیاس کوچکتر؛ و ادغام مرتع و چرا در مقیاس کوچک.^{۶۲}

پیتر روست و میگل آلتیری، با وجود نکات روشن‌گرانه‌ای که مطرح می‌کنند، شیوه‌های کشت‌بوم‌شناختی را اساساً به‌عنوان اشکال کشاورزی با فناوری پایین معرفی می‌کنند.^{۶۳} این رویکرد، خطر نادیده گرفتن مزایای بالقوه‌ی تولید کشاورزی پیشرفته و سپردن آن به شرکت‌های سرمایه‌داری را به‌دنبال دارد. با این حال، فناوری‌های نوینی وجود دارند که در صورت به‌کارگیری در چارچوب روابط اجتماعی تغییریافته‌ی (کالایی‌زدایی و دموکراتیزه‌شده) تولید، می‌توانند ضمن افزایش تولید، بار تولید کشاورزی را کاهش دهند.

رایانه‌ای شدن و رباتیک می‌توانند به‌طور بالقوه باعث افزایش بازده کشاورزی مبتنی بر زمین و در عین حال کاهش سنگینی کار شوند. ربات‌های کشاورزی با شناسایی و نابودی هشتصد گونه‌ی مختلف علف هرز با لیزر، نیاز به کود شیمیایی را به میزان زیادی کاهش می‌دهند. به‌زودی آنها می‌توانند زمین را نقشه‌برداری کنند، بذر بکارند،

علف‌های هرز را وجین و محصول را برداشت کنند.^{۶۴}

خودکارسازی تولید غذا از طریق هیدروپونیک (کاشت گیاهان بدون خاک) در مزارع عمودی یکی دیگر از مزایای بالقوه دگرگون‌کننده است. مزارع عمودی را می‌توان در ساختمان‌های بلند شهری بلااستفاده یا نوساز یا در مناطق روستایی احداث کرد.^{۶۵} براساس گزارش‌ها، چنین فنونی امکان تولید سبزی‌ها (کاهو و گیاهان معطر) را با استفاده از ۹۰ درصد آب کمتر و بازدهی ۳۰ برابر بیشتر در هر هکتار زمین نسبت به برخی از اشکال کشاورزی مبتنی بر زمین فراهم کرده‌اند.^{۶۶} در موارد دیگر، هیدروپونیک منجر به افزایش چهار تا پنج برابری گوجه‌فرنگی و خیار در مقایسه با کشت خاکی شده است.^{۶۷} پیشرفت‌های فناوریانه همراه با تأمین مالی راهبردی می‌تواند امکان تأمین انرژی این سرمایه‌گذاری‌ها را از طریق انرژی خورشیدی (چه مستقیماً با پنل‌های فتوولتائیک نصب‌شده روی مزارع عمودی و چه از طریق شبکه‌های خورشیدی) فراهم کند.

یک شرکت کوچک به نام سولار فودز با پشتیبانی برنامه توسعه‌ی کسب‌وکار آژانس فضایی اروپا، درحال توسعه‌ی راه‌حلی است که می‌تواند جهان را متحول کند.^{۶۸} این شرکت ترکیبی شبیه آرد گندم به نام سولین تولید می‌کند که از ۶۵ تا ۷۰ درصد پروتئین، ۱۰ تا ۱۵ درصد فیبر غذایی، ۳ تا ۵ درصد مواد مغذی معدنی و ۵ تا ۸ درصد چربی تشکیل شده است. این ماده با استفاده از برق حاصل از پنل‌های خورشیدی برای الکترولیز آب (شکستن مولکول‌های آب) در یک بیوراکتور (شبیه به مخزن تخمیر آبجو) و آزاد شدن هیدروژن تولید می‌شود. سپس هیدروژن با دی‌اکسید کربن و سایر مواد مغذی (فسفر، سدیم و پتاسیم) و میکروب‌های موجود در خاک ترکیب می‌شود. ادعا می‌شود که تولید سولین، بیست هزار برابر زمین کمتری نسبت به آنچه برای تولید همان مقدار پروتئین مبتنی بر سویا لازم است، نیاز دارد. این ماده می‌تواند به‌عنوان جایگزین پروتئین در غذاهای فرآوری‌شده استفاده شود، قابلیت جایگزینی خوراک حیوانی را دارد و احتمالاً می‌تواند جایگزین‌هایی برای روغن پالم تولید کند.

فناوری جدید دیگر تخمیر دقیق است - نوعی آماده‌سازی مایع تخمیر شونده. عمل‌آوردن آبجو، ور آمدن نان و تخمیر مواد غذایی مانند سس سویا و کلم ترش به

تکثیر میکروب‌ها بستگی دارند. تخمیر دقیق شکلی پالایش شده از عمل آوردن/تکثیر میکروب‌ها برای ایجاد پروتئین‌ها و چربی‌هایی است که مشابه نمونه‌های موجود در گوشت و لبنیات هستند. میکروارگانیسم‌هایی مانند مخمر و باکتری را می‌توان به صورت ژنتیکی برنامه‌ریزی کرد تا مواد خاصی را ایجاد کند (مانند آب پنیر). سایر مواد خام مانند الیاف قند، تخم آفتابگردان و غلات باید کشت شوند. اینها را می‌توان تخمیر کرد، یا با هیدروژن یا متانولی که با انرژی تجدیدپذیر به همراه آب، دی‌اکسید کربن و مقدار بسیار کمی کود تولید می‌شود، تغذیه نمود. در حال حاضر از روش‌های تخمیر دقیق برای تولید غذاهایی با طعم شبیه به پنیر، گوشت گاو، تخم‌مرغ، شیر و خامه استفاده می‌شود.^{۶۹}

ظرفیت تخمیر دقیق در تولید مقادیر زیادی غذای سالم و مقرون به صرفه و در عین حال کاهش زمین‌های اختصاص داده شده به دام و کشت علوفه بسیار چشمگیر است. این روش می‌تواند همان میزان پروتئینی را که در حال حاضر از تولید سویا در ایالات متحده به دست می‌آید، با ۱۷۰۰ برابر زمین کمتر تولید کند.^{۷۰}

تخمیر دقیق تاکنون نتایج بسیار مثبتی به همراه داشته است. در اوایل قرن بیستم، انسولین - که برای درمان دیابت استفاده می‌شود - از لوزالمعده‌ی خوک و گاو ساخته می‌شد. برای تولید یک کیلوگرم انسولین به کشتار حدود پنجاه هزار حیوان نیاز بود. در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰، شرکت‌ها روش‌هایی را برای تولید انسولین از طریق تخمیر دقیق کشف کردند که نیاز به کشتار میلیون‌ها حیوان را از بین برد. امروزه، حدود ۹۹ درصد انسولین تولیدشده در جهان، از طریق تخمیر دقیق به دست می‌آید.^{۷۱}

این نوآوری‌ها با کاهش زمین‌های کشاورزی، می‌توانند زمینه را برای احیای حیات وحش در ابعاد وسیع (به منظور افزایش ذخایر کربن جهان و بازیابی تنوع گونه‌های گیاهی و جانوری) از طریق احیای مراتع، تالاب‌ها، جنگل‌ها و ساواناها [اعلزارهای گرمسیری یا نیمه‌گرمسیری] فراهم کنند. به جای آنکه این مناطق احیاشده را، مانند برخی از طرح‌های احیای حیات وحش، به عنوان مناطقی بدون حضور انسان در نظر بگیریم، این مناطق می‌توانند به ترمیم شکاف متابولیک (جدایی تحمیل شده توسط

نظام سرمایه‌داری بین انسان و طبیعت از طریق مالکیت خصوصی) یاری رسانند. مناطق احیاشده می‌توانند بخشی از یک دارایی عمومی گسترده‌تر باشند. آموزش مبتنی بر طبیعت (مانند آموزش چرخه‌های مواد مغذی و آب به کودکان و بزرگسالان) و فعالیت‌های اوقات فراغت برای عموم مردم می‌توانند به میزان قابل توجهی توسعه یابند. درست است که اجرای گسترده‌ی تخمیر دقیق، کشت هیدروپونیک، تولید سولین و رباتیک کشاورزی، مستلزم سرمایه‌گذاری در بیوراکتورها، مواد اولیه، بتن، پلاستیک و انرژی است. باین‌حال، این نیز درست است که می‌توان از منابع انرژی تجدیدپذیر - از قبیل باد، انرژی خورشیدی و برق آبی- برای تسهیل این نوع تولید استفاده کرد. پروژه‌ی رشدزدایی مدیریت‌شده‌ی سوسیالیستی، در صورتی که به‌اندازه‌ی کافی با رشدزدایی بیشتر در بخش‌هایی مانند صنایع وابسته به سوخت‌های فسیلی متعادل شود، می‌تواند با رشد این حوزه‌ها سازگار باشد.^{۷۲}

در حال حاضر، این فناوری‌های پیشرفته در مالکیت بخش خصوصی و با هدف سودآوری هستند. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که سیاست‌های پیشرو، به‌جای اختصاص یارانه به صنایع مخرب محیط‌زیست، در این فناوری‌ها سرمایه‌گذاری نکنند تا گذاری عادلانه به‌سوی آینده‌ای بهتر را تسهیل نمایند. به‌عنوان مثال، شبکه‌ی Reboot Food از تخمیر دقیق منبع باز با حمایت مالی و سرمایه‌گذاری دولتی حمایت می‌کند.^{۷۳} به‌عنوان بخشی از یک دستورکار کالایی‌زدایی و دموکراتیزه کردن، چنین سرمایه‌گذاری‌هایی همچنین می‌توانند به بومی‌سازی مجدد بخش‌هایی از تولید غذا کمک کنند. به گفته‌ی جورج مونیو، «اگر تولید به‌صورت توزیع‌شده باشد... هر شهر می‌تواند یک کارگاه تخمیر میکروبی مستقل داشته باشد و غذاهای ارزان و سرشار از پروتئین را مطابق با نیاز بازارهای محلی تولید کند».^{۷۴}

سخن پایانی

وگنیسم شرکتی، با هدف بهبود تصویر برند و افزایش سود، در واقع نوعی سبزشویی است که نه‌تنها به تخریب زیست‌محیطی، بلکه به استثمار و آسیب رساندن به حیوانات

نیز می‌انجامد. وگنیسم شرکتی نه تنها با اهداف وگنیسم اخلاقی مبنی بر ایجاد جهانی پایدار از نظر اجتماعی و زیست‌محیطی همسو نیست، بلکه فعالانه آنها را تضعیف می‌کند. مسئله فقط این نیست که شرکت‌های تولیدکننده‌ی مواد غذایی گوشتی، به‌عنوان بخشی از یک راهبرد سبزشویی، به بازار محصولات گیاهی روی آورده‌اند. همچنین بسیاری از محصولات گیاهی به‌طور مستقیم در تخریب گسترده‌ی محیط‌زیست و آسیب به حیوانات سهیم هستند. باین‌حال، خوشبختانه، بسیاری از کسانی که به وگنیسم گرایش دارند، دغدغه‌ی واقعی نسبت به وضعیت محیط‌زیست جهان را نیز دارند و خواهان جامعه‌ای عادلانه‌تر هستند.

ما معتقدیم که وگنیسم اخلاقی و سیاست سوسیالیستی، اهداف مشترک مهمی دارند. دلایل محکمی وجود دارد که نشان می‌دهد این دو جنبش می‌توانند در راه مبارزه برای یک نظام غذایی عادلانه و سازگار با محیط‌زیست، نیروهای خود را با هم متحد کنند. پیروزی اخیر اتحادیه‌ی کارگران خودرو آمریکا، که سه شرکت بزرگ خودروسازی این کشور را وادار به پذیرش تولید خودروهای برقی در کارخانه‌های تحت پوشش اتحادیه کرد، نشان می‌دهد که قدرت کارگران چگونه می‌تواند بر مسیر گذار به اقتصاد سبز تأثیر بگذارد. گذار سبز حقیقتاً عادلانه از نظر اجتماعی و سازگار با محیط‌زیست، باید مسیری سریع‌تر و فراتر از این پیروزی را طی کند، اما هر جنبشی آغازی دارد. اندیشه‌ی ما در باب وگنیسم سوسیالیستی، می‌کوشد تا سهمی در شکل‌گیری چنین جنبش توده‌ای داشته باشد.

وگنیسم سوسیالیستی، وگنیسم جامع را به کسی تحمیل نمی‌کند. این نشان می‌دهد که چگونه تولید غذای وگن می‌تواند، از طریق کالابی‌زدایی و دموکراتیزه کردن زندگی اجتماعی، به فراهم کردن غذای باکیفیت و مقرون‌به‌صرفه برای عموم مردم، کاهش فروپاشی اقلیمی و ترمیم شکاف متابولیک کمک کند. به باور ما، وگنیسم سوسیالیستی باید نسبت به استفاده از فناوری‌های نوین، رویکردی باز داشته باشد. اگر این فناوری‌ها با اهداف عدالت‌محورانه طراحی و در چارچوب روابط تولیدی به‌طور فزاینده برابرتر به کار گرفته شوند، می‌توانند به افزایش تولید، کاهش حجم کار و افزایش اوقات فراغت کمک کنند- که همگی از ارکان اصلی پروژه‌ی سوسیالیستی به شمار

منبع:

<https://monthlyreview.org/2024/02/01/the-case-for-socialist-veganism/>

^۱ اولیویا پتر، «وگنیسم "مهم‌ترین راه" برای کاهش اثرات زیست‌محیطی ما، یافته‌های یک مطالعه»، *این‌دپندنت*، ۲۴ سپتامبر ۲۰۲۰.

^۲ نینا لاکهانی، آلیا اوتوووا و آلوین چانگ، «افشاگری: ابعاد واقعی انحصارهای غذایی در آمریکا و قربانیان آن»، *گاردین*، ۱۴ ژوئیه ۲۰۲۱.

^۳ دیوید وایت، «بوم‌گشی: شرکت را قبل از اینکه ما را بکشد، بکشید» (منچستر: انتشارات دانشگاه منچستر، ۲۰۲۰).

^۴ مکس اجل و راب والاس، «وگن‌های سرخ علیه دهقانان سبز»، *نیو سوشالیست*، ۱۶ اکتبر ۲۰۲۱.

^۵ سایمون بلک، بان پری و نیت ورنون، «یارانه‌های سوخت فسیلی به رکورد ۷ تریلیون دلار رسید»، *صندوق بین‌المللی پول* (وبلاگ)، ۲۴ اوت ۲۰۲۳.

^۶ الیور لازاروس، سونالی مک‌درمید، و جنیفر ژاکه، «مسئولیت‌های اقلیمی تولیدکنندگان صنعتی گوشت و لبنیات»، *تغییرات اقلیمی* ۱۶۵ (۲۰۲۱): ۲۱-۱؛ دیوید تیلمن و مایکل کلارک، «رژیم‌های غذایی جهانی، پایداری محیطی و سلامت انسان را پیوند می‌دهند»، *نیچر* ۵۱۵ (۲۰۱۴): ۲۲-۵۱۸.

^۷ سام جونز، «به گفته‌ی کارشناسان اتحادیه‌ی اروپا، کودکان باید روزانه یک وعده غذای سالم در مدرسه داشته باشند»، *گاردین*، ۱۳ اکتبر ۲۰۲۳.

^۸ جین دیکسون، «از امپراتوری تا کالری خالی: چگونه روابط تغذیه‌ای پایه‌گذار تغییرات رژیم غذایی است»، *کشاورزی و ارزش‌های انسانی* ۲۶ (۲۰۰۹): ۳۳-۳۲۱، ۳۲۶.

^۹ «پیروزی در انتقال عادلانه در UAW»، *یونایتد/توورکرز*، ۶ اکتبر ۲۰۲۳، uaw.org.

^{۱۰} دامپزشکان بدون مرز، «اجتناب از گوشت و لبنیات: اقدامی یکسان برای مقابله با مشکلات زیست‌محیطی سیاره‌ی ما یا گزینه‌ای واقعی برای ۱/۳ میلیارد انسان وابسته به دام برای تأمین معیشت و امنیت غذایی خود؟»، ۱۲ ژوئن ۲۰۱۸، vsf-international.org.

- ^{۱۱} مکس اجل، «یک نیودیل سبز نوین مردمی: موانع و چشم اندازها»، جنوب دهقانی: مجله‌ی اقتصاد سیاسی ۱۰، شماره‌ی ۲ (۲۰۲۱): ۹۰-۳۷۱.
- ^{۱۲} «تعریف و گنیسم»، انجمن وگن، vegansociety.com.
- ^{۱۳} برایان ناپولتانو، «سوسیالیسم نیم‌کره و مسیر فراسوی سرمایه»، ماتلی ریویو ۷۴، شماره‌ی ۹ (فوریه ۲۰۲۲): ۵۷-۴۱؛ فرد مگداف و کریس ویلیامز، ایجاد یک جامعه‌ی زیست‌محیطی: به‌سوی یک تحول انقلابی (نیویورک: انتشارات ماتلی ریویو، ۲۰۱۷)، ۵۷-۲۵۵.
- ^{۱۴} اوا بات، «چرا و گنیسم؟» (۱۹۶۴)، حقوق حیوانات: رویکرد لغوگرا، abolitionistapproach.com.
- ^{۱۵} جوردی کاسامیجانا، وگن اخلاقی: سفری شخصی و سیاسی برای تغییر جهان (توکسبری: انتشارات سپتامبر، ۲۰۲۰)، ۱۷۸.
- ^{۱۶} گوستا اسپینگ-اندرسن، سه جهان سرمایه‌داری رفاهی (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۰)، ۳۷.
- ^{۱۷} مت برونیگ، «شیکاگو درحال بررسی افتتاح یک فروشگاه مواد غذایی وابسته به شهرداری است»، ژاکوبین، ۲۸ اکتبر ۲۰۲۳؛ بنجامین سلوین، «رستوران‌های مردمی: کالایی‌زدایی از غذا به‌عنوان یک استراتژی سوسیالیستی» در سوشالیست رجیستر ۲۰۲۱، ویرایش لئو پانیچ و گرگ آلبو (لندن: انتشارات مرلین، ۲۰۲۰)، ۱۲-۱.
- ^{۱۸} به نقل از چاس نیوکی-بورون، «زنجیره‌های فست‌فود بیشتری غذای گیاهی ارائه می‌دهند - اما آیا وگن‌ها باید جشن بگیرند؟»، گاردین، ۷ ژانویه، ۲۰۲۰.
- ^{۱۹} آدرین متی، «اگر می‌خواهید بخندید، اما برگر "مک‌پلنت" گامی به‌سوی دنیایی سبزتر است»، گاردین، ۱۸ نوامبر ۲۰۲۰.
- ^{۲۰} مایکل دی بریسکو، «پارادوکس منوی بدون گوشت؟: نظریه‌ی زیست‌محیطی و گزینه‌های فست‌فود گیاهی»، جامعه و حیوانات ۱ (۲۰۲۲): ۱۰-۱؛ آنتونی جان وایس، «ردپای اکولوژیکی: بار جهانی دام‌صنعتی» (لندن: انتشارات بلومزبری، ۲۰۱۳).
- ^{۲۱} «حجم بازار شیر بادام آمریکای شمالی»، موردور اینتلیجنس، mordorintelligence.com.
- ^{۲۲} آنت مک‌گیونی، «مانند فرستادن زنبورها به جنگ: حقیقت مرگبار پشت وسواس شیر بادام شما»، گاردین، ۸ ژانویه ۲۰۲۰.
- ^{۲۳} Vivera، «زندگی وقتی بهتر است که گوشت کمتری بخورید»، vivera.com.

^{۲۴} «برندهای غذایی وگن که مالکان آنها گوشت یا لبنیات می‌فروشند»، مصرف‌کننده‌ی اخلاقی، ۲۲ مارس ۲۰۲۳، ethicalconsumer.org.

^{۲۵} بن لیلیستون، «پشت پرده‌ی تعهد خالص صفر JBS»، مؤسسه‌ی سیاست کشاورزی و تجارت، ۲۱ اکتبر ۲۰۲۱.

^{۲۶} بلنکفلد، «JBS: داستان پشت بزرگترین تولیدکننده‌ی گوشت در جهان»، فوربز، ۲۱ آوریل ۲۰۱۱؛ دانیلا جنووس، «محصولات گوشت JBS: کجا فروخته می‌شوند و با چه نام تجاری»، فاکس بیزنس، ۲ ژوئن ۲۰۲۱.

^{۲۷} لیلیستون، «پشت پرده‌ی تعهد خالص صفر JBS».

^{۲۸} «تغییر اقلیمی: آیا باید از خوردن گوشت دست بردارم؟»، بی‌بی‌سی نیوز، ۱۲ نوامبر ۲۰۲۱.

^{۲۹} ایوی کالدر و ورونیکا اوکشات، «تأمین مالی ویرانی: ردیابی جنگل‌زدایی در آمازون برزیل - و افشای حامیان آن»، گلوبال ویتنس، ۲۴ آوریل ۲۰۲۳، globalwitness.org.

^{۳۰} آندره کامپوس، اندرو وسلی، الکساندرا هیل، دام فیلیپس، و پیرو لوکاتلی، «افشا شد: شواهد جدید غول گوشت برزیل JBS را به جنگل‌زدایی آمازون پیوند می‌دهد»، گاردین، ۲۷ ژوئیه ۲۰۲۰.

^{۳۱} کالدر و اوکشات، «تأمین مالی ویرانی».

^{۳۲} کامپوس و همکاران، «شواهد جدید، غول گوشت برزیلی JBS را به جنگل‌زدایی آمازون پیوند می‌دهد».

^{۳۳} شیبانی، «رئیس ستاد بولسونارو با تحقیقات درباره‌ی بودجه‌ی کمپین مواجه است»، *فایننشال تایمز*، ۴ دسامبر ۲۰۱۸.

^{۳۴} شرکت جی‌انداف اینوستیمنتوس به اتهام خود مبنی بر رشوه‌خواری خارجی در یک پرونده‌ی کیفری اعتراف کرد و با پرداخت بیش از ۲۵۶ میلیون دلار برای مختومه کردن این پرونده موافقت نمود. «دفتر امور عمومی، وزارت دادگستری ایالات متحده»، ۱۴ اکتبر ۲۰۲۰.

^{۳۵} «برندهای غذایی وگن که مالکانشان گوشت یا لبنیات می‌فروشند»، مصرف‌کننده‌ی اخلاقی؛ زوئی وود، «یونیلیور شرکت غذای بدون گوشت و چترین بوچر را می‌خرد»، گاردین، ۱۹ دسامبر ۲۰۱۸.

^{۳۶} بررسی برند: پنج سال مسئولیت آلاینده‌های پلاستیک شرکت‌های هلدینگ (بررسی برند، ۲۰۲۲)، brandaudit.breakfreefromplastic.org.

^{۳۷} کارن مک‌وی و جما هولیانی کاهیا، «عرضه‌ی تک‌نفره با قیمت‌های ارزان: چطور ساشه‌های یونیلیور به معضلی زیست‌محیطی بدل شدند»، گاردین، ۱ اوت ۲۰۲۲.

^{۳۸} مت الیور، «مخالفت پنهانی یونیلیور با ممنوعیت ساشه‌های پلاستیکی که خود آن را "شیطانی" خوانده بود»، تلگراف، ۲۲ ژوئن ۲۰۲۲.

^{۳۹} جو براک و جان گدی، «شیوه‌نامه‌ی یونیلیور در قبال پلاستیک»، رویترز، ۲۲ ژوئن ۲۰۲۲.

^{۴۰} براک و گدی، «شیوه‌نامه‌ی یونیلیور در قبال پلاستیک».

^{۴۱} براک و گدی، «شیوه‌نامه‌ی یونیلیور در قبال پلاستیک».

^{۴۲} ویلار در سال ۲۰۲۲ قانون «مسئولیت توسعه‌یافته‌ی تولیدکننده» که توسط مجلس سنا تصویب شده بود را اعلام کرد. این قانون برندها را موظف می‌کند تا با کمک دولت از طریق ارائه‌ی معافیت‌های مالیاتی، در جمع‌آوری و امحاء زباله‌های پلاستیکی مشارکت مالی داشته باشند.

^{۴۳} «برندهای غذایی وگن که مالکان آنها گوشت یا لبنیات می‌فروشند»، مصرف‌کننده‌ی اخلاقی.

^{۴۴} دی کلرک، «تبدیل کارخانه‌ی لبنی دانون به تولید محصولات گیاهی آلپرو با تغییر رژیم غذایی»، رویترز، ۱۷ نوامبر ۲۰۲۱.

^{۴۵} «فراورده‌های ضروری لبنی و گیاهی دانون: بخش جدایی‌ناپذیر زندگی روزمره»، دانون، danone.com

^{۴۶} «شما با یک گاز ساده، سهم خود را ادا می‌کنید»، آلپرو، alpro.com

^{۴۷} کریستوفر دورینگ، مدیر اجرایی آمریکای شمالی می‌گوید: «رشد چشمگیر دانون براساس ارتباط برند ساخته شده است»، فود دیو، ۹ فوریه ۲۰۲۱.

^{۴۸} هانا ریچی، «شیر لبنی در برابر شیر گیاهی: پیامدهای زیست‌محیطی کدامند؟»، دنیای ما در داده‌ها، ۱۹ ژانویه ۲۰۲۲.

^{۴۹} «شما با یک گاز ساده، سهم خود را ادا می‌کنید»، آلپرو.

^{۵۰} بررسی برند: پنج سال مسئولیت آلاینده‌های پلاستیک شرکت‌های هلدینگ.

^{۵۱} «مواجهه‌ی دانون با دادگاه فرانسوی به دلیل آلودگی پلاستیکی»، Client Earth، ۹ ژانویه ۲۰۲۳، clientearth.org

^{۵۲} جف گلسکی، «تمرکز شکایت بر ادعای خنثی بودن کربن اوبان»، اخبار تجارت غذا، ۲۴

اکتبر ۲۰۲۲.

^{۵۳} دیوید ورفورد، «اویان با دعوی حقوقی بر سر ادعای خنثی بودن کربن بسته‌بندی مواجه می‌شود»، رهبر محیط‌زیست و انرژی، ۲۵ اکتبر ۲۰۲۲، environmentenergyleader.com.

^{۵۴} گلسکی، «تمرکز شکایت بر ادعای خنثی بودن کربن اویان»؛ ورفورد، «اویان با دعوی حقوقی بر سر ادعای خنثی بودن کربن بسته‌بندی مواجه می‌شود».

^{۵۵} ورفورد، «اویان با دعوی حقوقی بر سر ادعای خنثی بودن کربن بسته‌بندی مواجه می‌شود».

^{۵۶} تامارا پیرسون، «مکزیک: جوامع بومی کارخانه‌ی تولید بطری آب را برای استفاده به‌عنوان یک مرکز اجتماعی تصاحب می‌کنند»، چپ سبز، ۹ اوت ۲۰۲۱، greenleft.org.au.

^{۵۷} جان بلامی فاستر، «رشدزدایی برنامه‌ریزی‌شده: اکوسوسیالیسم و توسعه‌ی انسانی پایدار»، *مانتلی ریویو* ۷۵، شماره‌ی ۳ (ژوئیه - اوت ۲۰۲۳): ۲۹-۱.

^{۵۸} برای متنی انتقادی، به دالی یورگنسن، «بازاندیشی احیای وحش»، *جنو فوروم* ۶۵ (۲۰۱۵): ۴۸۲-۸۸ مراجعه کنید.

^{۵۹} جان بلامی فاستر، برت کلارک و ریچارد یورک، شکاف اکولوژیکی: جنگ سرمایه‌داری علیه زمین (نیویورک: انتشارات ماتلی ریویو، ۲۰۱۱).

^{۶۰} بنجامین سلوین، «نیودیل جدید سبز برای کشاورزی: برای، درون، یا علیه سرمایه‌داری؟»، *مجله‌ی مطالعات دهقانی* ۴۸، شماره‌ی ۴ (۲۰۲۱): ۸۰۶-۷۷۸.

^{۶۱} خاویر پو و پیر-ماری اوبر، «یک اروپای آگرواکولوژیک در سال ۲۰۵۰: کشاورزی چندمنظوره برای تغذیه‌ی سالم: یافته‌های حاصل از مطالعه‌ی مدل‌سازی ده سال کشت‌بوم‌شناسی (TYFA)»، *مؤسسه‌ی توسعه‌ی پایدار و روابط بین‌الملل (IDDRI)* (پاریس: IDDRI، ۲۰۱۸)، ۱۸.

^{۶۲} پیتر ام روست و میگل ای آلتیری، «آگرواکولوژی: علم و سیاست» (راگبی، انگلستان: انتشارات پرکتیکال اکشن، ۲۰۱۷)؛ تونی جی وایس، «اقتصاد جهانی غذا: نبرد برای آینده‌ی کشاورزی» (لندن: کتاب زد، ۲۰۰۷)؛ جان هریس، «مبارات‌های فضایی با لیزر خواهیم داشت که گیاهان را می‌کشند: ظهور کشاورز ربات»، *گار دین*، ۲۰ اکتبر ۲۰۱۸.

^{۶۳} روست و آلتیری، آگرواکولوژی.

^{۶۴} هریس، «ظهور کشاورز ربات».

^{۶۵} دیکسون دسپومیه، «ظهور مزارع عمودی»، *ساینتیفیک امریکن* ۳۰۱، شماره‌ی ۵ (۲۰۰۹): ۸۷-۸۰.

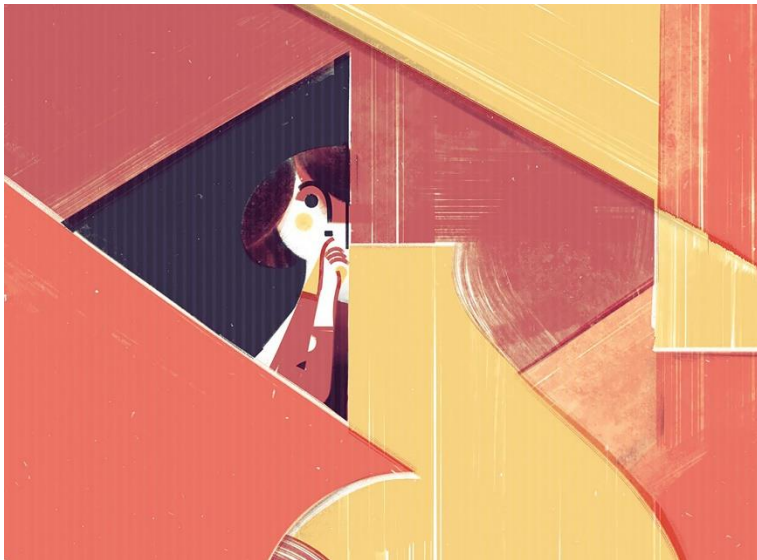
-
- ^{۶۶} ناتان اسمیت، «اولین مزرعه‌ی رباتیک خودگردان آمریکا انسان‌ها را با ماشین‌های "فوق‌العاده هوشمند" جایگزین می‌کند»، گاردین، ۸ اکتبر ۲۰۱۸.
- ^{۶۷} هاوارد ام رِش، «تولید مواد غذایی هیدروپونیک: راهنمای کامل برای باغبان خانگی پیشرفته و پرورش‌دهنده‌ی هیدروپونیک تجاری» (Boca Raton: CRC Press, 2022).
- ^{۶۸} «سولین: غذا از هوای رقیق»، سولار فودز، solarfoods.fi.
- ^{۶۹} «تخمیر دقیق»، Reboot Food، rebootfood.org.
- ^{۷۰} جورج مونیبو، «آنچه را ممکن است مهم‌ترین فناوری سبز تاکنون باشد بپذیرید: می‌تواند همه‌ی ما را نجات دهد»، گاردین، ۲۴ نوامبر ۲۰۲۲.
- ^{۷۱} «تخمیر دقیق»، Reboot Food، rebootfood.org.
- ^{۷۲} ریکاردو ماستینی، جورجوس کالیس، و جیسون هیکل، «نیودیل جدید سبز بدون رشد؟»، *اقتصاد زیست‌محیطی* ۱۷۹ (۲۰۲۱): ۱۰۶۸۳۲.
- ^{۷۳} «ریبوت فود: یک مانیفست»، Reboot Food (۲۰۲۳) rebootfood.org.
- ^{۷۴} مونیبو، «آنچه را ممکن است مهم‌ترین فناوری سبز تاکنون باشد بپذیرید».

مقصود از بازتولید اجتماعی چیست؟

سوزان فرگوسن^۱



ترجمه‌ی تینا حاتم



^۱ دانشیار رسانه‌های دیجیتال و روزنامه‌نگاری در دانشگاه ویلفرید لوریر

بازتولید اجتماعی انگاره‌ای بزرگ است و مانند دیگر انگاره‌های بزرگ، در اشکال مختلف ظاهر و بارها بازتعریف می‌شود تا به مسائل خاصی که در حوزه‌های گوناگون تحقیقاتی پدید می‌آیند، پاسخ دهد. می‌توان مشاهده کرد که نظریه‌های بازتولید اجتماعی در آموزش، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد سیاسی پدیدار می‌شود؛ برای مثال اگر به «ویکی‌پدیا» مراجعه کنید، این نظریه به‌طور کلی اصطلاحی است که در توصیف تداوم و بازتولید نابرابری تعریف می‌شود.

پس این واژه قابلیت کاربرد در موقعیت‌های متعددی را دارد. اما وقتی از نحوه‌ی استفاده‌ی مارکسیست‌های فمینیست از این اصطلاح صحبت می‌کنیم، این تعریف از مفهوم بازتولید اجتماعی به هدف موردنظر نمی‌رسد. فمینیسم بازتولید اجتماعی به بررسی چگونگی نقش حیاتی تجدید روزمره و نسل‌به‌نسل زندگی انسانی (و به تبع آن نیروی کار انسانی) در حفظ و استمرار نه‌تنها نابرابری، بلکه سرمایه‌داری می‌پردازد.

البته نقش متمایز این نظریه همیشه آشکار نیست. حتی در سنت مارکسیستی، مفهوم بازتولید اجتماعی معناهایی متفاوت به خود می‌گیرد. مارکس، خود این ایده را (هرچند نه این اصطلاح را) در جلد اول سرمایه معرفی می‌کند. در فصل ۲۳ درباره‌ی «بازتولید ساده»، او تأکید می‌کند که ما آن را «به‌عنوان یک کل پیوسته و بی‌پایان نگاه کنیم و هر فرایند اجتماعی تولید در عین حال یک فرایند بازتولید است.» (ص. ۷۱۱، ۱۹۷۷) به‌طور مشخص‌تر او می‌گوید تولید سرمایه‌داری، کارگر مزدبگیر را که شرط اساسی تولید بیشتر سرمایه‌داری است، بازتولید می‌کند.

یک قرن بعد، لویی آلتوسر و پیر بوردیو از این بینش مارکسیستی آغاز کردند تا نقش ویژگی «سازوبرگ‌های ایدئولوژیکی دولت» (آلتوسر) و «سرمایه‌ی فرهنگی» (بوردیو) را در بازتولید گسترده‌تر سرمایه‌داری نظریه‌پردازی کنند. حول‌وحوش همان زمان بود که فمینیست‌ها نظریه‌ی خود را در مورد بازتولید اجتماعی توسعه دادند تا رابطه بین ستم و استثمار را روشن سازند و تبیین کنند.

با تمامی این دعاوی درباره‌ی بازتولید روابط اجتماعی سرمایه‌داری، جای تعجب نیست که ممکن است این مفهوم گسترده‌تر از آن به نظر برسد که بتواند سودمند باشد. و در بسیاری از موارد همچون نوعی تندنویسی به نظر می‌رسد که روشی است برای

فهرست‌بندی برخی انواع رویه‌ها و نهادها. اغلب برای توصیف به کار رود، بدون این که به تحلیل یا تبیین ماهیت روابط سرمایه‌داری و کار مرتبط با تجدید این روابط (یا کم‌تر از آن به مقاومت در برابر آن) بپردازد.

مدهاست که من از مدافعان قابلیت‌های فمینیسم بازتولید اجتماعی بوده‌ام. اگرچه این اصطلاح هیچ جایگاه رسمی ندارد - هیچ گروه، حزب یا شبکه‌ی با این نام وجود ندارد - من آگاهانه از آن استفاده می‌کنم. این اصطلاح به من، و امیدوارم به دیگران، کمک می‌کند تا بینش‌ها و ظرفیت‌های تحلیلی یک نظریه‌پردازی بسیار خاص بازتولید اجتماعی را در ذهن داشته باشند. اما تاکنون هیچ‌گاه تلاش نکرده‌ام که دقیقاً بیان کنم که چه‌طور فکر می‌کنم که فمینیسم بازتولید اجتماعی از روش‌های بهره‌برداری مارکس، آلتوسر و بوردیو از مفهوم بازتولید اجتماعی متمایز است.

فمینیسم بازتولید اجتماعی را می‌توان یک مکتب فکری منعطف اما تا حد زیادی منسجم دانست که این بینش اقتصادی-سیاسی را شناسایی کرده و توسعه داده که کارگران اجتماعی درگیر در تولید این نسل و نسل‌های بعدی کارگران در رابطه‌ای ضروری و متناقض با انگیزه‌ی سرمایه‌داری به تولید و انباشت ارزش اضافی جای می‌گیرند. (درباره‌ی کلمات ایتالیک در ادامه بحث می‌کنم.) این واقعیت کم‌تر شناخته شده است که این بینش را می‌توان تا حدود دویست سال پیش، نزد «علمی» (یعنی سیاسی-اقتصادی)‌ترین سوسیالیست‌های تخیلی پیش از مارکس مانند آنا ویلر و ویلیام تامپسون یافت، اما تنها با مقاله‌ی مارگارت بنستون در سال ۱۹۶۹ تحت عنوان «اقتصاد سیاسی رهایی زنان» در مانتلی‌ریویو بود که این مفهوم الهام‌بخش مباحثات مستحکم و مستمر و گفت‌وگویی شد که قادر بود قلمرو نظری مجزا و منسجمی ایجاد کند.

بسیاری را می‌توان فهرست کرد که در این سنت نظری مشارکت داشته‌اند، من تنها به تعداد کمی از آنها اشاره می‌کنم - افرادی که ایده‌هایشان برای من به‌عنوان یک دانشجوی تحصیلات تکمیلی در دانشگاه یورک در دهه‌ی ۱۹۸۰ بسیار تاثیرگذار بود: مگ لوکستون، پت و هیو آرمسترانگ، والی سکامب، یوهانا برنر، باربارا لاسلت، و لیز فوگل. با وجود تفاوت‌های مهم میان این افراد و دیگرانی که به شکل‌دهی این فضای نظری کمک کرده‌اند (مانند سیلویا فدریچی یا ماریا میز، که کارهایشان را خیلی دیرتر

شناختم)، مشخصه‌ی مارکسیسم بازتولید اجتماعی را می‌توان تعهد آن به تبیین شیوه‌هایی دانست که در آن پویای سرمایه‌داری و پدرسالاری در منطق یکپارچه و تحویل‌ناپذیر تولید اجتماعی حضور دارند. بنابراین، در حالی که روابط جنسیتی تحت تأثیر پویای پدرسالارانه شکل می‌گیرند (و صرفاً تابع الزامات طبقاتی سرمایه‌داری نیستند)، این روابط همواره به‌طور مشخص در حفظ و بازتولید مداوم صورت‌بندی اجتماعی کلی سرمایه‌داری به یکدیگر مرتبط هستند.

آنچه به‌عنوان نظریه‌پردازی رابطه میان جنسیت و طبقه آغاز شد، اکنون توسط نسل جدیدی از نظریه‌پردازان و فعالان فمینیسم بازتولید اجتماعی در حال بازنگری است. آثار جدیدتر به این می‌پردازند که نه تنها ستم معطوف به جنسیت، بلکه ستم‌های نژادی، استعماری، گرایش جنسی و دیگر اشکال ستم چگونه در رابطه‌ای ضروری و در عین حال متناقضی قرار می‌گیرند که فمینیسم بازتولید اجتماعی، به‌عنوان ویژگی تعیین‌کننده جوامع سرمایه‌داری، شناسایی می‌کند. این موضوع ممکن است شبیه به برخی از بیانگری‌های فمینیسم تقاطع‌گرا به نظر برسد. در واقع، برخی از بینش‌های کلیدی فمینیسم سیاه و فمینیسم تقاطع‌گرا درباره‌ی هم‌ساختاری روابط اجتماعی، الهام‌بخش و هدایت‌گر این تفکر جدید در فمینیسم بازتولید اجتماعی بوده‌اند. با این حال، فمینیسم بازتولید اجتماعی فراتر از برخی معضلات نظری آن رویکرد حرکت می‌کند (همان‌طور که در مقاله‌ی خود با عنوان [«تقاطع‌گرایی و فمینیسم‌های بازتولید اجتماعی؛ به سوی یک هستی‌شناسی یکپارچه»](#) به آن اشاره کرده‌ام).

درباره‌ی فمینیسم بازتولید اجتماعی دو نکته‌ی دیگر را می‌توان به‌اختصار مطرح کرد. نخست، این رویکرد یک تحلیل ماتریالیستی تاریخی است. ویژگی‌های تاریخی اهمیت بسیار دارد. به‌عنوان مثال، امروزه اکثر زنان در کشورهای شمال جهانی بین نقش مادری و اشتغال در کشاکش‌اند و (در میدانی تحت سلطه‌ی مردان) برای سکسوالیته‌ای با «آزادی» محدود تلاش می‌کنند. هیچ‌کدام از این تجربیات یک قرن پیش معمول نبوده است. با این حال، این دگرگونی تاریخی نه از روی اختیار و نه صرفاً وابسته به ایده‌های افرادی که برای اصلاحات تلاش می‌کنند، بلکه تحت محدودیت‌هایی رخ می‌دهد که سرمایه‌داری تعیین می‌کند. برخی از رویه‌ها و نهادهای اجتماعی - مانند

مراقبت کامل از کودکان به صورت اجتماعی شده - وجود دارد که برای سرمایه‌داری غیرقابل تحمل هستند. فمینیسم بازتولید اجتماعی همواره این مسئله را در نظر دارد. دوم این که فمینیسم بازتولید اجتماعی از طریق تحلیل رابطه‌ی بین فرایندهای تولید نیروی کار انسانی و فرایندهای تولید ارزش به فراسوی توصیف آن چه سرمایه‌داری به نظر می‌رسد و نحوه‌ی تغییر آن، حرکت می‌کند. این رابطه هم ضروری است و هم تناقض‌آمیز. ضروری است چرا که سرمایه‌داران به نیروی کار انسانی نیاز دارند، که شرط اساسی تولید ارزش است و خودشان آن را تولید نمی‌کنند. از سوی دیگر، کارگران (حاملان نیروی کار) برای تأمین نیازهای اولیه‌ی معیشتی خود به دستمزد و خدمات اجتماعی نیاز دارند. این رابطه متناقض است زیرا سرمایه‌داران برای باقی ماندن در رقابت باید شرایطی ایجاد کنند که در آن رفع نیازهای انسانی تابع انباشت سرمایه باشد. آن‌ها باید دستمزدها و هزینه‌های اجتماعی را که برای تجدید نیروی کار و خود زندگی ضروری هستند، محدود و کنترل کنند.

فمینیسم بازتولید اجتماعی با درک رابطه‌ی ضروری اما متناقض بین تولید و بازتولید، درک ما را از وحدت تولید و بازتولید که مارکس شناسایی کرد، غنا می‌بخشد. این نظریه ما را به شناخت و بررسی راه‌هایی وامی‌دارد که در آن مجموعه روابط به ظاهر مستقل (روابطی که به صورت نژادی، جنسیتی، جنسی‌شده و استعماری شکل می‌گیرند) بخشی جدایی‌ناپذیر از پویایی طبقاتی سرمایه‌داری مبتنی بر سلب مالکیت و انباشت هستند. از این رو، این نظریه با روابطی مقابله می‌کند که ظرفیت طبقه‌ی کارگر را نه تنها برای تأمین نیازهای معیشتی، بلکه نیازها و خواسته‌های فیزیکی، عاطفی و فکری که فراتر از چیزی است که سرمایه‌داری مایل به تأمین آن‌ها است، محدود می‌کند. این نظریه از ما می‌خواهد که به کار نه صرفاً به عنوان مؤلفه‌ای در تولید ارزش، بلکه به عنوان یک رابطه‌ی زنده و ملموس نگاه کنیم که درون یک اجتماع چندلایه جای گرفته است. فمینیسم بازتولید اجتماعی همچنین به ما یادآوری می‌کند که آنچه سرمایه‌داران واقعاً به آن نیاز دارند و می‌خواهند، نه کار یا کارگر، بلکه کار از خودبیگانه است. در عین حال، بزرگ‌ترین مشکل سرمایه‌داران این واقعیت است که نمی‌توانند این نوع کار را بدون «بسته‌بندی انسانی» آن به دست آورند، به این معنا که همیشه و در

همه‌جا، بدن و ذهن کارگران در برابر پویایی غیرانسانی سرمایه‌داری، که خود بخشی از آن هستند، توان مقاومت دارد.

اکنون باید روشن باشد که فمینیسم بازتولید اجتماعی به پویایی‌های بازتولیدی در سرمایه‌داری علاقه‌مند است، نه صرفاً به نابرابری‌های نامشخص در درون آن. از این لحاظ، این نظریه با درک مارکس از سرمایه‌داری به‌عنوان چیزی فراتر از یک نظام اقتصادی اشتراک دارد. برای مارکس، سرمایه‌داری یک صورت‌بندی گسترده‌ی اجتماعی است. مارکس نیز از «بازتولید طبقه‌ی کارگر» به‌عنوان شرط لازم برای تولید ارزش بحث می‌کند. با این حال، مارکس به تحلیل روابط اجتماعی که در این بازتولید کشنده می‌شود نمی‌پردازد - با فرایند بازتولید نسبتاً فنی برخورد می‌کند و به مسائلی چون انتقال مهارت، سیاست‌های مهاجرتی یا بازتولید زیستی می‌پردازد. مارکس روابط جنسیتی درون خانواده را به‌عنوان بخشی از این روابط اجتماعی گسترده‌تر بررسی نمی‌کند. همچنین، در حالی که توجه دارد رابطه‌ای ضروری اما متناقض بین زندگی‌سازی و سودسازی وجود دارد، این رابطه را به‌گونه‌ای بسط نمی‌دهد که بتواند ما را در درک بهتر ستم‌های غیراقتصادی یاری دهد. با این حال، تأکید او بر ارتباط درونی تولید و بازتولید در نظام سرمایه‌داری گسترده‌تر، و بر وحدت نظام‌مند آنها، زمینه‌ای برای ایفای نقش فمینیسم بازتولید اجتماعی فراهم می‌کند. فمینیسم بازتولید اجتماعی نظریه‌ی مارکسیستی را می‌پذیرد و آن را هماهنگ با پیش‌فرض‌هایش بار دیگر صورت‌بندی می‌کند.

ایده‌های آلتوسر و بوردیو درباره‌ی بازتولید اجتماعی در مسیرهایی نسبتاً متفاوت‌اند. آلتوسر خود را در حال بسط نظریه‌پردازی مارکس درباره‌ی شرایط لازم برای تولید سرمایه‌داری تعریف می‌کند و بر نقش ایدئولوژی در روابط اجتماعی بازتولید تأکید دارد. او به بررسی سازوکارهای ایدئولوژیک دولت (نهاده‌ها و سازمان‌های دولتی) می‌پردازد که به صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری استمرار می‌بخشد. از سوی دیگر، بوردیو به سیستم آموزشی و دیگر نهادها و رویه‌های فرهنگی می‌پردازد تا نشان دهد چگونه «سرمایه‌ی فرهنگی» از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و مانع تحرک طبقاتی می‌گردد.

در حالی که آلتوسر هنوز دست کم بر بازتولید سرمایه‌داری تمرکز می‌کند، تأکید او بر گرایش‌های خودآیین ایدئولوژی، زمینه‌ای نه برای فمینیسم بازتولید اجتماعی بلکه برای نظریه‌ی سیستم‌های دوگانه فراهم می‌کند. فمینیسم مارکسیستی میشل برت امتداد منطقی مارکسیسم آلتوسری است. از سوی دیگر، بوردیو عملاً دغدغه‌ی خود را از روابط اجتماعی سرمایه‌داری به سمت توضیح انتقال نسلی نابرابری فردی تغییر داده است. تا حد زیادی علت این امر مادیت‌زدایی (و درک نادرست) از سرشت سرمایه و تقلیل آن به «چیز»ی که فرد می‌تواند از آن خود کند نه رابطه‌ای بین سلب مالکیت‌شدگان و دارندگان وسایل تولید است. در نهایت، نه آلتوسر و نه بوردیو هیچ‌یک تلاش نکردند منطق انسانیت‌زدای نژادپرستی، جنسیت‌زدگی یا دیگر ستم‌ها را در و از طریق روابط ضروری اما متناقض بین بازتولید اجتماعی و تولید دریابند.

تردیدمی ندارم که در این‌جا درباره‌ی سنت فمینیسم بازتولید اجتماعی تعمیم‌های کلی ارائه کردم. بسیاری از بررسی‌های این نظریه بیشتر از تحلیل به توصیفات تاریخی گرایش دارند، بسیاری نیز رویکردی ساختارگرایانه اتخاذ می‌کنند که تولید و بازتولید را به‌عنوان فرآیندها و سپهرهایی کاملاً متمایز در نظر می‌گیرند. با این حال، نکته‌ی قابل توجه این است که قلمرویی در چارچوب فمینیسم بازتولید اجتماعی وجود دارد که ظرفیت دور شدن از این آغازهای نااندازه‌ای نادرست را دارد و می‌تواند از چگونگی روابط ستم‌آمیز به عنوان بخشی از ذات جامعه‌ی سرمایه‌داری تبیین مستحکمی ارائه دهد. بهترین بررسی‌های این نظریه نه صرفاً تاریخی هستند و نه انتزاع ناب، بلکه میان تاریخ و نظریه حرکت می‌کنند تا نشان دهند چگونه رابطه‌ی متناقض بین حیات‌بخشی و گرایش‌های سرمایه‌داری به‌سوی سلب مالکیت و انباشت، به‌صورت تاریخی و در روابط اجتماعی مشخص کارگران، تحقق می‌یابد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.plutobooks.com/blog/social-reproduction-theory-ferguson/>

