نقد اقتصاد سیاسی

کتاب ماه   شماره ۴۵   خرداد ۱۴۰۴

با همکاری

علی آشوری، معصومه آل داود، میثم بازانی، کیانوش بوستانی، رضا جاسکی، مهرداد درویش‌پور، غلامحسین دوانی، علی ذکایی، فرنوش رضایی، سعید رهنما، آزاد – شریف‌زاده، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، محمد صفوی، مجتبی طالقانی، شکیبا عابدزاده، حمید فرازنده، کاظم فرج‌الهی، مهدی فرهنگیان، میثم کُمری، محمدرفیع محمودیان،...

نقد اقتصاد سیاسی

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 ترویجِ 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):

علی آشوری، معصومه آل داود، میثم بازانی، کیانوش بوستانی، رضا جاسکی، مهرداد درویش‌پور، غلامحسین دوانی، علی ذکایی، فرنوش رضایی، سعید رهنما، آزاد – شریف‌زاده، خسرو صادقی بروجنی، پرویز صداقت، محمد صفوی، مجتبی طالقانی، شکیبا عابدزاده، حمید فرازنده، کاظم فرجالهی، مهدی فرهنگیان، میثم کُمری، محمدرفیع محمودیان،...

روی جلد: خوزه موهیکا (۱۹۳۵-۲۰۲۵) اثر: Petr Homola

انتشار: خرداد ۱۴۰۴، شماره‌ی ۴۵

فهرست مطالب

سراغاز

از زندگی، سیاست، عشق، شادی و چیزهای دیگر / گفت‌وگو با خوزه موهیکا / ۷

نولیبرالیسم و نوفاشیسم / رابرت مک‌چسنی / ۲۳

جلوه‌گاه گذارها: سرآغازهای جدید در آخرالزمان جهانی که می‌شناسیم / ساندرو متزادرا و برت نیلسون / ۲۷

هوش مصنوعی، قدرت و رهایی / علی آشوری / ۳۷

سرمایه‌داری و افسانه‌ی حسادت / مهدی فرهنگیان / ۴۵

نام «تو» رمز خواهد شد / معصومه آل داود و میثم کُمری / ۵۱

نفت ملی یا نفت دولتی؟ / غلامحسین دوانی / ۱۰۱

طبقه و کار

فقیرسازی نظام‌مند طبقه‌ی کارگر و راه‌های مقابله با آن / کاظم فرجالهی / ۱۲۳

زنجیره‌ی بی‌پایان مرگ و مصدومیت کارگران / محمد صفوی / ۱۴۱

چهره‌ی پنهان کار در زندان / خسرو صادقی بروجنی / ۱۶۱

جهان

در چهار سال آینده احتمالاً با هرج‌ومرج زیادی روبه‌رو خواهیم شد / جوزف استیگلیتز / ترجمه‌ی آزاد – شریف‌زاده / ۱۶۵

اوج‌گیری سرسام‌آور هزینه‌های نظامی در جهان / دانیکا راشل / ۱۷۷

پاکستان و هند: در آستانه‌ی جنگ / طارق علی / ۱۸۱

غزه: گورستان توهم‌های اسرائیل / رمزی بارود / ۱۸۹

فلسطین، یک مبارزه‌ی فمینیستی است / وفا حسن / ترجمه‌ی شکیبا عابدزاده / ۲۰۵

گفتمان چپ

گفتمان امروز چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی / ۲۰۷

گفتمان چپ در دومین «عصر فاجعه»: درآمد نظری / پرویز صداقت / ۲۰۹

مسیر پرسنگلاخ چپ از دیروز تاکنون و چشم‌انداز نظری فردا / حمید فرازنده / ۲۲۵

نگاهی به برنامه‌های جریان‌های چپ انقلابی در دنیای تغییریافته / سعید رهنما / ۲۵۱

آرمان‌هایی برای گشایش / محمدرفیع محمودیان / ۲۸۹

چپ پس از مارکسیسم / مهرداد درویش‌پور / ۳۰۹

«نقد برنامه‌ی گوتا»: ۱۵۰ سال بعد / مایکل رابرتز / ۳۳۳

نقد و نظر

«از ماست که برماست»: چپ‌ها در هفدهم اسفند ۵۷ کجا بودند؟ / رضا جاسکی / ۳۴۳

امر شخصی، امر سیاسی / رضا جاسکی / ۳۸۱

توسعه، اقتصاد دانش و پیشبرد اهداف اجتماعی / مجتبی طالقانی / ۴۱۵

اندیشه

رستگاری در تمدن؛ رانه‌ی مرگ بر جاده‌ای کج‌راهه / میثم بازانی / ۴۲۳

کارل مارکس و سوسیالیسم بریتانیایی / دیوید لئوپلد / ترجمه‌ی کیانوش بوستانی / ۴۳۹

در دفاع از پیشرفت / ساموئل فاربر / ۴۷۷

عصر قهقرا / گفت‌وگو با یوران تربورن / ۴۸۹

لنین در امریکا / دیلان رایلی / ۵۰۵

فقر (نو)تاریخی‌گرایی / کاترین بلزی / ترجمه‌ی ماهان مباشر / ۵۰۹

تصرف گفتمان و سیاست‌های واکنش منفی / تسا لِوین / ترجمه‌ی شکیبا رحمانی / ۵۲۹

هوش مصنوعیِ مترجم: واقعیت‌ها و توهم‌ها / رضا جاسکی / ۵۶۱

نقد اقتصاد سیاسی

از زندگی، سیاست، عشق، شادی و چیزهای دیگر

گفت‌وگوی ال‌پائیس با خوزه موهیکا*

خوزمه موهیکا در مقابل خانه‌اش ۲۲۲ ژوییه ۲۰۲۳ ، عکس از: Natacha Pisarenko (AP/LaPresse)

---

* گفت‌وگوی حاضر در تاریخ ۳۳ نوامبر ۲۰۲۴ در روزنامه‌ی اسپانیایی ال‌پائیس منتشر شد. بخش‌های کوچکی از گفت‌وگو که به تحولات آن مقطع اروگوئه و جهان اختصاص داشت در این‌جا حذف شده است.

خوزه موهیکا، یا چنان‌که معروف است «په‌په»، رئیس جمهور سابق اروگوئه، چریک مارکسیست و کشاورز گل‌وگیاه چه می‌گفت که دموکراسی رادیکال، فلسفه‌ی صریح و سبک زندگی ساده‌اش مردم سراسر جهان را مجذوب خود کرد. وی پیش از مرگ در آخرین مصاحبه‌اش اعلام کرد که: «صادقانه بگویم، دارم می‌میرم. یک جنگجو حق استراحت دارد.» او می‌گفت: «زندگی یک ماجراجویی زیبا و یک معجزه است. ما بیش از حد بر ثروت تمرکز داریم و نه بر سعادت. ما فقط بر انجام کارها تمرکز داریم و - قبل از اینکه متوجه شوی - زندگی تو را پشت سر گذاشته است.»

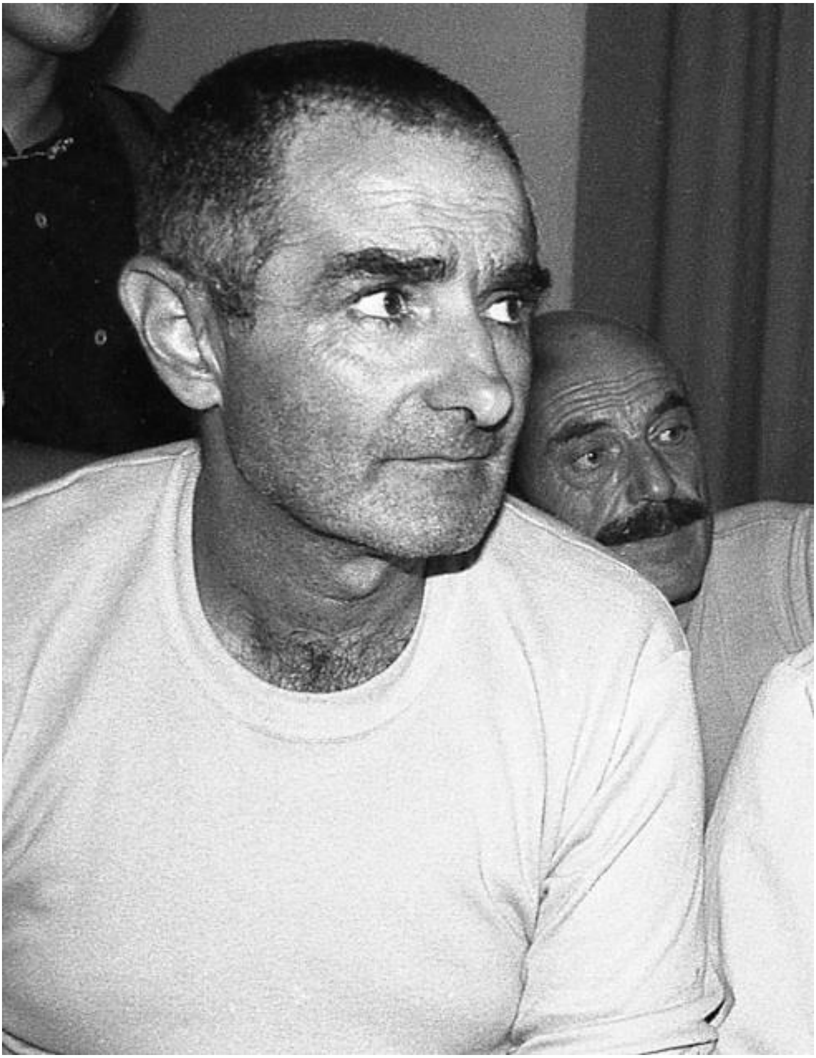
مطلب حاضر مرور یکی از آخرین مصاحبه‌های موهیکا با نشریه‌ی اسپانیایی «ال پائیس» که از خلال آن با دیدگاه‌های فلسفی‌تر وی درباب سیاست و زندگی و سعادت آشنا می‌شویم.

بعدازظهر روزی در سال ۱۹۷۰، خوزه «په‌په» موهیکا با مردان دیگری در بار «لا ویا» در مونته‌ویدئو، اروگوئه، دور میزی گرم صحبت بودند. یکی از مشتریان همیشگی آن‌جا، آنها را به عنوان چریک‌های توپامارو شناسایی کرد و گزارش داد. پلیس محل را محاصره کرد: موهیکا هدف شش گلوله قرار گرفت.

موهیکا به یاد می‌آورد در بیمارستان نظامی، او توسط جراحی تحت درمان قرار گرفت که «یک رفیق بود، قلبی طرفدار توپامارو داشت. او یک کیسه‌ی خون به من داد و مرا نجات داد. این باعث می‌شود به خدا ایمان بیاورید.»

پنجاه‌وچهار سال بعد، او در اتاق نشیمن کوچک خانه‌ی روستایی خود در «رینکون دل سرو»، نُه مایلی پایتخت، نشسته است. کتاب‌ها، مجسمه‌های کوچک، نقاشی‌ها و عکس‌ها او را احاطه کرده است. اجاقی هیزمی، یک تلویزیون کوچک و چند صندلی ناهماهنگ وجود دارند. چراغی با نور سفید از سقف آویزان است. روی میز کوچک، یک لیوان آب و یک جعبه دستمال کاغذی قرار دارد. موهیکا پیراهن آبی روشن خود را بالا

می‌زند و توری که روزنه‌ی روی بدنش را پوشانده به خبرنگار ال‌پاییس EL PAÍS نشان می‌دهد. او از طریق این روزنه غذا دریافت می‌کند.



خوزه موهیکا، ۱۹۷۲

همسرش، لوسیا توپولانسکی، می‌گوید: «او خیلی عجیب است... در طول زندگی‌اش نه بار مورد اصابت گلوله قرار گرفت. وقتی این لوله را داخل بدن او گذاشتند، سوراخی ناشی از یک گلوله‌ی قدیمی پیدا کردند و لوله را از آنجا عبور دادند.» موهیکا همچنین سناتور، نماینده‌ی کنگره و معاون پیشین رئیس‌جمهور است.

سرطان مری موهیکا در حال بهبود است. «هر روز ساعت ۷ صبح ۳۱ اشعه‌ی ایکس به من شلیک می‌شد. اشعه‌ها سرطان را سرکوب کردند، اما من را با چنین سوراخی رها کردند.» او با انگشتانش دایره‌ای به بزرگی یک پرتقال در هوا می‌کشد. «حالا، این سوراخ باید پر شود. من یک پیرمرد هستم، من ۸۹ سال دارم. تا زمانی که پر نشود، نمی‌توانم غذا بخورم. باید آن را بمالید تا سفت شود.»

حال بدش را که به دلیل عوارض جانبی بیماری که او را «بی‌حال» می‌کند، پنهان نمی‌سازد. اما چند دقیقه که می‌گذرد، او همان موهیکای قدیمی می‌شود: سیاستمدار و فیلسوف. پیرمردی سرزنده که با چشمان کوچک و شفافش خیره به شما می‌نگرد. غیرممکن است که با نوعی وجد به او گوش ندهید. او خود را «عجیب و غریب» می‌خواند - اگرچه، در زمانه‌ای که سبک‌های گوش‌خراش دونالد ترامپ، خاویر میلی و ژایر بولسونارو فراوان است، گوش دادن به موهیکا مرهمی شفابخش است: او با کلمات آهنگسازی می‌کند، لحن‌ها را با دقت انتخاب می‌کند، شدت‌ها را می‌سنجد.

«در اعماق وجودم، یک کشاورزم.»

«من به زندگی‌ام معنا بخشیدم؛ سعادتمند خواهم مرد.»

«من خودم را وقف تغییر جهان کردم و هیچ چیز این لعنتی را تغییر ندادم.»

موهیکا در طول مکالمه عبارات به‌یادماندنی زیادی به زبان می‌آورد. در طول دو ساعت، او درباره‌ی انتخابات ریاست جمهوری کشورش، درباره‌ی جوانان، درباره‌ی دیگر رؤسای جمهور، درباره‌ی راست و چپ افراطی، درباره‌ی کینه، درباره‌ی مرگ و همچنین درباره‌ی سعادت صحبت کرد.

وقتی از او پرسیدیم اشکالی ندارد از او عکس بگیریم، با شیطنت پاسخ داد: «پلیس عکس‌های بیشتری از من گرفت.»

جشن مردمی در پی پیروزی موهیکا در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۹،

عکس: Eduardo Di Baia (AP)

آیا در برهه‌ای از زندگی‌تان، دیگر از مرگ نترسیدید؟

مرگ زنی‌است رازآلود: بخشنده نیست، همیشه حیّ و حاضر است. اما اگر مرگ نبود، زندگی طعم چندانی نداشت - کسل‌کننده می‌شد. مرگ، زندگی را به یک ماجراجویی بدل می‌کند. تنها معجزه در جهان برای هر یک از ما این است که به دنیا آمده باشیم. چرا؟ چون ۴۰ میلیون احتمال وجود داشت که شخص دیگری به دنیا می‌آمد. و با این حال، نوبت به شما رسید. اما از آن‌جایی که زندگی کردن یک چیز روزمره است، ارزش آن را نمی‌دانیم. زندگی ارزشمندترین چیز است، ماجراجویی زنده بودن. سؤال بزرگ این است که چگونه زمان زندگی خود را می‌گذرانیم. زیرا اگر تمام شود... معنای زندگی ما چیست؟ این یک سؤال بزرگ شخصی است.

آیا تا به حال معنای زندگی خودتان را پیدا کرده‌اید؟

من خودم را وقف تغییر جهان کردم، و هیچ چیز این لعنتی را تغییر ندادم! اما سرگرم بودم. و در آن جنون تغییر جهان برای بهبود آن، دوستان و هم‌پیمانان زیادی

پیدا کرده‌ام. و به زندگی‌ام معنا بخشیدم. قرار است سعادتمند بمیرم. نه این که از مردن خوشحال باشم، بلکه به این دلیل که افقی دست‌نیافتنی در برابر خودم قرار دادم. من زندگی‌ام را هدر نداده‌ام، چون زندگی‌ام را فقط صرف مصرف چیزها نکردم. آن را صرف رؤیاپردازی، جنگیدن، و مبارزه کردم. آنها مرا کتک زدند و از این قبیل، اما مهم نیست، من هیچ دِینی برای پرداخت ندارم. من و لوسیا جوانی‌مان را در این تمامیت ماجراجویی زندگی گذراندیم.

[...]

خوزمه موهیکا در مقابل خانه‌اش ۲۲۲ ژوییه ۲۰۲۳

عکس از: Natacha Pisarenko (AP/LaPresse)

نظر شما در مورد چهره‌های راست افراطی، مانند دونالد ترامپ، خاویر مایلی یا ژایر بولسونارو چیست؟

آنها اوج موعظه‌های لیبرال افراطی‌اند که در نهایت به لیبرتارینیسم تبدیل می‌شوند. اگر لیبرالیسم این است، این کثافت است. لیبرالیسم روح روابط [مورد توافق] میان افراد بالغ، احترام به زندگی با تفاوت‌ها را برای ما به ارمغان آورد؛ یک فرهنگ ایجاد کرد. اما بعد آنها لیبرالیسم را به یک کتاب دستور غذای اقتصادی تقلیل دادند.

آیا می‌توان جلوی پیشروی راست افراطی را گرفت؟

کلید [انجام این کار] در اخلاقیات نهفته است. مشکل این است که ما در دوران مصرف‌گرایی زندگی می‌کنیم، جایی که فکر می‌کنیم موفقیت در زندگی یعنی خرید چیزهای جدید و پرداخت وام مسکن. ما در حال ساختن جوامع خود-بهره‌کش هستیم. به محض این‌که درس خواندن را تمام می‌کنید، شغلی پیدا می‌کنید. سپس، شغل دیگری اختراع می‌کنید، زیرا به پول بیشتری نیاز دارید. شما وقت کار کردن دارید، اما وقت زندگی کردن ندارید. دنیا از آن هوشمندی که زمان آزاد برای زندگی را تضمین می‌کند، بسیار فاصله دارد. در کشور من، ما سه میلیون نفر هستیم و ۲۷ میلیون جفت کفش وارد می‌کنیم. نه این که ما هزارپا هستیم، ما دیوانه‌ایم. آیا فقط برای کار کردن به دنیا آمده‌ایم؟ شما آزادید هر کاری که می‌خواهید با زندگی‌تان انجام دهید، که گاهی اوقات فقط بی‌معنی است. می‌فهمید؟ چون فرهنگ ریشه در چیزهای بی‌معنی دارد.

برای رسیدن به مزرعه‌ی موهیکا، باید در امتداد یک بزرگراه چهار باندی رانندگی کنید، سپس یک جاده‌ی آسفالت باریک و در نهایت، یک جاده‌ی خاکی. حدود ۷۰۰ فوت دورتر، در سمت چپ، کینچو د وارلا - محل ملاقات اعضای حزب که متعلق به جنبش مشارکت مردمی، MPP هستند - قرار دارد. کمی جلوتر، یک مدرسه‌ی روستایی قرار دارد که با پولی که موهیکا از حقوق ریاست جمهوری خود اهدا کرده است، ساخته شده است.

یک دروازه‌ی چوبی - که در میان گیاهان پنهان شده است - به مسیری پر از درخت باز می‌شود. در سمت راست، نیمکتی ساخته شده از درب نوشابه وجود دارد که در سال ۲۰۱۵، خوان کارلوس اول، پادشاه سابق اسپانیا، روی آن نشسته بود. موهیکا در آن زمان به پادشاه گفت: «شما بدشانس هستید که پادشاه هستید: شما را روی پرِ قو می‌گذارد.» در سمت چپ، یک انبار تاریک - پر از جعبه‌های ذرت - از درب خانه محافظت می‌کند.

اتاقی که موهیکا بیشتر روز را در آن می‌گذراند، حدود هفت فوت عرض و ۱۴ فوت طول دارد. یک کتابخانه‌ی شلوغ، آن را از آشپزخانه‌ای به سبک روستایی جدا می‌کند، جایی که یک میز بزرگ با چهار صندلی قرار دارد. توپولانسکی در حال صحبت تلفنی است و به کسی در مورد مسائل سیاسی توصیه‌هایی می‌کند. مکالمه با مصاحبه در هم آمیخته است.

تا همین چند روز پیش، در همان جایی که الان صندلی موهیکا قرار دارد، یک تخت بیمارستان بود. توپولانسکی اضافه می‌کند: «در اتاق جا نمی‌شد.»

شما خوشبختی را در زندگی با چیزهای خیلی کمی پیدا کردید.

با زندگی هوشمندانه، زیرا هر چه بیشتر داشته باشید، کم‌تر سعادتمند هستید.

اما به نظر می‌رسد جهان در جهت مخالف حرکت می‌کند...

جهان به سمت مصرف‌گرایی افراطی حرکت می‌کند، زیرا توسط یک قانون اداره می‌شود: افزایش مصرف مردم، زیرا این چیزی است که انباشت را تضمین می‌کند. این را بخر، آن را بخر. ما بمباران می‌شویم. بازاریابی یک سم است. بر شما مسلط می‌شود. این را بخر، آن را بخر. این زندگی نیست.

پس زندگی کردن چیست؟

زندگی کردن یعنی عشق ورزیدن. یعنی لذت بردن از وقت گذراندن با کسی دیگر. وقتی پیر هستید، زندگی کردن یعنی ورق بازی کردن با دوستان، تقسیم خاطره‌ها. در هر سنی، احساسات مختلفی وجود دارد. وقتی جوان هستید، عشق آتشفشان است. وقتی پیر هستید، عادتِ شیرینی است. اما همه‌ی این‌ها زمان می‌برد؛ باید آن را پرورش دهید. رابطه با فرزندان‌تان زمان می‌برد. چیزی که یک کودک بیش از همه به آن نیاز دارد محبت است اما برای آن وقت نداریم. من از نظر فلسفی رواقی هستم. تعریف من می‌تواند از سنکا باشد: «کسی که خیلی کم دارد فقیر نیست، بلکه فقیر کسی است که بیشتر می‌خواهد.» یا براساس تعریف مردم آیمارا [بخشی از بومیان امریکای لاتین]. آیا می‌دانید یک فرد فقیر برای آیمارا چه کسی است؟ کسی که هیچ باهمستانی [اجتماعی] ندارد: کسی که تنهاست.

وقتی به تنهایی فکر می‌کنیم، تصویری به ذهن‌مان خطور می‌کند: سال‌های اسارت در یک سلول کوچک، جایی که هفته‌ها در سلول انفرادی نگه داشته می‌شدید.

یاد گرفتم کیلومترها در درون خودم راه بروم، به جلو و عقب قدم بزنم. و مهارت انسان‌گریزی را یاد گرفتم که تا به امروز با من مانده است. زیاد با خودم حرف می‌زدم. برای این‌که عقلم را حفظ کنم، شروع به یادآوری چیزهایی کردم که خوانده بودم، چیزهایی که در جوانی به آنها فکر کرده بودم. وقتی جوان بودم، زیاد مطالعه می‌کردم. بعداً، خودم را وقف تغییر جهان کردم و چیزی نخواندم. نتوانستم جهان را تغییر دهم، اما آنچه در جوانی خوانده بودم به من کمک کرد. زیرا یک چیز خواندن است و چیز دیگر تأمل در مورد آنچه خوانده‌اید. امروز، در حومه‌ی شهر قدم می‌زنم [یا سوار] تراکتور می‌شوم و سرم گیج می‌رود. چشمانی دارم که می‌توانم پرندگان شانه‌به‌سر را ببینم، مرغ‌ها را ببینم، چرخه‌های طبیعت را ببینم. در اعماق وجودم، من یک کشاورز هستم. من با شخصی که درونم دارم صحبت می‌کنم - کسی که وقتی زندانی بودم، وقتی تنها بودم نجاتم داد. شروع می‌کنم به به‌یادآوردن و به‌یادآوردن و به‌یادآوردن...

آیا ما توانایی صحبت کردن با خودمان را از دست داده‌ایم؟

[بله]، به دلیل تمدن دیجیتال که هر روز بیشتر و بیشتر پیشرفت می‌کند. اما من این کار را به خاطر کشف آن انجام ندادم: من این کار را از روی ضرورت انجام دادم. من تنها بودم، چیزی نداشتم که حواسم را پرت کند. بنابراین، به آنچه در درونم داشتم روی آوردم. و گنجی پیدا کردم: گنج جوانی‌ام.

در سال ۱۹۸۵، پس از پایان دیکتاتوری نظامی در اروگوئه، حزب مردم اروگوئه بلافاصله با دوران دموکراتیک سازگار شد. و در موهیکا، یک رهبر کاریزماتیک پیدا کرد. او خاطرنشان می‌کند که در ابتدا، این جنبش از نامزدهای احزاب دیگری که بخشی از جبهه‌ی فراگیر بودند، مانند حزب کمونیست و دموکرات‌مسیحی‌ها، حمایت می‌کرد. او خاطرنشان می‌کند: «سپس، یک تغییر جهت رخ داد. رفقا عصبانی شدند، زیرا ما کسانی بودیم که مردم را گرد آورده بودیم. آنها تصمیم گرفتند که یکی از ما باید به مجمع

عمومی برود و من را انتخاب کردند.» موهیکا در سال ۱۹۹۴ به عنوان نماینده‌ی مجلس فدرال انتخاب شد که اولین سمتی بود که برای آن انتخاب شد.

عکس شما که با موتورسیکلت به کاخ مجلس قانونگذاری می‌روید، خیلی معروف است.

آن موقع، همه کت و شلوار و کراوات می‌پوشیدند و من شلوار جین پوشیده بودم و موتورم را می‌راندم. یادم می‌آید که روز اول، دیدم که [فضایی زیر پیش‌آمدگی‌های ساختمان] وجود دارد و به ذهنم رسید که موتور را آنجا پارک کنم. بلافاصله تبدیل به گاراژ موتورسیکلت شد. و هنوز هم هست. این مثبت‌ترین کاری بود که در پارلمان انجام دادم [می‌خندد]. باورنکردنیه، باورنکردنی. یک روزنامه‌نگار هم داستانی ساخت که سربازی از من پرسیده بود که آیا می‌خواهم موتورم را مدتی طولانی آنجا بگذارم و من پاسخ دادم: «پنج سال، اگر اجازه دهند.» چنین گفت‌وگویی هرگز اتفاق نیفتاد، اما انکار آن بی‌فایده بود. همه جا به حقیقت تبدیل شد، زیرا دروغی زیرکانه بود.

در سال ۲۰۰۹، با ۵۴.۶٪ آرا در انتخابات ریاست جمهوری پیروز شدید. یادگیری نحوه‌ی رئیس‌جمهور شدن چگونه است؟

یک فاجعه‌ی واقعی است، زیرا شما به مقام ریاست جمهوری می‌رسید و چیزهایی را کشف می‌کنید که هیچ ایده‌ای از آنها نداشتید. وحشتناک است. من ابتدا وزیر دامداری بودم [در سال ۲۰۰۵، تحت مدیریت تاباره وازکز]. و وقتی در انتخابات پیروز شدیم، برای صحبت با وزرای کابینه که در حال خروج بودند، رفتم. آنها کوچک‌ترین کمکی به من نکردند. اما به محض ورود، باید در مورد بودجه‌ی فدرال بحث کنید. یک حسابدار - یکی از آن بوروکرات‌های مادام العمر - به ما کمک کرد. بدون او راه به جایی نمی‌بردیم.

وقتی موهیکا در مارس ۱۹۸۵ - در بحبوحه‌ی بازگشت دموکراسی، پس از ۱۳ سال حبس - از زندان آزاد شد، می‌دانست که می‌خواهد مزرعه‌ای در حومه‌ی شهر، دور از شهر، بخرد. او توضیح می‌دهد: «من و لوسیا با دوچرخه‌هایمان بیرون رفتیم تا جایی

پیدا کنیم. همه جا را گشتیم و یک بعدازظهر، به آن جاده رسیدیم. [کشاورزان] داشتند [گیاهان] را آب می‌دادند. و من به او گفتم، 'فکر می‌کنم اینجا زندگی کنیم.' او رفت تا [با مالکان] صحبت کند.»

توپولانسکی *با لبخند می‌گوید: «وقتی از زندان آزاد شد، رفت تا در یک قطعه زمین گل بکارد و من در یک بار شروع به کار کردم. به این ترتیب، توانستیم مقداری پزو به دست آوریم و کمی پول به دست آوریم.»* در ژانویه ۱۹۸۶، *این زوج به خانه‌ی روستایی خود نقل مکان کردند. و آنها هرگز آنجا را ترک نکردند، حتی زمانی که موهیکا رئیس‌جمهور بود.*

خوزه موهیکا همراه با همسرش لوسیا توپالانسکی در خانه‌اش، ۳۱ اکتبر ۲۰۲۴،
عکس از: NATALIA ROVIRA

چرا در طول دوره‌ی خدمت‌تان در این مزرعه ماندید؟

دولت یک عمارت چهار یا پنج طبقه به من داد. فقط برای خوردن چای، مجبور بودم به یک سفر اکتشافی بروم. بنابراین، تصمیم گرفتم اینجا بمانم. می‌دانم که در زمانه‌ی امروز دیوانه محسوب می‌شوم، اما تقصیر دنیایی است که در آن زندگی می‌کنم با من نیست.

در طول سفرهای بین‌المللی‌تان، آیا از پروتکل‌هایی که توسط همتایان‌تان اجرا می‌شد، متعجب شدید؟

من آنها را مسخره می‌کردم، زیرا آنها زندگی خود را بی‌جهت پیچیده می‌کردند. زیرا هر چه وسایل بیشتری داشته باشید، مشکلات بیشتری خواهید داشت. و جاهای بیشتری برای دزدی از شما وجود خواهد داشت.

[...]

کدام رهبر جهان شما را بیشتر مجذوب خود کرد؟

[رئیس جمهور برزیل] لولا [دا سیلوا]، که هنوز با او دوست هستم. و به طرز عجیبی، باید از باراک اوباما به نیکی یاد کنم.

چرا «عجیب؟»

چون باهوش بود و خوب صحبت می‌کرد. من سه بار با او بودم و گفت‌وگوهای بسیار جالبی داشتیم. او به نکات خاصی اذعان داشت. به او گفتم که باید به توسعه‌ی آمریکای مرکزی کمک کند، نه این‌که جلوی مهاجرت را بگیرد. و او به من گفت: «حق با توست، اما برو جمهوری‌خواهان را متقاعد کن.» آن مرد، مشکلات را همان‌طور که بودند می‌دید. یادم می‌آید که به او گفتم «از افغانستان برو بیرون»، چون اسکندر کبیر مجبور شد افغانستان را ترک کند و باید بفهمی اسکندر کبیر که بود. درس‌هایی وجود دارد که تاریخی هستند. آنها نرفتند و وقتی رفتند، خودشان را احمق جلوه دادند. اما [اوباما] پیش‌بینی کرده بود. همچنین، او به من افتخار بسیار بزرگی داد. وقتی من به قدرت رسیدم، خانم [هیلاری] کلینتون را فرستادند که رئیس وزارت امور خارجه بود. آنها معمولاً یک سفیر مشترک می‌فرستند و همین. شاید توجه آنها را جلب کرد که من چریکی بودم که زندانی شد و رئیس جمهور شد. کمی رمزوراز وجود داشت.

[...]

بیایید به رافائل کوریا، رئیس جمهور سابق اکوادور، کریستینا کرچنر، رئیس جمهور سابق آرژانتین، اوو مورالس، رئیس جمهور سابق بولیوی و لولا فکر کنیم. چرا این رهبران وارثی پیدا نکرده‌اند؟

من از گفتن این خسته شده‌ام که بهترین رهبر کسی است که - وقتی ناپدید می‌شوند - معیاری تعیین می‌کند که پس از او ادامه می‌یابد. زیرا زندگی ادامه دارد و مبارزه ادامه دارد: با ما تمام نمی‌شود. رهبر باید بذرها را بکارد و به جایگزین آنها فرصت دهد. می‌دانم که هنوز شخصیت بسیار مهمی هستم، اما من زمینه را فراهم کردم. اکنون، در مورد آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد، نمی‌دانم. سعی خواهم کرد مطمئن شوم که همکارانم احساس اجبار نکنند، که آنها سازمان سیاسی را فرماندهی و مدیریت کنند. تاکنون، در این مورد موفق بوده‌ام. حزب سیاسی من بیشترین آرا را در [دور اول] انتخابات به دست آورد.

مدتی پیش، گفتید که سیاست باید عشق را در خود جای دهد. آیا تا به حال چنین چیزی داشته است؟

در گذشته، سیاست ژست تعهدهای بزرگ را می‌گرفت. این دیگر وجود ندارد. آخرین باری که به رئیس جمهور فعلی [لوئیس لاکاله پو] پیشنهاد دادم که باید بخشی از حقوق خود را ببخشد و بوروکراسی را مجبور کند چیزی - ۴٪ یا ۵٪ - را برای مسکن فقیرترین [اروگوئه‌ای‌ها] اختصاص دهد، انواع و اقسام حرف‌ها به من زده شد. من بیش از نیم میلیون دلار به طرح خونتوس [یک پروژه‌ی مسکن عمومی] کمک کردم. اگر برای برابری مبارزه می‌کنید، باید نجابت داشته باشید که چیزی از جیب خود بردارید و آن را با کسانی که در وضعیت بدتری هستند به اشتراک بگذارید.

سیاست را چگونه تعریف می‌کنید؟

سیاست تجارت نیست؛ شور و اشتیاق است. یا آن را دارید یا ندارید. کسانی که به دنبال سود اقتصادی هستند باید خود را وقف تجارت و صنعت کنند. بگذارید پول

دربیاورند، مالیات خود را بپردازند و خوب عمل کنند. اما سیاست را با آن قاطی نکنید، زیرا ربطی به پول درآوردن ندارد. این چیزی است که ما را می‌کشد.

مائوریسیو رابوفتی در کتاب خود - خوزه موهیکا: انقلاب آرام - سال‌های زندان رئیس جمهور سابق را دوران رنج فراوان توصیف می‌کند. رابوفتی می‌نویسد: «او به‌طور وحشیانه و سیستماتیک، از نظر جسمی و روانی شکنجه شد. او از ضرب‌وشتم و تحقیر رنج می‌برد. او نیمی از جیره‌ی غذایی و آب را دریافت می‌کرد. او بیماری‌های روده و کلیه داشت. او مدت زیادی را در حالی گذراند که از تماس با سایر انسان‌ها منع شده بود. دندان‌هایش را از دست داد. بدنش به آستانه‌ی تحمل رسید. روانش نیز.»

با این حال، موهیکا هرگز به دنبال انتقام گرفتن از زندانبانانش نبود، حتی زمانی که در قدرت بود. این تصمیمی بود که منجر به مشاجرات تلخی بین او و سازمان‌های حقوق بشری شد که از قربانیان دیکتاتوری نظامی حمایت می‌کنند.

چرا تصمیم گرفتید روال را تغییر دهید؟

من روال را تغییر ندادم. فقط وقتم را برای تلافی کردن تلف نکردم، که البته فرق دارد. آدم با خاطرات زندگی نمی‌کند - چیزهایی هست که نمی‌شود تغییرشان داد. همین است که هست. در زندگی، زخم‌هایی هست که درمانی ندارند و باید یاد بگیری که به زندگی ادامه بدهی. می‌دانم افرادی هستند که از من حمایت نمی‌کنند، اما من موضعی هوشمندانه‌تر و کم‌تر احساساتی انتخاب کرده‌ام. به همین دلیل است که از قدرت برای تعقیب ارتش استفاده نکردم. عدالت جواب داد و آنچه عدالت تصمیم گرفت درست بود. افرادی هستند که شاید بیشتر می‌خواستند، اما قرار نیست ما گذشته را تغییر دهیم. من نگران اتفاقات آینده هستم. باید سعی کنیم مطمئن شویم که دیروز مانعی در مسیر ما به سمت آینده ایجاد نمی‌کند. می‌دانم که این طرز فکر از یک ذهن منطقی می‌آید که با احساسات می‌جنگد...

آیا ما در مورد التیام زخم‌ها صحبت می‌کنیم؟

زخم‌هایی هستند که التیام نمی‌یابند و باید یاد بگیری که با آنها زندگی کنی.

آیا زخم‌های بازِ زیادی دارید؟

البته که زخم‌های باز دارم! چیزهای فراموش‌نشدنی دارم. اما قرار نیست تلافی کنم. هفت سال در اتاقی کوچک‌تر از این‌جا حبس شدم. بدون کتاب، بدون هیچ چیزی برای خواندن. ماهی یک بار، ماهی دو بار، من را بیرون می‌بردند تا نیم ساعت در حیاط قدم بزنم. هفت سال به همین شکل. بعد، پنج سال دیگر آنجا بودم و اجازه دادند [کتاب‌های] علوم، فیزیک و شیمی بخوانم. داشتم دیوانه می‌شدم. اگر قرار باشد سعی کنم تلافی کنم... خدا نکند.

آیا هنوز چیزی را انتظار می‌کشید؟

آه! ذهن انسان خیلی بیشتر از آنچه می‌تواند به دست آورد، رؤیاپردازی می‌کند. آه، برادر! همین است که هست. ما به چیزی دست می‌یابیم، اما هنوز کارهای زیادی برای انجام دادن داریم.

به جوانان چه می‌گویید؟

این‌که زندگی زیباست، اما باید دلیلی برای زندگی پیدا کنید. نه لزوماً دلیل من، اما باید یک هدف داشته باشید. می‌تواند موسیقی، علم، هر چیزی باشد. زندگی کردن برای پرداخت قبوض؟ این زندگی کردن نیست. زیرا زندگی کردن به معنای رؤیاپردازی، اعتقاد به یک قدرت والاتر، به چیزی خلاقانه است. این‌که همه چیز برای ما خوب پیش خواهد رفت، این‌که بد پیش خواهد رفت، یا فقط خیلی معمولی.

به نظر می‌رسد اینجا تناقضی وجود دارد. در این سناریوی کناره‌گیری که توصیف می‌کنید، خودتان یکی از افرادی هستید که بیشترین توجه را به حرف‌هایتان دارند.

به حرف‌هایتان گوش داده می‌شود، اما از شما پیروی نمی‌شود. «او یک مرد دیوانه و آدم بزرگی است، اما من از او پیروی نمی‌کنم.»

پس فکر می‌کنید چرا مردم به حرف‌های شما گوش می‌دهند؟

چون در ناخودآگاه‌شان می‌دانند که حق با من است، اما نمی‌توانند [این‌طور زندگی کنند]. آنها زندانی جامعه‌ی مصرفی‌ای هستند که در آن زندگی می‌کنیم. افرادی هستند که با خودشان فکر می‌کنند و می‌گویند: «این پیرمرد درست می‌گوید.»

امروز از زندگی چه می‌خواهید؟

این‌که از این مزخرفات [سرطان] که دارم شفا پیدا کنم. و بتوانم کمی [بیشتر] به غر زدن ادامه بدهم و ایده‌هایم را بیرون بریزم.

نقد اقتصاد سیاسی

نولیبرالیسم و نوفاشیسم

رابرت مک‌چسنی

اعضای گروه نوفاشیستی یونانی «طلوع طلایی»، ۲۰۱۵

رابرت دبلیو. مک‌چسنی (۱۹۵۲-۲۰۲۵) از برجسته‌ترین صاحب‌نظران اقتصاد سیاسی رسانه‌ها اخیراً در ۲۵ مارس ۲۰۲۵، یک‌سال پس از تشخیص تومور مغزی، در سن ۷۲ سالگی درگذشت. وی از دبیران مجله‌ی «مانتلی ریویو» (۲۰۰۰-۲۰۰۴)، مدیر بنیاد مانتلی ریویو (۲۰۰۰-۲۰۲۵)، استاد ارتباطات در دانشگاه ایلینوی اوربانا-چمپین و یکی از بنیانگذاران و مدیر گروه حمایت از رسانه‌های مستقل «فری پرس» بود. کتاب‌های متعددی از وی درباره‌ی رسانه‌ها، از جمله «مسئله‌ی رسانه‌ها: سیاست‌های ارتباطی ایالات متحده در قرن بیست‌ویکم» (انتشارات مانتلی ریویو، ۲۰۰۴) و «قطع ارتباط دیجیتال: چگونه سرمایه‌داری از اینترنت برعلیه دموکراسی استفاده می‌کند» (انتشارات نیو پرس، ۲۰۱۳) منتشر شده است.

این مقاله ترجمه‌ی گزیده‌ای از پیشگفتار او بر کتاب «ترامپ در کاخ سفید» نوشته جان بلامی فاستر (انتشارات مانتلی ریویو، ۲۰۱۷) است که به‌مناسبت درگذشت وی منتشر می‌کنیم.

وقتی در دهه‌ی ۱۹۸۰ نولیبرالیسم به‌عنوان جنبش سیاسی غالب در ایالات متحده و بخش عمده‌ای از جهان پدیدار شد، مراقب بود که پذیرش به‌اصطلاح بازارهای آزاد و خصومت با اتحادیه‌های کارگری و دولت رفاه، و البته سوسیالیسم، را به شکلی متمایز طرح کند که با فاشیسم یا بیگانه‌هراسی که همراهِ همیشگی فاشیسم است، هیچ ارتباطی نداشته باشد. نولیبرال‌ها طرفدار دولتی ضعیف و ناتوان بودند که در زندگی افراد، چنان‌که خود تشخیص می‌دهند، دخالت نکند. دولت، لیبرال بود، نقطه‌ی مقابل فاشیسم.

ظهور اخیر جنبش‌های نوفاشیستی در اروپا، و صعود دونالد ترامپ به ریاست جمهوری ایالات متحده در سال ۲۰۱۷، به لطف آرای بیشتر در کالج انتخاباتی، بازنگری جدی در مورد فاشیسم و رابطه‌ی آن با سرمایه‌داری و دموکراسی را ضروری ساخته است... در دهه‌ی ۱۹۵۰، پل سوئیزی فاشیسم را متضاد دموکراسی لیبرال توصیف کرد. و اکنون، با رکود اقتصادی شایع و به‌ظاهر دائمی سرمایه‌داری در سراسر جهان،

بحران‌های فقر، نابرابری و فساد سیاسی عجیب‌وغریب به طور فزاینده‌ای به روالِ روز تبدیل شده‌اند. دموکراسی لیبرال در حال شکست است، زیرا مشکلات اجتماعی از کنترل خارج می‌شوند. فاشیسم آدم‌خوار دوباره در حال پیشروی است... این تصور که نولیبرالیسم یا «لیبرتارینیسم»، آن‌طور که طرفدارانش ترجیح می‌دهند آن را بنامند، قطب مخالف فاشیسم است، کاملاً جعلی است... در واقع، لیبرتارین‌ها یا «محافظه‌کاران بازار آزاد»، مهم‌ترین مأموریت خود را محافظت و گسترش سلطه‌ی طبقاتی اقلیت ثروتمند به هر وسیله‌ی ممکن می‌دانند... جماعت نولیبرال/لیبرتارین وسواس زیادی در حذف نهادهایی داشته‌اند که مشارکت سیاسی مؤثر در یک دموکراسی را ممکن می‌سازند، چیزی که «زیرساختار دموکراتیک» نامیده می‌شود...

تهاجم نولیبرالی به «زیرساختارهای دموکراتیک» ایالات متحده، برای چهار دهه ادامه یافته و اکنون به‌طور قابل‌توجهی تکمیل شده است. این بدان معناست که ایالات متحده اکنون یک جمهوری رسمی مبتنی بر قانون اساسی است، اما بسیار دور از جامعه‌ای ولو به شکل حاشیه‌ای دموکراتیک، و این بدان معناست که آزادی‌های مدنی که آمریکایی‌ها بدیهی می‌دانستند، بر بنیاد بسیار سست‌تری قرار دارند...

تجدیدساختار نولیبرالی ایالات متحده در طول چهار دهه گذشته... راه را برای به قدرت رسیدن چهره‌ای مانند ترامپ و یک دولت نوفاشیستی نوپا هموار کرده است. و شیوه‌ای که حزب جمهوری‌خواه در کنگره از زمان مراسم تحلیف ترامپ با کم‌ترین تردید از او استقبال کرده است، نشان می‌دهد که در اهداف اقتصادی-سیاسی آنها زمینه‌های مشترک قابل‌توجهی وجود دارد. اگر جمهوری‌خواهان از ترامپ جدا شوند، این جدایی بر سر اصول یا سیاست‌ها نخواهد بود. به این دلیل خواهد بود که شرط‌بندی روی ترامپ با رفتار عجیب‌وغریبش می‌تواند سرنوشت سیاسی آنها را به خطر بیندازد. برمبنای هر ملاحظه‌ی مستقلی، ترامپ یک جامعه‌ستیز تنبل، نادان، بی‌فکر و بی‌اصول، یک لاف‌زن و یک ابله خطرناک است - شخصی که آن‌قدر مرتب دروغ می‌گوید که به نظر می‌رسد حتی قادر به درک مفهوم حقیقت یا دروغ نیست. حتی برادران کوک نیز می‌دانند که چنین شخصی می‌تواند مشکلی برای دستیابی به جاه‌طلبی‌هایشان باشد.

اما شخصیت ترامپ شالوده‌ی حمایت از او نیز هست. این شخصیت او را به قدرتمندترین فرد جهان تبدیل کرده است. پیش‌بینی‌ناپذیر بودن او و تمایلات نوفاشیستی ترسناکی که ترغیب می‌کند، اکنون مهم‌ترین مشکلات ما هستند.

آخرین موج بزرگ فاشیسم جهانی در دهه‌ی ۱۹۳۰، در دوران رکود بزرگ رخ داد. با کشش بی‌وقفه‌ی فاشیسم به جنگ و نظامی‌گری، این موج به جنگ جهانی دوم منجر شد، با ظهور سلاح‌های هسته‌ای، و این نگرانی جدی که می‌تواند به انقراض گونه‌های ما منجر شود، به وجود آمد. خوشبختانه، فاشیسم در آن زمان شکست خورد، اما تا زمانی که سرمایه‌داری وجود دارد، همیشه در گوشه‌ای کمین کرده و آماده‌ی حمله خواهد بود.

خبر خوب برای بشریت این است که هیچ امر اجتناب‌ناپذیری برای پیروزی فاشیسم وجود ندارد. راه دیگری هم وجود دارد و آن راه، سوسیالیسم است... [به معنای] یک جامعه‌ی دموکراتیک با خودگردانی واقعی مردم، به‌دست مردم و برای مردم. [این مستلزم] اقتصادی است که به مردم خدمت کند، نه اقتصادی که از مردم بخواهد در خدمت نیازهای مالکان باشند... اکثریت با ما است. اما نولیبرال‌ها و فاشیست‌ها همیشه این را می‌دانستند و زمام قدرت را در دست دارند. [ما باید] ماهیت پروژه‌ی آنها و پیامدهای آن را درک کنیم.

پیوند با منبع اصلی: این‌جا

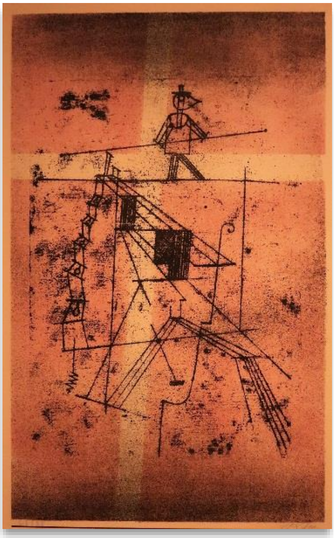
نقد اقتصاد سیاسی

جلوه‌گاه گذارها:

سرآغازهای جدید در آخرالزمان جهانی که می‌شناسیم

ساندرو متزادرا و برت نیلسون*

ترجمه‌ی علی ذکایی و فرنوش رضایی



پل کلی، ۱۹۲۳

---

* ساندرو متزاردا استاد علوم سیاسی دانشگاه بولونیا و برت نیلسون استاد انستیتوی فرهنگ و جامعه در دانشگاه سیدنی غربی است.

مقدمه‌ی مترجمان:

ساندرو متزادرا و برت نیلسون، در ادامه‌ی نظریه‌پردازی‌های پیشین خود درباره‌ی رژیم جهانی جنگ، در این نوشتار به سوی طرح‌ریزی مفهومی تازه از اشکال مبارزه در دل بحران‌های درهم‌تنیده‌ی جهانی گام برمی‌دارند. آنان تلاش می‌کنند از تصور یک آینده‌ی محتوم به نابودی بگریزند و «نبرد بر سر تغییر جهان» را به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و اضطراری بدل کنند.

در دوران فجایع متقاطع و هم‌زمان – از فاجعه‌های اقلیمی و جنگ‌های بی‌پایان گرفته تا بحران‌های معرفتی ناشی از شتاب‌های فناورانه و تقسیم‌کارهای نوین – مفهوم «گذار» دیگر نمی‌تواند در همان چهارچوب‌های مفهومی گذشته درکشود. متزادرا و نیلسون، در این مقاله، «گذار» را در محل تلاقی وضعیت‌های بحرانی بازخوانی می‌کنند و از آن برای نقد خوانش‌های غایت‌شناختی و آخرت‌باورانه بهره می‌گیرند.

آنچه آنان می‌کوشند به میان آورند، نوعی هستی‌شناسی درون‌ماندگار است – اگرچه در این‌جا مستقیماً از آن نام نمی‌برند – که ریشه در خوانش آنتونیو نگری از اسپینوزا دارد، به‌ویژه در کتاب *اسپینوزا: نابهنجاری وحشی* و نیز در آثار مشترک نگری و مایکل هارت. چنین هستی‌شناسی‌ای به جای تکیه بر امری بیرونی یا فراتاریخی و غایت‌شناختی، نیروهای کثیر و پویای درون وضعیت را به عنوان بنیان مبارزه و افق تغییر و دگرگونی در نظر می‌گیرد.

در این افق، «گذار» نه امری خطی، نه پروژه‌ای ازپیش‌تعریف‌شده، و نه مسیری معین و خط‌کشی شده به‌سوی جهانی بهتر است. بلکه خود مبارزات، در کثرت و تفاوت‌شان، حامل امکان‌های گذار هستند. انترناسیونالیسمی که در اینجا ترسیم می‌شود، نه وحدتی فراگیر و هژمونیک اتحادمحورانه، بلکه نوعی سرایت و ترجمه‌ی متقابل میان مبارزات متکثر است. «گذار» برای متزادرا و نیلسون، نه «گذار به دیکتاتوری پرولتاریا» است که در نهایت به یک دولت بوروکراتیک

بینجامد، و نه از جنس «گذارهای ۱۹۸۹» که با فروریختن دیوار، وعده‌ی پایان تاریخ را بدهد.

در برابر این دو الگوی غایت‌محور، متزادرا و نیلسون از مجموعه‌ای از گذارهای درون‌ماندگار، نامتجانس و بی‌مرکز سخن می‌گویند که در آن مبارزه، خودِ فرایندِ گذار است - نه وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی بیرونی، بلکه کنشی درون وضعیت، برای امکان‌بخشی به جهانی دیگر.

به نظر می‌رسد که مفهوم «گذار» در تضاد با مفهوم «آخرالزمان» باشد. این مفهوم دلالت بر آن دارد که جهان در حال حرکت به سمت‌وسوی مشخصی است، این حرکت به چه چیزی منتهی می‌شود؟ شاید ندانیم. اما «گذار» در تضاد با احساس «آخرالزمانی» قرار دارد. این مفهوم با خود روزنه‌ای از امید را به همراه دارد، هرچند، همان‌طور که همه می‌دانیم، در دوران تاریکی که در آن به سر می‌بریم، اوضاع رو به وخامت است. سیاره‌ی ما با بحران‌های متعدد و به‌هم‌پیوسته‌ای مواجه است: جنگ‌ها، تغییرات اقلیمی غیرقابل کنترل، نابرابری‌های فزاینده، کاهش ظرفیت بازتولید اجتماعی، درگیری‌ها در مرزها، و فروپاشی شناختی ناشی از هوش مصنوعی و غیره، این‌ها تنها برخی از بحران‌های آشکارند.

بااین‌حال، به نظر می‌رسد که در برابر هر بحران جاری، نوعی گذار متناظر نیز وجود دارد: گذار ژئوپلیتیکی، گذار زیست‌محیطی، گذار [منابع-زیرساخت] انرژی، گذار دیجیتال و ... این‌ها تنها برخی از آن‌ها هستند. اما با این کثرت گذارها چه باید کرد ؟ و این گذارها چگونه با وضعیت کنونی تلاقی می‌کنند، وضعیتی که تنها زمانی پدیدار می‌شود که وحدتی تصنعی بر زمان‌ها و فضاهای گسسته‌ی حال حاضر تحمیل شود؟

اندکی بیشتر از بقا

یکی از مشکلات نوشتن درباره‌ی «گذار» این است که به نظر می‌رسد که همواره در حال روی دادن است. اما همین را می‌توان درباره‌ی «پایان جهان» نیز گفت، مفهومی که آن را در برابر گذار قرار داده‌ایم. کافی است به «هزاره‌گرایان» در دوران فترت بریتانیا

در قرن هفدهم یا پیشگویی‌های شومی که با ظهور عصر هسته‌ای در اواسط قرن بیستم همراه بود، فکر کنیم. تفکر آخرالزمانی هم در رؤیاهای انقلابی‌ای که در پی انفجار تاریخ‌اند حضور دارد و هم در چشم‌اندازهای انسان‌شناختی از فروپاشی فرهنگی. این تفکر، همان‌طور که در اسطوره‌های هندو و بودایی درباره‌ی طوفان‌های ویرانگر طنین‌انداز شده است، در میل به سلطه و جهان‌شمولی همواره هم‌دست غرب بوده است.

حتی در زمانه‌ی حاضر نیز، هنگامی که ترس‌های آخرالزمانی با خطرات فزاینده‌ی تغییرات اقلیمی همراه شده است، تلاش‌های گروه‌های سیاسی مانند «نسل آخر»[1] برای مسدود کردن مسیرهای لجستیکی و مصرف سوخت‌های فسیلی به سختی توانسته‌اند این روند ویرانگر را کند کنند.

فاجعه‌گرایی با خود اراده‌ای برای قدرت به همراه دارد، نیرویی که به‌سوی تمامیتی پیش می‌رود که همه‌ی انسان‌ها و چیزها را دربر می‌گیرد و نابود می‌کند. خیال‌پردازی‌های اکومدرنیستی درباره‌ی مسیری فناورانه برای خروج از این آشوب، دور خود می‌چرخند که تلاشی برای نجات جهان از طریق شتاب‌بخشیدن به این روند است، که در نهایت چیزی بیش از یک بقای صرف را نوید نمی‌دهد. در همین حال، حامیان «سازش‌گرا» به آخرت‌شناسی(غایت‌شناسی) چنگ می‌زنند که مابین رها کردن و کنترل زمان از طریق شیوه‌های خودمدیریتی و در نوسان است. بااین‌حال، در میان این همه احساسات آخرالزمانی، زندگی ادامه دارد. فراتر از هرگونه انتظار یا نجات، هنوز زمانی باقی مانده است.

گذار به کمونیسم

گذار در فاصله‌ی میان گذر زمان و تداوم جای می‌گیرد. این مفهوم حرکتی را به‌سوی چیزی دیگر، لحظه‌ای دیگر، مکانی دیگر، دربر می‌گیرد. برای ما، صحبت از گذار به کمونیسم همچنان حائز اهمیت است. ما آگاهیم که این گذار دارای تاریخ است، تاریخی که با بن‌بست‌ها، سرخوردگی‌ها و سرنوشت‌های تراژیک همراه بوده است. با این‌حال، تا زمانی که سرمایه همچنان در روابط اجتماعی ریشه دوانده و بر آن‌ها سلطه

دارد. یک گسست سیاسی، گذاری رادیکال در جریان کثرت مبارزات اجتماعی، در تفاوت‌ها و تضادهایی که آنها تجسم می‌بخشند، ضروری است.

این‌گونه فکر نمی‌کنیم که سرمایه همه‌چیز را توضیح می‌دهد: جنگ‌ها، گرمایش جهانی، تجربه‌های جوامع بومی، سکسیسم و نژادپرستی، خشونت‌های ناشی از استعمار و نسل‌کشی. همچنین تصوری از یک سوژه‌ی سیاسی یگانه، به‌عنوان جانشین طبقه‌ی کارگر صنعتی نداریم که بتواند جهان را به سوی چشم‌اندازهای آرمانی تازه‌ای سوق دهد. برای ما، کمونیسم یک بُت یا ناکجاآباد نیست ؛ گرچه شرط اساسی برای تحقق آن از بین بردن مالکیت خصوصی است ولی این شرط به معنای اجتماعیت مطلقی نیست که تمامی اشکال تملک را نفی می‌کند.

ما به‌جای تصور جامعه‌ای کاملاً صلح‌آمیز و بهشت‌گونه، کمونیسم را بستری برای برپایی مسیرهایی می‌بینیم که از طریق آن‌ها مبارزات مختلف می‌توانند ادامه یابند، زیرا این مبارزات توقف‌ناپذیرند.

این بدان معنا نیست که گذار به کمونیسم باید انبوهی از مبارزات اجتماعی متنوع را در یک حرکت دیالکتیکی توقف‌ناپذیر ادغام کند. هیچ‌چیز از پیش تعیین‌شده یا اجتناب‌ناپذیر نیست. ما از گذاری سخن می‌گوییم که مستلزم تلاشی عظیم در جهت سازمان‌دهی سیاسی است - تلاش برای ایجاد ابزارهایی که بتوانند مبارزات گوناگون در مناطق مختلف جهان را به یکدیگر پیوند دهند، برای از هم‌گسستن و بازسازی فاعلیت‌های سیاسی، و برای شکل دادن به یک انترناسیونالیسم نوین. از این منظر، گذار به کمونیسم تنها در حالت جمعی و در حرکت میان گذارهای گوناگون ممکن است.

فراتر از چرخش راست‌گرایانه

امروز چه چیزی در حال تغییر است؟ تقریباً اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد که به شکست‌های سیاسی اخیر اشاره و بر این واقعیت تلخ تأکید کنیم که به نظر می‌رسد این راست‌گرایان هستند، نه چپ‌ها، که برای جوامع مختلف مسیری تاریخی برای خروج از نولیبرالیسم ارائه می‌دهند. اما درحالی‌که سرمایه‌داری بدون شک دستخوش گذارهای

درونی است؛ چنان‌که گذار از سرمایه‌داری صنعتی به نولیبرالیسم نشان می‌دهد هیچ تضمینی وجود ندارد که چنین برون‌رفتی همیشگی است.

مسئله تنها این نیست که اصول نولیبرالی و شیوه‌های حکم‌رانی آن می‌توانند با ناسیونالیسم و تقویت مرزها که مورد حمایت راست‌گرایان (و گاه بخش‌هایی از چپ) است، سازگار باشند. بلکه موضوع به پایداری فرآیندها و پیوندهای جهانی بازمی‌گردد، روابطی که می‌توانند در کنار گرایش‌های ملی‌گرایانه وجود داشته باشند و حتی بر آن‌ها غلبه کنند. به عنوان نمونه، توجه‌ای که سیاستمداران پوپولیست به تجارت نشان می‌دهند، ناشی از دغدغه‌های آن‌ها درباره‌ی اشتغال و تعرفه‌ها است. حتی با ظهور نوعی انترناسیونالیسم واکنشی در میان رهبرانی مانند ترامپ، پوتین، مودی و میلی، تجارت و مهاجرت همچنان جزء مسائل محوری در برنامه‌های سیاسی آن‌ها باقی مانده است. این در حالی است که حجم مبادلات مالی در بازارهای جهانی بسیار فراتر از حجم تجارت بین هر یک از قدرت‌های بزرگ است و نشان‌دهنده‌ی میزان بالای یکپارچگی‌ای است که اقتصاد جهانی همچنان به آن وابسته است.

برای شناسایی نیروهای محرک گذار در جهان امروز، باید از تمرکز بر چرخش راست‌گرایانه فراتر برویم و تحلیل خود را به فرآیندهای جهانی‌ای معطوف کنیم که هم از محدودیت‌های ملی فراتر می‌روند و هم درون آن‌ها تنیده شده است.

اتخاذ چنین رویکردی، چشم‌اندازی جدید درباره‌ی تکثر گذارهای معاصر ارائه می‌دهد. به عنوان مثال، به جای آنکه جنگ‌هایی را که پس از همه‌گیری کووید-۱۹ شدت گرفتند، صرفاً به عنوان رقابت میان قدرت‌های بزرگ ببینیم، می‌توان آن‌ها را در چارچوب گذار به یک چندقطبیِ ناپایدار در نظر گرفت؛ گذار به نظمی که در آن رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و سرزمینی‌شدن دستخوش تغییرات مهمی شده است. امروزه، دولت‌های ملی دیگر صرفاً برای تسلط ارضی رقابت نمی‌کنند، هرچند که درگیری‌های سرزمینی همچنان ادامه دارد—چنان‌که در موارد اوکراین و تایوان مشاهده می‌شود، و جاه‌طلبی‌های سرزمینی نیز همچنان پابرجا هستند، مانند تمایلات ایالات متحده نسبت به گرینلند (و البته کانادا). اما تمرکز اصلی دولت‌ها اکنون بر مدیریت و کنترل هندسه‌ی

متغیر نظام جهانی است—به‌ویژه در بخش‌هایی که به مبادلات مالی، لجستیکی و استخراج مواد خام مرتبط است.

این امر را می‌توان در استفاده‌ی ایالات متحده از دلار به عنوان ابزاری برای سلطه‌ی مالی، در پروژه‌ی کمربند و جاده‌ی چین، و در کنترل روسیه بر جریان‌های سوخت فسیلی مشاهده کرد. این روند همچنین در تنش‌های فزاینده بر سر کانال پاناما و در روایت اسرائیل از جنگ غزه آشکار است. جایی که این جنگ از یک‌سو به‌عنوان نبردی میان «بلای» ایران و متحدانش در خاورمیانه، و از سوی دیگر «برکت» یک مسیر لجستیکی باز بین هند و اروپا بر اساس توافقات با عربستان سعودی و دیگر کشورها، ترسیم می‌شود.

از این منظر، جنگ نه نشان‌دهنده‌ی پایان جهان، بلکه شاخصی از پایان یک نظم جهانی است. نظمی که بر اصول لیبرالی و هژمونی آمریکا بنا شده بود.

پیوند مبارزات ضدجنگ و مبارزات اقلیمی

فاجعه‌ی زیست‌محیطی احتمالاً امروز قوی‌ترین نیروی محرک چشم‌اندازهای آخرالزمانی است. منظور ما از «گذار زیست‌محیطی» مجموعه‌ای از تنظیمات اجتماعی، فناورانه، اقتصادی و سیاسی است که برای مواجهه با مسائلی درهم‌تنیده مانند تغییرات اقلیمی، از بین رفتن تنوع زیستی، جنگل‌زدایی، آلودگی آب و هوا، ماهیگیری بیش از حد، تولید زباله، اسیدی شدن اقیانوس‌ها، تخلیه‌ی منابع طبیعی، تخریب خاک و شهرنشینی ضروری‌اند. در اینجا، رابطه‌ی میان تغییرات زیست‌محیطی و سرمایه‌داری یک پرسش کلیدی را مطرح می‌کند.

اگرچه فکر نمی‌کنیم سرمایه‌داری مسئولیت تمامی تخریب اکولوژیکی را برعهده دارد ، استدلال‌هایی درباره‌ی بهره‌کشی از «طبیعت ارزان» توسط سرمایه و فشار بر محدودیت‌های متابولیسم اجتماعی با طبیعت را جدی می‌گیریم. بحث‌هایی درباره‌ی رشدزدایی، اکومدرنیسم یا واقع‌گرایی سیاره‌ای این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا گذار زیست‌محیطی لزوماً به معنای گذار به زندگی پس از سرمایه‌داری است؟با این حال، حتی اگر به این سؤال پاسخ مثبت دهیم، این سؤال باقی می‌ماند که آیا این

زندگی باید شکل جوامع محلیِ کوچک و جمعی را به خود بگیرد که قادر به تداوم پایداری هستند، یا اینکه باید شامل گذار به رهبری پرولتاریا از انرژی‌محوری باشد که هدفش حل تناقضات زیست‌محیطی نهفته در خودِ جامعه‌ی طبقاتی است؟

آنچه برای ما اهمیت دارد، انتخاب یکی از این دو یا پیشنهاد میانجی‌گری بین این دو موضع نیست. بلکه درک این نکته است که بحث پیرامون گذار زیست‌محیطی اغلب از پویایی‌های ژئوپلیتیکی و ژئواکونومیکی معاصر جدا باقی می‌ماند. امروزه، وظیفه‌ی سیاسی پیوند دادن مبارزات ضدجنگ با مبارزات زیست‌محیطی فوریت تازه‌ای یافته است. مسئله فقط این نیست که جنگ پیامدهای زیست‌محیطی ویرانگری دارد. یا اینکه نه فقط این واقعیت که جنگ ابزاری قهرآمیز برای حل مسائل ساختاری سرمایه‌داری است که بحران‌های زیست‌محیطی تنها یادآوری روشنی از آن ارائه می‌دهند.

پیوند ژئوپلیتیک، ژئواکونومیک و بحران زیست‌محیطی زمانی آشکارتر می‌شود که گذار انرژی‌محور را درون گذار زیست‌محیطی قرار دهیم، با اذعان به اینکه تلاش‌های مبتنی بر کربن‌زدایی باید شامل طراحی مجدد و سازماندهی مجدد سیستم‌های انرژی‌محور و اقتصادهای موجود باشد.

در این زمینه، موقعیتِ پیشتازِ فعلی چین در کنترل زنجیره‌های تأمین مواد معدنی حیاتی و زیرساخت‌های انرژی‌های تجدیدپذیر عاملی تعیین‌کننده است. همچنان‌که منطق «حفاری کن عزیزم، حفاری کن»[۲] سرمایه‌داری فسیلی را در ایالات متحده احیا و عقب‌نشینی سیاست‌های صنعتی برای یارانه دادن به گذار انرژی‌محور و ریسک‌زدایی از انتقال انرژی را تسریع کرده است. یادآوری این نکته مهم است که نه‌تنها کشورهای بزرگ امپراتوری در این پویایی دخالت دارند و تقریباً همه جا روی آوردن به انرژی های تجدیدپذیر با افزایش استخراج و مصرف سوخت های فسیلی همراه بوده است.

با این‌حال، حتی در شرایطی که سرمایه‌داری در تأمین مالی و سودآوری از انرژی‌های تجدیدپذیر با موانعی روبه‌رو است، هر چشم‌اندازی که گذار انرژی‌محور را به عنوان وسیله‌ای برای گذار به زندگی پس از سرمایه‌داری در نظر بگیرد، باید در چارچوب یک محیط ژئوپلیتیکیِ چندقطبی و مرکزیت‌زدایی‌شده عمل کند. بنابراین، مسئله فقط انتخاب میان رشدزدایی، اکومدرنیسم یا رویکردی دیگر نیست؛ بلکه در وهله‌ی اول،

پرسشی عملی درباره‌ی منابع و فناوری‌های در دسترس برای مدیریت جمعی سیستم‌های انرژی‌محور در مقیاس‌های کلان مطرح است.

درهم‌تنیدگیِ گذارها

درهم‌تنیدگی گذارهای ژئوپلیتیکی، زیست‌محیطی و انرژی‌محور تنها نمونه‌ای از این است که چگونه گذارهای کنونی درهم‌تنیده‌اند. می‌توان مثال‌های متعددی افزود: برای نمونه، گذار دیجیتال و هوش مصنوعی که تحولات بازتولید اجتماعی یا الگوهای بسته‌شدن و گشایش مرزها را به شکل‌های جدیدی درمی‌آورد.

آنچه مطرح می‌کنیم این است که:

۱. هر بحثی درباره‌ی گذار به کمونیسم یا زندگی پس از سرمایه‌داری باید با تکثر گذارهای موجود درگیر شود.

۲. مسئله این نیست که گذار به کمونیسم را همچون یک کلان‌روایت در نظر بگیریم که تمام این گذارها را در یک مسیر سازمان‌یافته‌ی مبارزه و تحول جذب و آشتی می‌دهد.

در کتاب *بقیه و غرب: سرمایه‌داری و قدرت در جهانی چندقطبی*،[۳] توضیح می‌دهیم که چگونه نظام سرمایه‌داری جهانی در حال بازآرایی حول قطب‌های متعددی است که جغرافیای قدرت و ثروت را به فضاهای عملیاتی تودرتو (مرکزیت‌زدایی‌شده) و مدارهای فراملیِ تولید و گردش تقسیم می‌کند؛ مدارهایی که در سطح جهانی به شکل‌های متفاوتی واگرا و هم‌گرا هستند.

رژیم‌های جنگی معاصر درون این سیستم‌های چندقطبی ادغام شده و به‌طور هم‌زمان در میان آن‌ها گسترش می‌یابند. در این وضعیت، سیاستی که قصد دارد زندگی پس از سرمایه‌داری را متصور شود، ناگزیر باید سیاستی جهان‌شمول باشد. اما چنین سیاستی باید در لحظه‌ای که در پی ترسیم خواستی مشترک برای رهایی است، قادر به پرداختن به شرایط ناهمگون سلطه و استثمار.

به‌عبارت‌دیگر، این سیاست باید هم‌زمان پذیرای کثرت و وحدت باشد. بنابراین، سیاست کمونیستیِ گذار، ضرورتاً سیاستی مبتنی بر «ترجمه» است، در شبکه‌ای

متراکم از تبادل‌ها، انتقال‌ها و رویارویی‌هایی با ترجمه‌ناپذیرها ؛ مواجهاتی که عاملیت‌های تثبیت‌شده و ادعاهای بومی‌گرایانه را برهم می‌زند.

در مقابل، سیاست آخرالزمانی به دنبال حذف هرگونه تفاوت است و در مسیری تمامیت‌خواهانه به سوی «هیچ» پیش می‌رود. به همین دلیل است که چشم‌اندازهای پایان جهان، خواه در قالب اسطوره‌های فاجعه‌ی اقلیمی، خواه در سایر روایت‌های انسداد، اغلب مانعی در برابر سیاستی هستند که هدفش از میان برداشتن جهانی است که بر پایه‌ی فتوحات سرمایه‌داری و استعمار بنا شده است.

پیوند با متن اصلی: این‌جا

---

[1] Ultima Generazione

جنبشی ایتالیایی است که از طریق نافرمانی مدنی خشونت‌پرهیز با تغییرات محیط زیستی مبارزه می کند. اقداماتی از رنگ آمیزی آثار هنری با رنگ قابل شستشو گرفته تا چسباندن استیکرهای مختلف، بستن جاده‌ها، اختلال در رویدادها و اجراهای سرمایه‌دارانه و دولتی.

[۲] عبارت " "Drill, baby, drillکه دونالد ترامپ برای نشان دادن حمایت خود از استخراج سوخت‌های فسیلی استفاده می‌کند.

[3] Mezzadra, Sandro, and Brett Neilson. The Rest and the West: Capital and Power in a Multipolar World. Verso Books, 2024.

نقد اقتصاد سیاسی

هوش مصنوعی، قدرت و رهایی

علی آشوری*

Thomas Gaulkin / Vectorstock

*شاعر و پژوهشگر

در دهه‌های آغازین هزاره‌ی سوم، جهان نه‌تنها با بحران‌های زیست‌محیطی، سیاسی و اقتصادی و اجتماعی روبه‌روست، بلکه با نوعی دگرگونی بنیادین در شیوه‌ی دانستن، اندیشیدن و حکمرانی مواجه است؛ دگرگونی‌ای که در بستر فناوری اطلاعات و هوش مصنوعی شتاب گرفته است. هوش مصنوعی صرفاً ابزار نیست، بلکه خود بدل به بازیگری مفهومی و ساختاری در میدان قدرت، دانش و سیاست شده است. در چنین جهانی، رشد شناخت علمی - که روزگاری امیدبخش رهایی بشر از جهل و سلطه تلقی می‌شد - اکنون با نوعی ابهام اخلاقی و بحران سیاسی مواجه شده است.

پرسش این‌جاست: آیا توسعه‌ی هوش مصنوعی و فناوری‌های داده‌محور، به بازتعریف مفاهیمی چون دموکراسی، حقوق بشر و مشارکت جمعی منجر می‌شود؟ یا به‌عکس، این مفاهیم را در الگوریتم‌های کنترل، پیش‌بینی و مهندسی اجتماعی مستحیل می‌کند؟ ذهن سیاست جهانی امروز، بیش از آنکه عرصه‌ی گفت‌وگو، تفاوت و تصمیم انسانی باشد، به میدان محاسبه، تحلیل ریسک و فرمانروایی دیجیتال بدل شده است.

در این مقاله، تلاش می‌کنیم با رویکردی انتقادی و میان‌رشته‌ای، نسبت میان رشد شناخت علمی در پرتو هوش مصنوعی با دگردیسی ذهن سیاست جهانی را بررسی کنیم، و از این رهگذر، مفاهیم کلاسیک دموکراسی و حقوق بشر را مورد بازاندیشی قرار دهیم. شاید پرسش بنیادین ما این باشد: چگونه می‌توان در عصری که الگوریتم‌ها به‌جای داوری انسانی نشسته‌اند، همچنان از انسان و آزادی و کرامت او دفاع کرد؟

۱. فناوری اطلاعات و رشد شناخت علمی

جهان امروز شاهد تحولی شتاب‌ناک در حوزه‌ی دانش است؛ تحولی که بیش از هر چیز، وام‌دار پیشرفت در فناوری اطلاعات و قدرت محاسباتی ماشین‌هاست. هوش مصنوعی، به‌ویژه در قالب یادگیری ماشینی، تحلیل داده‌های کلان، و پردازش زبان طبیعی، نه‌تنها سرعت تولید دانش را افزایش داده، بلکه شیوه‌های سنتیِ شناخت را دگرگون کرده است. اکنون علم دیگر حاصل تأمل فردی یا تجربه‌ی آزمایشگاهی صرف نیست، بلکه محصول تعامل پیچیده‌ی میان انسان، ماشین، و انبوهی از داده‌هاست.

این رشد انفجاریِ شناخت، از یک سو امکانات بی‌سابقه‌ای برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی، پیش‌بینی بحران‌ها، و کشف الگوهای نهفته فراهم کرده است؛ از مدل‌سازی رفتارهای اقتصادی گرفته تا شبیه‌سازی تعاملات زیستی و تحلیل احساسات در بسترهای دیجیتال. اما از سوی دیگر، این وضعیت پرسش‌هایی جدی در باب «ماهیت دانش»، «مرجعیت علمی»، و «خنثی‌بودن علم» پیش می‌کشد.

آیا دانشی که در ساختارهای محاسباتی و الگوریتمی تولید می‌شود، واقعاً خنثی و بی‌طرف است؟ یا همان‌گونه که میشل فوکو پیش‌تر هشدار داده بود، دانش همواره با قدرت گره خورده و صورت‌بندی آن بازتابی از ساختارهای سلطه است؟ در این‌جا، پرسش از «چه کسی دانش را تولید می‌کند» و «برای چه هدفی» از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود. هوش مصنوعی، برخلاف ظاهر بی‌طرف خود، در دل خود اولویت‌ها، پیش‌فرض‌ها و ایدئولوژی‌هایی نهفته دارد که گاه پنهان، اما مؤثر عمل می‌کنند.

به‌عبارتی، رشد شناخت علمی در بستر فناوری اطلاعات، هرچند به‌ظاهر افق‌های جدیدی از فهم را می‌گشاید، اما در غیاب نقد فلسفی و سیاسی، می‌تواند بدل به ابزاری برای تقویت ساختارهای قدرت و حذف صداهای بدیل شود. ازاین‌رو، پرسش از نسبت علم و سیاست، بیش از هر زمان دیگری ضروری است.

۲. هوش مصنوعی و ذهن سیاست جهانی

در دوران معاصر، سیاست جهانی به‌تدریج از عرصه‌ی تصمیم‌گیری‌های انسانی و مباحثه‌های علنی، به قلمرو پیش‌بینی، مدیریت داده، و مهندسی اجتماعی الگوریتمی منتقل شده است. هوش مصنوعی، دیگر صرفاً ابزار سیاست نیست، بلکه بخشی از ذهنیت آن شده است - ذهنیتی که نه بر پایه‌ی تخیل سیاسی و گفت‌وگو، بلکه بر مبنای محاسبه، تحلیل ریسک، و کنترل هوشمند شکل می‌گیرد. این همان چیزی است که می‌توان آن را «ذهن محاسباتی سیاست جهانی» نامید.

در این منظومه، دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی، و به‌ویژه شرکت‌های فناوری، از هوش مصنوعی برای جهت‌دهی افکار عمومی، ساختن روایت‌های غالب، پیش‌بینی رفتارهای اجتماعی، و حتی انتخاب سیاست‌گذاران بهره می‌برند. از الگوریتم‌های

تشخیص چهره در میدان‌های امنیتی گرفته تا تحلیل احساسات در پلت‌فرم‌های اجتماعی، مرز میان حاکمیت سیاسی و مهندسی فناوری به‌شدت محو شده است.

ذهن سیاست جهانی، در این وضعیت، به جای اندیشیدن به تفاوت، شک، یا امکان‌های متکثر، به سوی یکپارچه‌سازی، نرمال‌سازی، و حذف نامتعارف‌ها متمایل می‌شود. سیاست، گفت‌وگوی جمعی میان انسان‌ها نیست، بلکه کنترلی نرم، بی‌چهره، و فراگیر است - کنترلی که نام خود را امنیت، پیشرفت یا حتی دموکراسی می‌گذارد، اما در بنیاد خود از گفت‌وگوی واقعی تهی است.

در چنین بستری، پرسش از «چه کسی تصمیم می‌گیرد؟» با ابهام تازه‌ای روبه‌روست: آیا تصمیم‌گیرنده، یک نهاد سیاسی است؟ یک هیئت متخصص؟ یا یک الگوریتم که از دل میلیاردها داده، الگویی «بهینه» را استخراج کرده است؟ این ابهام نه‌تنها سیاست را از مسئولیت تهی می‌کند، بلکه امکان مطالبه‌ی عدالت و پاسخ‌گویی را نیز تضعیف می‌سازد.

ذهن سیاست جهانی، چنان‌که اکنون شکل گرفته، ذهنی است الگوریتمی، آینده‌نگر اما فاقد عمق تاریخی؛ واکنش‌گرا اما بی‌پاسخ به رنج واقعی انسان‌ها. شاید بزرگ‌ترین خطر این نباشد که هوش مصنوعی جای انسان را می‌گیرد، بلکه آن است که سیاست، جایگاه خود را به‌مثابه میدان اندیشه و مسئولیت انسانی واگذار کند.

۳. دموکراسی و حقوق بشر در سایه‌ی تکنولوژی

در قرن بیستم، مفاهیمی چون دموکراسی و حقوق بشر، حاملان امیدی برای جهانی عادلانه‌تر بودند؛ مفاهیمی که از دل تجربه‌های تاریخی جنگ، استبداد و تبعیض برآمدند، و تلاشی برای دفاع از شأن انسان در برابر قدرت‌های خودسر بودند. اما در قرن بیست‌ویکم، این مفاهیم در مواجهه با تکنولوژی‌های نوین، به‌ویژه هوش مصنوعی و داده‌کاوی، با چالشی دوگانه روبه‌رو شده‌اند: از یک‌سو امکان گسترش عدالت و مشارکت را فراهم می‌کنند، و از سوی دیگر، خود بدل به ابزار نظارت، مهندسی اجتماعی، و کنترل جمعی شده‌اند.

امروز، قدرت‌های سیاسی و شرکتی، تحت نام دموکراسی، از داده‌های کاربران برای شکل‌دادن به سلیقه‌ها، نظرات و حتی رأی‌دادن استفاده می‌کنند. الگوریتم‌هایی که برای بهینه‌سازی تجربه‌ی کاربری طراحی شده‌اند، اکنون در حال سازمان‌دهی افق ادراک ما از واقعیت‌اند. اگر دموکراسی متکی بر آزادی آگاهی و امکان انتخاب است، آیا در جهانی که آگاهی از طریق فیلترهای الگوریتمی مدیریت می‌شود، هنوز می‌توان از آزادی واقعی سخن گفت؟

حقوق بشر نیز از این چرخش مستثنا نیست. ایده‌ی «حق بر حریم خصوصی»، «حق دانستن»، یا «حق اعتراض» در مواجهه با دولت‌های دیجیتال و پلت‌فرم‌های جهانی دچار استحاله شده‌اند. نظارت انبوه، تحلیل رفتار، و طبقه‌بندی افراد بر اساس داده، اشکال نوینی از تبعیض و طرد را به وجود آورده است؛ تبعیض‌هایی که اغلب نه توسط قانون‌گذاران، بلکه توسط ماشین‌هایی اعمال می‌شوند که هیچ‌کس دقیقاً نمی‌داند چگونه تصمیم می‌گیرند.

در این زمینه، خطر اصلی شاید نه در ذات تکنولوژی، بلکه در بی‌پاسخ‌بودن آن باشد. الگوریتم‌ها نه رأی می‌دهند، نه محاکمه می‌شوند، نه احساس پشیمانی یا همدلی دارند. وقتی تصمیماتی حیاتی درباره‌ی مهاجرت، اشتغال، یا امنیت به ماشین‌ها واگذار می‌شود، مسئله‌ی مسئولیت اخلاقی به معضلی بی‌پاسخ بدل می‌گردد.

ازاین‌رو، دفاع از دموکراسی و حقوق بشر در عصر دیجیتال، به معنای صرفاً «استفاده‌ی اخلاقی از فناوری» نیست؛ بلکه مستلزم بازاندیشی در خود مفاهیم، ساختارهای پاسخ‌گویی، و بازتعریف رابطه‌ی انسان و ماشین است. ما با نظمی روبه‌رو هستیم که در آن کنترل، به نام آزادی، و تبعیض، به نام بهینه‌سازی، توجیه می‌شود.

۴. مقاومت، بازفهمی، و امکان‌های رهایی

در جهانی که سیاست به داده و دموکراسی به الگوریتم تبدیل شده، آیا هنوز می‌توان از امکان‌های رهایی، مقاومت، و بازیافت کرامت انسانی سخن گفت؟ پاسخ به این پرسش، نه در طرد کورکورانه‌ی فناوری، بلکه در نقد ساختاری و خلاقانه‌ی آن نهفته

است. فناوری ذاتاً رهایی‌بخش یا سرکوب‌گر نیست؛ آنچه تعیین‌کننده است، نحوه‌ی شکل‌گیری، استفاده، و جهت‌گیری اجتماعی و سیاسی آن است.

در دل همین نظام دیجیتال، شکاف‌هایی وجود دارد؛ فضاهایی برای مقاومت، بازآفرینی و بازفهمی. کنش‌گران، فیلسوفان، و حتی برنامه‌نویسانی هستند که تلاش می‌کنند الگوریتم‌ها را شفاف‌تر، سیستم‌ها را پاسخ‌گوتر، و فناوری را به خدمت ارزش‌های انسانی درآورند. جنبش‌های «فناوری آزاد»، «حق بر داده»، و «عدالت الگوریتمی» نمونه‌هایی از تلاش برای بازگرداندن مفهوم اخلاق و مسئولیت به دل فرآیندهای دیجیتالی هستند.

افزون بر آن، بازفهمی مفاهیمی چون «آزادی»، «حقیقت»، و «انسان» در پرتو وضعیت دیجیتال ضروری است. شاید دیگر نتوان از آزادی همچون امری کاملاً فردی سخن گفت، وقتی که ذهن ما زیر تأثیر ساختارهای محتوایی پلت‌فرم‌ها شکل می‌گیرد. شاید مفهوم حقیقت نیازمند بازاندیشی است، وقتی که میلیون‌ها «واقعیت الگوریتمی» هر لحظه تولید می‌شود. و شاید انسان، دیگر نه صرفاً سوژه‌ی اندیشنده، بلکه کنشگری درگیر در شبکه‌ای از ماشین‌ها، اطلاعات، و انتخاب‌های ماشینی باشد.

مقاومت، در این چشم‌انداز، نه یک کنش حماسیِ سنتی، بلکه گاه یک ژست کوچک در برابر ماشین است: حذف یک اَپ، عدم مشارکت در نظارت، افشاگری درباره‌ی سازوکارهای پنهان، خلق نرم‌افزارهای آزاد، و یا حتی بازاندیشی انتقادی در باب آنچه به‌ظاهر طبیعی و بی‌خطر می‌نماید.

ازاین‌رو، پروژه‌ی ما نه تنها نقد وضعیت موجود، بلکه گشودن افق‌هایی نو است - افق‌هایی که در آن علم، نه ابزار قدرت، بلکه عرصه‌ی گفت‌وگوی اخلاقی؛ سیاست، نه میدان محاسبه، بلکه عرصه‌ی تفاوت؛ و انسان، نه هدف نظارت، بلکه بازیگر آزادی و کرامت باشد.

۵. نتیجه‌گیری: بازاندیشی در مرز دانش، قدرت و رهایی

آن‌چه خواندیم، نه ستایش کور فناوری بود، نه هراس اخلاقی از هوش مصنوعی. این مقاله تلاشی بود برای اندیشیدن در نقطه‌ی تلاقی سه ساحت: دانش، قدرت و

رهایی - سه‌گانه‌ای که همواره در تاریخ اندیشه، سیاست و تکنولوژی، صحنه‌ی کشاکش و امکان بوده‌اند.

فناوری اطلاعات و هوش مصنوعی، به‌مثابه امتداد عقل ابزاری مدرن، شناخت علمی را متحول کرده‌اند؛ اما این تحول در خلأ رخ نداده، بلکه در بستری قدرت‌مند، ایدئولوژیک، و گاه نابرابر صورت گرفته است. دانش فقط در خدمت کشف نیست، بلکه بیش از پیش ابزاری شده است برای کنترل، پیش‌بینی، و به‌تبع آن، انقیاد.

ذهن سیاست جهانی نیز درگیر این چرخش است؛ از زبان قانون و حقوق به زبان الگوریتم و ریسک. اگر زمانی حاکمیت با چهره‌ای مشخص و مسئول سخن می‌گفت، امروز ماشین‌های بدون چهره‌اند که تصمیم می‌گیرند، و مسئولیت را در هاله‌ای از «بهینه‌سازی» پنهان می‌سازند.

در چنین شرایطی، مفاهیمی چون دموکراسی و حقوق بشر باید از نو اندیشیده شوند - نه به‌عنوان شعارهایی مصرفی یا ابزارهایی سیاسی، بلکه به‌مثابه میدان‌هایی برای پیکار بر سر معنا، ابزار، و بازیابی کرامت انسانی.

باید به‌جای یا در کنارِ نقد فناوری، به نقد سیاستِ فناوری، نقد اخلاقِ داده، و نقد زیست‌قدرت دیجیتال بپردازیم. در این نقد، نه بازگشت به گذشته ممکن است، نه انکار آینده. بلکه آن‌چه ضرورت دارد، ساختن امکانی تازه برای کنشگری، مقاومت و بازخوانی انسان در دل نظامی است که می‌خواهد خود را بدیل‌ناپذیر نشان دهد.

انسان دیجیتال، اگر خودآگاه و منتقد باشد، می‌تواند سوژه‌ی رهایی باشد — این نه با طرد فناوری، بلکه با فهم و بازآفرینی آن در جهت آزادی، بازشناسی تفاوت‌ها، و کرامت حاصل خواهد شد..

منابع نظری مقاله

میشل فوکو، دیرینه‌شناسی دانش

ژیل دلوز و فلیکس گاتاری، جوامع کنترل‌گر

شوشانا زوبوف، عصر سرمایه‌داری نظارتی (The Age of Surveillance Capitalism)

بنجامین براتون، پشته (The Stack)

جودیت باتلر، درباره‌ی سوژه، مسئولیت، و اخلاق در شرایط معاصر

نیلز گیلسن، قد اجتماعی هوش مصنوعی

زبیگنیو برژینسکی، پیش‌بینی درباره‌ی تکنولوکراسی و اطلاعات

یوال نوح حراری، در خصوص آینده‌ی داده‌محور سیاست

ویکی‌لیکس، اسنودن، و منابع مربوط به افشای داده‌ها

مقالات مرتبط در ژورنال‌هایی چون *AI & Society*، *Big Data & Society* و *Philosophy & Te*

Sven Ove Hansson**, Ethics of Technology: A Geometric Analysis of Five Moral Principles**

توضیح: تحلیل مفهومی و فلسفی درباره‌ی اصول اخلاقی که می بایست بر توسعه و استفاده از فناوری‌ها حاکم باشد.

Cathy O’Neil**, Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy**

(کتابی تأثیرگذار درباره‌ی بی‌عدالتی و تعصب الگوریتمی در سیستم‌های کلان‌داده و تصمیم‌گیری.)

Shannon Vallor**, Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting**

(ارائه‌ی چارچوب اخلاقی فضیلت‌محور virtue ethics برای برخورد با فناوری‌های نو، از جمله رباتیک، هوش مصنوعی و زیست‌فناوری.)

Michael J. Quinn**, Ethics for the Information Age**

توضیح: کتابی آموزشی و مقدماتی برای درک اخلاق فناوری اطلاعات، با تمرکز بر حریم خصوصی، مالکیت فکری، و دسترسی به فناوری.

نقد اقتصاد سیاسی

سرمایه‌داری
و افسانه‌ی حسادت

مهدی فرهنگیان

اخیراً ویدیویی از شبکه‌ی «من و تو» در فضای مجازی هم‌رسانی شد و چنان‌که از این شبکه انتظار می‌رود با محتوایی به‌غایت سطحی و مبتذل، که در حالت عادی ارزش واکنش و پاسخی ندارد. اما چیزی که مرا بر آن داشت تا این یادداشت را بنویسم، میزان بالای «لایک» و بازنشر آن بود. این ویدئو تکرار یکی از حیله‌های قدیمی و کارآمد سرمایه‌داری بود: تلاش برای ترسیم اندیشه‌ی چپ و سوسیالیستی به‌عنوان جریانی برآمده از نفرت، تلخی، و حسادت نسبت به موفقیت دیگران. این روایت، سرمایه‌داری را طرفدار صلح، ثبات و رفاه عمومی جلوه می‌دهد و در مقابل، چپ‌گرایان را به‌عنوان آشوب‌طلبانی معرفی می‌کند که به‌دنبال درگیری، تخریب و نفرت‌پراکنی‌اند.

چه نیرنگی موفق‌تر از آن‌که طرف مقابل‌ات را متقاعد کنی که اصلاً نزاعی در کار نیست؟ به او بباورانی که جنگ طبقاتی، توهم است و تنها چیزی که در جریان است، همکاری گروهی از انسان‌های منفعت‌جوست که با «طمع شریف» خود، زندگی‌ات را ممکن کرده‌اند. برایش قصه‌ی آدام اسمیت را تعریف کن - همان افسانه‌ی طلایی بازار آزاد -: «شام‌مان را نه از سر لطف قصاب و نانوا، بلکه به‌خاطر سودجویی‌شان داریم.» بگذار خیال کند که طمع، یک موهبت الهی‌ست، نه ابزاری برای چپاول. وانمود کن که بازار، جای بازی منصفانه است، نه میدان زورآزمایی گرگ‌ها و بره‌ها. این‌طور نه‌تنها در برابر بی‌عدالتی اعتراض نمی‌کند، بلکه آن را می‌ستاید - با این خیال خوش که اگر هنوز چیزی برای خوردن دارد، لابد به لطف این است که فرادستان به قدر کافی خورده‌اند و تکه‌نانی از گوشه دهن آنها برای ما به زمین افتاده است.

در دنیای واقعی منافع کارخانه‌دار و بانکدار و کارگر و کارمند در تضاد است. در دنیای واقعی هزینه‌ی طمع و درنتیجه ورشکستگی بانک‌های خصوصی در سال ۲۰۰۸ را جوان بیکارشده در جنوب اروپا می‌دهد. هزینه‌ی سودجویی و فساد مؤسسات اعتباری در ایران بر دوش همه‌ی مردم تحمیل می‌شود. هزینه‌ی چپاول معادن مس توسط شرکت‌های چندملیتی را مردم فقیر زامبیا می‌دهند. هزینه‌ی طمع شرکت‌های خصوصی را کارگر بیکار شده‌ی هفت‌تپه می‌دهد. هزینه‌ی سیاست‌گذاری شرکت‌های فایزر و مدرنا – که تمام با تکیه از حقوق انحصاری اختراع (پتنت‌هایی) که با بودجه‌ی عمومی توسعه یافته‌اند – را جان میلیون‌ها انسان می‌دهد. هزینه‌ی سودجویی نجومی شرکت‌های پلت‌فرمی مثل اوبر و اسنپ را رانندگانی می‌دهند که نه بیمه دارند، نه

بازنشستگی، نه امنیت شغلی؛ و آن‌چه دارند فقط روزی ۱۴ ساعت رانندگی و استرس است. هزینه‌ی سیاست‌های تعدیل ساختاری صندوق بین‌المللی پول را مردم آرژانتین، یونان و سریلانکا با فروپاشی رفاه اجتماعی و تورم لجام‌گسیخته پرداخت کردند. هزینه‌ی خصوصی‌سازی آموزش عالی را دانشجویی می‌پردازد که برای رفتن به دانشگاه باید وام بگیرد و تا چهل‌سالگی در قسط و بدهی غرق شود. هزینه‌ی طمع آمازون برای انحصار کامل بازار را خرده‌فروشان کوچک می‌دهند. صد بنگاه بزرگ مسئول تولید ۷۰٪ گازهای گلخانه‌ای‌اند و هزینه‌هایش را همه‌ی بشریت می‌دهند؛ با ریه‌هایی پر از آلودگی، با خشکسالی، با مهاجرت اقلیمی، با غذای آلوده و کم‌آبی. هزینه‌ی تعطیلی کارخانه‌ها به‌خاطر صرفه‌جویی در دستمزد را نه سهام‌داران، بلکه کارگری می‌دهد که «مازاد بر نیاز بازار کار» اعلام می‌شود. هزینه‌ی بالا رفتن سود شرکت‌های بیمه را بیماری می‌دهد که به‌خاطر پر شدن «سقف خدمات»، از داروی حیاتی‌اش محروم شده است.

بخشی از این وضعیت را می‌توان با نظریه‌ی «قرارداد اجتماعی» توضیح داد - ایده‌ای که فیلسوفانی مانند هابز، روسو و لاک مطرح کرده‌اند. بر اساس این نظریه، جامعه از توافقی میان افراد شکل می‌گیرد؛ جایی که انسان‌ها در وضعیت طبیعی، بخشی از آزادی‌های فردی خود را واگذار می‌کنند تا به‌ازای آن، از مزایای زندگی در یک جامعه‌ی سازمان‌یافته بهره‌مند شوند - مزایایی همچون عدالت، نظم و امنیت. این قراردادهای اجتماعی توسط صاحبان سرمایه تأمین می‌شود و برمبنای استثناست و غالباً فرودست‌ها و اقلیت‌ها را نادیده می‌گیرد. برای درک بهتر سری به افزایش غیرقانونی مالیات بر املاک در دیترویت در اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰ بزنیم. این افزایش‌ها عمدتاً ساکنان فقیر و سیاه‌پوست محله‌های خاص را هدف قرار داد و به مصادره‌ی خانه‌ها و اخراج ساکنان منجر شد. وضعیت دیترویت مثالی از نفرت و جنگ صاحبان سرمایه از بی‌صداهاست؛ نشان‌دهنده‌ی ساختاری است که در آن، حقوق و منافع اقلیت‌های نژادی نادیده گرفته می‌شود. در دیترویت، علاوه بر افزایش مالیات بر املاک به صورت گسترده آب منطقه قطع شد. هر دو کار غیر قانونی بود. هدفِ پشت این قطع آب گسترده، خصوصی‌سازی شرکت آب شهری بود - اقدامی که نشان می‌داد منافع اقتصادی نهادهای قدرتمند، بر نیازهای ابتدایی مردم، ازجمله حق دسترسی به آب، اولویت دارد و امنیت، رفاه و عدالت

در برابر منطق سود و بازار کنار گذاشته شدند. شرایطی که باعث شد که بخش زیادی از شهر دیترویت خالی از سکنه شود.

سرمایه‌داری در ذات خود مبتنی بر تضاد بنیادین میان منافع صاحبان سرمایه و کارگران است. این تضاد ساختاری است. کارفرما در پی آن است که ارزش حاصل از بیشترین میزان کار را با کم‌ترین هزینه‌ی ممکن به دست آورد، در حالی که کارگر می‌کوشد با کم‌ترین میزان کار، بالاترین مزد را دریافت کند. کارفرما خود را مالک سود، زمان، و تلاش دیگری می‌داند. کارگر به‌زودی درمی‌یابد که هر تلاش بیشتر، هر ابتکار خلاقانه، نه به سود خودش بلکه به سود صاحبان سرمایه خواهد بود. بنابراین، تلاشش را به «حداقل قابل‌قبول» محدود می‌کند، نه حداکثر توانایی. او درمی‌یابد که امنیت شغلی‌اش تضمین‌شده نیست و با کوچک‌ترین افت سود، می‌تواند از کار اخراج شود. از همین رو، به‌جای تسلط عمیق بر مهارتی خاص، به دنبال حفظ تطبیق‌پذیری شغلی و توانایی جابه‌جایی سریع میان صنایع مختلف است، و به همین دلیل است که این سیستم ناکارآمد است و شرکت باید نگران فرار کارمندانش از زیر کار باشد، و برای همین، هر مدیر نیاز به مدیری دیگر دارد که بر او نظارت کند. و آن مدیر خود مدیر و ناظر دیگری دارد.

نرخ مشارکت کارگران در اتحادیه‌ها عمق شکاف و دشمنی طبقاتی صاحبان سرمایه را نمایان می‌کند. از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد، اتحادیه‌های کارگری تضعیف و در نهایت عملاً بسیار کم‌اثر شدند و این نرخ مشارکت به‌شدت کاهش یافت. در ظاهر، سرمایه‌داران و مدافعان آزادی فردی، خود را حامی «آزادی انتخاب» معرفی می‌کنند، اما همین‌ها پشت درهای بسته با لابی‌گری و تنظیم هزاران قانون نوشته و نانوشته، تلاش می‌کنند هرگونه تشکل‌یابی کارگران را محدود، ممنوع یا بی‌اثر کنند.

یکی دیگر از نشانه‌های عمیق این خصومت طبقاتی و دشمنی صاحبان سرمایه، سیاست‌های مرتبط با نرخ بیکاری است. از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این‌سو، به‌اتکای نظریه‌ی «نرخ طبیعی بیکاری» میلتون فریدمن، این ایده در نظام نولیبرالی تثبیت شد که اگر نرخ بیکاری بیش از حد پایین بیاید، تورم افزایش می‌یابد، زیرا کارگران برای حفظ قدرت خرید خود، خواهان دستمزدهای بالاتر می‌شوند، و این افزایش مزدها، حاشیه‌ی سود سرمایه‌داران را تهدید می‌کند. راه‌حل پیشنهادی چه بود؟ نگه‌داشتن سطح

مشخصی از بیکاری در جامعه. بر اساس این نظریه، نرخ بیکاری موسوم به NAIRU (نرخ بیکاری غیرتورمی) باید وجود داشته باشد تا سود سرمایه‌داران تهدید نشود. بانک‌های مرکزی با ابزار نرخ بهره، مانع از کاهش نرخ بیکاری می‌شدند و عملاً بیکاری را تبدیل به یک سیاست رسمی کردند. اگر اشتغال کارگر سود مطلوب ایجاد نکند، بیکار ماندن او، ولو به قیمت رنج، فقر و نابودی خانواده‌اش، پذیرفتنی است. این خشونت، نه در میدان جنگ، بلکه در پس نمودارها و سیاست‌های پولی، هر روز اتفاق می‌افتد.

افسانه‌ی دیگر نسبت حداقل دستمزد و رفاه است. اقتصاد نئوکلاسیک، دستمزد حقیقی را عامل اصلی اشتغال می‌داند هرچه کارگر بیشتر گرسنه باشد، بیشتر تن به شرایط ظالمانه خواهد داد. بیکاری، ابزاری‌ست برای پایین نگه‌داشتن مزدها و بالا بردن حاشیه‌ی سود.

شما زیر آوار بمبارانی بی‌وقفه از پیام‌های رسانه‌ای قرار دارید که زیرکانه القا می‌کنند «مسئولیت اجتماعی» مفهومی بی‌معناست. در این منظومه‌ی فکری، «خلاقیت» دیگر ابزاری برای حل مسائل انسانی نیست؛ بلکه به ابزاری برای استخراج حداکثری سود از هر زخم و شکاف اجتماعی تبدیل شده است. در مدارس و دانشگاه‌ها به شما یاد نمی‌دهند چگونه با فقر مبارزه کنید یا در برابر بی‌عدالتی ایستادگی کنید؛ بلکه آموزش می‌دهند که چگونه همین فقر و بی‌عدالتی را به فرصت‌های سودآور تبدیل کنید. به‌جای آن‌که درمانِ درد را بیاموزید، به شما آموزش می‌دهند که آن را در قالبی جذاب بسته‌بندی کنید و بفروشید.

اگر روزی پیرمردی را دیدید که بی‌پول در صف نان ایستاده، یا کودکی را که میان زباله‌ها دنبال لقمه‌ای غذا می‌گردد، نگران نشوید - بلکه فرصت بازار را غنیمت بشمارید. اپلیکیشنی طراحی کنید که آخرین سکه‌های باقی‌مانده در جیب فرودست‌ترین اقشار را هم بیرون بکشد. در منطق این جهان‌بینی، شما مسئول هیچ چیز نیستید جز حساب بانکی خودتان. اخلاق؟ همدلی؟ مسئولیت اجتماعی؟ این‌ها مفاهیمی زائد و دست‌وپاگیر تلقی می‌شوند. آن‌چه اهمیت دارد، چیزی‌ست که به آن «رشد شخصی» می‌گویند - اما نه به معنای بلوغ فکری یا انسانی، بلکه فقط و فقط در قالب سرمایه‌افزایی و سود بیشتر.

در نهایت، سخن من با کارگران و مزدبگیرانی‌ست که ساده‌دلانه پای این‌گونه پست‌ها و ویدیوها «لایک» می‌زنند. تلاش برای رهایی از وضعیت بردگی مدرن، نشانه‌ی حسادت نیست. این‌که چشم باز کنیم و ببینیم کجا و چگونه نردبان موفقیت یک نفر بر شانه‌های خمیده‌ی فرودستان بنا شده، حسادت نیست. آزادی ما در داشتن حق تصمیم و انتخاب است؛ حال آن‌که این اقتصاد در عمل، تنها آزادی صاحبان سرمایه را تضمین می‌کند، نه آزادی ما.

آزادی آن‌ها یعنی آزادی برای اخراج کارگر، برای پایین نگه‌داشتن دستمزد، برای خصوصی‌سازی آموزش و بهداشت؛ آزادی برای لابی‌گری و تعیین نرخ بیکاری، برای افزایش سود شرکت‌های بیمه و جلوگیری از ارائه‌ی خدمات درمانی عمومی؛ آزادی برای فروش سهام شرکت‌ها و تقسیم سود میان مالکان، در حالی که کارکنان را اخراج می‌کنند؛ برای فاجعه‌هایی چون خودسوزی یونس عساکره، کارگر دستفروش خرمشهری؛ آزادی برای خالی کردن جیب و تحمیق من و تو با یاوه‌های «من‌وتو».

آنها با ما سر جنگ دارند. آن‌ها از ما نفرت دارند.

نقد اقتصاد سیاسی

نام «تو» رمز خواهد شد

تأملاتی بر سیاست‌های نام‌گذاری زن، زندگی، آزادی

معصومه آل داود و میثم کُمری

مقدمه

یکی از هزار چهره‌ی جنبش «زن، زندگی، آزادی» (به اختصار: ز.ز.آ)، انفجارِ سیاست‌های نام‌گذاری است. وقتی بر سنگ قبر - که باید پایان یک زندگی باشد - نوشتند:« ژینا گیان تۆ نامری، ناوت ئەبێتە ڕەمز» (ژینا جان تو نمی‌میری، نامت یک رمز می‌شود)، خطی زنده و سرکش جوشید و دوید، زمان را شکافت و تاریخ را به پیش و پس از خود تقسیم کرد. بازشناسیِ جنبشی که آغازش با نام‌ها و رمزها گره خورده است، بدون در نظر گرفتنِ سیاست‌های نام‌گذاری‌اش و دقت در کنش‌های گفتاری‌اش، ممکن نیست. ز.ز.آ نشان داد که فشار نام‌ها و نام‌گذاری‌ها بیش از آن است که پشت چینه‌های تحلیلیِ اقتصادی و اجتماعی مرسوم پنهان بماند.

نام‌ها و گزاره‌ها، خود کنش‌های گفتاری‌اند: فشار می‌آورند، بر زبان جاری می‌شوند، اثر می‌گذارند و جمعیت را به «مردم» یا مردمانِ مختلف تبدیل می‌کنند. نمونه‌هایش بسیار است: بگوییم «مهسا» یا «ژینا»؟ «زن، زندگی، آزادی» یا «ژن، ژیان، ئازادی»[1]؟ تکلیفِ «مرد، میهن، آبادی» چه می‌شود؟ یا حتی شعارِ تحریف‌شده‌ی «زن، جندگی، آزادی» که در تهران از سوی نیروهای سرکوب بر سرِ خودِ نگارندگان فریاد زده شد؟ از ایران حرف بزنیم یا نه؟ از کوردستان چطور؟ بگوییم یا نگوییم؟ با دشنام‌های به‌اصطلاح ناموسی چه کنیم؟ به‌کار ببریم یا نه؟ خدانور، نیکا، کیان و بسیاری نام‌های دیگر چه هستند؟ آیا این‌ها فقط اسامیِ مرسوم‌اند یا رمزهایی که راه عبور را می‌گشایند؟ جنبش ز.ز.آ خود تافته‌ای از این نزاع‌های بی‌شمار بوده و هست و تا زمانِ پایان یافتنِ این نزاع‌ها، همچنان - گرچه شاید زیرزمینی - به حیاتِ خود ادامه خواهد داد. در این نوشته می‌خواهیم از میانِ نزاع‌های بی‌شمارِ نام‌گذاری در جنبش ز.ز.آ، چند مورد را موضوعِ تأمل قرار دهیم تا ببینیم دلالتِ سیاسیِ این نزاع‌ها بر سر نام‌ها و گفته‌ها در نمونه‌هایِ منتخب چیست. ابتدا به یک ملاحظه‌ی نظری و سپس به طرحِ این نزاع‌ها خواهیم پرداخت.

ملاحظه‌ای درباره‌ی دو چهره‌ی «رمز»: دستور-واژه‌های تثبیت و گذرواژه‌های گریز خلاق

زبان نه رسانش و مبادله‌ی نشانه‌ها، که انتقالِ دستور-واژه‌ها[2] است. در هر جمله‌ای که می‌گوییم و هر واژه‌ای که بر زبان می‌آوریم، «باید»ی تنیده شده‌است: چنین «است»، یعنی «باید» چنین باشد. هر چه می‌گوییم تقطیعِ جهان است و بندآوردنِ سیلانِ آن. در دلِ هر گفته‌ای، کنشی گفتاری[3] پنهان شده است: «زبان [...] انتقالِ واژه به صورتِ دستور-واژه است، نه رسانشِ نشانه به صورتِ اطلاعات»؛[4] «دستور-واژه [هم] مقوله‌ای مشخص از [مقولاتِ] گزاره‌های صریح نیست (مثلاً گزاره‌های امری)؛ بلکه نسبتِ هر واژه یا هر گزاره با پیش‌فرض‌های ضمنی، یا به بیانِ دیگر، کنش‌های گفتاری‌ای است که تنها در قالبِ گزاره‌ها قابلِ اجرا هستند.»[5]

دستور-واژه‌ها، سیلان‌ها و شدن‌ها را به «بودن»ها میخ می‌کنند، آن‌ها را رمزگذاری[6] می‌کنند و ندای «مرگ» را بر گستره‌ی پویای جهان فریاد می‌زنند: «تمام شد. تو [«این» / «یک» - زن، مرد، انسان، فرزند، مادر، سرباز، چپ، راست، ایرانی و...] هستی. تو بخشی از این ترکیبِ مشخص و معین هستی. راه‌های خروج و ورودت این‌هاست. از سمت راست بپیچید. توقف کنید. نامِ تو معصومه است. نامت میثم است» و زندگی - یعنی شدنِ مداوم و آفرینش‌گر - در مقابلِ این فرمان چه می‌تواند بکند؟ فرار به کدام سو؟ به عالمِ خیال و اوهام، یا به سیاه‌چاله‌های «نه-گویی» و دیگری‌ستیزی؟ خوشبختانه دستور-واژه‌ها تمامِ زبان، تمامِ کنش‌های گفتاریِ ممکن و تنها معنایِ «رمز»[7] نیستند. نسبتِ دیگری هم میانِ کنشِ گفتاری و گفته‌ها ممکن است: «زیرِ دستور-واژه‌ها که ترکیب‌های سازمان‌یافته و چینه‌بندی‌شده‌اند[8] و علامتِ بندآمدن، گذر-واژه‌هایی[9] هست؛ واژگانی که می‌گذرند و خودْ مؤلفه‌های گذاراند.»[10] این مؤلفه‌ها به جای فرار، [11] نوعی پریدن یا گریز،[12] نوعی رمزگشایی[13] را ممکن می‌سازند؛ گریز و گذری خلاقانه و آفرینش‌گر که در مسیرِ حرکتِ خود، در مسیرِ گذر از ترکیباتِ سازمان‌یافته، زمینِ زیرِ پایِ خودش را با گسستنِ تکه‌هایی از این ترکیبات و اتصالِ دوباره‌یِ آن‌ها به گونه‌ای بنا می‌کند که گذرش را ممکن کند.

هر واژه‌ای می‌تواند هم دستور-واژه باشد و هم گذر-واژه؛ ابزارِ میخ‌کردن باشد و ابزارِ گذراندن؛ اما در وضعیتِ جنبشی، فشارِ سیلان‌های آزادشده – چه زیرزمینی و چه رو-زمینی دو چهره‌ی رمزیِ گفته‌ها را پررنگ‌تر می‌کنند: گفته‌های رهایی‌بخش ما با کوچک‌ترین تغییرات اسباب اسارت می‌شوند یا آن‌که بر عکس، دستور-واژه‌های معروفِ توقف و منع ما را از مرزهای وضع موجود رد می‌کنند. با غلبه‌ی «رمز» بر کارکردِ روزمره‌ی زبان، گریزِ خلاق یعنی «تبدیلِ ترکیباتِ دستوری به مؤلفه‌های گذار»[۱۴] نه یک انتخاب بلکه تنها راهِ گریز از مرگ خواهد بود. راهِ گریز این است: «باید این [گذر-واژه‌ها] را از آن [دستور-واژه‌ها] استخراج کنیم.»[۱۵] به این ترتیب می‌توان از گشایش میدانی سیاسی سخن گفت که حول دو خواست عمیقاً متعارض شکل می‌گیرد: هم‌نام نگه داشتن هر واژه و رمزکوبی آن، یا ناهم‌نام کردنِ[۱۶] آن و استخراج گذر-واژه؛ نوعی سیاست نام‌گذاری حول تسخیر رمزِ اسامی. با این ملاحظه‌ی نظری سری به چند کنشِ نام‌گذارانه می‌زنیم تا چهره‌ی گذر-واژه‌ایِ آن‌ها را برجسته سازیم، بی‌آنکه مخاطراتِ چنین گذر و گریزی را در شیرینیِ امکانِ نامیدنِ امرِ نام‌ناپذیرِ زندگی از خاطر ببریم.

۱. ژینا، نیکا، خدانور، کیان و دانته: اسم خاص و نامیدن رخداد

اسمِ عام[۱۷] و اسمِ خاص[۱۸] موضوعات بنیادی سیاست نام‌گذاری اند. اسمِ عام، اسمی است که بر همه‌ی افرادِ یک جنس یا نوع دلالت می‌کند: زن، مرد، حیوان، انسان. اما اسمِ خاص دو چهره دارد: چهره‌ی اول، یک فردِ مشخص از یک گونه یا اسم عام را نام‌گذاری می‌کند (مثلاً معصومه که نامِ یک زنِ عرب از خاندانِ آل داود و نامی برای یک شخصِ یکتاست) و چهره‌ی دوم، چیزی را صدا می‌زند که از تمامیِ طبقه‌بندی‌ها بیرون جسته باشد؛ مانند نامِ طوفان‌ها و بادها یا نامِ عملیاتِ جنگی، یا نام‌هایی چون «جنبش سبز»، «قیام تشنگان»، «زن-زندگی-آزادی» یا «ژینا». «اسمِ خاص به یک فردِ مشخص اشاره ندارد؛ برعکس، یک فرد تنها زمانی اسمِ خاصِ خود را به دست می‌آورد که در پیِ سهمگین‌ترین عملیاتِ شخصیت‌زدایی، به سویِ کثرت‌هایی که او را در بر می‌گیرند گشوده شود. اسمِ خاص، دریافتِ آنی[۱۹] یک کثرت است».[۲۰] این چهره‌ی دوم، حامل گذر-واژه و نقطه‌ی مقابل اسمِ عام است؛ نامی که می‌گذارد از درختِ انواع

و انساب، تاریخ، و نسبت‌های دوگانیِ از پیش‌تعریف‌شده بگریزیم. وقتی کسی می‌گوید «مرا مادرم نامِ مرگِ تو کرد»، چه می‌کند؟ او از دلالت‌های اسمِ آباء و اجدادی‌اش عبور کرده، رو به خارجِ خویش گشوده شده و اسمی را بر خود پذیرفته که توانِ عملِ او را افزایش می‌دهد. اسمِ خاص گواهِ تبدیل فرد به یک «خطِ» کنش‌گر، به یک کنشِ ناب است.

اسم‌هایی که در جنبش ز.ز.آ برجسته شدند- مثل ژینا، نیکا، خدانور، کیان و «دانته»[۲۱]- دستور-واژه‌هایی برای بندآوردنِ زندگی نیستند (اگرچه شاید پیش‌تر بوده‌اند)؛ این‌ها نامِ تکینگی‌هایی هستند که هر چه می‌کوشیم در طبقه‌ای، دسته‌ای یا تباری جایشان دهیم، سربه‌راه نمی‌شوند و گوشه‌هایشان سرانجام از قابِ تعاریفِ ما بیرون می‌زند. این نام‌ها درست در لحظه‌ای قدرتِ گذر-واژه‌ای یافتند که صاحبانشان رو به جنبشِ ز.ز.آ گشوده شدند: پیش از آن، ژینا نامِ یک دخترِ کورد از «پیرامون» بود؛ نیکا دختری نوجوان در تهران که مرکزِ «مرکز» است؛[۲۲] کیان نامِ پسرکی نُه‌ساله در پایین‌ترین نقطه‌ی سلسله‌مراتبِ صلاحیت برای سخن‌گفتن؛ و خدانور نامِ یک مردِ بلوچ در سرحدِ سوژه‌یِ «پیرامونی‌شده»؛ اما درست وقتی دستِ تشنه‌یِ خدانور به میله‌ها گره خورد و به تصویرِ رقصیدنش چسبید، وقتی ژینا کشته شد، وقتی کیان تیر خورد و مادرش یخ روی یخ جنازه‌اش گذاشت، وقتی تصویرِ آوازخواندنِ شادمانه‌یِ نیکا به تصویرِ دلخراشِ کفِ آن حیاطِ لعنتی گره خورد، چیزی عوض شد. وقتی محسن شکاری «اعلام کرد» که نامِ چاقویش «دانته» بوده، چیزی عوض شد. این نام‌ها نه به خاطرِ مرگِ صاحبان‌شان، بلکه به خاطرِ توانی ماندگار شدند که از کثرتِ بنیادینِ ز.ز.آ تغذیه می‌کرد؛ توانی برآمده از یک «جمهورِ» مرئی/نامرئی متشکل از مردمانی که در زمانی خاص [خارج از زمانِ تقویمی] از اسم‌های عام و خاصِ مرسومشان می‌گُسلند و رو به یکدیگر گشوده می‌شوند. این اسامی گواهِ آن کثرتی هستند که همه‌ی ما در روزهای اوجِ ز.ز.آ **حس کردیم**.[۲۳] ما حس کردیم که از گذشته گسسته‌ایم و به جریانی تپنده در یک زمانِ حالِ ابدی پیوسته‌ایم؛ به چیزی همواره پویا و بدون مرکز؛ به یک کثرت. ژینا، نیکا، خدانور، کیان و دانته، اسامیِ رخدادند؛ یعنی لحظه‌ای که گذشته به آینده می‌پیوندد؛ در واقع گذر-واژه‌هایی هستند که گذشته‌ی ما را رو به آینده‌ای جدید

می‌گشایند می‌گذارند که بگریزیم. البته نباید به این تصویرِ کمابیش امیدبخش از قلمروزدایی و گشودگی دل خوش کرد. نقشه‌ای از پرسش‌های استراتژیک لازم است تا هم زوایایِ تاریکِ آن را بنمایاند و هم آینده را از مسیرِ تکراریِ گذشته برهاند.

۱٫۱. محو تشخص و بی‌بنیاد شدنِ سوژه‌ی رهایی‌بخش

نخستین مسأله، نسبتِ گشودگیِ ناب این اسامی با تمناها و حقوقِ پامال‌شده‌یِ «طردشدگان» است: آیا فراگیری و گشودگیِ ناب به معنایِ امحایِ هویت قومیتی، مذهبی و سِنیِ[۲۴] قربانیان است؟ آیا با این زدودنِ هویت‌ها، سوژه‌هایی بدونِ ریشه و ناتوان از برکشیدنِ صدایِ دادخواهیِ این اقلیت‌ها – از حیثِ فاصله‌ای که با مرکزِ منطقه‌یِ سوژگیِ «مردِ فارسِ شیعه» دارند – سر برنمی‌آورند؟ یا به بیانی نظری‌تر: آیا گریز به معنایِ نابودی و فراموشیِ تمام‌عیارِ همه‌یِ ترکیب‌هایِ پیشین و نادیده‌گرفتنِ ستم است؟

باید گفت اسمِ خاص و گشوگی ناب آن محصول، پیامد و ابزار زدودنِ «یک» از هر فرماسیونِ اجتماعی است؛ یعنی زدودنِ آن «دستور-واژه»ای که «شدن»[۲۵] آن فرماسیون را ناممکن می‌کند و همچون بندی نامرئی، کثرت‌هایِ پویا را به اَشکالِ ثابت و ترکیب‌هایِ فروبسته تقلیل می‌دهد؛ و نه از میان بردنِ همه‌یِ اجزایِ آن. خطاست اگر – به‌رغمِ تمامِ خطراتِ گشودگی – گمان کنیم خروج از اسامیِ عام هویتی لزوماً به آشوب و فروپاشیِ تمام‌عیار می‌انجامد. «دستور-واژه»، نامِ حفظِ سازمانِ میانِ اجزا و بستنِ امکانِ تحولِ روابطِ میانِ آن‌هاست نه بنیاد وجود چیزها. انسان بدونِ نام هم وجود خواهد داشت. او نابود نمی‌شود؛ او می‌تواند نفس بکشد، سخن بگوید و عمل کند. او تنها از نَسَبِ خویش جدا می‌شود و می‌تواند نامِ تازه‌ای بر خود بپذیرد: نام‌هایِ تاریخ، و نه نامِ پدر. با گذر از اسمِ عام، مجموعه‌ای از توان‌ها و اجزاء بر جا می‌مانند که می‌توانند در نسبت‌هایی تازه قرار بگیرند. «شدن»، چنین گشودگی‌ای است:

> با انجامِ فراروندِ حذف، آدمی دیگر جز خطی انتزاعی یا قطعه‌ای در جورچینی انتزاعی نخواهد بود. تنها با آمیزش و تداومِ خطوطِ [گریز] و قطعاتِ دیگر می‌توان عالمی را ساخت که بتواند مثلِ طلقِ شفاف بر عالمِ [فروبسته‌یِ] پیشین بنشیند.

> وقارِ حیوانی، کَفشک‌ماهی[۲۶]- افسرِ استتار،[۲۷] مخفی‌کار:[۲۸] این ماهی را خطوطی انتزاعی درنوردیده‌اند که شبیه هیچ چیزِ دیگری نیستند و حتی از تقسیماتِ [هندسیِ] ارگانیک هم تبعیت نمی‌کنند؛ اما کفشک‌ماهی با همین خطوطِ سازمان‌زدوده و منفصل است که با خطوطِ یک تکه سنگ، ماسه و گیاهان، عالمی مشترک می‌سازد[۲۹] و درک‌ناپذیر می‌شود.[۳۰]

آن‌چه پس از حذفِ دستور-واژه‌ها بر جا می‌ماند خطوطی هستند که می‌توانند با خطوطِ دیگرِ گشودگان بیامیزند و عالمی مشترک بسازند. پس معنایِ گشودگی به‌هیچ‌رو فروپاشی تمام‌عیارِ همه‌چیز نیست، بلکه به معنایِ گشودنِ راهِ خطوطی عالم‌ساز و آماده‌یِ هم‌آمیزی با خطوطِ دیگر است. گذر-واژه‌یِ کیان، گذرِ خطوطِ خاصِ او به جهانِ ما بود: عشقِ او به زندگی، رابطه‌یِ ویژه‌اش با «خداوندِ رنگین‌کمان»، قایق‌اش، همه و همه همچون اتم‌هایی قلمروزدوده «بزرگ‌تر»ها – اکثریت – را آلود و رَدهایی پنهان و آشکار بر آن‌ها برجای گذاشت. همین خطوط با خطوطِ کورد-شدن و بلوچ-شدن و نوجوان-شدن و حتی چاقو-شدن درآمیخت و اسمِ کیان به اسمِ خاص (به معنایِ دومش) بدل شد. همین‌طور «ژینا-مهسا» نه [فقط] کورد، بلکه عاملِ کورد-شدن است؛ عامل گریز خطوطِ «شادمانیِ» مبارزه‌جویانه‌یِ کوردی و فراگیری آن. این خطوط شکلی از انسجامِ غیر خطی را ورایِ شکلِ غالب آرایش انبوهه‌ای نظیرِ جنبشِ سبز را فراگیر کردند: خلق موقعیت‌های پراکنده در فضای شهری به جای بسیج خطی و هدایت حرکت جمعیت در یک راهپیمایی عظیم؛ نیرویی معطوف به تسخیر، کنش و جابه‌جایی؛ و نه حرکت روی خط مستقیم.[۳۱] این‌ها خطوطِ کورد-شدنی بودند که «ژینا-مهسا» درست در لحظه‌یِ گشودگیِ خود به خارج و آلایش کل فضای اجتماعی آزاد کرد تا با خطوطِ کیان و نیکا و خدانور و دانته بیامیزند. ذیلِ چنین خطوطی نمی‌توان از فروبستگی امکانِ تحققِ خواسته‌هایِ برحقِ قومیت‌ها، جنس‌ها و سنینِ مختلف سخن گفت؛ چه آن‌که شرایط تحققِ مداومِ این حقوق بر صفحه‌ای نوشته می‌شود که در اتصال خطوطِ گریزِ خلاق شکل می‌گیرد.

اما نمی‌توان خطراتِ این گشودگی را هم نادیده گرفت: اگر این گشودگی بی‌محابا و بدونِ احتیاطِ لازم انجام شود و ره به نابودیِ کامل ببرد، اگر انفجار ناگهانی مرزها

اسامی عام را بیش از پیش متصلب کند، اگر سیاه‌چاله‌های «هویت» دوباره بر سرِ راه کنش گشودگی ظاهر شوند یا آنکه امرِ گشوده به‌تمامی در ترکیبی جدید ادغام شود، «شدن» ناممکن خواهد شد و به جایِ آن، کابوسِ اسارت، خرده‌فاشیسم و مرگ با سایه‌هایی قوی‌تر از همیشه همه‌جا را فرا خواهد گرفت. اگر نتوانیم نام‌هایِ تاریخ، نام‌هایِ جنبش را به دست آوریم، یا بی‌نام می‌شویم و از میان می‌رویم یا آن‌که نامی تازه این بار مستقیم رویِ گوشتِ تن ما حک خواهد شد. خطِ گریزِ خلاق یا گشودگیِ ایجابی تنها زمانی ترسیم می‌شود که یک فرماسیونِ گشوده بتواند با در نظر گرفتن تمامی این مخاطرات و آمادگی برای رویارویی با آنها، خطوطِ خود را وصلِ خطوطِ دیگر کند و توان‌هایِ عملِ خود را با دیگر فرماسیون‌هایِ گشوده بیامیزد.

۱.۲. آیا فرودستان هم‌ارز، توپُر و بدون تاریخ‌اند؟

جایِ گفتن نیست که ز.ز.آ صحنه‌ی سیلانِ نیروهایی بود که به‌صورتِ تاریخی به «پیرامونِ» نظمِ اجتماعی رانده شده‌اند: زنان، نوجوانان، خلق‌ها، مردانِ بی‌چیزشده در فرایندِ شتابانِ غارتِ نظام‌مند، و دیگرانی که یا دیگر جایی برایِ استقرار نداشتند یا آن‌که تحرک‌شان از حدودِ منطقه‌یِ استقرارِ اجتماعی‌شان بیشتر شده بود همه در یک فضا-زمان واحد جاری شدند این صحنه را برپا کردند. اما این فرودستان و بی‌چیزشدگان نه همگن‌اند، نه یکپارچه «فرودست»، و نه بدونِ تاریخ. فرودستی، نسبتی است با مرکزِ منطقه‌یِ فرادستی. هویتِ «فرودست» هرگز قدیم نیست؛ بلکه محصولِ نسبتی است که به‌صورتِ تاریخی و در فرایندِ سیاسیِ انتشارِ نامتوازنِ توانِ زندگی برآمده است. نسبت‌هایِ فرودست-فرادست و مطرود-مشمول دوگانه‌هایی ساده نیستند. در فرماسیون‌هایِ درونیِ فرودستان می‌توان نسبت‌هایِ فرودست و فرادستِ دیگری را یافت که چشمانِ بسیاری، چه در پیرامون و چه در مرکز، به دلایلِ مختلف نخواهند یا نتوانند آن‌ها را تشخیص دهند؛ نتوانند در یابند که فرودست (مطرودِ مشمول) می‌تواند عاملِ اصلیِ طردِ سوژه‌هایی باشد که نخواسته‌اند این نسبت برقرار بماند.

در دل این پیچیدگی می‌توان نسبتِ معینی را میانِ بدن‌ها با نوعی سوژگیِ به‌هنجار تشخیص داد؛ یک مرکزِ دافعه و جاذبه، منطبق بر مرکزِ منطقه‌یِ فرادستی که «حق بر

زندگی» را بر اساسِ فاصله و مقادیرِ هم‌بسامدی و هماهنگی با خود توزیع و تعیین می‌کند. به این معنی سوژه‌یِ مرکزی – فارغ از کمیتِ بدن‌هایِ تحتِ پوششَش – آن «اکثریت»ی خواهد بود که سایرِ بدن‌ها را در رابطه‌ای چندبُعدی به واکنش وا می‌دارد و آن‌ها را در موضعِ «اقلیت» قرار می‌دهد. بده‌بستانِ پیچیده‌یِ مرکز با پیرامونِ خویش یا به بیان بهتر حضور مداوم مرکز در پیرامون، مراکزِ خُردِ سلطه – تحدیدِ حق بر زندگی – را می‌سازد که پا در زمینِ پیرامون و سر در آسمانِ مرکز دارند: از دلِ پیرامون برآمده، اما همواره در نسبت با مرکز عمل می‌کنند؛ چه در مخالفت و چه در موافقت. پس ستم‌هایِ جاری درونِ «پیرامون» نیز درونیِ رابطه‌یِ اکثریت-اقلیت هستند و نمی‌توان فرماسیون‌هایِ پیرامونی را یکپارچه رهایی‌بخش در نظر گرفت. تمامیِ ستم‌ها – بدونِ هرگونه شائبه‌یِ اولویتِ یکی بر دیگری – هم‌زمان و هم‌دوشِ هم در بافتارِ پیچیده‌یِ فضایِ مرکز-پیرامون جاری می‌شوند.

این بافتِ پیچیده و پر از مراکزِ قدرت، تدقیقِ مفهومِ «گشودگی» را ضروری می‌کند: گشودگی همواره «اقلیتی»[۳۲] است و در زمینه‌یِ تاریخیِ ایران، به‌معنایِ همواره دورشدن از آن «اکثریت»ی است که در منطقه‌ای حولِ سوژگیِ حاکم (مردِ فارسِ شیعه) توزیع شده است؛ اما از آنجا که «اقلیت» نیز خواه‌ناخواه در نسبت با اکثریت تعریف شده است، خود نیز باید واردِ فرایندِ «اقلیتی‌شدن»[۳۳] شود. همان‌طور که پلنگ‌هایِ سیاه می‌گفتند، خودِ سیاهان هم باید سیاه «بشوند»؛ زنان نیز باید زن «بشوند».[۳۴]همین اقلیتی‌شدن، با تعریفِ نسبتی تازه با «اکثریت»، رابطه‌یِ آن را با مرکزِ سوژگی مشوش می‌کند و ناگزیر «اکثریت» را هم به اقلیتی‌شدن وامی‌دارد.[۳۵] دوامِ فرارونـدِ اقلیتی‌شدن است که از دیگری‌سازی پیشگیری می‌کند و نمی‌گذارد اقلیت‌ها به

مراکزِ نزاع بر سرِ تسخیرِ مرکزیتِ منطقه‌یِ سوژگی، یا بدتر از آن، به جزایر دیگری‌ستیزی یا سیاه‌چاله‌ی هویتی تبدیل شوند.

برگردیم به اسم‌ها: گشودگیِ نابِ ژینا، نیکا، خدانور و کیان، نه نافیِ کودک‌بودن، نوجوان‌بودن، زن‌بودن و مردبودنِ آن‌هاست و نه به‌معنایِ نفیِ تفاوت‌هایِ قومیتی و مذهبی؛ برعکس، اقلیتی‌شدنِ خودِ اقلیت‌هاست و متأثر از طرزِ خاصِ گشودگیِ این افراد و تعلقات‌شان به‌سویِ خارجِ بی‌شکل و پویایِ نیروها. این گشودگی شدن‌هایِ بسیاری را تولید می‌کند که به‌صورتِ اتم‌هایِ زنانگی، بلوچ‌بودن، کوردبودن، نوجوان‌بودن و کودک‌بودن، می‌توانند تمامِ گستره‌یِ میدانِ اجتماعی را درنوردند و سوژه‌هایِ اکثریتی را – چه در منطقه‌یِ پیرامونیِ اقلیت و چه در منطقه‌یِ مرکزیِ اکثریت – بیالایند و جاکَن کنند.[۳۶] به بیانِ

دیگر، این گذر-واژه‌ها می‌گذارند تا هم کورد و هم فارس و هم بلوچ، هم کودک و هم نوجوان و هم زن و هم مرد، **کورد**-شدن، بلوچ-شدن، زن-شدن و کودک-شدن را تجربه کنند. تجربه‌ی «شدن» نه درآوردنِ ادایِ دیگری‌هاست و نه «هم‌دلی» با آن‌ها، بلکه گشودگی رو به آن‌هاست.

در این میان پرسشی استراتژیک سر برمی‌آورد: گشودگی رویِ گذر-واژه‌ها به‌معنایِ خروج یا گریزِ خلاقانه از بافتارِ مرکز-پیرامونی [جنسیتی، سِنی، قومیتی و مذهبی]، چه فضایی را برمی‌سازد؟ آیا گشودگی نوعی حرکتِ ناگهانی و ضرورتاً مقطعی است، یا آن‌که می‌توان از فضا یا ضدفضایی سخن گفت که در سطحی متفاوت از فضایِ مرکز-پیرامون ساخته می‌شود و امکان می‌دهد گشودگی‌ها، گشوده بمانند؟ آیا می‌توان از فضایِ مقاومتی سخن گفت که به‌موازاتِ فضایِ مسلط می‌تپد و تاریخی جدایِ از تاریخِ سلطه، تاریخِ شکستِ مبارزات، و تاریخِ چیرگیِ دستور-واژه‌ها دارد؟ آیا فضایِ رمزگشاییِ [یا دستور-واژه‌زداییِ] مداومی وجود دارد که حولِ رمز یا گذر-واژه‌هایِ جنبشی می‌پاید و برایِ دوام و گسترشِ خود لابه‌لایِ بافتارِ وضعیتِ مسلط، همواره گذر-واژه‌هایِ تازه می‌آفرینند؟ پاسخِ این پرسش را می‌توان در خطوطِ سیاست‌هایی جستجو کرد که بر سرِ نخستین اسمِ خاصِ ز.ز.آ به اجرا درمی‌آیند.

۲. اسمِ ژینا؛ اسمِ مهسا: «نه این‌وری- نه اون‌وری»

میانِ «مهسا» و «ژینا»، در فاصله‌یِ این دو نام، سیاست‌هایی در جریان‌اند. خطوطی پیچیده با انحناها و شیب‌هایِ متفاوت از این دو نقطه می‌گذرند و میدانی گذر-واژه‌ای را ترسیم می‌کنند که ذراتِ قلمروزدوده‌یِ ز.ز.آ رویِ آن توزیع می‌شوند. مژگان افتخاری – مادرِ او – توضیح می‌دهد که به‌دلیلِ نگرانی از داشتنِ نامِ کوردی در زمانِ ثبت‌نام در مدرسه و دانشگاه، تصمیم گرفتند که در شناسنامه نامش را «مهسا» بگذارند: «مهسا هم زیباست، یعنی ماهِ زیبا، ولی همیشه ژینا صدایش می‌کردیم.»[۳۷]

این ملاحظه در پرتوِ جنبشِ ز.ز.آ معنایی تازه‌ای یافت: پس از آن سنگِ مزارِ جادویی با رمزِ «نامِ تو رمز خواهد شد»، سنگِ تازه مَحملِ هر دو نامِ مهسا و ژینا

شد؛ سنگی که بارها تخریبش کردند، اما چنان‌که اشکان امینی (برادرِ ژینا-مهسا) می‌گوید: «شیشه‌یِ سنگِ مزارت هم اذیت‌شان می‌کند. هزار بار هم بشکنند، باز هم درستش می‌کنیم. ببینیم کی خسته می‌شود.»[۳۸]

هر بار کسی نامِ ژینا یا مهسا یا هر دو را بر زبان می‌آورد، ناگزیر یا در صفِ کسانی قرار می‌گیرد که می‌خواهند سنگِ اول و دوم را از هم جدا کنند و یکی را به‌نفعِ دیگری تخریب کنند، یا آن‌که بر میدانِ گذر-واژه‌ایِ میانِ این دو نام، خود را منتشر می‌کند و به سیلانِ بدونِ نامِ «جنبش» می‌پیوندد. به‌نظر می‌رسد علتِ اصرار بر تکرارِ نامِ «مهسا» در مقابلِ «ژینا» و بالعکس، محکم‌تر کردنِ پیوندهایِ اکثریتی – در هر دو سویِ مرکز و پیرامون – است و پرهیز از گشودگی. چنان‌که گفتیم، حرفِ بسیاری از آن‌ها که یکی از این دو نام را برمی‌گزینند هم چندان بی‌حساب نیست. دیدیم که نفسِ نام‌گذاریِ «مهسا» هم ناشی از ترسِ بجا از سازوکارهایِ انضمامیِ طرد است؛ اما گَردِ مسمومِ پارانویا هم درست رویِ مرزِ باریکِ ترس و احتیاط منتشر می‌شود و پنهانی، درست در لحظه‌ای که اسامیِ عام سست شده‌اند و اقلیت‌ها با نفس‌هایی عمیق و عمیق‌تر هوا را تنفس می‌کنند، به درون راه پیدا می‌کند.

در این لحظه می‌توان وسایلِ چیره‌شدن بر این ترس را در کنشِ نیروهایی پیدا کرد که با دو سویِ رسمیِ نزاع («این‌وری-اون‌وری») تعریف نمی‌شوند: «مرز-نشینان»ی که نسب‌شان چندان تمیز نیست و نمی‌توان حجمِ تمیزِ پیکری آرمانی را از آرایشِ ناهمگنِ کنش‌ها و خصلت‌هایِ ذرات‌شان تراشید. جایشان هم در سپهرِ سیاسی به‌درستی مشخص نیست: فضایِ کنش‌گریِ این نیروها غیر از فضایِ دولت-ملت است و در جایی غیر از میانه‌یِ دولت و ملت، و در نقشی غیر از میانجیِ این دو کلیتِ هم‌بسته ظاهر می‌شوند؛ حتی اگر دولت را خطاب قرار داده باشند. آنچه در ادامه می‌آید تحسین یا تقبیح «اشخاص» نیست؛ بلکه مرئی‌کردن خطوطی است که بنا به موقعیت استراتژیک هر یک از کنش‌گران، ورای اهداف

آشکار و پنهانی که برای خود در نظر گرفته‌اند ترسیم شده‌اند. مسأله نقشه‌نگاری خطوط، امتداد و اتصال مجموعه‌ای از آن‌ها یا قطع و شکستن خطوطی دیگر است و این خواه‌ناخواه یعنی فراتر بردن/رفتن خط از اشخاص. منطقه‌ای که حول اسم ژینا-مهسا شکل می‌گیرد مجموعه‌ای از همین خطوط سیاسی است.

۲.۱. ژینا-مهسای مژگان و امجد

پست‌ها و استوری‌های اینستاگرامی مژگان افتخاری حامل ظریف‌ترین نوع سیاست‌های نام‌گذاری است و در هر یک می‌توان منظومه‌ای پیچیده از نام‌ها و نسبت‌های تازه میان آنها را مشاهده کرد. او به اهمیت جفتِ «ژینا-مهسا» آگاه است و در دوم اردیبهشت ۱۴۰۲ می‌نویسد:

دختر من دو نام داشت. یک نامش ماه بود و نام دیگرش زندگی. مثل قاصدک با نسیم می‌رقصید. حالا باد هر دو اسمش را به همه دنیا می‌برد و تو هنوز از گیسوانش که رفته زیر خاک هراس دارید.

البته اصرار بر ناگسستنی بودن مهسا (ماه) و ژینا (زندگی) محدود به همین یک متن نیست. پست‌ها و استوری‌های او روی این جُفت بازی می‌کنند: گاهی هر دو، گاهی

یکی. اما آنچه او درباره ناگسستنی بودن این دو نام و ظهور اسم خاصِ ژینا-مهسا گفته است، دو متن زیر را احضار می‌کند. متن نخست نوشته‌ای است به مناسبت نوروز ۱۴۰۳. او می‌نویسد:

> با یاد و نام مهسای عالم‌تابم. زنده‌باد «ژینا» و با سلام و درود بر شما مردمان خوب کوردستان و ایران و جهان… سهم ما از جهان چیست؟ ما از دنیای زندگی چه می‌خواستیم؟ مگر نه اینکه ابدیتی به لبخند برای دختران، بازی شیرین کودکان، پدران و مادرانی که غم نام، تحقیرشان نکند، نابرابری برای همیشه از جهان رخت بربندد، مادری به اندوه فرزند داغدارش هر روز نمیرد، پدری کرامت و شرافتش در گرو نباشد، عید سهم برابر سفره‌های هفت‌سین تمامی مردمانم باشد؟ آن شکوه بی‌پایان، عید و نوروز و بهار من است برای تمامی مردمان. همانی که «ژینا» برای شما تمنا می‌کرد. امیدوارم نوروز امسال نوید خوشبختی، پیروزی، شجاعت برای شرافت و رهایی از هر بند بندگی باشد.

متن با «مهسای عالم‌تاب» و «ژینا» شروع می‌شود و به سه جغرافیای هم‌پیوند مردمانِ کوردستان، ایران و جهان می‌رسد. پس از آن، مفهوم برابری تمام‌عیار و شادمانیِ نوروز را به آرزوی ژینا برای همه این مردمان پیوند می‌زند و در «رهایی از هر بند بندگی» فرود می‌آید. متن دوم به مناسبت دومین سالگرد کشته‌شدن ژینا-مهسا در ۲۵ شهریور ۱۴۰۳ نوشته شده است:

> من مادری غمگینم، غمگین رفتنی ابدی. منتظر بازگشتی بی‌بازگشت ازلی. چشم‌انتظار ندایی از خالق ژینایم به نام مهسای عالم‌تابم. از آن هستی‌بخشی که بر دامانم این ودیعه به امانت سپرد و زندگیم را هستی بخشید و اینک بیمناکم از ربودن امانتش پیش چشم مردمان، چرا؟ مگر می‌شود؟ هنوز به باور نمی‌گنجد که او را به مسافرت بردم و او را… دوباره نبض پر از ازدحام قلبم به ساعت زمان، به آن ثانیه‌های شوم نزدیک می‌شود. دخترم که مهمان پایتخت ایران بود، به تخت بیمارستان سرازیرش کردند. خدایا، این چه رسم و مروتی است؟ که دختر ردا بلندت با آن لچک و روسری تا به پا افتاده پوشش، گرفتار سیه‌رویانی شود که چشم دیدن زیبایی دختر میهنشان را نداشتند. چشم دیدن زیبایی خلقت خداوندی را نداشتند، رسوای ابدی تاریخ می‌شوند. بر پیشانی جهان، تا نفس

زندگان به دنیاست، شرح این هجران به جاست. اگر نفسی هست با نام و یاد خواهران و برادرانی که به پای مظلومیت و غریبی‌شان خون گرمشان را تقدیم کردند و جانانه ژینا و مهسای بیش‌تر ایران و دنیا شوند. نامشان، یادشان را با مهسای عالم‌تابم به ابدیت سپردم که نام‌شان متبرک باد.

آهنگ متن از داغ مادرانه شروع می‌شود؛ از انتظار ندایی از «خالق ژینایم به نام مهسای عالم‌تابم». سپس ناباوری از ربوده‌شدن این امانت را در «مهمان پایتخت ایران بودن» ژینا-مهسا دنبال می‌کند و کشته‌شدن او را نشان شقاوت مأمورانی می‌انگارد که تحمل دیدن زیبایی دختر «میهن»شان را نداشتند. رسوایی این مأموران تنها در یک جمله بیان می‌شود و بعد «نام و یاد خواهران و برادرانی» به متن راه می‌یابد که «جانانه ژینا و مهسای بیشتر ایران و دنیا» شده‌اند و نام و یادشان با «مهسای عالم‌تاب» گره خورده؛ نام‌های «متبرک».

امجد امینی هم مثل مژگان افتخاری، گاهی هر دو و گاهی یکی از اسامی را به کار می‌برد. بگذارید خطوط گذرنده از جُفت «ژینا-مهسا» را در نوشته‌هایش دنبال کنیم: او در پستی به تاریخ ۲۵ بهمن ۱۴۰۳ از «دختر دلبند ایرانیان و کردان در سراسر جهان **#ژینا_مهسا_امینی#**» نوشته است.[۳۹] او یک ماه بعد با تبریک «فرارسیدن سال نو و جشن نوروز باستانی» به «همه مردم شریف ایران»، به عنوان پدر زنده‌یاد «ژینا (مهسا) امینی» برای «هم‌میهنان ارجمند»اش روزهای خوش آرزو می‌کند. در تمام این نوشته‌ها می‌بینیم که جفتِ «ژینا-مهسا» چگونه مجموعه‌ای از نام‌ها را اقلیتی می‌کند: کوردستان، ایران و جهان کنار هم می‌نشینند، نوروز به برابری و رهایی می‌پیوندد، نام کشتگان یکسره به ژینا-مهسا گره می‌خورد و «میهن» معنایی تازه می‌یابد. چنان‌که جلوتر خواهید خواند، این نام‌ها همگی بر جغرافیایی می‌نشینند که مژگان افتخاری آن را به «سرزمین» می‌شناسد.

۲.۲. مولوی عبدالحمید: مهسا و/یا ژینا

مولوی عبدالحمید اسماعیل‌زهی، امام جمعه‌ی اهل سنت مسجد جامع مکی شهر زاهدان، ازجمله کسانی است که به‌وضوح سیاستی ویژه را در نامیدن مهسا-ژینا پیگیری می‌کند. اکانت توییتری منتسب به او در ۲۵ شهریور ۱۴۰۱، به «حادثه‌ای که برای خانم #مهسا_امینی توسط مأمورین #گشت_ارشاد پیش آمده» اشاره کرد و خواستار اجرای عدالت شد. خود او یک‌سال بعد، در ۲۴ شهریور ۱۴۰۲ و در سالگرد آغاز جنبش، دوباره از «مهسا» سخن گفت: «وقتی مهسا به خاطر پوشش بازداشت شد و جنازۀ او به خانواده تحویل داده شد، برای همۀ مردم دردآور بود... امروز مردم ایران بیدار و متحد شده‌اند و این سرآغاز پیروزی و توسعه‌یافتگی است».[۴۰] یک سال بعد نیز این متن در اکانت توییتر منتسب به او منتشر شد:

اگر در رابطه با حجاب از تدبیر و حکمت کار گرفته می‌شد، ژینا_امینی کشته نمی‌شد و اگر قاتل وی را دستگیر و مجازات می‌کردند، افراد دیگری کشته نمی‌شدند و اتفاقات تلخ بعدی رخ نمی‌داد. لازمهٔ آرامش و ثبات جامعه، اجرای عدالت بین شهروندان و ضابطان اجرایی است.

باید تغییر نام‌ها از مهسا به ژینا را جدی بگیریم و بپرسیم: مخاطب سخن او هر بار چه کسانی بوده‌اند؟ چه تغییری در تناسب قوا پدید آمده است که او این‌بار اسم «ژینا» را به کار می‌برد؟ کار دیگر آن است که گامی به عقب برداریم و به نفسِ دقت در انتخاب اسامی توجه کنیم. معلوم است که هر بار حکومت هم ازجمله مخاطبان اوست؛ اما خود او کجا ایستاده است؟ آیا وقتی از بیداری و اتحاد «مردم ایران» سخن می‌گوید، به مرکز سوژگی نزدیک می‌شود یا آن‌که روی خط گذر-واژه‌ی مهسا از ایران دیگری سخن می‌گوید که برآیند کنش‌های مردمان مختلف است؟ آیا وقتی از ژینا سخن می‌گوید، کوردها را مخاطب قرار می‌دهد و رمز اتحاد را بر زبان می‌آورد؟ آیا می‌خواهد خطر نامرئی‌شدن پیرامون در اسمِ فارسی‌شده‌ی «مهسا» را دفع کند؟ آیا هوشمندانه خطوط گریزی را تشخیص داده که اگر به آنها آری نگوید دیر نیست که موقعیت او را به خطر بیندازند؟ پاسخ دقیقی برای این پرسش‌ها وجود ندارد؛ منطقه‌ی مرزی- چنان‌که در مورد دسگوهاران خواهید خواند - منطقه‌ی استراتژیکی است که بدون این پرسش‌ها، به بازتولید محلیِ رابطه‌ی مرکز-پیرامونی می‌انجامد؛ اما

به‌موازات تحرکات واژگانی او، تحرکات دیگری هم به چشم می‌خورد که می‌تواند خطوطِ گریز پیچیده در کلاف سخن مولوی عبدالحمید را از باقی خطوط سوا کند و - اگر شده حتی برای لحظه‌ای کوتاه- تصویر منطقه‌ی مرزیِ ز.ز.آ را پیش چشم بیاورد.

۲.۳. نام و نشان: مهسا امینی

با گذشت ۱۵ سال از بهمن ۸۸، اصلاح‌طلبانِ چسبیده به مرکز همچنان می‌کوشند مذاکره با هسته‌ی سخت قدرت را راه آزادی موسوی، رهنورد و کروبی معرفی کنند و نشان دهند که این برگ برنده تنها در دست آن‌ها جا خوش کرده است. همّ و غمّ اینان در طول این سال‌ها، گره‌زدن خطوط رهاشده در ۸۸ به صندوق رأی جمهوری اسلامی و مکیدنِ نیروی حیاتی آن‌ها برای کسبِ قدرت سیاسی بوده است؛ یک بازی بی‌پایان نه در «مرز»های گشودگی، بلکه در آستانه‌های ترس و وحشت. باری، پس از انتخاب مسعود پزشکیان، بازی کم‌وبیش در مسیر مطلوب پیش می‌رفت که در زمستان سال گذشته (۱۴۰۳)، «بیش از ۵۰۰ نفر که خود را "دلسوزان کشور" و "از خانواده‌های کشته‌شدگان و مجروحان جنگ ایران و عراق" معرفی می‌کردند، با انتشار فراخوان تجمع و بیانیه‌ای خواستار پایان دادن به حبس خانگی میرحسین موسوی، زهرا رهنورد و مهدی کروبی شدند و افزودند که برای تحقق این درخواست، ۲۵ بهمن در مقابل دانشگاه تهران به شکل "قانونی و مسالمت‌آمیز" تجمع می‌کنند.»[۴۱] این فراخوان موجب جوّ امنیتی شدید در اطراف دانشگاه تهران در روز ۲۵ بهمن و دستگیری تعدادی از اعلام‌کنندگان فراخوان شد. سعید و سعیده منتظری، فرزندان آیت‌الله منتظری که در میان دستگیرشدگان بودند، در پاسخ به مأموران امنیتی خود را «مهسا امینی» و «برادر مهسا امینی» معرفی کردند و پس از آن در کنار دیگر دستگیرشدگان، در حیاط بازداشتگاه سرود «ای ایران» را خواندند.[۴۲]

می‌شود سرود «ای ایران» و آیت‌الله منتظری و میرحسین موسوی را کنار هم نشاند و استفاده از اسم مهسا را تاکتیکی تلقی کرد؛ می‌شود خطوط تصلب اسم عام را لابلای این کنش‌ها دید؛ اما چشم‌انداز دیگری هم ممکن است: فشار همه‌جانبه‌ی ساخت ولایی – شیوه‌ی خاص سامان‌دهی بافتار مرکز–پیرامونی مرد فارس شیعه در عصر جمهوری

اسلامی متأخر - بر بدنه‌ی اجتماعی ایران، باعث خروج طیف متنوعی از نیروهای سابقاً وفادار به جمهوری اسلامی از دوگانه‌ی «این‌وری-اون‌وری» شده است؛ خروجی که همراه خود، استخوان مردگان سال ۸۸ را هم از میز معامله‌ی اصلاح‌طلبان و هسته‌ی سخت قدرت بیرون می‌کشد و با اکنون تاریخیِ جنبش هم‌زمان می‌کند.[۴۳]

۲.۴. سیاست‌های ترجمه و فضاهای مرزی: زنده نگه‌داشتنِ مدار ژینا- مهسا

در هم‌نشینی این دو تجربه می‌توانیم خطوط پیچیده‌ی سیاست‌هایی را رهگیری کنیم که با محاسباتی کم‌وبیش دقیق می‌خواهند وضعیت گرگ‌ومیش حاکم در روزهای اوج ز.ز.آ را «نا-تمام»، معاصر لحظه‌ی حال و گریزان از دام «گذشته» نگه دارند و منطقه‌ای «مرزی» را میان دو گذر-واژه‌ی ژینا و مهسا ترسیم کنند. هم مولوی عبدالحمید و هم فرزندان آیت‌الله منتظری از گذر-واژه‌هایی استفاده می‌کنند که گواه نوعی گشودگی به سوی دیگرْ نیروهای سازنده‌ی ز.ز.آ است: مولوی عبدالحمید با گذر-واژه‌ی «ژینا» رو به «پیرامونی-شدگان»ی سخن می‌گوید که تاریخ رنج‌بار لهیدگی زیر فشار امواج منطقه‌ی سوژگی «مرد فارس شیعه»، آن‌ها را به «قومیت» تقلیل داده است و با گذر-واژه‌ی «مهسا»، با نیروهایی گسسته از پهنه‌های نزدیک به مرکز منطقه‌ی سوژگی سخن می‌گوید. او می‌کوشد میانِ گسل‌ها بایستد؛ و نه میان «دولت» و «ملت». فرزندان آیت‌الله منتظری هم در همین منطقه‌ی مرزی مستقر شده‌اند: بخشی از نیروهایی که پیش از استقرار تمام‌عیار ساختِ ولایی-سپاه‌قدسی بخشی از آرایش توده‌ای و سازمانی جمهوری اسلامی بوده‌اند، اینک با دقتی قابل‌توجه نشانه‌های پیوستن به آرایش «هم‌بودِ گسست‌ها»[۴۴] را تولید می‌کنند. «نام من مهسا امینی است» جهشی است از وضعیت سلبیِ مخالفت با ساخت ولایی به وضعیت ایجابی آری‌گویی به فرایند تولیدِ آینده. این اتصال می‌تواند تاریخِ محسوس ز.ز.آ را با حضور این نیروها نه فقط تا ۸۸ بلکه تا لحظه‌ی ۵۷ عقب ببرد و خطوط گریز را با تعمیق تاریخیِ شیارهای این خطوط تقویت کند.[۴۵]

دقت مندرج در این سیاست‌های ترجمه و ظرافت عملیات گشودگی راه‌های درون به خارج گواه شکلی از سیاست‌ورزی است که حول استراتژی از آن خود کردنِ تمامی

نام‌ها شکل می‌گیرد و خطی خلاف نام‌گذاری‌ها و نام‌زدایی‌های این‌وری-اون‌وری را پی می‌گیرد. این خط را می‌توان در لحظه‌ی گذرش از نامِ زنان رهگیری کرد: چند سالی می‌شود که نیروهای هوادار جمهوری اسلامی، زنانِ نامطلوب‌شده – خارج شده از حدود «ناموس»- را با نام‌های غیر اسلامی‌شان صدا می‌زنند و در مقابل، بسیاری از این زنان هم برای کندن از این نام‌های قدیمی و اعلام خروج از حدود ناموس شیعه، از نام‌هایی استفاده می‌کنند که گواه گسستن از این دلالتِ هویتی باشد. سرنوشت نام‌های «اسلامی» برزمین‌ریخته را هم هارترین نیروهایی تعیین می‌کنند که از آن‌ها برای تحقیر این زنان و این‌همان‌کردن آنان با «اسلام» و «جمهوری اسلامی» استفاده می‌کنند. برخلاف حرکت خطی معصومه-مصی- مسیح، زهرا-زر، و فاطمه-سیمین، جُفت «ژینا- مهسا» نه به نام اقلیت قابل تقلیل است و نه به نام اکثریت؛ بلکه اقلیتی‌شدنی فراگیر است که با تسخیرِ هر دو نام، دو سوی میدان را به یکدیگر می‌آلاید، ذرات آن‌ها را به جایی خارج از این میدان دوپاره می‌فرستد و نه فقط «فارس» و/یا «شیعه» بلکه هسته‌ی دستور-واژه‌ای نام‌های کهن، یعنی «مرد»- صاحب حق تعیین نامِ سوژه‌های فرودست- را می‌شکافد. بازی روی این جفتِ پویا، انبوه مسیرهایی را می‌گشاید که می‌گذارند مرزنشینان هر لحظه جای خود را عوض کنند و موقعیت اقلیتی- مرزی خود را حفظ کنند؛ و نمی‌گذارند استفاده کردن یا نکردن از یک نام، به بیرون‌گذاشتنِ ظرفیتِ گشودگی مندرج در آن بینجامد.

از میان این مسیرهای سیاسی مرزی می‌توان دو مسیرِ موازی رو به درون و بیرونِ اجتماعات اکثریت و اقلیت مستقر را به خوبی تشخیص داد: نخست آن‌که سیاست‌های مرزی بر خلاف فریادهای تکراری اتحاد و پیوستگی، بر نوعی مناسک مبادله‌ی عاطفی و پیمان‌های سیاسی غیر رسمی را بر گُرده‌ی گذر-واژه‌ها اجرا می‌شوند: «ما با شما [گسستگانِ دیگر] همراهیم» یا به بیان بهتر: «تو را نخواهم کشت. مرا نکش.»؛ و دوم، به موازات این انتقال پیام، نیروهای هویتیِ متصلب سازنده‌ی سوژگی مستقر را خنثی می‌کنند تا بتواند با حرکتی ظریف – و نه انفجاری که سببِ واکنش این نیروها و تقویت هرچه بیشترشان شود- راه گشودگی را بپیمایند، نیروهای تازه‌ای را به درون راه دهند و ترکیب‌هایی تازه بسازند: «چگونه می‌توانم کورد-زن-بلوچ- کودک-... شوم؟ چگونه

می‌توانم اکثریت-اقلیت را اوراق کنم؟» در این منطقه‌ی مرزی است که می‌توان امیدِ نوعی فراروی از «دیگری‌سازی» را داشت؛ جایی که اسم ژینا و مهسا دائماً جا عوض می‌کنند تا یک زندگیِ مشترک را ممکن کنند؛ دو نام؛ بی‌آن‌که یکدیگر را محو کنند؛ کثرتی همواره مرزی؟ [۴۶] نوعی تنظیم فاصله، آزمایش نوعیْ هم‌زیستی؟

۳. واژه‌های جغرافیا: «ایران» و/یا «سرزمین»

۳.۱. نوسازی پارانویدیِ مرکز-پیرامون: مواجهه‌ی توده‌های وحشت‌زده و باز تعریف «برابری»

منطقه‌ی مرزی نشانه‌گذاری‌شده با جفت گذر-واژه‌ای ژینا و مهسا، فضای حل مسأله‌ی زیستن بدون «یک» است و ساختن مسیرهایی که در تلاقی با یکدیگر، فضای تداوم گشودگی را می‌سازند. اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، زیستن بدون «یک» به‌خودی‌خود خطرناک و – به قول مژگان افتخاری- «هراس»آور است. در حقیقت منطقه‌ی مرزی دقیقاً برای گریز از همین خطرات ساخته می‌شود؛ خطراتی که ناخواسته هر کنشگری را که از مرکز منطقه‌ی سوژگی خود فاصله می‌گیرد، به‌همان میزان که فاصله می‌گیرد دربرمی‌گیرند و او را در آستانه‌ی عقب‌نشینی کامل یا - بدتر از آن - فروافتادن در سیاه‌چاله‌ی سوژگی اکثریتیِ خاص خود یا جامعه‌اش قرار می‌دهند.

اگر پیرامونی‌شدگان از نابودی آخرین ریشه‌ها و ادغام کامل در سوژگی مرکز می‌ترسند، بیماری مرکزی‌شدگان هراس از فروپاشی «ایران» است؛ هراسی که نه‌تنها هواداران وضع مرکز-پیرامونی موجود، که حتی گسستگان از این سیاه‌چاله را هم مبتلا می‌کند. در این کابوس جمعی، کمرنگ‌شدن «ایران» ناگزیر به جنگ همه‌جانبه منجر خواهد شد چرا که «ایران» چونان کمربندی دلالتی - مثل دیوار چین اما تاخورده به درون و برون - هم‌زمان هم انسجام درونی را حفظ می‌کند و هم مانع تعرض دشمنان بیرونی می‌شود. پنداری پشت این دیوار، نیروهای هراس‌آور هاویه در کمین نشسته‌اند تا با ظهور اولین ترک‌ها در سد به درون نفوذ کنند، همه‌چیز را ویران کنند و درون را در معرضِ امرِ ناشناخته‌ی وحشت‌زا قرار دهند. به هر حال «ترس، کهن‌ترین و

نیرومندترین احساس بشری است، و کهن‌ترین و نیرومندترین گونه‌ی آن، ترس از ناشناخته‌هاست.»[47] پرسش «آینده چه خواهد شد؟» نیز همواره حامل همین مواجهه با ناشناخته است.

در چنین وضعیتی، نیروهای حافظ وضع مرکز-پیرامونی موجود که لرزش بنیادها را به‌خوبی حس کرده‌اند، از این هراس جمعی به‌عنوان اهرمی برای جذب نیروهای سابقاً مرکزگرای گسسته از این نسبت سود می‌جویند. در اینجا، آمیزش شوم توده و سلطه از طریق رشته‌های آهنین وحشت ممکن می‌شود؛ فرایندی که هم‌زمان افراد را به انزوایی ناگزیر می‌راند و با «فشردن آدمیان به هم»، تکثر را نابود کرده از بسیاران، «یک» می‌سازد.[48] اکنون، سلطه‌ی «یک» بر «کثرت» از طریق هراس یا به بیان دقیق‌تر وحشت (horror) از «آشوب» و فروپاشی بازتولید می‌شود. موج افغان‌ستیزیِ پیوسته به روزهای پایانی خیزش، کارآمدی این سازوکار را به‌خوبی نشان می‌دهد و گواهی می‌دهد که «وحشت مشترک» کارآمدترین راه ایجاد وحدت و برابری احساسی در عین ثبات سازوکارهای تولید نابرابری است.

به گمان ما، رویارویی دو توده‌ی پارانوییدِ واکنشی - از سویی توده‌ی وحشت‌زده‌ی پیرامونی با هراس از نابودی آخرین نشانه‌های هویتی‌اش تحت ستم نظام‌مند، و از دیگر سو توده‌ی وحشت‌زده‌ی مرکزگرای گردآمده حول دال «ایران» و مرعوب کابوس آشوب کامل - به چیزی جز تکثیر سرطانی دیگری‌ستیزی و تقویت فاشیستی‌ترین جریان‌های سیاسی نخواهد انجامید. این تکثیر دربردارنده‌ی توافقی نانوشته میان توده‌های وحشت‌محور برای تقسیم فضای سیاسی «مخالفت با جمهوری اسلامی» به دو جبهه‌ی متقابل «این‌وری- اون‌وری» و بازتولید روابط مرکز-پیرامون بر مبنای وحشت است.

مسأله‌ی استراتژیک پیش‌رو، چگونگی ایستادن در موقعیت مرزی - و نه میانجی‌گری بین دولت و ملت – است: هم چگونگی اوراق‌کردن کمربند دلالتی «ایران» و هم ساختن مسیرهایی برای اقلیتی‌شدن مداوم در منطقه‌ای مرزی به نام ز.ز.آ. این فضای آزمایش که میان جفت پویای ژینا-مهسا و در تقابل با تقسیم‌بندی‌های وحشت‌محور ذرات گسسته از نظام مرکز-پیرامون شکل می‌گیرد، می‌کوشد در برابر دو

توده‌ی به‌ظاهر متضاد اما در بنیاد هم‌ساز، «جمهور» کثرت‌های گشوده را بسازد؛ «جمهوری» با « رهایی از هر بند بندگی» تعریف می‌شود. [۴۹]

۳.۲. برابری در جغرافیایِ مسیرهای جمهور: «سرزمین» و دستورزدایی از «ایران»

همچنان که دیدیم، مژگان افتخاری و امجد امینی - مثل دیگر مرزنشینان - سیاست نام‌ها را با جدیت پی می‌گیرند و بسته به مسیری که می‌گشایند، از «مهسا»، «ژینا» یا هر دو نام بهره می‌برند. در بخش «ژینا-مهسای مژگان و امجد» دیدیم که این نام‌ها بستری می‌سازند که در آن «کوردستان»، «ایران» و «جهان» در کنار هم می‌نشینند، «مردمان»، «هم‌میهنان» و «مردم شریف ایران» با کوردستان و جهان درمی‌آمیزند و «میهن»ی نو می‌آفرینند؛ اما دو نوشته‌ی اخیر مژگان افتخاری - یکی به مناسبت ۸ مارس (۱۸ اسفند ۱۴۰۳) و دیگری در آستانه‌ی سال ۱۴۰۴ - مفهوم جغرافیای جدیدی را معرفی می‌کنند که با ظرافت، جغرافیای مرزنشینی را ترسیم می‌کند. او در پیام روز جهانی زن می‌نویسد:

> به نام زن، به نام زندگی. امروز ۸ مارس، روز گرامیداشت نوری است که زنان به زندگی می‌بخشند؛ روز ستایش لبخندهایی که از رنج روییده‌اند، نگاه‌هایی که آینده را روشن می‌کنند و گام‌هایی که راه فردا را می‌سازند... من، به عنوان مادری که دختری چون ژینا را پروراند، بیش از هر زمان می‌دانم دختران این سرزمین چقدر زیبا، پرامید و ارزشمندند... این روز برای همه‌ی زنانی است که عشق را معنا می‌کنند، امید را می‌دمند و زندگی را با بودنشان زیباتر می‌سازند... امید دارم روزی برسد که هیچ دختری از ترس و درد نگوید، هیچ زنی در نابرابری گام ننهد و آینده‌ای روشن در انتظار همه‌ی آنان باشد... به افتخار زن، زندگی و همه‌ی دخترانی که رؤیاهایشان فراموش نخواهد شد... روز زن پیروز باد.

و در پیامی به مناسبت نوروز ۱۴۰۴:

سال سختی بود. روزهای دشوار، اشک‌های پنهان و سخن‌های نگفته... نوروز یادآور است که زندگی جریان دارد، امید در این خاک نفس می‌کشد، زخم‌ها التیام می‌یابند و دستان مهربان درد را تسکین می‌دهند... بیایید این سال را با امید آغاز کنیم؛ با آرزوی روزهایی که شادی از پس غم‌ها سر برآورد، لبخند جای اشک را بگیرد و این سرزمین دوباره جان گیرد.

در هر دو متن، غیاب «ایران» با عبارت «این سرزمین» پر شده است. اشاره به ایران است؛ اما بدون نام بردن از آن. آیا این سیاستی آگاهانه است یا انتخابی تصادفی؟ در میدان پرکشاکش واژه‌ها نمی‌توان به تصادف دل خوش کرد. حتی اگر از کنش‌های «ناخودآگاه» و جریان نیروهای ناپیدا بگذریم، نمی‌توانیم شکاف‌ها و نوآوری‌ها را نادیده بگیریم. تغییری رخ داده و چیزی ترک خورده است. او که پیش‌تر بارها از ایران، جهان و کوردستان در کنار هم نام برده است، اکنون با حذف «یک» از «ایران» و جایگزینی «سرزمین»، کثرت را فرامی‌خواند. اما این جغرافیا با چه مختصاتی تعریف می‌شود؟ گرچه هر دو متن آشکارا از شادمانی و زندگی می‌گویند اما متن نخست مستقیماً از پیوند این مفاهیم با زنان و دختران می‌گوید: دختران/زنان بی‌هراس و بدون درد، در جهانی برابر، با رؤیاهایی فراموش‌ناشدنی. این متن‌ها در عین گریز از مرکز «مرد»، گام‌به‌گام از تعریف کلی شادی و زندگی فاصله می‌گیرند و با محدود کردن این مفاهیم و جلوگیری از «وحدت عمومی» بر سر این کلیات، از تقلیل

«زندگی» در شعار «زن-زندگی-آزادی» به «سبک زندگی» جلوگیری می‌کنند. این نوشته‌ها نقشه‌ای از مواضع را ترسیم می‌کنند که حول «زن» و «برابری» تعریف می‌شوند:

اگر نسبت «زن» در متن نخست آشکار است، برای درک «برابری» باید به پیام نوروزی ۱۴۰۳ مژگان افتخاری بازگردیم که پیش‌تر بدان اشاره شد. متنی که با «مهسای عالم‌تاب» و «ژینا» آغاز می‌شود، به سه جغرافیای پیوسته‌ی کوردستان، ایران و جهان می‌رسد و از رهایی و برابری سخن می‌گوید. او خواسته‌های «ما» از زندگی را چنین برمی‌شمارد:

ما از زندگی چه می‌خواهیم؟ مگر نه این‌که ابدیتی از لبخند برای دختران، بازی شاد کودکان، پدران و مادرانی که غم نان، خوارشان نکند، جهانی بی‌نابرابری، مادری که هر روز بر اندوه فرزند ازدست‌رفته‌اش نمیرد، پدری که کرامت و شرافتش وابسته نباشد، و عیدی که سهم برابر همه‌ی مردمان از خوان هفت‌سین باشد؟

خواست زندگی در سرزمین مژگان افتخاری با برابری‌خواهی بنیادین گره خورده است؛ برابری کامل و بی‌چون‌وچرا و سکونت‌گاه «جمهور»؛ سرزمینی برای دختران، کودکان، پدران و مادران. «این سرزمین» عینی همان است که در شعارهایی چون «آذربایجان اویاق دی، کوردستانا دایاق دی» ، «بلوچ ته‌نیا نیه، کورد پشتیوانیه» و انبوه شعارهایی با مطلع «از کوردستان تا...» یا «کوردستان...»[۵۰] متجلی شد. جغرافیای مندرج در تقاطع این گزاره‌ها یا به بیان بهتر سیاست‌های نام‌گذاری، با ترسیم خطوط گشودگی علیه جغرافیای دیگری گسترده می‌شود که حول دو محور مشخص به دنبال حفظ وحدتِ نامِ ایران است: محور اول با شعارهایی نظیر «رضاشاه روحت شاد» و مانند آن تعریف می‌شود که سیاه‌چاله‌ی عظیمِ شخصیت اصلی/رهبر را برای اسارت یا ادغام کثرت طرح می‌زند.[۵۱] محور دوم که در جنبش سبز برجسته شد، محور سلبی و دیگری‌ستیز است که هدفش جدایی جغرافیاها و خلق‌ها است و با شعار «نه غزه، نه لبنان/ جانم فدای ایران» نشانه‌گذاری می‌شود.

شعارهای «این سرزمین» در کنار هم - ایران را نه به‌مثابه‌ی ابژه‌ای نیازمند نجات از شرّ جمهوری اسلامی و حفاظت از آن تحت عنوان ناموس وطن- حال چه با تکیه بر رهبر قدرتمند و چه بر ملتِ غیور- بلکه به صورت جغرافیای پیوسته‌ی مبارزه تصویر می‌کنند. آنچه می‌بینیم ضربان یک جبهه‌ی سیاسی است، نه هراس‌افکنیِ توده‌وار. این‌بار ایران، گذرگاه خطوطی از کوردستان تا تهران تا زاهدان و... است؛ نه دیواری مرزی که می‌خواهد همه را در جایگاه‌شان منجمد کند و به دوست‌داشتنِ اجباری وا دارد. ما با ایرانی در جریان مواجه‌ایم که عرصه‌ی نزاع نیروهای اکثریتی و اقلیتی است و نه دالی توپُر؛ ایرانِ ابول کورکور. «این سرزمین»،

زیست‌جهان نیروهای اقلیتی است. امجد امینی در نوروز ۱۴۰۲ با نام «ملت شریف ایران» همین مرزنشینان را صدا زد؛ ساکنان جغرافیای مسیرها: ایران منهای «ایران».

۳.۳. دشواره‌های مرزی: «دختر چابهاری» علیه باز- قلمرویی‌شدن «این سرزمین»

پر واضح است که نیروهای سیاسی مختلفی با منافع متفاوت از دلِ پیرامون، دگرگونیِ عمیق کثرت‌های سازنده‌ی ایران را حس کرده‌اند و می‌کوشند در عین حفظ موضع خود در مناسبات قدرت مرکز-پیرامونی پیشین، موقعیتی استراتژیک را میان کثرتِ جنبشی و دولت‌های مستقر- چه در حال حاضر و چه در آینده- از آن خود کنند. این جایگاه را پیش‌تر در نسبتِ مجلس سنا با ساخت دولت پهلوی، خبرگان رهبری با ساخت نظام جمهوری اسلامی و انواع گروه‌های منفعت‌طلب مستقر در مجلس شورای اسلامی دیده‌ایم. این نیروها می‌کوشند با بهره‌گرفتن از کورپیرامونیِ دولت مرکزی، نقش مترجم خواسته‌های پیرامون به مرکز را ایفا کنند و از سوی دیگر به‌عنوان رابط دولت مرکزی با جغرافیای پیرامون، خود را پیش چشم مردمان خود، به‌عنوان تنها مجرای کسب منافع حداقلی معرفی کنند. حواس آب‌دیده‌ی این نیروها به آنان توان تحرک و جابجایی ویژه‌ای می‌دهد که می‌گذارد پیچ‌وخم‌های تاریخ را به‌نرمی رد کنند و موقعیت خود را دائماً بازسازی کنند. گریز خط برابری ناب و حرکت دائمی «این سرزمین» حول خطِ گریز «زن» و جفتِ ژینا-مهسا نیز سبب شده است تا این نیروهای ذاتاً چابک به صرافتِ تحرک بیفتند؛ چرا که خطر برابری ناب، تمامی مراکز قدرت را تهدید می‌کند. زمان جابه‌جایی فرا رسیده است.

در این گرگ‌ومیش منطقه‌ی مرزی، نیروهایی هم هستند که می‌کوشند گشودگی را تا منتهای ممکن پیش ببرند و نگذراند مراکز قدرت جاگرفته در پیرامون به‌سهولت خود را بازآرایی کنند. در کردار این نیروها می‌توان شکل دیگری از سیاست‌های مرزنشینی را مشاهده کرد. گروه «دسگوهاران» ازجمله حاملان چنین نیروهایی است. «دسگوهاران متشکل از تعدادی از زنان بلوچ است که از سال‌ها قبل در عرصه‌های مختلفِ میدانی، عملی و نظری، با تمرکز بر سیستان و بلوچستان فعالیت کرده‌اند و

اکنون برای انجام یک کار "پژوهشی و میدانیِ" مشترک دور هم جمع شده‌اند.» [۵۲] به گفته‌ی خودشان:

> با شروع جنبش ژینا ما نیز مانند بسیاری از زنان ناگهان با خیزشی مواجه شدیم که زن و رهاییِ زن را متر و معیار آرمان رهاییِ جامعه قرار داده بود. ما به‌عنوان زنانِ حاشیه‌نشین که در تقاطع ستم‌های اتنیکی، مذهبی، جنسی-جنسیتی و زیست‌محیطی زندگی می‌کردیم، نیاز به رسانه‌ی واسطی برای بلند کردن صدای خود، نه تنها در منطقه‌ی جغرافیایی خود، بلکه در مقیاسی فراگیر داشتیم.[۵۳]

همچنان که می‌بینیم، دسگوهاران می‌کوشد چشم بر هیچ‌یک از ستم‌های ممکن نبندد و خط برابری را تا منتهای ممکن پیش ببرد. دسگوهاران در ترسیم خطوط فرارونده‌ی جغرافیایی‌اش نیز «مبارزه برای برابری و حقوق ملی، اتنیکی، زبانی و جنسی/جنسیتی» را جدا از «آرمان فلسطین برای رهایی از اشغال و استعمار»[۵۴] نمی‌بیند و جغرافیای مسیرها را شفاف تا منتهای جغرافیای خاورمیانه و نقاط تحت‌تأثیر سیاست‌های منطقه‌ای جمهوری اسلامی می‌گسترد. به این ترتیب در سیاست‌های گفتاری دسگوهاران می‌توان شکل دیگری از کشیدگی جغرافیای جنبشی بلوچستان را مشاهده کرد که نه تنها به خطوط ترسیم‌شده در سخن مولوی عبدالحمید محدود نمی‌شود، بلکه به قلب رشته‌های اکثریتیِ بافته در آن حمله می‌کند.

گذر-واژه‌ی سیاست مرزی یا به قول دسگوهاران «اسم رمز»،[۵۵] «دختر چابهاری» است؛ دختری که خبر تجاوز به او توسط سرهنگ ابراهیم کوچک‌زایی، فرمانده انتظامی چابهار،[۵۶] درست هم‌زمان با اوج‌گیری جنبش ز.ز.آ پس از کشته‌شدن ژینا-مهسا، «به‌یکباره و در عریان‌ترین شکل، تعارضات زیرین جامعه بلوچستان را به ما نمایاند» ودر پی آن «جامعه [بلوچستان] به یک‌باره صبرش لبریز شد و غلیان کرد.» این خبر درست پیش از جمعه‌ی خونین زاهدان فراگیر شد. «روحانیت در ابتدا سکوتی "معنادار" کرد و مردم را به آرامش فراخواند. نمایندگان مجلس و احزاب رسمی فعال در بلوچستان سکوت محض را انتخاب کردند و از متنفذین طوایف نیز صدایی درنیامد.»[۵۷] اما در روز جمعه مورخ هشت مهر ۱۴۰۱ گروهی از نمازگزاران و معترضان-

به گفته‌ی دسگوهاران: برخلاف این سیاست سکوت - به خیابان آمدند و با رگبار گلوله‌های مأموران مواجه شدند. بلافاصله سایر مناطق بلوچستان در اعتراض به این کشتار به خیابان آمدند[۵۸] و خط «دختر چابهاری» را به ژینا-مهسا دوختند. نکته‌ی قابل توجه آن‌که «بسیاری کشته‌ها حتی شناسنامه نداشتند، سابقه‌ی کیفری مخدر و تحقیر در زندان‌های استان را داشتند، از محلات حاشیه‌ای هم‌چون شیرآباد می‌آمدند؛ محله‌ای که اگر بگوییم از فقیرترین و محروم‌ترین حاشیه‌های مناطق پیرامونی ایران است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.»[۵۹] برجستگی این نکته در روایت دسگوهاران، گواه پیگیری خطِ برابری تمام‌عیار است؛ خطی که به گفته‌ی خودشان «دولت مرکزی، نهاد روحانیت اهل تسنن و طوایف» را که جملگی در پیرامونی‌سازی زنْ در پیرامون هم‌داستان بوده‌اند متزلزل کرده است. [۶۰] دسگوهاران بر آن است که مولوی عبدالحمید و جریان مسجد مکی تلاقی دو مرکز قدرتِ طایفه و روحانیت اهل تسنن و همچنین شریک کهنه‌کار جمهوری اسلامی است؛ امری که خود را در اظهارات پیشین مولوی عبدالحمید درباره‌ی زنان و همچنین روابط اقتصادی و امنیتی مسجد مکی با نظام آشکارا نشان می‌دهد. «اگرچه که شخص مولوی عبدالحمید اسماعیل زهی همیشه حرکات افراطی مسلحانه را محکوم کرده، به تندروی طالبان در اعمال خشونت عریان اعتقادی ندارد، کوشیده تا مانع جنگ‌های مذهبی در سیستان و بلوچستان شود و با میانجی‌گری در گروگانگیری‌ها از نفوذ خود در ختم بسیاری از غائله‌ها استفاده کرده است، اما جریان مسجد مکی به دلیل تناقض‌های بنیادین با خواست‌های امروز مردم و به‌ویژه زنان نمی‌تواند طلایه‌دار اعتراضات مردمی قلمداد شود و نمی‌توان نسبت به نقد آن بی‌تفاوت بود.»[۶۱]

خطری که دسگوهاران گوشزد می‌کند آن است که شبکه‌های منعطف قدرتِ آبدیده در کوره‌ی میانجی‌گری، هر آینه آماده‌اند تا بی‌آن‌که به‌راستی گشوده شوند، صحنه را به نفع خود مصادره کنند و جلوی گشودگی تمام‌عیار نسبت‌های اکثریتی مندرج در پیرامون را بگیرند؛ خطری که یکایک ما را تهدید می‌کند. مگر نه این‌که زندگی نگارندگان متن حاضر نیز لابلای همین جابجایی‌ها «پیرامونی» شده است؟ با این حال به گمان ما، آنچه در سخن مولوی عبدالحمید ظاهر می‌شود حامل خطوط دیگری هم

هست؛ خطوطی که می‌توانند گواه پیدایی منطقه‌ای مرزی ورای خطوط قلمرویی کانون‌های قدرت و ثروت مستقر باشند.

پیش از آن‌که به این خطوط بپردازیم باید یادآور شویم مولوی عبدالحمید، مژگان افتخاری و دیگرانی که مرزنشین خوانده شدند، تنها به این دلیل از جمله «فیگور»های میدان ز.ز.آ و شایسته‌ی دقت‌اند که خطوطِ گشودگی را می‌توان در سخن آن‌ها تشخیص داد؛ ورنه ما آگاهیم که نه فقط این فیگورها بلکه تمامی ما آمیزه‌ای از خطوط صلب، منعطف و البته خطوط گریزیم؛ نه فقط خطوطِ گریز.[۶۲] فیگورها تنها محل تقاطع خطوط اند نه مرجع خطوط؛ و سخن‌شان، لحظه‌ی ظهور سیاست‌های نام‌گذاری است نه خودِ سیاست. اصرار ما بر حفظ «مولوی» در ابتدای نام عبدالحمید اسماعیل‌زهی نیز برای ثبت فیگور اوست نه تحسین او یا پذیرش جایگاه او. از سوی دیگر باید توجه کنیم که نگاه کور-پیرامون - چه از درون پیرامون و چه از مرکز به سوی پیرامون- تصور توپُر خود را بر پیرامون تحمیل می‌کند و در عین بستن راه اتصال خطوط گریز پیرامون به خطوط گریز مرکز، کار را برای نیروهایی آسان می‌کند که خود را به‌عنوان نماینده‌ی این پیرامونِ توپُر و یک‌پارچه معرفی می‌کنند، در موقعیت میانجی‌گری مستقر می‌شوند و خطوط صلب خود را به انحای مختلف روی خطوط گریز سوار می‌کنند. ارائه‌ی تصویری یکپارچه از بلوچستان، کوردستان یا تهران، جز به ورطه‌ی دیگری‌سازی و در نهایت دیگری‌ستیزی راه نمی‌برد. باری، از آن‌جا که خطوط فراسوی نیک و بد ترسیم می‌شوند کار ما آن است که خطوط گشایش حداکثری را بجوییم و آن‌ها را آن‌قدر پیش ببریم که از خطوط صلبِ مندرج در کلافِ سخن فیگورها و مهم‌تر از همه، از سخن خود ما فراروی کنند، تصویرها را بیاشوبند و جغرافیای مسیرها را بگسترند. با تمامی این ملاحظات است که در سخنان «روحانیت اهل تسنن» و شخص مولوی عبدالحمید می‌توانیم خطوط گشودگی را تشخیص دهیم.

نخست آن‌که هفته‌ی پیش از جمعه‌ی خونین شکست سیاست سکوت در قبال «دختر چابهاری» در سخنان مولوی عبدالحمید این‌گونه منعکس می‌شود: «از ما و علمای منطقه انتقاد شده که چرا سکوت اختیار کرده‌اید! این سکوت ما معنادار است. ما می‌خواهیم روشن شود که چه پیش آمده است. ما نمی‌توانیم بلافاصله موضع‌گیری

کنیم. باید بررسی کنیم تا واقعیت روشن شود و دچار اشتباه نشویم».[۶۳] این سخنان گواه آن است که سطح تپنده‌ی بلوچستان توانسته است «ما و علمای منطقه»- یکی از سه ضلع سرکوبی به روایت دسگوهاران- را به نقد بکشد و تحت فشار قرار دهد. یک هفته بعد، مولوی عبدالحمید در پایان خطبه‌های نماز جمعه به «دختر چابهاری» هم اشاره می‌کند[۶۴] و به این ترتیب دختر چابهاری درست یک هفته بعد از ذکر نام مهسا امینی در اکانت توییتری منتسب به مولوی عبدالحمید، در سخن او به زمانِ جنبشیِ ز.ز.آ گره می‌خورد. ناگفته نیست که به روایت خود دسگوهاران «از میان دستگاه عریض امامان جمعه تسنن تنها یک نفر پیش از اعتراضات خیابانی حاضر شده بود صدای خانواده‌ی دختر چابهاری را بشنود و از تریبون رسمی از ظلمی که بر آن‌ها رفته سخن بگوید.»[۶۵] «مولوی عبدالغفار نقشبندی از منتقدان حکومت و امام جمعه موقت راسک، نخستین روحانی اهل سنتی بود که موضوع تجاوز به دختر نوجوان بلوچ را تأیید کرد، خواستار محاکمه و مجازات فرمانده انتظامی وقت چابهار شده» و پس از آن تحت فشارهای امنیتی از ایران خارج شد.»[۶۶] می‌توان کم‌وبیش مطمئن بود که وقتی حتی یک نفر از ساختِ پیچیده‌ی علمای اهل تسنن ایران این‌گونه به سخن می‌آید، جریان‌های گریز تا کجا پیش رفته‌اند و این آرایش مذهبی تا چه اندازه درگیر تحولات جدی است. همچنین نمی‌توانیم ستم ساختاری به اهل تسنن در ایران را نادیده بگیریم. برای نیروهای جمهوری اسلامی کشتن و زندانی‌کردن شیعه‌ی پیرامونی به‌مراتب دشوارتر از سنیِ پیرامونی است. جمعه‌ی خونین لحظه‌ای بود که این ستم سیستماتیک بیش از پیش با نام مهسا و جنبش ز.ز.آ گره خورد و جای تعجب نیست که جریان مکی را نیز خواه‌ناخواه از یکپارچگی [فرضی] به‌در آورَد و خطوطی تازه را در سخن مولوی عبدالحمید بدواند؛ نکته‌ای که در سخن خودِ دسگوهاران نیز به‌دقت منعکس شده است.[۶۷]

اما این خطوط ظریف تنها به شرطی توان گسستن از خطوط صلب موجود و گسترش حداکثری جغرافیای مسیرها را خواهند داشت که به کمک گذر-واژه‌ی «دختر چابهاری»، خطرات اکثریتی پیش روی جفتِ ژینا-مهسا را دفع کنیم. در این حرکت خطوط گذر از خطوط دستور متمایز می‌شوند، امکان پیوستن می‌یابند و سرعتِ گریز

یکدیگر را افزایش می‌دهند؛ آن‌چنان که بتوانند از دام کانون‌های قدرت و سیاه‌چاله‌ی متناظر آن‌ها رها شوند. به این ترتیب «این سرزمین» بیش از آن‌که قلمرویی متشکل از قطعات جغرافیایی باشد، طرحی پویا متشکل از خطوطی عملیاتی خواهد بود که بر توان جغرافیای مسیرها برای غلبه بر جغرافیای قلمرویی‌شده حول مراکز و خطوط متنوع زبان، فرهنگ، منافع و قدرت می‌افزایند؛ خطوط برابری تمام‌عیار، گشایش رو به زن، و امکان آزمایش شیوه‌های همزیستی. باری، خطر در تمام مسیر حرکت منتشر است و تنها به سیاه‌چاله‌های اکثریتی مندرج در پیرامون محدود نمی‌شود. «این سرزمین» مخالفانی جدی دارد که می‌توانند هر لحظه خطوط صلب بافته در سخنان فیگورها را از آن خود کرده و منطقه‌ی مرزی را خفه کنند.

۳.۴. وحشتِ وحدت‌آفرین علیه سرزمین: مواظب حرف‌زدنت از «ایران» باش!

جغرافیای مسیرهای متقاطعی که مژگان افتخاری و امجد امینی ترسیم می‌کنند را کم‌تر کسی به اندازه‌ی تندوتیزترین نیروهای فارس‌گرا- و اغلب هوادار پیرامونی‌کردنِ حداکثری کارگران در قالب ژارگون‌های توسعه، آزادی اقتصادی و نظیر آن- حس می‌کند. خطری در کمین است؛ چیزی در حال شکل‌گیری است که هیچ سلسله‌مراتبی را نمی‌پذیرد و همان‌قدر علیه استثمار زنان و خلق‌ها است که علیه پیرامونی‌سازی و استثمار هرچه بیشتر کارگران و کاهش امتیازات رفاهی. و خُب؛ چه کسی بهتر از آن‌که منافعش در خطر است و خوابی که برای گسترش منافعش می‌بیند در معرض آشفتگی است، بوی خطر را حس می‌کند؟ وحشتِ نابودی و فروپاشی، قوای حِسّانی انسان را تندوتیز می‌کند و با به‌راه‌انداختن چرخه‌ی پارانویا، کوچکترین لرزش‌ها را در حکم نشانه‌های تهدید وجودی با ولع می‌بلعد. از دقیق‌ترین تولیدات این ماشین حیرت‌انگیز متنی است که مهدی تدینی در واکنش به استوری اینستاگرامی مژگان افتخاری به مناسبت ۸ مارس (روز جهانی زن) در اسفند ۱۴۰۳ نوشته است:

> برداشت من اینه‌که مادر گرامی مهسا امینی بسیار دقت دارند تا از به‌کارگیری کلمهٔ «ایران» در متنی که می‌نویسند خودداری کنند. در همین

استوری امروزشون برای روز زن از تعبیر «دختران این سرزمین» استفاده کرده‌اند.

ما مهسا امینی رو خواهرمون می‌دونستیم و می‌دونیم. خانوادهٔ گرامی امینی هم برادر و خواهر عزیز ما هستند. رایج‌ترین تعبیر دربارهٔ مهسای عزیزمون این بود که «دختر ایران» نامیده می‌شد. اینکه ایران به خاطر مهسا امینی بر خود لرزید، نشانهٔ روشنی از این بود که مهسا دختر ایران بود. احیاناً در هیچ کشور دیگه‌ای به خاطر مهسا امینی کسی کشته شد؟ کسی باتوم خورد؟ کسی زندانی شد؟ کسی چشمی از دست داد؟ نه طبعاً. اما ما نام‌ها و چهره‌های زیبایی رو پس از مهسا و به خاطر اعتراض به برخوردی که با مهسا شده بود، از دست دادیم... داغ‌هایی که همیشه‌تازه‌ست. حدیث، نیکا، مهسا (موگویی)، سارینا، محمدرضا، ابوالفضل و پسرها و دخترهای زیاد دیگه‌ای...

شاید برداشت من اشتباه باشه، که در این صورت پیشاپیش عذرخواهی می‌کنم، شاید هم مادر گرامی مهسا تحت فشارهایی هستند که به عبارت ساده «حوصلهٔ دردسر اضافه» ندارند و در نتیجه متنی دیپلماتیک می‌نویسند... به هر حال، دل ما برای مهسا خون شد و ما مردان و زنان «این سرزمین» نیستیم، ما مردم «ایران»یم... ما هم انتظاراتی داریم. برای این مادر و خانوادهٔ گرامی آرزوی تندرستی دارم. ما بدون اینکه این خانواده رو شخصاً شناخته باشیم، از ساعت اول خون گریستیم و حامی‌شون بودیم؛ وظیفه داشتیم البته. اما «مهری» هم وجود داشت و داره و ریشهٔ این مهر متقابل، ایرانه.[۶۸]

خطوط خشم و وحشت نوشته‌ی تدینی همان‌قدر جذاب است که خطوط نوشته‌های مرزنشینان. تدینی نیز همچون نگارندگان متن حاضر به کوچک‌ترین لرزش‌ها در سطح اسامی حساس است. وقتی می‌نویسد متن مژگان افتخاری «دیپلماتیک» است، یعنی فوران سیاست‌های گذر-واژه‌ای را تشخیص داده است. اگر به «سرزمین» و غیاب «ایران» واکنش نشان می‌دهد، اگر نامی از مژگان افتخاری نمی‌برد و او را «مادر مهسا امینی» خطاب می‌کند، اگر می‌گوید «مهسا» نه «ژینا» و نه «ژینا-مهسا»، می‌داند که

تکلیف نزاع بر سر دستور-واژه‌ها و گذر-واژه‌ها سرآخر در صف‌آرایی اسامی خاص و عام تعیین خواهد شد. اما به‌رغم این حساسیت قابل‌توجه، متن تدینی کاربست مداوم «ایران» در پست‌های امجد امینی و مژگان افتخاری را به‌تمامی نادیده می‌گیرد. آیا این ندیدن معنایی دارد؟ اگر به عمدیْ چشم‌بستنِ او فکر نکنیم، نباید بپرسیم چرا شامه‌ی تیز او از تشخیص این نشانه‌های واضح - که بالقوه می‌توانستند با موضع او در قبال ایران همپوشانی داشته باشند - عاجز است؟ شاید او ناخودآگاه لحظه‌ای را رصد می‌کند مهیب‌تر از تعطیلیِ نامِ ایران؛ لحظه‌ای که آخرین سدِّ توده‌سازی وحشت‌محور، آخرین لحظه‌ی مقابله با کثرت‌های پیوسته‌ی ز.ز.آ را از حدود «ناموس» مردِ فارس خارج می‌کند، با قراردادنش تحتِ منظومه‌ی پیچیده‌ی ژینا-مهسا، به جریانِ «سرزمین» پیوند می‌زند و روی مسیرهای آن بازآرایی می‌کند.

او به‌درستی می‌گوید که ایران لرزید؛[۶۹] اما نمی‌خواهد ببیند که اگر مهری وجود دارد، نه در ایران، بلکه در کثرت هم‌پیوندِ پنهان پشتِ این «یک» ریشه دارد؛ کثرتی متشکل از کثرت‌های بی‌شمار از قلب تهران تا کردستان و زاهدان و دیگر نقاط جغرافیایِ مسیرها. آنچه تدینی آگاهانه یا ناآگاهانه نادیده می‌گیرد این است که مسئله‌ی چنین سیاستی ضدیت با «ایران» نیست؛ بلکه زدودنِ نام ایران از کثرتی است که تاکنون نتوانسته بود نامی تازه برای خود بجوید. نامِ ایران آن‌قدر سفت شده، آن‌قدر در نقش دستور-واژه برای سرکوبیِ «دیگری»ها به کار رفته است که نمی‌تواند به تنهایی گذر-واژه‌ای برای گریز رهایی‌بخش باشد. با کاستن این «یک» بزرگ، همبستگی‌های مندرج در شعارهای ز.ز.آ معنای راستین خودشان را آشکار می‌کنند: بدونِ «یک» هم انسجام ممکن است.

اما چه کسانی در جغرافیایِ «ایرانِ» مهدی تدینی ساکن‌اند؟ او از «ما مردم ایران» حرف می‌زند. «ما»، یعنی نوعی برابری و اشتراک موضع میان گروهی از آدمیان. برابری در چه؟ می‌دانیم که تدینی هم مخالف جمهوری اسلامی است؛ و می‌دانیم که این تنها نقطه‌ی اشتراک خود او با مرزنشینان است: او هوادار دوآتشه‌ی هارترین شکل سرمایه‌داری است و نمی‌تواند در مرزی مستقر شود که طرحِ برابری‌خواهانه‌ی مژگان افتخاری در نوروز ۱۴۰۳ ترسیم می‌کند. این «ما» - بر خلاف «ما»ی مندرج در

نوشته‌ی مژگان افتخاری- با اشتراک عاطفی و هم‌حسی، مخالفت با جمهوری اسلامی و نیز وحشت از فروپاشی ایران تعریف می‌شود و تصویری واژگون از «برابری نابرابرها» را ترسیم می‌کند؛ حال آن‌که «ما»ی مرزنشینِ سرزمین‌ساز، گرچه به قلب جمهوری اسلامی حمله می‌کند، اما هویت خود را نه از این مخالفت می‌گیرد و نه از پایبندی به «ایرانِ» مهدی تدینی که در آن ستمِ طبقاتی هم طبیعی است. کارکرد خاص «مهر»-ورای صورت مطبوعی که پیش‌تر اشاره کردیم-دقیقاً مواجهه با همین نابرابری است: تدینی خوب حس می‌کند که «ما»ی ذاتاً نابرابر او پایدار نخواهد ماند و تثبیت این جِرم بحرانی، محتاج پیوندی درونی است؛ پیوندی از جنس «مهر» که بی‌تردید در بستر نابرابری شکل نخواهد گرفت مگر با نوعی جبر یا قسمی تربیت ایدئولوژیک. راست آن‌که تدینی می‌خواهد یا مجبور است برای تولید ملت مورد نظرش پیرامونی‌شدگان را به داشتن «مهر» وادار کند؛ و می‌شود حدس زد که اگر خط فرمان چنین دستور-واژه‌ای را تا منتهای منطقی‌اش پیش ببریم، چه خواهیم شنید: ببین که من هم از مرگ مهسا ناراحتم. باید به من و به مرکز سوژگی مهر بورزی/ عاشق مرکز باش/ ستمی که بر تو رفته است را فراموش کن و مطمئن باش دوباره استثمارت خواهیم کرد/ وظیفه‌ی بنده‌ی خوب، مهرورزیدن به ارباب است. با این وصف طبیعی است که تدینی بخواهد «ایران» را در برابر «سرزمین» عَلَم کند: اگر ایران در سیلانِ برابری‌خواهی به جریان افتد، امیال او که حولِ نابرابری اقتصادی شکل گرفته‌اند جایی برای تحقق نخواهند یافت. «این سرزمین» مسکنِ نیروهایی است که چیزی خارج از تناسب قوای سازنده‌ی دولت-ملت «ایران» را می‌خواهند؛ مردمانی که روی زمینی مشترک در همسایگی هم می‌زیند. مخاطب مژگان افتخاری همین کثرت، همین «جمهور» است؛ «سرزمینی» که از چنگ «ایران» مورد علاقه‌ی تدینی می‌گریزد و می‌رود که در مسیر خویش، «ایران» را هم به گذر-واژه‌ای دیگر-به اسمی خاص- تبدیل کند.

۳.۵. مقابله با وحشت از «سرزمین»: طرح‌های انتظام

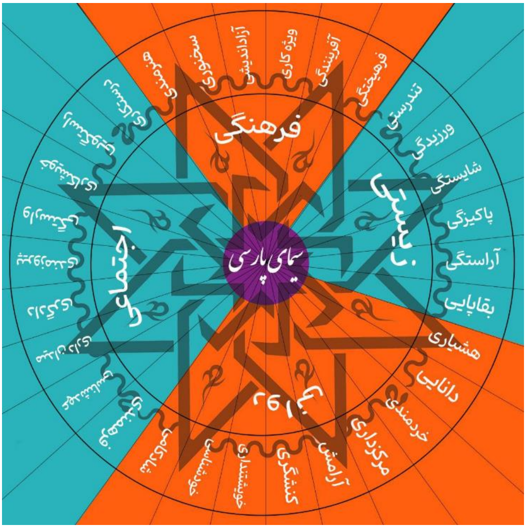
حساسیت و دقت تدینی در برآوردن «ایران» و «مهر» نشانگر تلاشی است برای انتظام نیروهایی که می‌داند از نظم پیشین گریخته‌اند. پارادوکس توده‌ی وحشت‌زده

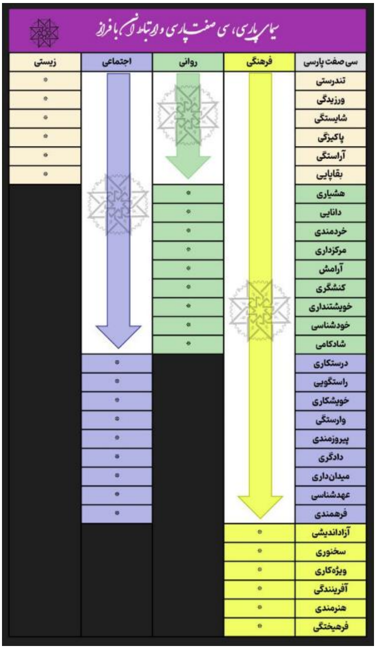
همین است: هم وحدتش را مدیون وحشت (horror) است و هم مجبور است به راه‌حلی برای مقابله با وحشت فکر کند. این راه‌حل در تخیل طرح‌های انتظام‌بخشی به نتیجه می‌رسد که می‌خواهند بدن‌های ازجا دررفته را به مدد ارعاب (terror) در چارچوب‌هایی تازه جا بدهند. در پس این طرح‌های تخیلی، همواره باید سایه‌ی دولتِ جدیدی را دید که زور می‌زند خود را محقق کند و چرخه‌ی وحشت (مولد وحدت توده یا «ملت»)-ارعاب (انتظام‌بخشِ «دیگری») را به مدارِ برسازنده‌ی نظم جدید تبدیل کند.

نشانه‌های آشکارِ ماهیتِ صوریِ چنین طرح‌هایی را می‌توان در نوشته‌های فیگور دیگری دید که حجم انبوه تولیداتش مایه‌هایی بی‌نظیر را برای فهمِ حدود تخیلِ منطقه‌ی مرکزیِ سوژگی به دست می‌دهد. «شروین وکیلی» با طرح «سیمای پارسی»،[۷۰] گرته‌ای از یک «ما» را می‌زند که می‌تواند به خوبی بر بستر «ایران» و «مهر» تدینی مستقر شود. مسأله، چهره‌مند کردنِ بدنی است که توانسته از شر چهره‌ی وحدت‌بخش پیشینش خلاص شود، یا آن‌که در خطوط شکست چهره‌ی پیشین، راهی برای رهایی یافته است. جزئیات به‌کمال است. خطوط مستقیم، تقسیمات، طبقه‌بندی‌ها و صفتِ «پارسی» که بر صدر می‌نشیند تا مبادا خواننده از یاد ببرد که مرکز جدید سوژگی کجاست: «مرد فارس»ای که «شیعه» بودنش در جوفِ صفتِ «پارسی» پنهان شده تا نابرابری تاریخی حاکم بر نسبت سوژه‌های نزدیک و دور از مرکز سوژگی را پنهان کند؛ نه یک دگردیسی تمام‌عیار؛ که تکامل یا به زبانِ مورد علاقه‌ی وکیلی: یک «فرگشت».

صورتِ تخیلی طرح‌های انتظام برخلافِ طرح جغرافیایی سرزمینِ مسیرها شبیه نقشه‌های معماری است: سلسله‌مراتبی دقیق، خطوط مقسّم صلب و نفوذناپذیر و خانه‌هایی به‌دقت نام‌گذاری‌شده که در هر یک «دستور-واژه»ای نشسته است. نباید فریب تمیزی ظاهری واژگان را بخوریم. آرایش کلی طرح است که حقیقتِ دستوری واژه‌های تروتمیز و به‌غایت عمومی‌ای مثل «پاکیزگی» و «وارستگی» را آشکار می‌کند. چه این طرح‌ها راه‌کار تخیلی سوژه‌ای پارانوید، ماندالایی برای غلبه بر حس گسیختگی درونی باشند و چه نوعی آمادگی برای رؤیای «مجلس مؤسسان» یا دولتِ در تبعید، ماجرا فرقی نمی‌کند. مسأله مخالفت با نشتی، آلودگی و سیلانی است که درون و بیرونِ

سوژه در جریان است و هر ابتکاری برای انتظام یکی از دو سوی درون و بیرون، کاربست خود را در سوی دیگر هم خواهد یافت.[۷۱]





۴. یک وقفه‌ی لازم: آیا میان رمزها گم شده‌ایم؟

می‌گریزم؛ اما به وقت گریز سلاحی بر می‌دارم.

جرج جکسون[۷۲]

بازی دستور-واژه‌ها و گذر-واژه‌ها پیچیده است و سرشت مضاعف واژه‌ها نمی‌گذارد احساسات‌مان در یک سوی دوگانه‌ی امید و ناامیدی ته‌نشین شوند. حس می‌کنیم سامانه‌ی تثبیت‌کننده‌ی مرکز-پیرامون نشت کرده است (اگر که ذوب نشده باشد). در جریان نشتی‌ها، هم خطوط سیاست‌های ظریف جمهور مرزنشینان را می‌بینیم که روی جفتِ «ژینا-مهسا» تحرکات اقلیتی گشودگی را به جریان می‌اندازند و «این سرزمین» جغرافیای مسیرها را می‌سازند، و هم کوشش نیروهای وحشت‌محور را تشخیص می‌دهیم که شکل تازه‌ای از آرایش مرکز-پیرامونی را بر اساس مواجهه‌ی دو توده‌ی وحشت‌زده‌ی مرکزی و پیرامونی طرح می‌زنند. راست آن‌که خطرِ این بازتولیدِ نامشابه، این دگردیسی هولناک است که نوشتن متن حاضر را ممکن کرده است و نه صِرف لذتِ

مشاهده‌ی منطقه‌ی مرزی. اما ما نخواستیم در دام وحشتی بیفتیم که نشانه‌هایش به‌سرعت لابلای انبوه متون واکنشی از هر دو سویِ اکثریتیِ مرکز-پیرامون می‌شکفند. خواستیم روی سطح زبان، زمینی هرچند کوچک از مسیرها را برای پا سفت کردن خودمان نقشه‌نگاری کنیم.

در این مسیر دانستیم که هر نام هم می‌تواند گذر-واژه باشد و هم دستور-واژه، و طرز استفاده از واژه است که معین می‌کند جزء ماشین‌های اکثریتی باشد یا خطی از خطوط گریز اقلیتی. برای همین نمی‌توان سرنوشت واژه‌ها را پیشاپیش از سرْ نوشته خواند. اگر بخواهد امیدی باشد درست همین‌جا است.[۷۳] تمام رمزهای گذشته و حال و آینده می‌توانند بخشی از زرادخانه‌ی گذر-واژه‌ها باشند؛ به شرط آن‌که رمزهاشان را بگشاییم و راه تنفسی حیاتِ تپنده‌ی سیاسی درون آنها را بگشاییم. در واقع چاره‌ای جز این نداریم. باید حرکت کنیم و حرکتْ همواره متضمن خطر است: «می‌گریزم؛ اما به وقت گریز سلاحی بر می‌دارم.» شاید تفاوت گریز خلاق و فرار در تولید همین سلاح‌ها، همین ماشین‌های جنگیِ استخراج گذر-واژه باشد.[۷۴] باید هشیاری خود را حفظ کنیم و خطرات پیش رو را ببینیم. نه امیدی کاذب و نه وحشتی کاذب؛ بلکه نقشه‌نگاری خطوطی واقعی؛ هرچند ظریف؛ هرچند نامرئی. آنچه نوشتیم هم نه گزارشی از یک واقعیت متصلب بلکه نوعی کوشش سیاسی است. می‌شود به سادگی گفت خطوطی که تشخیص داده‌ایم بیشتر ساخته و پرداخته‌ی اذهان سودایی نگارندگان است و محصول نوسان آشکارشان میان مانیا و پارانویا؛ اما مگر نه اینکه تشخیص ریز-نوسان‌های سیاسی محتاج حساسیتی بیش از حساسیتِ معمول، و توان تخیل اتصال‌های نابهنگامی است که با برون‌یابی خطوط ظریف و نامرئی می‌توان تحقق و تصلبشان در آینده را حدس زد؟

تا این‌جا تلاش ما آن بود که با کاربست تمهیدات مختلف جلوی تبدیل چنین کوششی به یک خواب‌نگاری یا هذیانی زبانی را بگیریم. تأکید مکرر بر خطرات و کوشش برای روشن‌کردن دستگاه مفهومی مورد استفاده‌ی ما در هر یک از نمونه‌ها، نه از سر بدبینی و فرض‌گرفتن ناآگاهی مخاطب، بلکه تلاشی بود برای پرهیز از ساده‌سازی و رمانتیزه کردن فرآیندی که ذاتاً با ابهام و مخاطره همراه است. زنده‌نگه‌داشتن پرسش‌ها

هم از همین تمهیدات است: آیا پشت رؤیای مژگان افتخاری، تصویر «خانواده» نیست که آرام‌آرام به صحنه باز می‌گردد؟ آیا «ملت» و «ایران»ی که امجد امینی می‌گوید گواه انحلال زبان در منطق دستور-واژه‌ای کهن‌اش نیست؟ آیا ایرانِ ابولِ کورکور واقعاً اقلیتی است؟ آیا آنچه عبدالحمید می‌گوید به‌راستی رهایی‌بخش است یا سیاستی است برای بقا در میدان منافع و تثبیت موقعیت فرادستیِ نسبی؟ اصلاً نکند «سرزمین» فقط یک کلمه باشد میان انبوه کلمات دیگر؟ هیچ چیز به پایان نرسیده؛ سرنوشت سیاست‌های ما هنوز معلوم نیست. دقیقاً در همین نقطه است که نوشتن و گفتن ضروری می‌شود. هر نوشتنی، هر گفتنی، مسیرها و مرکزها، جمهور و توده‌های خود را می‌کشد و می‌سازد. آنچه به‌واقع پیش روی ما است نه دوگانه‌ی جمهور-توده که آمیزه‌ای از این هر دو است. ما با دو گرایش، دو دسته خط مواجه‌ایم نه دوگانه‌ای ناب. ما با دو حدِ یک فضا روبروییم که پس از ز.ز.آ و در خارجِ نقشه‌ی جمهوری اسلامی بیش از پیش قابل رؤیت شده است. کثرتْ حامل هر دو گرایش است؛ هم مرزی‌شدن و هم توده‌ای‌شدن؛ و خطر بزرگ هم همین‌جاست. اگر با احتیاط نگریزیم، اگر تمهیدات و دقت‌های لازم را خرج گشودگی نکنیم، سرنوشتی بهتر از گرفتار شدن در کابوسِ اکثریتیِ «این‌وری-اون‌وری» در انتظار ما نخواهد بود.

منبع : https: //x.com/SedayeShahrivar/header_photo

گشودگی و قلمروزدایی بیش از آن‌که محتاج انباشت نیرو باشد نیازمند دقت است؛ همان دقت، همان ظرافتی که در گذر-واژه‌های مرزنشینی قابل تشخیص است؛ نه خزیدن به دام محافظه‌کاری و نه انفجار پیش از موعد و محاسبه‌نشده‌ی قطعاتی که فروپاشیدنشان ممکن است تبعاتی جبران‌ناپذیر داشته باشد: تصلب رمزگذاری‌های

تازه‌ی طرح‌های انتظام، وحدت برآمده از وحشت فروپاشی یا ادغام، و بدتر از همه نابودی آخرین مایه‌های مقاومت و ادامه‌ی زندگی. رویاروی این خطرات، ساختنِ ماشینی ضروری می‌شود که بتواند هم طرح‌های انتظام را خنثی کند و هم از وحدتِ وحشت‌محور حول مراکز سوژگی جلوگیری کند. این ماشین باید بتواند فضای مرزنشینی را حفظ کند و امکان‌های تصلب «این سرزمین» را کم‌تر کند؛ یک ماشین ناهمخوانی (dissonance) علیه ماشین‌های هم‌خوانی (resonance)؛ ماشین حفظِ گشودگی؛ خط گریزی که رمزها را گذر-واژه برگرداند و امکانِ انسجامِ تحرک را گشوده نگه دارد. شعار «زن-زندگی-آزادی» ماشین-مسئله‌ای است که می‌تواند از پس این کار برآید.

۵.گذر یا بازگشت رمز: زن-زندگی-آزادی

«زن-زندگی-آزادی»- برگردانِ فراگیرِ ژن، ژیان، ئازادی- چه چیزی را حمل می‌کرد که فراگیر شد و اکنون چه مسیرهایی را می‌گشاید که مخالفان مرکزگرای جمهوری اسلامی را به مخالفت با آن یا لااقل کمرنگ‌کردنش متمایل می‌کند؟ زن-زندگی- آزادی هم مثل هر گزاره‌ی دیگری دو چهره دارد؛ یکی قابل تقلیل به خطوط «سبک زندگی» و دیگری گریزان به سوی جغرافیای مسیرها. در چهره‌ی اول ما با حرکتی معکوسِ نام جنبش مواجه‌ایم: آزادی- زندگی- زن. «آزادی» به آزادی سبک زندگی و کاهش مداخله‌ی دولت در تمامی عرصه‌ها تقلیل می‌یابد، زندگی به سبک زندگی تقلیل می‌یابد و در نهایت «زن» به‌عنوان منطقه‌ی مشاهده‌ی این آزادی، به هیئت موجودی اتمیزه و ناتوان از آلایش تمامیت فضای اجتماعی ساخته می‌شود.

اما چهره‌ی دوم- چنان‌که در متون مرزنشینان دیدیم- دقیقاً از «زن»ی شروع می‌شود که «در انقلاب خانه می‌کند؛ چرا که جایی برای او نیست...»: اقلیتی‌شدن روی زن- این خط مغفول یا سرکوب‌شده‌ی انقلاب ۵۷-به معنای دگردیسی تمام هویت‌های «این‌وری-اون‌وری» پیشین است؛ زن، یعنی خط گریزی که از کوردستان تا تهران کشیده می‌شود، تمام جغرافیای ایران را در می‌نوردد و با سوار شدن روی جفت «ژینا-مهسا» حرکت خود را پی می‌گیرد. این قلمروزدایی ناب است که کورد شدن و بلوچ

شدن و دیگر شدن‌های ز.ز.آ را زنده نگه می‌دارد، به خطوط جَن-زِند-آجوئی، زن-زیوش-ازایی و قادین-یاشایش-آزادلیق ترجمه می‌شود و نمی‌گذارد سیاه‌چاله‌های اقلیتْ جلوی اقلیتی‌شدن را بگیرند؛ نمی‌گذارد «اقلیت» به عنوان یک برساخت اکثریتی به‌سادگی بازتولید شود، قوم بر خلق، و توده بر جمهور غلبه کند، خطِ اقلیتیِ «زن» به نفع مناسباتِ محلی قطع یا کمرنگ شود و گرته‌ی ملتی تازه متشکل از کانون‌های محلی وحشت/ارعاب بر آید.

در امتداد خط گریزِ «زن»، «زندگی» به برابریِ تمام‌عیاری گره می‌خورد که تنها با پیگیری خط قلمروزدایی «زن» و مبارزه با تمامی اشکال نابرابری از خانه گرفته تا محله و شهر و منطقه و «سرزمین» قابل تصور می‌شود و در نهایت «آزادی»، که فضای آزادِ مسیرهای «شُدن» را ترسیم می‌کند؛ مسأله‌ای گشوده که به سوی زندگی و زن بر می‌گردد و آزادیِ مبارزه‌ی سیاسی برای گشودگی دائم، برابری در توانِ تعیین سرنوشت و امکان بحرانی‌کردن دائم کانون‌های قدرت را طلب می‌کند.

این صورتِ دوم نافی صورت اول نیست؛ بلکه هم در برش می‌گیرد، هم از آن فراتر می‌رود و هم چشمْ تیز می‌کند تا مبادا تپش‌های نابرابریِ مندرج در هر لحظه‌ی زندگی اجتماعی، فضا را به‌تمامی به نفع بازآراییِ «یک» قبضه کند. همین چهره‌ی دوم است که وحدتِ آغازینِ جنبش را می‌گسلد، شعار مرد-میهن-آبادی و شعبه‌های مختلف‌اش را طرد می‌کند و ز.ز.آ را از صرف مخالفت با جمهوری اسلامی به مدار سازنده‌ی منطقه‌ی مرزی تبدیل می‌کند. این فضا است که راه تنفس گشودگان را زیر فشار طرح‌های انتظام و مدارهای وحشت/ارعاب می‌گشاید.

پیشنهاد ما اصرار بر این چهره‌ی دوم، بر ماشینِ ناهم‌خوانی ز.ز.آ و تشدید آن است: لازم نیست زن-زندگی-آزادی را به ژن-ژیان – ئازادی نزدیک و نزدیک‌تر نگه داریم؟ نباید سیاست‌های ترجمه را همزمان روی خطوط جَن-زِند-آجوئی، زن-زیوش-ازایی و قادین-یاشایش-آزادلیق هم پیش ببریم؟ نباید نامِ دختر چابهاری را در میدان نیروی ژینا-مهسا مثل تیری از چله‌ی کمان رها کنیم؟ آیا به این ترتیب سیاست‌های ترجمه می‌توانند ز.ز.آ را از مرکزی-شدن دور نگه دارند؟ آیا مسیرهای گشودگی گشوده می‌مانند یا به پوسته‌ای از همدلیِ توده‌ای تقلیل می‌یابند؟ ماشین سیاسی زن، زندگی، آزادی تا کجا کشیده خواهد شد؟ آیا چنان که در تکرارهای جهانی‌اش دیدیم[۷۵] می‌تواند

جغرافیایی گسترده‌تر از ایران کنونی را در بر گیرد؟ آیا رمزِ ژینا-مهسا و سرزمینِ مژگان افتخاری گذر-واژه می‌مانند یا از تک‌وتا می‌افتند؟ این سؤالات، پایان نوشته‌ی ما را به اولِ آن گره می‌زند: هر واژه‌ای می‌تواند هم ابزار میخ‌کردن باشد و هم گذراندن، و در وضعیت جنبشی هر کلمه‌ای، هر گفته‌ای، در فشار سیلان‌های آزادشده – چه زیرزمینی و چه روزمینی- بیش از پیش در کشاکش دستور-واژه شدن و گذر-واژه شدن قرار می‌گیرد. در این آستانه است که گریز خلاق نه یک انتخاب بلکه تنها راه مواجهه با مرگ خواهد بود. راه گریز خلاق، راه « تبدیل ترکیبات دستوری به مؤلفه‌های گذار» این است: «باید این [گذر-واژه‌ها] را از آن [دستور-واژه‌ها] استخراج کنیم».

نامِ یکایک ما رمز شده است؛ هم گذر-واژه است و هم دستور-واژه. برای دفع خطر بازگشت به دستور-واژه‌ها باید ماشین‌های استخراج گذر-واژه‌ها را ذره‌ذره با آزمون و خطا و در نظر گرفتن تمهیدات مختلف بسازیم. به همین خاطر باید با استفاده از ماشین-مسأله‌ی زن،زندگی،آزادی بپرسیم: ماشین‌های استخراج شما چه هستند؟ چگونه ساخته می‌شوند؟ به چه ماشین‌های استخراج دیگری متصل می‌شوند؟ سیاه‌چاله‌ها و دیوارهای شما کدامند؟ دستور-واژه‌های خاص شما چیست؟ در آستانه‌ی چه کثرت‌های وحشت‌محور یا توده‌هایی هستید؟ به کدام کثرت مرزی می‌گریزید؟ کدام ماشین‌های جدید را به زن-زندگی-آزادی وصل می‌کنید و از سیاه‌چاله‌ها و دیوارها رد می‌شوید؟ چگونه با اتصال این ماشین‌ها منطقه‌ی مرزی را گسترش می‌دهید؟ چه تمهیداتی را برای مقابله با خطرات گشایش در نظر گرفته‌اید؟ یک برنامه‌ی کوچک؟ یک طرحِ نامرئی؟ خطوط مفهوم-نامفهوم همزیستی روی «این سرزمین»؟

---

[1] برای مطالعه‌ی ریشه‌های تاریخی این شعار در بافت جنبشی کوردستان نک: این‌جا
یادآوری این نکته لازم است که متن حاضر به زمانِ پس از کشته‌شدن ژینا-مهسا امینی می‌پردازد و مطالعه‌ی شیوه‌های حرکت شعار ژن، ژیان، ئازادی، سیاست‌های سرایت و تصلب، و گسست‌ها و پیوست‌های پیشین آن در دستور کار این نوشتار قرار ندارد. می‌کوشیم در متنی دیگر به این خط تاریخی مهم هم بپردازیم.

[2] Order-word

[3] Speech act

[4] Gilles Deleuze, and Félix Guattari.(1988). *A Thousand Plateaus*. London Athlone. P: 79

[5] ibid

[۶] Encode: - «رمز»/ code به معنای دستورالعمل؛ متناسب با دستور-واژه

[7] code

[8] Ibid: 110

[9] Pass-word

[10] ibid

[11] Scape- fleeing

[12] flight

[13] Decode

[14] ibid

[15] ibid

[۱۶] Heteronymy در مقابل هم‌نامی (homonymy). تعبیر برگرفته از بارت. رولان (۱۳۹۳). *درس* (مترجم: حسام نقره‌چی). انتشارات نیلوفر. ص۴۹

[17] Common noun

[18] nom propre - Proper noun

[19] Instantaneous apprehension

[20] Ibid: 35

[۲۱] نام چاقوی محسن شکاری

[۲۲] می‌توان پرسید گذر-واژه شدنِ تهران چگونه رخ می‌دهد؟ چگونه تهران از چهره‌ی «مرکز» نه به «پیرامون» بلکه به بخشی از پازل جغرافیایی زمینی در حال شکل‌گیری تبدیل می‌شود که قطعاتش تکه‌تکه از پیکر آرایش «دولت-ملت» جدا می‌شوند و به هم می‌پیوندند؟ ترکیب‌ها و تنش‌های این تهران و تهرانِ «پایتخت» چه‌ها است؟

[۲۳] درباره‌ی اهمیت «حس کردن» و دریافت آنی (instantaneous apprehension) در فرماسیون‌های جنبشی ر.ک ibid: 32 -: «گرگ در حکم دریافت آنی یک کثرت [...] نه نماینده یا معادل [چیزی دیگر] بلکه یک «حس می‌کنم» است. حس می‌کنم دارم گرگ می‌شوم؛ گرگی میان گرگ‌های دیگر؛ در لبه‌ی دسته [ی گرگ‌ها]. »

[۲۴] از مهم‌ترین ماشین‌های تولید وضع موجود، ماشینی سِن‌محور (age-based) است که بدن‌های سوژه‌ی حکمروایی را نخست به صورت «جمعیت» همگن و هم‌جا کرده، میانِ تولد و مرگ به صورت

کودک–نوجوان– بزرگسال–کهنسال تقسیم و توزیع می‌کند و به تنظیم رابطه‌ی میان این مقولات می‌پردازد. این ماشین در کنار ماشین‌های تولید جنسیت، قومیت و طبقه همواره در حال بازتولید مسأله‌ی «ملت» است؛ مسأله‌ای که بدونِ آن، «دولت» بی‌معنی خواهد بود. باری این ماشین مهم معمولاً پشت مسائلی رهزن نظیر مسأله‌ی «نسل» پنهان می‌شود و به‌کار خود ادامه می‌دهد؛ چه آنکه ذیل مسأله‌ی نسل امکان تشخیص تمایزهای سنی پابرجا درونِ یک به اصطلاح «نسل» و همچنین نسبت سوژه‌های سنیِ برجسته در ز.ز.آ یعنی «نوجوان» و «کودک» با تاریخِ شکل‌گیری دولت مدرن در ایران از میان می‌رود.

[25] Devenir (fr.), becoming (en.)

[26] Poisson (fr.); fluke, summer flounder (en.)

[27] Camoufleur (fr.): لقب افسران مسئول طراحی و اجرای استتارهای نظامی.

[28] clandestine

[29] Worlding: برای روان‌تر شدن متن به «ساختن عالم مشترک» ترجمه شده است.

[30] Ibid: 280

[۳۱] این نکته را مدیون « انقلاب فیگوراتیو زنانه؛ اندرکنش بدن‌ها و تصاویرشان» نوشته‌ی اِل هستیم. این متن را باید از معدود متونی دانست که توانسته‌اند تحلیلی فُرمال از آرایش‌های دسته‌ای و توده‌ای و آمیختگی آن‌ها در موقعیت جنبشی ارائه دهند. با این حال متن اِل بیشتر به خاطر تکیه‌اش بر بدنِ زنانه خوانده شده است و ابعاد تحلیلی آن – به ویژه تحلیل شکلِ ازدحام و تراکم جمعیت- کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است.

برای مطالعه‌ی اصل مقاله رک: این‌جا

برای قرائتی جالب توجه از این متن نک «تجسد سیاسی همچون آرشیو زنده: اندیشیدن همراه با اِل در زمانه‌ی انقلابی» در این‌جا

[32] minortarian

[33] Becoming minortarian

[34] Ibid: 291

[35] ibid

[36] Ibid: 276

[۳۷] این‌جا

[۳۸] این‌جا

در صورتِ سنگ، صفحه‌ی ژینا روی صفحه‌ی مهسا لغزیده است. آیا سیاستی بر سطح سنگ جاری

شده؟ یا همهْ خیالات نگارندگان است؟ مهم نیست. مسأله دقیقاً بارگذاری هزاران‌باره‌ی رد پاها با خطوط سیاسی است.ما با فکت‌ها سر و کار نداریم؛ ما مفتون خطوط متقاطع‌ایم.

[۳۹] این‌جا

[۴۰] این‌جا

[۴۱] این‌جا

[۴۲] این‌جا

[۴۳] جالب آن‌که آزادی مهدی کروبی – حال چه با فشار چانه‌زنان اصلاح‌طلب و چه به هر دلیل دیگر- کوچک‌ترین بسامدی در سپهر سیاسی نیافت. بازیگران قدرت رسمی نمی‌فهمند که مسأله دقیقاً «چگونگی» آزادی آن‌ها است نه نفس آزادی‌شان.

[۴۴]برگرفته از صورت‌بندی آلتوسریِ عباس ولی از جنبش ز.ز.آ در قالب «اتحاد در گسست» (ruptural unity). نک: این‌جا

[۴۵] به همین ترتیب می‌توان دید وضعیتِ جنبشی نه استثنائی بر تاریخ، بلکه جریانی مداوم است که با در برگرفتن لحظات گسست مختلف نیروهایش از وضعِ موجود، تاریخِ مرسوم را دائماً می‌شکند و خطوط قدرتمند ثبات و تصلب اسامی عام را مسأله‌دار می‌کند.

[۴۶] این‌جا

[47] Pattee, F. L., & Lovecraft, H. P. (1946). Supernatural Horror in Literature. *American Literature*, 18(2), 175. https://doi.org/10.2307/2920881

[48] Arendt, H. (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace & Company. (Original work published 1951). P: 465-466

[۴۹] res publica علیه قدرتِ مطلقه‌ی شخصی یا گروهی است. مهم‌ترین ویژگی جمهوری، Libertas یعنی آزادی از قید کنترل دیگری و غیاب سلطه‌ی اشخاص یا گروه‌ها بر جمهور یا همان قدرت مطلقه‌ی ارباب بر بندگان است.

Mitchell, T. N. (2001). Roman Republicanism: the underrated legacy. *Proceedings of the American Philosophical Society, 145*(2), 127-137. https://doi.org/10.2307/1558267

[۵۰] برای نمونه نک شعار «کردستان، زاهدان/ جانم فدای ایران» مردم ایرانشهر در اعتراض به جمعه‌ی خونین زاهدان: این‌جا

[۵۱] برای مشاهده‌ی فهرستی از شعارهای جنبش ز.ز.آ نک: این‌جا و این‌جا

[۵۲] این‌جا

[۵۳] همان

[۵۴] این‌جا

[۵۵] این‌جا
[۵۶] این‌جا
[۵۷] این‌جا
[۵۸] برای نمونه نک: اعتراضات در ایرانشهر ، خاش ، سراوان ؛ و در چهلم کشته‌شدگان جمعه‌ی خونین در دیگر شهرهای ایران–برای نمونه نک: مشهد و تهران
[۵۹] این‌جا

[۶۰] همان
[۶۱] این‌جا
[62] Deleuze, G., & Parnet, C. (2007). *Dialogues II* (H. Tomlinson & B. Habberjam, Trans.). Columbia University Press.

[۶۳] این‌جا
[۶۴] این‌جا
[۶۵] این‌جا
[۶۶] این‌جا
[۶۷] این‌جا
[۶۸] این‌جا
[۶۹] او در متن دیگری (این‌جا) برانگیختگی «تفکر»، «توجه»، «هیجان» و «عاطفه» در جغرافیای ایران به دلیل کشته‌شدن مهسا را ناشی از وجود «ملت» ایران می‌داند:

> *در این دنیا، دل هیچ ملتی به حال ملت دیگه نمی‌سوزه. واحدهای «تفکر»، «توجه»، «هیجان» و «عاطفه» در جهان ملیه. این واقعیت موجود این دنیاست. وقتی در نقطه‌ای از ایران اتفاقی می‌افته، نوع «تفکر»، «توجه»، «هیجان» و «عاطفه»‌ای که در ما برمی‌انگیزه، متفاوت از تفکر و توجه و هیجان و عاطفه‌ایه که دربارهٔ رخدادها در دیگر کشورها داریم. چرا؟ این دقیقاً معلولِ مفهومِ ملته. ملت چیزی مگر حافظه، احساسات، تفکرات و تعلقات مشترک نیست. ایرانی‌های زیادی رو می‌شناسیم که سال‌های ساله خارج از کشور زندگی می‌کنند، بدشون هم نمیاد بیان ایران سری بزنند (یا حتی دوباره در ایران زندگی کنند)، در کشور میزبانشون هم کاملاً جا افتادند. اما «توجه»، «تفکر»، «هیجان» و «عاطفه»شون کاملاً معطوف به ایران و رخدادهای ایرانه! خب این یعنی چی؟ آیا چیزی جز مفهوم «ملت» باعث این حالت خاصه؟ اتفاقاً موردی مثل زنده‌یاد مهسا امینی یکی از بهترین نمونه‌ها برای درک این مفهوم ملته. مهسا متولد یک نقطهٔ نسبتاً مرزی بود، اما در کل مرزهای ایران تکانی بزرگ ایجاد کرد. اگر در جهان واکنش‌های دیدیم، در واقع اون واکنش‌ها بازتاب واکنش‌های شدیدی بود که در خود ایران و در میان ایرانیان پدید اومده بود.*

[۷۰] این‌جا

[۷۱] الیاس کانه‌تی در آثار خود به خوبی نشان داده است که تفکیک درون-بیرون یا امر روان‌شناختی-امر اجتماعی تا چه اندازه می‌تواند گمراه‌کننده باشد. برای نمونه نک:

مورد قاضی شربر و نسبت پارانویای فردی با ساخت اجتماعی قدرت در:

Canetti, E. (1987). power and survival. In *The Conscience of Words & Ear Witness* (pp. 14-27). Pan Books. https://archive.org/details/conscienceofword0000cane_h1y1

و

Canetti, E. (1978). *Crowds and power* (C. Stewart, Trans.). Seabury Press. https://archive.org/details/crowdspower00cane/mode/2up

نسبت پارانویای هیتلر و توده‌های تحت تأثیر او در:

Canetti, E. (1987). Hitler according to Speer. In *The Conscience of Words & Ear Witness* (pp. 66-91). Pan Books. https://archive.org/details/conscienceofword0000cane_h1y1

[۷۲] جرج لستر جکسون (George Lester Jackson) (۲۳ سپتامبر ۱۹۴۱- ۲۱ آگوست ۱۹۷۱) نویسنده و فعال سیاسی بود که به جرم دزدیدن ۷۰ دلار از یک پمپ بنزین محکوم شده و پس از زندانی‌شدن، وارد فعالیت انقلابی شد. جکسون در ۱۹۷۱ و حین تلاش برای فرار به دست زندان‌بانان کشته شد اما حین این درگیری سه زندان‌بان و دو زندانی دیگر هم کشته شدند. (*) او در یکی از نامه‌ها به تاریخ ۲۸ جولای خطاب به فِی استندر می‌نویسد: «در کل در سیاست[ورزی] من می‌توانی ویژگی‌های نامعمول شخصیت مرا ببینی. **ممکن است بگریزم؛ اما وقتی می‌گریزم تمامْ‌وقت دنبال یک تَرکه می‌گردم!** یک موضع قابل دفاع! اصلا برایم پیش نیامده که همینجوری روی زمینْ درازکش بیفتم تا هی کتکم بزنند! خیلی مسخره است!»(**) در کتاب هزار فلات، فلات هشتم می‌خوانیم:

> *چیز خیالی یا نمادینی درباره‌ی خط گریز در کار نیست. چیزی در حیوانات یا آدم‌ها فعال‌تر از یک خط گریز وجود ندارد. حتی تاریخ هم مجبور است به جای «انقطاع‌های دلالت‌مند» در این مسیر پیش برود. در هر لحظه از هر جامعه‌ی مفروض چه چیزی در حال گریز است؟ روی خط گریز است که سلاح‌های جدید ابداع می‌شوند تا علیه سلاح‌های سنگین دولت قد علم کنند. «شاید در حال گریز باشم اما حین آن دنبال سلاحی هم می‌گردم.» (جرج جکسون). در راستای خط گریز بود که کوچ‌گران همه چیزی را در مسیرشان جارو کردند، سلاح‌های جدیدی جُستند و فرعون را هاج‌وواج گذاشتند. یک گروه واحد یا حتی یک فردِ تنها، می‌تواند تمامی خطوط مورد بحث ما را همزمان به نمایش بگذارد. اما بیشتر وقت‌ها یک گروه یا فرد یکه است که کار خط گریز را می‌کند؛*

آن گروه یا فردی که به جای دنبال‌کردن خط [گریز]، آن را می‌آفریند، به جای آنکه سلاحی بدزدد، خودْ اسلحه‌ی زنده‌ای می‌شود که به دست خود می‌سازد.(***)

جکسون برای دلوز و گتاری ممیز گریز است از فرار. گریز یعنی دَر رفتنی که با سوراخ‌کردن دیوارهای زندان، سوراخ کردن و گسستن مرز داخل و خارج همراه باشد. حال آن‌که فرار یعنی در رفتن از راه‌هایی که پیش‌تر در خودِ زندان تعبیه شده: رفتن از درون به بیرون. فرار کردن نظم زندان را به هم نمی‌ریزد اما گریز، «خارج» نظم زندان را به داخل نظم «درون/بیرون» زندان می‌کشاند و هر آنچه بر گُرده‌ی این نظم استوار است را بی‌معنی می‌کند.دوگانه‌ی محبوس-آزاد تنها به شرط وجود زندان ممکن می‌شود. گریز جکسون، گریز از نظمی است که جایگاه‌های زندانی، نگهبان زندان، آزادی و.... را تعریف می‌کند و نه رفتن از موقعیت زندان‌بودن به «فراری‌بودن».

(*) https://en.wikipedia.org/wiki/George_Jackson_(activist)

(**)Jackson, G., & Jackson, J. (2006). *Soledad brother : the prison letters of George Jackson*. Lawrence Hill Books. p: 328

(***)Gilles Deleuze, and Félix Guattari.(1988). *A Thousand Plateaus*. London Athlone. p: 204

[73] https://deleuze.cla.purdue.edu/lecture/lecture-01-16/

«هر آنچه را که می‌شود طرفِ آپاراتوس اودیپی گذاشت- مثلاً زنا با محارم، اختگی، نامه‌های خانوادگی («بابا جون، مامان جون، تعطیلات خوبی رو سپری می‌کنم.») – همه چیز می‌تواند به آپاراتوس‌های غیر-اودیپی برود[...]به همین خاطر است که همواره امیدی هست [...]همه چیز بسته به طرز استفاده است.»

[74] Deleuze, G. (1977). Nomad Thought. *Semiotexte, III*(1), 12-21. P: 20

«به‌وضوح می‌دانیم که مسأله‌ی انقلابی امروز ما، جستجوی وحدت در مبارزات موضعی است بی‌آنکه بخواهیم به سازمان‌دهی‌های جبارانه یا بروکراتیک حزب یا دولت عقب‌نشینی کنیم: ماشین جنگی که از نو بنیادگذار دولت نشود؛ وحدتی کوچ‌گرانه با "خارج" که وحدت درونی جبارانه را دوباره مستقر نکند.»

[۷۵] برای نمونه نگاه کنید به کاربست «ژن، ژیان، ئازادی» در جنبش زنان هند: این‌جا

اقتصاد سیاسی

نفت ملی یا نفت دولتی؟

گامی در ارزش‌یابی بهای واقعی شرکت ملی نفت ایران

غلامحسین دوانی*

* حسابدار رسمی و کارشناس ارزش‌گذاری سهام

از مدت‌ها پیش عده‌ای که عمر خود را در مقام مشاور و مدیر در نهادهای دولتی و شبه‌دولتی رانتی به‌سر برده‌اند سخنران محافل شده و کراراً در منقبت دکتر مصدق و ملی‌شدن نفت و این‌که ملی شدن نفت پایه‌ی بدبختی ملت بوده سخن سر می‌دهند و نتیجه هم می‌گیرند که‌ای بسا اگر از ابتدا نفت خصوصی شده بود سرانجامِ کشور به از این بود. البته بعید می‌دانم بسیاری از این افراد تاکنون حتی یک پالایشگاه را هم دیده باشند و یا دغدغه‌ای نسبت به معضلات اقتصادی ایران داشته باشند.

۱۱۷ سال پیش در ساعت چهار صبح روز پنجم خرداد ماه ۱۲۸۷ خورشیدی برابر با ۲۶ ماه مه ۱۹۰۸ میلادی، مته حفاری از ضخامت زمینی به قطر ۳۵۰ متر عبور کرد و آخرین ضربات خود را به صخره‌ی عظیمی که روی منبع نفت قرار داشت فرود آورد. در نتیجه در عمق (۳۶۰ متری) نفت با فشار زیادی تا ۱۵ متر یعنی بالاتر از نوک دکل حفاری فوران کرد و کارگران را در خود غرقه ساخت. این سرآغاز فصل جدیدی در تاریخ کشور بود و ایران به جمع کشورهای نفت‌خیز جهان پیوست.

آن چه که ما جنوبی‌ها و میراث‌داران سازندگان پالایشگاه‌های کشور می‌دانیم آن است که تأسیسات عظیم نفتی کشور به‌دست نفتگران مبارز «کارگر و کارمند» ساخته شد که هیچ قرابتی با مدعیان امروزین داعیه‌دار نفت نداشته‌اند.

از طرف دیگر گفت‌وگوهایی پیرامون خصوصی‌سازی شرکت ملی نفت در فضای واقعی مجازی و توسط کسانی صورت می‌گیرد که مدعی‌اند همه‌ی مشکلات کشور ناشی از عدم اجرای خصوصی‌سازی به زعم آنان واقعی است. اینان که بعضاً جرئت و شهامت جوانان دبیرستانی کشور را هم ندارند تا صریح بگویند مشکل اصلی کشور فقدان نظام حکمرانی میتنی بر منافع ملی و شایسته‌سالاری است به مسائلی می‌پردازند که گاه مضحکه‌ی عالم است. یکی نیست از آنان بپرسد شما که عموماً شیفته‌ی رشد ۱۴ درصدی دوران شاه در سال‌های دهه‌ی ۴۰ هستید مگر در آن موقع نفت خصوصی و سیستم سرمایه‌داری هم خصوصی به شکل غرب بوده که چنین رشدی دست یافته شد؟ البته از نظر پیامبر فکری‌شان، شاه هم سوسیالیست بود و یا نظام اقتدارگرای شاهنشاهی مخالف رشد بخش خصوصی بوده است.

در جدول یک، درآمد ده شرکت برتر جهان در سال ۱۹۷۷ نمایش داده شده است و به‌خوبی گویای اهمیت درآمدهای بخش نفت در برنامه‌های توسعه‌ی آن زمان است.

جدول یک – درآمد ۱۰ شرکت برتر جهان در سال ۱۹۷۷
(مبالغ به میلیارد دلار)

ردیف	نام شرکت	درآمد
۱۰	آی‌تی‌تی	۱۳.۴
۹	آی‌بی‌ام	۱۵
۸	جنرال الکتریک	۱۷.۴
۷	گلف‌اویل	۱۸.۵
۶	موبایل	۲۱.۶
۵	تکزاکو	۲۲.۷
۴	فوردموتورز	۲۳.۶
۳	شرکت ملی نفت ایران	۲۳.۶
۲	جنرال موتورز	۳۵.۷
۱	اکزون	۴۲.۵

Sources- Carin.info and CNN Money-Fortune

برای این که مردم ایران یا مالکان واقعی ثروت‌های پیدا و پنهان منابع طبیعی از حجم ثروت خود آگاه شوند نگارنده بر آن شد تا با یک روش ساده‌ی محاسباتی که در دنیای امروز در بازارهای مالی جهان بازارسرمایه هم اعمال می‌شود «حداقل قیمت» شرکت ملی نفت را برآورد و افشا کند تا ملت بدانند چرا چنین کسانی به خصوصی‌سازی شرکت ملی نفت علاقه‌مند شده‌اند و هر روز از مضرات مالکیت دولتی و ملی‌شدن نفت و مانند آن سخن می‌گویند. گفتنی است تا دیروز برخی آقایان و آقازاده‌ها بدون هیچ‌گونه رابطه‌ی استخدامی به لطف پنهان‌کاری‌های شرکت نفت با بورسیه‌ی تحصیلی همین شرکت یا وزارتخانه برای ادامه‌ی تحصیل به‌خارج عزیمت و با یادگیری طوطی‌وار واژه‌های فریبکارانه‌ی خصوصی‌سازی در شلم‌شوربای امپراتوری رسانه‌ای دروغ، خود را

دلسوز ملت و فقرا جا می‌زنند. چنان‌که گویی با خصوصی‌سازی شرکت ملی نفت قرار است خط فقر از میان برداته شود. از مدت‌ها پیش بحث ملی‌شدن نفت یا دولتی شدن آن در محافل اقتصادی مطرح بوده و برای بسیاری این سؤال مطرح است که مگر ملی‌شدن نفت همان دولتی‌شدن نفت نیست. در این زمینه باید تأکید کرد تفاوت‌های ظریفی بین «ملی‌شدن» و «دولتی‌شدن» وجود دارد و توجه به موارد زیر به درک بهتر این مفاهیم کمک می‌کند.

۱-ملی شدن نفت: ملی‌شدن نفت به معنای آن است که علاوه بر آن که منابع طبیعی یا صنایع استراتژیک یک کشور به‌طور کامل در اختیار دولت آن کشور قرار می‌گیرد، این انتقال مالکیت به‌گونه‌ای انجام می‌شود که در خدمت منافع مردم و شهروندان قرار گیرد. در این‌جا، نفت به‌عنوان یک منبع حیاتی و عمومی، کنترل و مدیریت عملکرد این گونه شرکت‌ها علی‌رغم آنکه درنهایت در اختیار دولت است توسط مدیرانی انجام می‌شود که تحت نظارت نهادهایی مانند دیوان محاسبات و حسابرسان بخش عمومی که زیرنظر و منتخب نهادهای انتخابی دموکراتیک هستند، برمبنای عملکرد اقتصادی انجام می‌شود و نفع آن نیز به‌طور غیرمستقیم نصیب مردم می‌شود. در این فرآیند، عموماً اهداف اقتصادی و اجتماعی مد نظر است. یعنی، به‌طور مثال، اگر یک کشور نفت خود را ملی می‌کند، هدف این است که نفع حاصل از درآمدهای حاصل از نفت به مردم بازگردد و نه این‌که به جیب شرکت‌های خارجی یا خصوصی داخلی برود.

۲-دولتی شدن نفت: دولتی شدن نفت به معنای این است که مالکیت و کنترل نفت به‌طور کامل به دولت واگذار می‌شود. ممکن است این واگذاری تنها از نظر ساختاری و مدیریتی باشد و از نظر اقتصادی هدف، ممکن است فقط مدیریت منابع در دست دولت باشد، بدون آنکه این فرایند به‌طور گسترده در راستای منافع ملت باشد. به‌عبارت دیگر، در دولتی شدن ممکن است منابع و صنایع تحت مدیریت و نظارت دولتی قرار گیرد، اما در نهایت ممکن است همچنان هدف آن بیشتر تأمین منافع خاصی از جانب دولت باشد، نه لزوماً رفاه عمومی و ملت.

تفاوت‌ها:

- **ملی‌شدن** بیشتر به معنای این است که منافع ملت، اعم از نسل کنونی و نسل‌های آتی، در اولویت قرار می‌گیرد و منابع طبیعی و صنعتی به‌طور کلی به‌عنوان مالکیت مردم و به نمایندگی از سوی دولت مدیریت می‌شود.
- **دولتی‌شدن** ممکن است صرفاً به انتقال مالکیت یا مدیریت به دولت اشاره داشته باشد، ولی ممکن است هدف آن فقط تأمین منافع خاص دولت و گروه‌های خاص و یا سیاست‌های حامی‌پروری از سوی دولت باشد.

در ایران، زمانی که از **ملی شدن نفت** صحبت می‌شود، منظور این است که نفت و منابع طبیعی کشور به‌طور کامل تحت کنترل و نظارت دولت و به نفع مردم قرار گیرد. در دوران ملی‌شدن نفت در سال ۱۳۳۰ در زمان زنده‌یاد دکتر محمد مصدق نخست‌وزیر ملت ایران انجام شد.در آن زمان برخلاف ادعاهای امروزین هیچ تفاوتی بین ملی‌شدن و دولتی‌شدن وجود نداشت.

اما در بحث‌های امروزی، ممکن است از واژه‌ی «دولتی شدن» استفاده شود که در برخی موارد ممکن است اشاره به نظارت و مدیریت بیشتر دولت بر صنعت نفت داشته باشد، ولی با تفاوت‌هایی در اهداف اقتصادی و اجتماعی که ممکن است در مقایسه با ملی‌شدن نفت، تمرکز بیشتری بر دولت و کمتر بر مردم باشد.برای روشن شدن بیشتر قضیه بدنیست بدانیم منابع نفتی نروژ - به‌عنوان موفق‌ترین کشور نفتی- چه‌گونه اداره می‌شود و درگیر پروپاگاندای تبلیغاتی سال‌های اخیر بر سر ملی‌شدن نفت نشویم.

در نروژ، منابع نفتی و گازی به شکلی منحصربه‌فرد و بسیار منظم اداره می‌شوند که نقش دولت، شرکت‌های خصوصی و منافع عمومی به‌خوبی در آن تعادل یافته است. نروژ به دلیل شیوه‌های پیشرفته و موفق خود در مدیریت منابع طبیعی، به‌ویژه نفت، در دنیا شناخته می‌شود. به‌طور خلاصه:

۱-**مالکیت منابع نفتی:** در نروژ، منابع نفت و گاز زیر دریا به‌طور رسمی متعلق به دولت نروژ هستند. دولت نروژ به‌عنوان مالک این منابع طبیعی عمل می‌کند و شرکت‌های نفتی تنها مجوزهای لازم برای استخراج این منابع را دریافت می‌کنند.

بنابراین، دولت نروژ به‌عنوان مالک اصلی نفت و گاز، این منابع را به‌طور مستقیم تحت کنترل خود دارد.

۲- شرکت نفتی دولتی استات اویل «Equinor» -یکی از جنبه‌های مهم در اداره‌ی منابع نفتی نروژ، وجود شرکت نفتی دولتی به نام استات اویل -که به‌تازگی بهEquinor تغییر نام داده است. این شرکت بزرگ‌ترین تولیدکننده‌ی نفت و گاز در نروژ است و تحت کنترل دولت قرار دارد. استات اویل در بسیاری از پروژه‌ها و میدان‌های نفتی نروژ مشارکت دارد، اما به‌طور عمده دولت در آن سهم زیادی دارد.

۳- مدیریت و نظارت دولتی: دولت نروژ از طریق وزارت نفت و انرژی نظارت و سیاست‌گذاری بر صنعت نفت و گاز را بر عهده دارد. این وزارتخانه به‌طور مستقیم و از طریق ارگان‌های مختلف نظارتی، مانند **سازمان نظارت بر منابع انرژی نروژ (NPD)**، روند استخراج، تولید و انتقال نفت و گاز را مدیریت می‌کند.

۴- سیستم مزایده و تقسیم درآمد: نروژ از یک سیستم مزایده‌ای برای واگذاری مجوزهای استخراج نفت و گاز به شرکت‌های خصوصی استفاده می‌کند. این شرکت‌ها پس از دریافت مجوز از دولت، پروژه‌های نفتی را راه‌اندازی می‌کنند. دولت نروژ با استفاده از قراردادهای خاص، سهم خود از درآمدهای حاصل از استخراج نفت و گاز را دریافت می‌کند.

۵-صندوق ثروت ملی نروژ (Government Pension Fund Global):

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی مدل نروژ در اداره‌ی منابع نفتی، ایجاد **صندوق ثروت ملی نروژ(Government Pension Fund Global)** است. دولت نروژ بخشی از درآمدهای نفتی را به این صندوق واریز می‌کند و از آن برای سرمایه‌گذاری در بازارهای جهانی استفاده می‌کند. هدف از این صندوق، حفظ ثروت نسل‌های آینده است و به این ترتیب نروژ توانسته است برای آینده‌ی کشور، منابع مالی خود را در برابر نوسانات قیمت نفت حفظ کند.

۶- استفاده از درآمدهای نفتی برای رفاه عمومی: دولت نروژ به‌طور هوشمندانه‌ای درآمدهای حاصل از نفت را برای تأمین رفاه عمومی و سرمایه‌گذاری در پروژه‌های زیرساختی و اجتماعی استفاده می‌کند. این درآمدها به بهبود سیستم‌های

بهداشت، آموزش، زیرساخت‌ها و رفاه اجتماعی کمک می‌کنند و از این طریق مردم نروژ از مزایای این منابع طبیعی بهره‌مند می‌شوند.

۷-توسعه‌ی پایدار و توجه به محیط‌زیست: نروژ همچنین به مسائل محیط‌زیست و توسعه‌ی پایدار توجه ویژه‌ای دارد. دولت نروژ قوانینی برای کاهش تأثیرات زیست‌محیطی صنعت نفت و گاز وضع کرده است. این کشور در تلاش است تا در کنار بهره‌برداری از منابع نفتی، به انرژی‌های تجدیدپذیر و کاهش تولید کربن نیز توجه داشته باشد. در نتیجه در نروژ، منابع نفتی به‌طور رسمی متعلق به دولت هستند و دولت از طریق شرکت‌هایی همچون **Equinor** و نظارت دقیق بر استخراج نفت، درآمدهای حاصل از نفت را به نفع مردم و رفاه عمومی مدیریت می‌کند. همچنین با استفاده از **صندوق ثروت ملی نروژ**، دولت درآمدهای نفتی را برای نسل‌های آینده ذخیره می‌کند و به‌طور کلی از این منابع به‌طور پایدار و مسئولانه استفاده می‌کند.

نمونه‌ی دیگری که می‌توان بعنوان یک الگوی موفق درنظرداشت ، نحوه‌ی اداره منابع نفت وگاز در چین است. در چین، مدیریت منابع نفتی به‌طور عمده تحت کنترل دولت است و این کشور مدل متفاوتی نسبت به کشورهای دیگر مانند نروژ یا ایران برای اداره‌ی این منابع دارد. در ادامه، به‌طور خلاصه نحوه‌ی اداره‌ی منابع نفتی در چین توضیح داده شده است:

۱- مالکیت و کنترل دولتی: در چین، تمامی منابع نفت و گاز به‌طور رسمی متعلق به دولت است. چین یکی از معدود کشورهایی است که در آن صنعت نفت به‌طور کامل تحت مالکیت دولت قرار دارد. برخلاف بسیاری از کشورهای غربی که صنایع نفتی آن‌ها به‌طور عمده خصوصی است یا شرکت‌های چندملیتی نقش عمده‌ای دارند، در چین دولت در تمامی بخش‌های نفت و گاز، از اکتشاف گرفته تا تولید، تصفیه و توزیع، حضور جدی دارد.

۲- شرکت‌های نفتی دولتی: چین چندین **شرکت نفتی دولتی بزرگ** دارد که مسئولیت‌های مختلفی را در صنعت نفت و گاز کشور بر عهده دارند. این شرکت‌ها عموماً به سه گروه اصلی تقسیم می‌شوند:

- **شرکت ملی پترولیم چین China National Petroleum Corporation=CNPC** بزرگ‌ترین شرکت نفت و گاز چین و یکی از بزرگ‌ترین شرکت‌های نفتی جهان است که از طریق شرکت زیرمجموعه‌ی خود به‌نام **پتروچین (PetroChina)**، در بازارهای جهانی نیز فعال است و نقش عمده‌ای در اکتشاف و استخراج نفت در چین و خارج از کشور دارد.
- **شرکت سین‌اوپک China Petroleum and Chemical Corporation=Sinopec** - یکی دیگر از غول‌های نفتی دولتی چین است که به‌ویژه در زمینه‌ی پالایش نفت و تولید محصولات پتروشیمی فعال است.
- **شرکت ملی نفتی آف شور چین** China National Offshore Oil Corporation=CNOOC این شرکت نیز به‌طور ویژه در زمینه‌ی استخراج نفت و گاز از منابع دریایی فعالیت دارد و یکی از شرکت‌های بزرگ در زمینه‌ی نفت دریایی است.

این شرکت‌ها تمامی پروژه‌های نفتی، از اکتشاف، استخراج، پالایش، و توزیع نفت و گاز را در چین و در بسیاری از کشورهای دیگر انجام می‌دهند.

۳- نظارت و سیاست‌گذاری دولتی: دولت چین از طریق **وزارت منابع زمین و سازمان نظارت بر انرژی** نظارت بر تمامی جنبه‌های صنعت نفت و گاز را انجام می‌دهد. این وزارتخانه‌ها برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری کلان در این صنعت را بر عهده دارند و همچنین مجوزها و قراردادهای نفتی را صادر می‌کنند. علاوه بر این، دولت چین تصمیمات استراتژیک مربوط به تولید نفت، واردات و صادرات آن، و همچنین پروژه‌های سرمایه‌گذاری در خارج از کشور را اتخاذ می‌کند.

۴- مشارکت با شرکت‌های خارجی: چین در سال‌های اخیر تلاش کرده است تا در زمینه‌ی نفت و گاز از ظرفیت‌های خارجی بهره‌برداری کند. این کشور با شرکت‌های نفتی بین‌المللی مانند **شِل، اکسون‌موبیل، توتال** و دیگران همکاری‌هایی دارد. این همکاری‌ها معمولاً در قالب قراردادهای مشترک برای اکتشاف و استخراج منابع نفتی در داخل چین یا در خارج از مرزهای این کشور انجام می‌شود.

۵-استفاده از درآمدهای نفتی: درآمدهای حاصل از نفت و گاز برای تأمین انرژی کشور و همچنین تقویت اقتصاد چین استفاده می‌شود. با این حال، برخلاف کشورهای نفت‌خیز دیگر، چین بخش زیادی از نیازهای انرژی خود را از منابع خارجی تأمین می‌کند و تلاش دارد تا وابستگی به نفت داخلی را کاهش دهد. به همین دلیل، چین به‌شدت در جست‌وجوی منابع انرژی جدید، مانند انرژی‌های تجدیدپذیر، انرژی هسته‌ای و گاز طبیعی است.

۶- استراتژی‌های بلندمدت و آینده‌نگری: چین برای تأمین امنیت انرژی خود برنامه‌های بلندمدتی دارد که به‌طور ویژه بر کاهش وابستگی به نفت خام خارجی متمرکز است. این کشور در تلاش است تا ذخایر استراتژیک نفت خود را افزایش دهد و همچنین ظرفیت تولید نفت داخلی خود را توسعه دهد. علاوه بر این، چین به‌طور فزاینده‌ای در حال توسعه‌ی انرژی‌های نو و تجدیدپذیر است تا در آینده وابستگی خود به نفت و گاز را کاهش دهد.

۷-رشد بازارهای نفت و گاز: چین به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین مصرف‌کنندگان نفت در جهان، نیازهای نفتی خود را عمدتاً از طریق واردات تأمین می‌کند. برای این منظور، چین در سال‌های اخیر در پروژه‌های نفتی در خارج از کشور نیز سرمایه‌گذاری کرده است، به‌ویژه در کشورهای تولیدکننده‌ی نفت مانند کشورهای خاورمیانه، آفریقا و آسیای مرکزی.

۸-محیط‌زیست و چالش‌ها: چین همچنین با چالش‌های زیست‌محیطی ناشی از تولید و مصرف نفت مواجه است. در سال‌های اخیر، دولت چین به‌طور جدی به مسأله‌ی کاهش آلودگی و حفاظت از محیط‌زیست توجه داشته و اقداماتی برای بهبود بهره‌وری انرژی و توسعه‌ی فناوری‌های پاک در صنعت نفت و گاز انجام داده است. این کشور به دنبال پیشرفت در استفاده از گاز طبیعی و دیگر منابع انرژی پاک است. به‌طورخلاصه می‌توان تصریح کرد در چین، صنعت نفت و گاز تحت کنترل کامل دولت است و از طریق شرکت‌های دولتی بزرگ مانند CNPC، Sinopec و CNOOC اداره می‌شود. دولت چین بر این صنعت نظارت می‌کند و سیاست‌گذاری‌های مربوط به تولید،

استخراج، پالایش و مصرف نفت را تنظیم می‌کند. در کنار این‌ها، چین به‌طور فزاینده‌ای به دنبال توسعه‌ی منابع انرژی‌های نو و کاهش وابستگی به نفت است.

ممکن است سؤال شود آیا ممکن است درکشوری صنعت یا منابعی ملی شود ولی مالکیت آن به دولت تعلق نداشته باشد؟ در پاسخ باید گفت این پرسش دقیقاً به تفکیک مفاهیم «ملی‌شدن» و «دولتی‌شدن» مربوط می‌شود که قبلاً بدان اشاره شد اما مجدداً باید تأکید کرد مفهوم معمول «ملی‌شدن»، به‌طور کلی وقتی گفته می‌شود که یک صنعت یا منابع «ملی» شده‌اند، به این معناست که آن صنعت یا منابع از دست بخش خصوصی یا خارجی خارج شده و تحت کنترل و نظارت دولت قرار می‌گیرد. در این حالت، **مالکیت و کنترل** منابع به دولت منتقل می‌شود. اما با این حال، برخی مواقع ممکن است در کشورهای خاصی عباراتی مانند «ملی شدن» به کار روند، ولی **مالکیت مستقیم دولت** به منابع یا صنایع داده نشود. در این موارد، ممکن است نهادهای عمومی یا شرکت‌های دولتی مسئولیت اداره و نظارت را بر عهده بگیرند، اما ممکن است مالکیت منابع یا صنایع به طور کامل به دولت تعلق نداشته باشد.

نمونه‌های دولتی و ملی شدن‌های عملی که تاکنون اتفاق افتاده است:

۱- مدیریت دولتی بدون انتقال مالکیت: در برخی کشورها، صنعت یا منابع ملی می‌شوند، اما **مالکیت به صورت رسمی به دولت منتقل نمی‌شود.** در اینجا، ممکن است دولت نظارت و مدیریت آن صنعت را بر عهده بگیرد و به‌طور کلی از نظر اقتصادی آن را تحت تأثیر قرار دهد، ولی شرکت‌ها یا افراد خصوصی ممکن است همچنان مالکیت جزئی داشته باشند. در این حالت، ممکن است دولت در این صنعت سهم زیادی داشته باشد و نقش نظارتی یا اجرایی به‌طور خاص ایفا کند.

۲-مدیریت از طریق شرکت‌های دولتی: یکی دیگر از روش‌های موجود در برخی کشورها این است که منابع یا صنایع تحت مدیریت دولت قرار می‌گیرند، ولی دولت به‌جای انتقال مالکیت به‌طور مستقیم، آنها را از طریق شرکت‌های دولتی اداره می‌کند. این شرکت‌ها ممکن است در ظاهر یا به‌طور حقوقی خودمختار باشند، اما دولت در نهایت نظارت و تصمیم‌گیری‌های کلیدی را انجام می‌دهد. موارد مصادره و ملی‌شدن بعد از انقلاب در ایران اساساً به همین شکل بودند. به‌طورمثال در چین همان‌طور که

توضیح داده شد، دولت چین منابع نفت و گاز را تحت کنترل دارد، اما ممکن است شرکت‌های دولتی (مثل CNPCو Sinopec) نقش اساسی در اداره‌ی این منابع داشته باشند، بدون این‌که مالکیت کامل منابع نفتی در دست دولت باشد. این شرکت‌ها در واقع تحت نظارت دولت هستند و در برخی موارد ممکن است به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در مالکیت این منابع تأثیرگذار باشند. یا درآلمان، صنعت انرژی به‌ویژه در حوزه‌ی گاز و برق، اگرچه تحت نظارت دولت است، اما برخی شرکت‌های بزرگ همچنان از بخش خصوصی و عمومی ترکیب شده‌اند. مثلاً شرکت‌هایی مانند**E.ON** که در زمینه‌ی تولید انرژی فعالیت می‌کنند، ممکن است سهم عمده‌ای از بازار را در دست داشته باشند، ولی نظارت و سیاست‌گذاری‌های کلیدی توسط دولت انجام می‌شود. نمونه‌ی بارز دیگر که برای ما ایرانیان قابل‌فهم است برخی نهادهای عمومی غیردولتی مشابه سازمان تأمین اجتماعی هستند که بعضاً توسط دولت از طریق نصب مدیران نظارت و به‌صورت غیردولتی اداره می‌شوند.

شرکت ملی نفت ایران «National Iranian Oil Company=NIOC» روزگاری یکی از برجسته‌ترین شرکت‌های نفتی جهان بود و چگونگی فرازوفرود آن در جمهوری اسلامی ربطی به ملی‌شدن نفت ندارد و باید آن را با توجه به انتصاب مدیران سوگلی بعد از انقلاب ارزیابی کرد که عموماً به صنعت نفت احاطه نداشته و بسیاری ازآنان نه‌تنها به زبان انگلیسی- که در تمامی نشست‌های اوپک و جلسات کاری با خریداران نفت الزامی بود – آشنا نبودند که عملاً در بیان عملکرد خود به زبان فارسی هم مشکل داشتند. نحوه‌ی اداره‌ی هیأتی مجموعه‌ی نفت وگاز و پتروشیمی همچون حجره‌های بازار و پاکسازی چندمرحله‌ای کارشناسان این مجموعه در سال‌های بعد انقلاب و تبارگماری و فساد نهادینه در این مجموعه ربطی به دولتی یا ملی شدن نفت نداشته و نخواهد داشت. کما این‌که قبل انقلاب این مجموعه از منظر وجود نیروهای انسانی کارآمد با سازمان برنامه و بانک مرکزی قابل‌قیاس بود. در دوران قبل انقلاب هم که این شرکت دولتی و زیرنطر دولت اداره می‌شد عملکرد آن منجر به تولید روزانه ۸ میلیون بشکه شده بود. لذا باید کلاه خود را قاضی کرد که جرا آن دولت علیرغم همه‌ی انتقاداتی که به آن وارد شده و می‌شود توانسته با نفت دولتی به نرخ رشد تا ۱۴ درصد هم برسد و با پول منابع نفتی و بدون استقراض خاص کشوررا به مدارجی از توسعه

برساند ولی دراین ۴۷ سال مجموعه‌ی نفت را به چنان فلاکتی کشانیده‌اند که ناچار شده‌ایم برای سوخت انرژِی مردم نفت و گازرا هم وارد کنیم و چه بسا ناچار شویم اگهی مزایده‌ی فروش کشوری بدون آب و برق وگاز را منتشر کنیم؟!

از طرف دیگر فراموش نکنیم که امپراتوری بریتانیا بر بنیاد شرکتی به نام شرکت بریتیش ایست ایندیا «British East India» قرار داشت که اتفاقاً شرکت نفت ایران – انگلیس در آن دوران شاخه‌ی ایرانی آن بود. شرکت ایست ایندیا (East India Company) در سال ۱۸۷۴ به‌طور رسمی منحل شد و دیگر به‌عنوان یک شرکت فعال در بورس وجود ندارد. اما اگر قرار باشد برآورد ارزش این شرکت در صورت وجود در دنیای امروز صورت گیرد با در نظرداشتن عوامل مختلفی مانند درآمدهای تاریخی، نرخ تورم، ارزش مستعمراتی و دارایی‌های آن زمان می‌توان به ارزش روز آن دست یافت. برای انجام چنین برآوردی، می‌توان از روش‌هایی مانند تورم تعدیلی، مقایسه با شرکت‌های چندملیتی مدرن (مانند اپل یا آمازون) و مدل‌های اقتصادی تاریخی استفاده کرد. با اعمال روش تعدیلی براساس تورم « Inflation Adjustment Method» ارزش دارایی‌ها یا درآمدهای شرکت در زمان گذشته، بر اساس نرخ تورم سالانه تا امروز تعدیل می‌شود.

ارزش شرکت هند شرقی در اوج قدرت – شرکت هندشرقی در اوج فعالیت خود «۱۸۰۰-۱۷۷۰» یکی از ثروتمندترین شرکت‌های تاریخ بود. برخی تخمین‌ها نشان می‌دهند که ارزش آن در آن زمان حدود ۷۸ میلیون پوند استرلینگ بوده است. با این فرض و اعمال نرخ تورم سالانه از سال ۱۸۰۰ تا ۲۰۲۴ که تقریباً ٪۲.۵ تا ٪۳ در نظر گرفته شده و با استفاده از فرمول زیر ارزش امروزین آن شرکت ۱۰.۵ تریلیون دلار یعنی حداقل سه برابر قیمت امروز شرکت اپل به‌عنوان گران‌ترین شرکت جهان می‌شود.

۱-فرمول محاسبه‌ی ارزش تعدیل‌شده:

Vt=V0×(1+r)nV_t = V_0 \times (1 + r)^nVt=V0×(1+r)n

در این فرمول **Vt** ارزش امروزی شرکت و **V0** ارزش شرکت در سال ۱۸۰۰ (حدود ۷۸ میلیون پوند است» - **r** نرخ تورم سالانه «حدود ۲.۵٪ » و **n** تعداد سال‌ها (۲۲۴ = ۱۸۰۰-۲۰۲۴ = ۲۲۴ سال)

۲- **محاسبه‌ی تقریبی** – با جایگذاری مقادیر در فرمول:

V2024=78,000,000×(1.025)224V_{2024} = 78,000,000 \times (1.025)^{224}V2024=78,000,000×(1.025)224

این مقدار تقریباً برابر **۸.۵ تریلیون پوند (حدود ۱۰.۵ تریلیون دلار) یعنی بیش از سه برابر قیمت فعلی شرکت اپل** می‌شود.

با این مقدمه بازگردیم به برآورد قیمت یا ارزش شرکت ملی نفت ایران. واقعیت آن که برآورد دقیق ارزش شرکت ملی نفت ایران (NIOC) به دلیل عدم شفافیت مالی و عدم حضور در بازارهای بین‌المللی دشوار است. با این حال، بر اساس اطلاعات و مفروضات زیر، می‌توان برآوردی از ارزش این شرکت ارائه داد.

تولید و درآمد شرکت ملی نفت ایران – ظرفیت تولید نفت خام: حدود ۴ میلیون بشکه در روز، صادرات فعلی نفت خام: حدود ۱٫۷ میلیون بشکه در روز (به دلیل تحریم‌ها) ، تولید گاز طبیعی: روزانه بالغ بر یک میلیارد متر مکعب، تولید میعانات گازی: حدود ۹۰۰ هزار بشکه در روز.

مقایسه با شرکت‌های نفتی منطقه – شرکت ادنوک (ADNOC) امارات: در سال ۲۰۲۱، ارزش این شرکت حدود ۶۰ میلیارد دلار برآورد شده است که ۴۵٪ بیشتر از مجموع ارزش شرکت ملی نفت ایران و شرکت ملی گاز ایران است.

در تحلیلی ساده‌انگارانه و مقایسه‌ای با توجه به اطلاعات فوق و مقایسه با شرکت‌های مشابه در منطقه، در یک برآورد ساده‌انگارانه وصرفاً براساس عملکرد ضعیف فعلی می‌توان تخمین زد که ارزش شرکت ملی نفت ایران در حدود **۴۰ تا ۵۰ میلیارد دلار** باشد. البته این برآورد تقریبی و خام و ابتدای است و برای دستیابی به رقم دقیق‌تر، نیاز به اطلاعات مالی شفاف و به‌روز از سوی شرکت ملی نفت ایران است. اگر تولید نفت ایران به ۸ میلیون بشکه در روز برسد که حدود ۶ میلیون بشکه‌ی آن به صادرات

تخصیص یابد- امری که شدنی و ممکن اما توسط مدیرانی که شایستگی فنی و دغدغه منافع ملی ومیهنی را داراباشند -، ارزش این شرکت به میزان قابل‌توجهی افزایش خواهد یافت. برای محاسبه‌ی تقریبی، از مدل ارزش‌گذاری بر اساس درآمد سالانه استفاده می‌کنیم.

نگارنده نیک آگاه است که دست یابی به جنین ظرفیتی نیازمند حداقل ۳۰۰ تا ۵۰۰ میلیارد دلار سرمایه گذاری در منابع نفت وگاز به منظورافزایش ضریب استخراج و بهره وری منابع نفت وگاز و همچنین استقرار مدیران شایسته و آگاه به دانش نفتی می‌باشیم. نگارنده تأکید دارد در محاسبات زیر باید فرض شود منابع نفت وگاز ثروت ملی کشوربوده و مقوله‌ی انفال در این زمینه فاقد موضوعیت است.

۱-درآمد سالانه‌ی شرکت با تولید و صادرات جدید -با فرض قیمت ۸۰ دلار «میانگین قیمت در سال ۲۰۲۴» به ازای هر بشکه نفت، درآمد تولید ۲ میلیون بشکه مصرف داخلی «هر بشکه ۵۳ یک دلار» برابر ۳۸.۷ میلیارد دلار و درآمد حاصل از صادرات ۶ میلیون بشکه نفت برابر ۱۷۵.۲ میلیارد و مجموع درآمد سالانه‌ی فروش نفت معادل ۲۱۳.۹ میلیاردلارخواهد شد.

۲- برآورد ارزش بازار (Market Valuation)شرکت ملی نفت ایران. ارزش یک شرکت نفتی حداقل بین ۸تا ۱۲ برابر درآمد سالانه‌ی آن است. اگر فرض کنیم که نسبت قیمت به درآمد (P/E) برابر ۸ باشد، ارزش شرکت ملی نفت ۱،۷۱۱.۲ میلیارددلار یا ۱.۷ تریلیون خواهد بود. البته با توجه به فاصله‌ی بسیار بالای قیمت فروش نفت از هزینه‌ی تولید نفت نسبت واقعی قیمت به درآمد بسیار متفاوت است.

۳-مقایسه با شرکت‌های بزرگ نفتی- درحال حاضر ارزش سهام شرکت‌های آرامکو « Saudi Aramco» ۲.۲ تریلیون دلار و اکسون موبیل (ExxonMobil) ۴۰۰ میلیارد دلار و شل :(Shell)۲۴۰ میلیارد دلار است که در صورت تحقق این شرایط، ارزش شرکت ملی نفت ایران با ۱۰۶۹ میلیارد دلار در رده‌ی دومین شرکت نفتی جهان پس از آرامکو قرار می‌گیرد. باید تأکید کنم این محاسبات تقریبی است و وابسته به عواملی مانند قیمت جهانی نفت، هزینه‌های عملیاتی، سیاست‌های بین‌المللی و نرخ تورم خواهد بود.

نکته‌ی دیگری که در قیمت گذاری سهام شرکت ملی نفت ایران باید ملحوظ نظر واقع شود ارزش ذخایر نفت کشور به‌عنوان بخشی از دارایی‌های شرکت ملی نفت است. چون ذخایر نفت یکی از عوامل کلیدی در ارزش‌گذاری شرکت‌های نفتی است. زیرا شرکت‌های نفتی علاوه بر درآمد عملیاتی، بر اساس مقدار ذخایر اثبات‌شده (Proven Reserves) نیز ارزش‌گذاری می‌شوند. حال چنانچه بخواهیم ذخایر اثبات شده‌ی نفت را در این ارزش‌گذاری مدنظر قراردهیم باید بدانیم که ذخایر نفت نشان‌دهنده‌ی میزان نفتی است که شرکت می‌تواند در آینده استخراج کند و به فروش برساند. در ارزش‌گذاری شرکت‌های نفتی، معمولاً دو روش وجود دارد:

۱-روش جریان نقدی تنزیل‌شده: (Discounted Cash Flow - DCF):

- محاسبه‌ی درآمدهای آینده‌ی شرکت بر اساس ذخایر و تولید سالانه
- تنزیل (Discount) درآمدها برای رسیدن به ارزش فعلی شرکت

۲-روش ارزش‌گذاری بر اساس هر بشکه ذخایر (Valuation per Barrel of Reserves):

- در این روش، هر بشکه ذخیره نفتی قیمت‌گذاری شده و در مجموع ذخایر ضرب می‌شود.
- میانگین ارزش هر بشکه ذخیره برای شرکت‌های نفتی بزرگ **۵ تا ۱۰ دلار** در نظر گرفته می‌شود.

۳-ذخایر نفتی شرکت ملی نفت ایران و برآورد ارزش آن – با توجه به اطلاعات مندرج در مراکز معتبر جهانی ایران دارای ۱۵۷ میلیارد بشکه ذخایر اثبات‌شده‌ی نفت است که با اعمال رقم ۷ دلار میانگین ارزش هر بشکه ذخیره‌ی ارزش ذخایر نفتی معادل ۱۰۹۹ میلیارد دلارخواهد بود.

۴- **برآورد نهایی ارزش شرکت ملی نفت ایران** – با توجه به محاسبات قوق و از انجا که ارزش سهام شرکت ملی نفت بر اساس درآمد عملیاتی (۱۰۶۹ میلیارد دلار)

و ارزش بر اساس ذخایر نفتی (۱۰۹۹ میلیارد دلار) است لذا حداقل برآورد ارزش کنونی سهام شرکت ملی نفت ۲۱۶۸ میلیارددلار یا ۲.۱۶ تریلیون دلار خواهد شد.

۵- با فرض این که شرکت ملی گاز هم زیر مجموعه‌ی شرکت ملی نفت قرارگیرد با توجه به‌این‌که ذخایر گاز و مایعات استحصالی نیز در ایران از جمله دارایی‌های شرکت ملی نفت «شرکت ملی گاز زیر مجموعه‌ی صددرصدی شرکت ملی نفت است» لذا در محاسبه‌ی ارزش شرکت ملی نفت ایران، ذخایر گاز طبیعی نیز باید مورد توجه قرار گیرد، زیرا ایران یکی از بزرگ‌ترین دارندگان ذخایر گازی در جهان است و صادرات گاز می‌تواند به افزایش ارزش شرکت ملی نفت ایران منجرشود. در این زمینه نکات زیر حائز اهمیت است:

۱-۵- ذخایر گاز طبیعی ایران براساس منابع رسمی اوپک و سایر مراکز معتبر جهانی ایران دارای ۳۳ تریلیون مترمکعب ذخایر گاز به‌عنوان دومین کشور دارای بزرگترین ذخایر گاز طبیعی در جهان پس از روسیه است.

۲-۵-قیمت و صادرات گاز طبیعی ایران -قیمت گاز طبیعی معمولاً بسته به قراردادهای صادراتی و شرایط بازار متفاوت است. برای مثال، قیمت گاز صادراتی به کشورهای اروپایی می‌تواند بین ۵ تا ۱۰ دلار به ازای هر میلیون BTU باشد. ایران قادر است به‌طور متوسط حدود ۳۵ میلیارد مترمکعب گاز در سال صادرکند که با فرض قیمت صادراتی ۶ دلار به‌ازای هر یک میلیون BTU درآمد حاصل از صادرات گاز ۲۱۰ میلیارد دلار خواهد بود. برای محاسبه‌ی قیمت ذخایر گاز ایران به ازای **یک میلیون متر مکعب** و سپس محاسبه‌ی قیمت کل ذخایر گاز ایران، می‌توانیم از قیمت‌های رایج برای گاز طبیعی استفاده کنیم. در حال حاضر، قیمت گاز در بازارهای جهانی می‌تواند متغیر باشد، اما برای برآورد، می‌توانیم از قیمت متوسط استفاده کنیم.

۶-مراحل محاسبه‌ی قیمت ذخایر گاز ایران:

۶-۱-قیمت گاز طبیعی در بازار جهانی:

قیمت گاز طبیعی بسته به شرایط بازار و قراردادها می‌تواند متفاوت باشد. به‌عنوان مثال، قیمت گاز طبیعی در اروپا یا آسیا می‌تواند بین ۵ تا ۱۰ دلار به ازای هر میلیون

BTUباشد. برای سادگی، درمحاسبات قیمت متوسط ۶ دلار به ازای هر میلیون BTUدرنظر گرفته شده است.

۶-۲-تبدیل واحد:

برای تبدیل قیمت گاز به مترمکعب، باید بدانیم که هر مترمکعب گاز طبیعی معادل حدود ۳۵,۳۰۰ BTU است.

۶-۳-محاسبه‌ی ارزش کل ذخایر گازی ایران: با توجه به این که قیمت گاز طبیعی برابر با ۶ دلار به ازای هر میلیون BTU است لذا قیمت هر متر مکعب ۱۷۰.۵ دلار و بهای تولیدات سالانه گاز میلیارد دلار و ارزش کل ذخایر گازی معادل ۵۶۲۰میلیارد یا ۵.۶۲ تریلیون دلار خواهدشد.

۶-۴- **برآورد ارزش ذخایر گاز طبیعی ایران در قیمت گذاری ارزش سهام شرکت ملی نفت ایران:** علی‌رغم ارزش ۵.۶ تریلیون دلاری ذخایر گازی نمی‌توان همه این مبلغ را در قیمت گذاری سهام شرکت ملی نفت لحاظ کرد بلکه به‌طور مشابه با نفت، می‌توان ارزش ذخایر گاز طبیعی را برای ارزش‌گذاری سهام با توجه به معیارهای جهانی تخمین زد. برای هر تریلیون مترمکعب گاز، معمولاً در حدود ۴ تا ۶ میلیارد دلار در نظر گرفته می‌شود (این مبلغ می‌تواند به‌طور قابل توجهی بسته به شرایط بازار و قراردادها تغییر کند). با فرض اینکه هر تریلیون مترمکعب گاز ارزش ۵ میلیارد دلار داشته باشد ارزش ذخائر گازی برابر ۱۶۵ میلیاردلار می‌شود.

۶- **نتیجه‌گیری و ارزش نهایی شرکت ملی نفت ایران** –حال که هم ذخایر نفت و هم ذخایر گاز در نظر گرفته شده‌اند، می‌توانیم ارزش نهایی شرکت ملی نفت ایران را محاسبه کنیم. اگر درآمد بالقوه‌ی سالانه‌ی حاصل از فروش نفت براساس محاسبات پیش‌گفته برابر ۲۱۳.۹ میلیارد دلار و درآمد بالقوه‌ی سالانه‌ی فروش گاز- ۲۱۰ میلیارد دلار باشد مجموع درآمد سالانه‌ی شرکت ملی نفت برابر ۴۲۳.۹ میلیارد دلار خواهد شد که با اعمال شاخص «۸» قیمت سهام شرکت ملی نفت ۳۳۹۱.۲ میلیارد یا نزدیک به ۳.۳ تریلیون دلار خواهد شد.

۵. مقایسه با سایر شرکت‌های نفتی

براساس محاسبات فوق مقایسه شرکت ملی نفت ایران با شرکت های بزرگ نفتی در جدول دو نمایش داده شده است .

جدول دو – مقایسه‌ی ارزش برآوردی شرکت ملی نفت ایران با شرکت‌های بزرگ نفتی

شرکت	ذخایر نفتی «میلیارد بشکه»	ذخایر گاز «تریلیون مترمکعب»	ارزش بازار «میلیارد دلار»	درامدسالانه
آرامکو Saudi Aramco	۲۶۰	۲۰	۲،۴۱۶	۲۰۹
شرکت ملی نفت ایران « NIOC»	۱۵۷	۳۳	۲،۱۱۹	۴۲۳.۹
شرکت ملی نفت ایران با لحاظ هزینه بهره مالکانه	۱۵۷	۳۳	۱،۶۹۶	۳۳۹.۱۲
اکسون موبیل « ExxonMobil»	۲۵	۱۰	۶۹۷	۴۸.۸
شل « Shell »	۱۲	۵	۲۹۶	۲۸.۷

با توجه به ذخایر گاز و نفت، شرکت ملی نفت ایران می‌تواند یکی از بزرگ‌ترین شرکت‌های انرژی در جهان باشد. ارزش تقریبی آن در حدود ۲.۱ تریلیون دلار است و در صورت صادرات بیشتر گاز و نفت، این رقم ممکن است افزایش یابد.

چنانچه مقرر باشد منابع نفت وگاز اموال حکومتی«انفال» محسوب شود ـ که از دیدگاه نگارنده امری منسوخ و غیرقابل پذیرش ملت خواهدبود- و در اختیار شرکت ملی نفت یا دولت نباشند می‌توان بر اساس یک قرارداد ۹۹ ساله بین متولی انفال و شرکت ملی نفت، مبلغ برآوردی ذخائر را از قیمت سهام بشرح فوق کسر نموده و با لحاظ ۲۰ تا ۳۰ درصد فروش نفت وگازرا به‌عنوان هزینه‌ی بهره‌ی مالکانه این ذخایر به

قیمت تمام شده‌ی آن اضافه و سپس نسبت به قیمت‌گذاری ارزش سهام شرکت نفت اقدام کرد.

محاسبه‌ی ارزش سهام شرکت ملی نفت در وضعیت بهترین سال‌های اقتصادی جمهوری اسلامی یعنی ۷۳ میلیارد دلار درآمد صادراتی فروش ۲.۵ میلیون بشکه نفت و فروش گاز به مبلغ ۳۰ میلیارددلار که حاصل آن ۱۰۳ میلیارددلار درآمد نفت و گاز خواهد بود. درجنین حالتی قیمت سهام با لحاظ نسبت درامد به قیمت =۸ برابر یلیارد دلار بدون لحاظ ذخایر نفت وگاز خواهد شد که منطقاً باید درصدی بین ۱۰ تا ۱۵ درصد ارزش تخمینی ذخائر به قیمت سهام شرکت نفت اضافه شود. دراین حالت ارزش کل سهام شرکت ملی نفت رقمی ۹۰۶ میلیارد دلار خواهدشد.

۱. درآمد سالانه‌ی شرکت با تولید و صادرات جدید

با فرض امکان افزایش تولید نفت ایران به ۶ میلیون بشکه در روز «شامل مصرف داخلی معادل ۲ میلیون بشکه و صادرات معادل ۴ میلیون بشکه در روز»، ارزش این شرکت به میزان قابل توجهی افزایش خواهد یافت. برای محاسبه‌ی تقریبی، از مدل ارزش‌گذاری بر اساس درآمد سالانه استفاده می‌کنیم. اگر مبنای فروش هر بشکه نفت ۸۰ دلار به ازای هر بشکه نفت «میانگین قیمت نفت در ۲۰۲۴» باشد درآمد تولید ۶ میلیون بشکه در روز برابر ۱۷۵.۲ میلیارد دلار سالانه خواهد بود که سهم درامد صادرات ۱۱۶.۸ میلیارد دلار است. با اعمال کسر ۲۰ درصد به‌عنوان بهره‌ی مالکانه‌ی متولی انفال، درآمد خالص به رقم ۱۴۰.۱ کاهش خواهد یافت که این درامد مبنای قیمت گذاری قرارگرفته است

۲- مبانی ارزش گذاری سهام شرکت ملی نفت بدون لحاظ منابع گازی

با توجه به این که ظرفیت صادراتی گاز در وضعیت نامناسب کنونی معادل ۳۵ میلیون مترمکعب است و فرض قیمت هر متر مکعب این که ارزش یک شرکت نفتی در قدوقواره‌ی شرکت ملی نفت آرامکو، اکسون، شل توتال و سینوپک معمولاً **بین ۸ تا ۱۲ برابر درآمد سالانه**ی آن با توجه به نوع نفت وگاز و ذخایر مربوطه است. درچنین حالتی جدول سه ارزش سهام شرکت را با نسبت‌های مختلف نمایش می‌دهد.

جدول سه – ارزش سهام با توجه به نسبت‌های مختلف قیمت به درآمد

نسبت قیمت	P/E=8	P/E=9	P/E=10	P/E=11	P/E=12
ارزش سهام	۱،۱۲۰.۸	۱،۲۶۰.۹	۱،۴۰۱	۱،۵۴۱.۱	۱،۶۸۱.۲

۳- مبانی ارزش‌گذاری سهام شرکت ملی نفت با لحاظ منابع گازی:
چنانچه درآمد منابع گازی را مطابق بند۲-۵ فوق معادل ۲۱۰ میلیارد درنظر بگیریم با کسر بیست درصد بهره‌ی مالکانه «۲۰٪X ۲۱۰=۴۲ » و افزودن مابقی آن«۱۶۸» به درآمد خالص نفت «۱۴۰.۱» مجموع درآمد نفت وگاز برای ارزیابی سهام شرکت ملی نفت ۳۰۸.۱ میلیارد دلار خواهد بود.

جدول چهار – ارزش سهام با توجه به نسبت‌های مختلف قیمت به درآمد

نسبت قیمت	P/E=8	P/E=9	P/E=10	P/E=11	P/E=12
ارزش سهام	۲،۴۶۴.۸	۲،۷۷۲.۹	۳،۰۸۱	۳،۳۸۹.۱	۳،۶۹۷.۲

۳. مقایسه با شرکت‌های بزرگ نفتی – در بورس امریکا تعداد ۴۱۹ شرکت نفت و گاز به ارزش روز معادل ۱۰،۳۵۰ میلیارد دلار در پایان سال ۲۰۲۴ حضور داشتند که اطلاعات هفت شرکت برتر نفتی در جدول ۵ ارائه شده است.

جدول ۵ – اطلاعات هفت شرکت برتر نفتی جهانی به تاریخ ۲۹ دسامبر ۲۰۲۴ (ارقام به میلیارد دلار)

نام شرکت	ارزش روز	درآمد	سود	نسبت P/E
آرامکو	۲،۶۲۰	۶۶۱	۲۰۸	۱۲.۵
اکسون موبایل	۶۹۰	۴۶۷	۴۹	۱۴
شورون	۴۱۶	۱۹۳	۲۸	۱۴.۸
شل	۳۰۷	۲۹۶	۲۷	۱۱.۴
پتروچین	۲۳۲	۵۶۴.۲	۴۹.۷	۴.۷
توتال	۲۰۵	۲۰۳	۳۱	۶.۶
سینوپک	۱۲۸.۲	۵۸۹	۱۴	۹.۱

منبع:

https://companiesmarketcap.com/cad/oil-gas/largest-oil-and-gas-companies-by-market-cap/

نتیجه آن که در صورت تحقق این شرایط، ارزش شرکت ملی نفت ایران «با لحاظ سهام شرکت ملی گاز و احتساب بیست درصد هزینه‌ی بهره‌ی مالکانه» حداقل ۲،۴۶۴ میلیارد دلار و حداکثر ۳،۶۹۷ میلیارد دلار خواهد شد که عملاً گران‌ترین شرکت نفتی جهان به‌شمار خواهد رفت. بدیهی است همچون همه‌ی ارزیابی سهام شرکت‌ها می‌توان هزینه‌ی سالانه‌ی تأمین مالی ۵۰۰ میلیارد دلار و یا هر مبلغی که برای بازسازی منابع نفت و گاز لازم است را از درآمدهای به‌شرح فوق محاسبه شده کسر و مجدداً ارزیابی را روزآمد کرد.

لازم به تأکید است که در محاسبات به‌عمل آمده به‌علت عدم دسترسی به صورت های مالی شرکت ملی نفت و شرکت ملی گاز ارزش دارایی‌های شرکت نفت اعم از تجهیزات و مستغلات و دارایی‌های جاری و غیره ملحوظ نگردیده

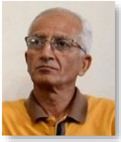
که در این صورت باید به ارزش برآورد شده خالص ارزش روز دارایی‌ها (با کسر بدهی‌ها) نیز افزوده شود.

مبانی ارزیابی درجهان به همین شرحی است که داده شد. آنچه مسلم است اگر روزگاری تاریک‌خانه‌های وزارت نفت، شرکت ملی نفت و گاز و شرکت کالای نفت روشن شوند بدون شک دیگر آقازاده‌ها و محافظان و راننده‌های دوران جنگ نمی‌توانند با رانت این شرکت‌ها از در دانشگاه‌های انگلستان و خارج مدرگ بگیرند و مدعی تخصص بشوند .

مجدداً تأکید می‌کنم خوانندگان در ارزیابی بهای شرکت ملی نفت به مفروضات درنظر گرفته شده توجه کنند چون برای نویسنده محرز است که مدعیان خصوصی‌کردن تشکیلات عظیم نفت بلافاصله پس از انتشارمقاله ده‌ها ادعا و ایراد بر قیمت گذاری مطرح خواهند کرد زیرا اولین تلگنر این مقاله درهم شکستن خیال خام تصاحب منابع موجد ثروت بینانسلی کشور خواهد بود و صد البته که ایرادات منطقی هم حتماً وجود خواهد داشت که به دیده‌ی منت پذیرا هستم.

اقتصاد سیاسی

فقیرسازی نظام‌مند طبقه‌ی کارگر و راه‌های مقابله با آن



کاظم فرج‌الهی*

* فعال کارگری بازنشسته و نویسنده در حوزه‌ی روابط کار

دیریست که رخت سوگ و غم فراغ از تن به‌در نمی‌شود. قلم یارای نوشتن شادباش ندارد که طبقه‌ی کارگر سوگوار فرزندان به خاک‌افتاده‌اش است و در غمِ یاران در بند.

یاد پدیدآورندگان یکم ماه مه را گرامی می‌داریم و آزادی یاران در بند را آرزو.

تقدیم به شریفه محمدی و ریحانه انصاری‌نژاد و همه‌ی آزادگانی که به دلیل پیگیری مشکلات کارگران گرفتار زندانند. آزادشان کنید

موضوع این مقاله بررسی سیاست‌ها یا استراتژیِ فقیرسازی بیشترین شمار مردم توسط حکومت و یافتن راهکارهای مقابله با این سیاست‌هاست. در این بررسی ناگزیر به موارد و شیوه‌هایی اشاره و استناد می‌شود که شماری از آن‌ها پیش ازاین بارها مورد بحث بوده‌اند. تلاش بر نشان دادن نظام‌مند و همبسته بودن جنبه‌ها و روش‌های مختلف سرکوب مزدی است که طی چند دهه به تمامی مزدوحقوق‌بگیران تحمیل شده و بررسی چرایی موفق نبودن تلاش‌های تاکنونی این طبقه برای مقابله با این سرکوب‌ها است.

رابطه میان حکومت و مردم (ملت) در حوزه‌ی اقتصاد و مالیه‌ی به بیانی ساده اما دقیق، رفت‌وبرگشت پول میان آن‌هاست که براساس مجموعه‌ای از قوانین و مقررات مالی و پولی تنظیم می‌شود که عمدتاً شامل دو بخش است: تکالیف و پرداخت‌های ملت به دولت، و پرداخت‌ها و وظایف دولت نسبت به مردم. [در بحث حاضر هرجا از دولت سخن گفته میشود مراد کلیتِ حاکمیت است].

در بحث مالی مهم‌ترین تکالیف ملت در مقابل دولت پرداخت انواع عوارض و مالیات‌هاست. در ایران اصول یا روش و دستگاه‌های تعیین‌کننده‌ی میزان و اخذ عوارض و مالیات‌ها، از دیرباز جزو ظالمانه‌ترین روش‌ها و فاسدترین دستگاه‌ها بوده‌اند و هنوز هم کماکان چنین است. همه می‌دانیم که در یک سیستم فاسد داراها و توانگران به‌راحتی می‌توانند با تطمیع و خرید یا تهدیدِ عوامل تعیین‌کننده‌ی میزان عوارض و مالیات‌ها، و مجریان آن‌ها، از پرداخت بخش‌های نسبتاً بزرگی از آنچه به آن‌ها تکلیف می‌شود شانه‌خالی کنند. در بخش مالیات بر درآمد، مالیاتِ مزدوحقوق‌بگیران قبل از

دریافت هر مبلغی پیشاپیش توسط دستگاه مربوطه محاسبه وکسر می‌شود و نکته‌ی تأسف‌بار این که غالباً و در چند دهه‌ی گذشته همیشه، میزان سقف معافیت مالیاتی به قدر قابل‌ملاحظه‌ای پایین‌تر از خط فقر نسبی بوده است؛ این بدان معناست که از فقرا هم مالیات گرفته می‌شود [که فقیرتر بشوند] در حالی که مؤدیان مالیاتیِ بزرگ در بخش‌های تولید صنعتی، بازرگانی و خدمات در پایان سال مالی، یعنی یکسال پس از کسب درآمد، گاه حتی با تنظیم دفاتر جعلی و تقلب و پرداخت رشوه، فقط بخش کوچکی از آنچه را که باید، پرداخت می‌کنند. در عین حال گروه‌های شغلی از طریق نهادهای صنفی و مدنی خود (اتحادیه‌های تولیدکنندگان یا ارایه‌دهندگان خدمات) و استخدام انواع مشاوران مالی و حقوقی در تنظیم یا اصلاح قوانین و مقررات به نفع خود دخالت می‌کنند و گاه با توسل به حرکت‌های جمعی و اعمال فشار اجتماعی (برای نمونه اعتصاب‌های فروشندگان و سازندگان طلا و جواهرات) موفق می‌شوند تخفیف و بخشودگی‌های بزرگی نصیب خود بکنند.

وظایف و تکالیف دولت نسبت به مردم [در حوزه‌ی مالی و پولی] پرداخت یارانه‌ها، اعطای تسهیللات و پرداخت مزد و حقوق ماهیانه‌ی مستخدمان بخش دولتی است. از یارانه‌های مستقیم به دلیل ناچیزی مبلغ و اندک بودن میزان سهم آن در دریافتی‌های خانوار گذر می‌کنیم. در توضیح سویه‌ی حمایت سیستمی از توانگران و نادیده گرفتن نیازمندان، در اعطای وام‌ها و تسهیلات، همین بس که در نتیجه‌ی اجرای ضوابط بسیار سخت‌گیرانه‌ی اداری و بانکی، در عمل شمار زیادی از متقاضیان وام‌های ازدواج یا انواع تسهیلات کوچک و مسکن به دلیل ناتوانی در تکمیل مدارک یا یافتن کارمند دولتی که پرداخت اقساط را ضمانت کند، و الزامات و مراحل متعدد اداری دیگر، عطای دریافت وام را به لقای آن می‌بخشند. ولی در مقابل شمار زیادی وام‌های کلان و نجومی گاه فقط با توصیه‌ی تلفنیِ یکی از صاحب‌منصبان دولتی یا دست‌نوشته‌ی فلان آقا یا آقازاده کارسازی می‌شود. چنان‌که هم‌اکنون بیشترین شمار ابر بدهکاران بانکی خود یا نزدیکان از اعضای هیأت‌مدیره و هیأت امنای بانک‌ها و مؤسسات مالی هستند.

سرکوب مزدی

یکی از مهم‌ترین وظایف دولتِ هر کشور در مقابل ملت خود برقراری امنیت عمومی یا اجتماعی و در دل آن امنیت اقتصادی و شغلی تمامی افراد جامعه است و روشن است که برای بیشترین شمار جمعیت [طبقه‌ی کارگر و سایر مزدوحقوق‌بگیران] امنیت اقتصادی و شغلی معنایی جز بهره‌مندی از مزد کافی و «تأمین اجتماعی» مناسب ندارد و سهم تعیین‌کننده‌ای در اعمال ستم طبقاتی از طریق فقیرسازی عمومی مردم از این طریق محقق می‌شود. جدول شماره‌ی یک توزیع نسبی جمعیت شاغلان ۱۰ ساله به بالا را بر حسب وضعیت شغلی در یک بازه زمانی ۱۵ ساله نشان می‌دهد. براساس داده‌های این جدول مجموع شاغلانِ مزدوحقوق‌بگیر بخش خصوصی و بخش عمومی از ۵۰.۱ به ۵۵ درصد کل جمعیت افزایش یافته است. در همین دوره، شمار کارفرمایان بخش خصوصی از ۵.۶٪ کل جمعیت به ۳.۶٪ کاهش پیدا کرده است. این بدان معناست که بخش قابل‌توجهی از کارفرمایان بنگاه‌های کوچک از میدان رقابت در بازار بیرون شده و به جمع مزدوحقوق‌بگیران یا کارکنان مستقل پیوسته‌اند. بخش بزرگی از کارکنان مستقل نیز در واقع کارگرانی هستند که متأثر از خرابی بازار کار و نادرستیِ سیاست‌های مزدی (سطح بسیار پایین مزدها) برای تأمین هزینه‌های زندگی به جمع بی‌ثبات‌کاران، دارندگان کسب‌وکارهای کوچک و اغلب موقت یا کارهایی مانند مسافرکشی و واسطه‌گری پرداخته‌اند. شمار جمعیت مجموعه‌ی مزدوحقوق‌بگیران بخش عمومی نیز با ۵.۳ درصد کاهش به ۱۶.۵٪ کل شاغلان رسیده است. معنای این کاهش تا حدود زیادی شانه خالی کردن دولت از ارایه‌ی بخش‌هایی از خدمات و وظایف خود و محول کردن آن به بخش خصوصی است و در این رهگذر حتی همان حمایت‌های ناچیز دولتی نیز از بخشی از نیروهای کار ستانده شده است. شمار کارکنان فامیلی و بدون مزد نیز با تقریباً ۵٪ کاهش به ۵.۳٪ رسیده است. یعنی شرایط اقتصادی به گونه‌ای‌ست که نیمی از خانوارهای خودکفا ناگزیر شده‌اند، برای تأمین هزینه‌ها، اعضای بیشتری را روانه‌ی بازار کارِ مزدی کنند. صفر شدن ردیف سایر در این جدول نیز به منزله‌ی نابودی کارآموزی در حین کار (با دریافت مزد) و بخش تعاونی اقتصاد است.

جدول یک – توزیع نسبی شاغلان ۱۰ ساله و بیشتر بر حسب وضع شغلی

وضع شغلی	1380 (1)	1385	1390	1391	1392	1393	1394	1395
جمع	100%	100	100	100	100	100	100	100
بخش خصوصی	77.8	80.9	82.6	82.6	82.7	83.1	83.3	83.5
کارفرمایان	4.5	5.6	4	3.7	3.9	3.7	3.8	3.6
کارکنان مستقل	36.2	32.2	33	33.2	35.8	35.4	35.1	36.1
مزدوحقوق‌بگیران	28.3	32.5	39	38.8	37.8	39.1	39.3	38.5
کارکنان فامیلی بدون مزد	8.9	10.6	6.7	6.9	5.2	4.9	5.1	5.3
مزدوحقوق‌بگیران بخش عمومی	21.8	18.5	17.4	16.9	16.9	16.9	16.7	16.5
سایر (۲)	0.3	0.5	0	0.5	0.4	0	0	0

(۱) اطلاعات ارایه شده مربوط به آبان ماه است. (۲) سایر شامل مزدوحقوق‌بگیران بخش تعاونی و کارآموزان است. ماخذ- مرکز آمار ایران. دفتر جمعیت، نیروی کار و سرشماری

چنانکه در بالا نیز اشاره شد ۵۵ درصدِ جمعیت مزدوحقوق‌بگیرانی هستند که درکنار بیش از ۶ میلیون بازنشسته‌ی صندوق‌های تأمین اجتماعی و کشوری به همراه خانواده‌ها در مجموع حدود سه‌چهارم کل جمعیت را تشکیل می‌دهند. چگونگی گذران زندگی این بخش بزرگ از جمعیت به‌طور کامل بستگی دارد به چگونگی انجام وظایف نظارتی و حمایتی دولت در مقابل ملت در حوزه‌ی تأمین امنیت اجتماعی و اقتصادی؛ یعنی چگونگی بهره‌مندی طبقه‌ی کارگر از مزد کافی و «تأمین اجتماعی» مناسب. اما ببینیم کارنامه‌ی دولت‌های چند دهه‌ی گذشته در انجام این وظیفه چگونه بوده و طبقه‌ی کارگر نیز خود در راستای تحقق این حق چقدر موفق بوده یا نبوده و چرا.

جدول دو حداقل مزد هرسال و افزایش ظاهری آن، نرخ تورم سالانه و نرخ برابری ریال و دلار آزاد را در اسفند ماه هر سال نشان می‌دهد. پیش از ورود به این مقایسه و سپس ارزیابی کارنامه‌ی دولت‌ها در بحث فقیرسازی لازم است مروری به چند تعریف داشته باشیم.

- **مزد نیروی کار و حداقل مزد:** «مزد کارگر» سهم او از ارزش اضافه‌ای است که در پایان روند کار (تولید کالا یا ارایه‌ی خدمات) ایجاد می‌شود و در نظام سرمایه‌داری بخش بزرگی از دعوا برسر این سهم و یکی از مهم‌ترین موضوع‌های مبارزه‌ی طبقاتی کارگران نیز تعیین این سهم است. اما در جامعه کارهایی هم هست که خدمات ارایه شده در روند آن، به‌راحتی با پول قابل سنجش نیست. اینجا موضوع «میانگین» ارزش کار در واحد زمان و تعیین «حداقل مزد» یک کارگر ساده و بدون تخصص مطرح می‌شود؛ ضرورت وجود تشکل‌های واقعی کارگری به‌مثابه ابزاری برای تعریف و دفاع از این مزد و این حق و همچنین ضرورت وظیفه‌ی نظارتی و حمایتی دولت‌ها در این میان خود را نشان می‌دهد.
- **مبنای تعیین حداقل مزد:** در ایران ماده‌ی ۴۱ قانون کار حداقل مزد یک کارگرِ ساده‌ی بدون تخصص را به گونه‌ای تعریف می‌کند که این مزد بتواند هزینه‌های زندگی یک خانواده [۳.۳ نفره] را تأمین کند. اما در یک روند ۴۵ ساله، سکوت و نقص قانون و نبود تشکل‌های واقعی کارگری سبب شده که همه ساله **فقط هزینه‌های معیشتی** و آن هم در پایین‌ترین سطح ممکن مورد توجه قرار بگیرد و هزینه‌های دیگر خانواده [مانند هزینه‌های مسکن، بهداشت و درمان، آموزشی، فرهنگی و تفریحی و چشم‌انداز مهم امکان بهبود سطح زندگیِ کارگر در گذر زمان] دیده نشود.
- **تورم، افزایش قیمت‌ها و ترمیم قدرت خرید؛** تورم از عارضه‌های ذاتی نظام سرمایه‌داری است که پیدایی آن دلایل مختلف و تبعات آن

جنبه‌های متضاد دارد. تبعات این پدیده برای طبقه‌ی کارگر [مزدوحقوق‌بگیران] افزایش عمومی و پایدار قیمت‌ها، کاهش قدرت خرید و نوعی مالیات پنهان است. مبارزات جنبش جهانی کارگران از یک‌سو و ضرورت وجود تقاضای مؤثر در بازار از سوی دیگر، حفظ نسبی قدرت خرید مزدوحقوق‌بگیران در مقابل تورم را به نظام‌های سرمایه‌داری تحمیل کرده است. دستاورد این مبارزات پذیرش ناگزیر مقوله‌ی افزایش مزد رسمی (ظاهری) یا در واقعیت امر ترمیم قدرت خرید کارگران است. ترجمان عملی این پذیرش، هرچند با مقاومت و کارشکنی‌هایی همراه است، افزایش مبلغ ریالی مزدهای رسمی کارگران در دوره‌های زمانیِ معین و متناسب با نرخ تورم همان دوره‌هاست؛ امری که به نادرست به آن **افزایش مزد** گفته می‌شود؛ در حالی که **افزایشِ واقعی مزدها مقوله‌ای دیگر است**. «مزد واقعی» یک کارگرِ معین در یک کارگاه معین تنها در صورتی افزایش می‌یابد که کارآیی یا مجموعه‌ی مسئولیت‌های او بیشتر شده باشد. افزایشی که فردی است و ناشی از کسب مهارت و تجربه، افزایش سطح دانش و تخصص یا سخت‌تر شدن شرایط کارِ هر کارگر معین است.

- **نهاد تعیین حداقل و افزایش سطح مزد رسمی؛** جلسات مزدیِ شورای عالی کار نهادی‌ست که براساس ماده ۴۱ قانون کار برای تعیین حداقل مزد هر سال و تصمیم‌گیری برای ترمیم قدرت خرید سایرکارگران تعریف شده است. درباره‌ی آیین‌نامه و سازوکارِ یکسویه و ضد کارگری این نهاد که در واقع کاریکاتوری از شورا، مذاکره و چانه‌زنی نمایندگان کارگری و کارفرمایی با حضور ناظران دولتی است پیش از این بارها گفته شده است. بر کسی هم پوشیده نیست که نه اشغال‌کنندگان جایگاه نمایندگان کارگریِ این نشست‌ها برگزیده‌ی تشکل‌های واقعاً مستقل کارگری در یک روند آزاد و دموکراتیک‌اند و نه نمایندگان دولتی که افزون بر ماهیت سرمایه‌دارانه‌ی نظام، مالکیت و مدیریت بخش

قابل‌توجهی از هلدینگ‌ها و بنگاه‌های بزرگ صنعتی و تولیدی را در اختیار دارند می‌توانند ناظرانی بی‌طرف دراین مذاکرات باشند. ریاست و حق وتوی وزیر کار نیز خود فاتحه‌ایست بر شورایی بودن تصمیمات این نهاد. خروجی ۴۵ ساله این نشست‌ها در جدول شماره (۲) دیده می‌شود.

جدول شماره (۲)؛ مقایسه حداقل مزد و افزایش ظاهری آن با نرخ تورم و نرخ دلار

سال	نرخ تورم درصد	حداقل مزد ماهانه (هزارتومان)	افزایش نسبت به سال قبل (درصد)	نرخ دلار آزاد تومان	سبد معیشت (مبلغ) ریالی)
۱۳۵۸	۱۱.۴	۱،۷۰۱	–	۱۴	–
۱۳۵۹	۲۳.۵	۱،۹۰۵	۱۱،۹۹	□	–
۱۳۶۰	۲۲.۸	۱،۹۰۵	۰	۲۷	–
۱۳۶۱	۱۹.۲	۱،۹۰۵	۰	–	–
۱۳۶۲	۱۴.۸	۱،۹۰۵	۰	–	–
۱۳۶۳	۱۰.۴	۱،۹۰۵	۰	–	–
۱۳۶۴	۶.۹	۲،۱۶۰	۱۳،۳۹	–	–
۱۳۶۵	۲۳.۷	۲،۱۶۰	۰	۷۴	–
۱۳۶۶	۲۷.۷	۲،۲۸۰	۵،۵۶	–	–
۱۳۶۷	۲۸.۹	۲،۴۹۰	۹،۲۱	–	–
۱۳۶۸	۱۷.۴	۲،۴۹۰	۰	۱۲۰	–
۱۳۶۹	۹	۳،۰۰۰	۲۰،۴۸	–	–
۱۳۷۰	۲۰.۷	۵،۰۰۱	۶۶،۰۷	۱۴۲	–
۱۳۷۱	۲۴.۴	۶،۸۰۱	۳۵،۹۹	–	–

سال	نرخ تورم درصد	حداقل مزد ماهانه (هزارتومان)	افزایش نسبت به سال قبل (درصد)	نرخ دلار آزاد تومان	سبد معیشت (مبلغ) ریالی)
۱۳۷۲	۲۲.۹	۸،۹۷۲	۳۱.۹۲	۱۸۰	–
۱۳۷۳	۳۵.۲	۱۱،۶۸۲	۳۰.۲۱	–	–
۱۳۷۴	۴۹.۴	۱۶،۰۰۰	۳۶.۹۶	۴۰۳	–
۱۳۷۵	۲۳.۲	۲۰،۷۲۱	۲۹.۵۱	–	–
۱۳۷۶	۱۷.۳	۲۵،۴۶۶	۲۲.۹	۴۷۸	–
۱۳۷۷	۱۸.۱	۳۰،۱۵۳	۱۸.۴	–	–
۱۳۷۸	۲۰.۱	۳۶،۱۸۳	۲۰	–	–
۱۳۷۹	۱۲.۶	۴۵،۸۰۱	۲۶.۵۸	–	–
۱۳۸۰	۱۱.۴	۵۶،۷۹۰	۲۳.۹۹	۷۹۲	–
۱۳۸۱	۱۵.۸	۶۹،۸۴۶	۲۲.۹۹	–	–
۱۳۸۲	۱۵.۶	۸۵،۳۸۸	۲۲.۱۸	–	–
۱۳۸۳	۱۵.۲	۱۰۶،۶۰۲	۲۴.۹۲	–	–
۱۳۸۴	۱۰.۴	۱۲۲،۵۹۲	۱۵	۹۰۴	–
۱۳۸۵	۱۱.۹	۱۵۰،۰۰۰	۲۲.۳۶	–	–
۱۳۸۶	۱۸.۴	۱۸۳،۰۰۰	۲۲	–	–
۱۳۸۷	۲۵.۴	۲۱۹،۶۰۰	۲۰	–	–
۱۳۸۸	۱۰.۸	۲۶۳،۵۲۰	۲۰	۱۰۰۰	–
۱۳۸۹	۱۲.۴	۳۰۳،۰۰۰	۱۴.۹۸	–	–
۱۳۹۰	۲۱.۵	۳۳۰،۳۰۰	۹.۰۱	۱۸۰۰	–
۱۳۹۱	۳۰.۵	۳۹۰،۰۰۰	۱۸.۷	–	–
۱۳۹۲	۳۴.۷	۴۸۷،۱۲۵	۲۴.۰۹	۳۳۰۰	–

سال	نرخ تورم درصد	حداقل مزد ماهانه (هزارتومان)	افزایش نسبت به سال قبل (درصد)	نرخ دلار آزاد تومان	سبد معیشت (مبلغ) ریالی
۱۳۹۳	۱۵.۶	۶۰۸،۹۱۰	۲۵	-	-
۱۳۹۴	۱۱.۹	۷۱۲،۰۰۰	۱۶،۹۳	۳۱۵۰	-
۱۳۹۵	۹	۸۱۲،۱۶۶	۱۴،۷	-	-
۱۳۹۶	۹.۶	۹.۲۹۹.۳۱	۱۴،۵۱	۴۰۱۶	۲،۴۸۹،۰۰۰
۱۳۹۷	۳۱.۲	۱،۱۱۱،۲۶۹	۱۹،۴۹	۱۲،۸۰۰	۲،۶۹۹،۸۰۰
۱۳۹۸	۴۱.۲	۱.۵۶۸.۸۱۰	۳۶.۵	۱۲۰۰۰	۳،۷۵۹،۰۰۰
۱۳۹۹	۳۶.۴	۱.۸۳۵.۲۷	۱۷	۲۴،۵۰۰	۴،۹۴۰،۰۰۰
۱۴۰۰	۴۰.۵	۲،۶۶۵،۴۹۵	۳۹	۲۶،۳۳۰	۶،۸۹۵،۰۰۰
۱۴۰۱	۴۵.۸	۴،۱۷۹،۷۵۰	۵۷	۴۰،۲۰۰	۸،۹۷۹،۰۰۰
۱۴۰۲	۴۰.۷	۵،۳۰۸،۲۸۴	۲۷	۴۳،۳۰۰	۱۳،۹۰۰،۰۰۰
۱۴۰۳	۳۲.۵ !؟	۷،۱۶۶،۱۸۴	۳۵	۹۸،۰۰۰	۲۹،۹۴۰،۰۰۰

مأخذ: بانک مرکزی و بخشنامه‌های مزد وزارت کار و کمیته مزد شورای عالی کار

با توجه به این که:

الف) به گفته‌ی بسیاری از کارشناسان نرخ‌هایی که تا امروز توسط منابع رسمی (مرکز آمار و بانک مرکزی ایران) اعلام شده بنا به ملاحظات مختلف، همواره از میزان تورم واقعی کم‌تر بوده است. اضافه بر این می‌دانیم تورمی که واقعاً به کالاهای موجود در سبد کالاهای موردنیاز خانوار کارگری (سبد معیشت) وارد می‌شود بسیار [گاه تا

۱۰۰٪] بیشتر از میانگین تورمی است که به مجموعه‌ی بیش از یکصد قلم کالاهایی وارد می‌شود که در برآورد نرخ رسمی تورم مورد محاسبه این منابع قرار می‌گیرد.

ب) در دهه‌های اخیر، به‌طور معمول میانگین نرخ تورم ماهانه طی یک سال ۲٪ یا بیشتر از آن بوده است اما با وجود صراحت در قانون کار، افزایش‌های مزد رسمی (ظاهری) هیچ‌گاه زودتر از یکسال بعد صورت نگرفته و بدتر از آن چنانکه که در جدول نیز دیده می‌شود در ۴۷٪ موارد (۲۱ سال) درصدِ افزایش مزدها حتی از نرخ تورم منابع رسمی هم کم‌تر و در تمامی موارد فقط کسر کوچکی از حداقل لازم برای زندگی در حد خط فقر یا سبد معیشت خانوار بوده است. تأسف‌بارتر این که هرچه به انتهای جدول و سال‌های اخیر نزدیک‌تر می‌شویم افزایش فاصله‌ی مزد مصوب با سبد معیشت و خط فقر بیشتر و معنادارتر می‌شود.

پ) مزد دریافتیِ تمامی نیروهای کار، در هر سطح مزدی و هر بخش اقتصادی، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم متأثر از میزان حداقل مزد مصوب شورای عالی کار است.

ت) جمعیت بزرگی از کارگران زن و مرد به دلیل وضعیت نابه‌سامان بازار کار [رسمی و غیررسمی] و نبود هرگونه بازرسی و نظارت رسمی یا عملی بر روابط میان کارگر و کارفرما، در عمل از شمول قانون کار خارج هستند و مزد و حقوقی گاه بسیار کم‌تر از حداقل مزد رسمی و گاه با تأخیرهای طولانی و چندماهه دریافت می‌کنند.

ث) بازهم به دلیل نابه‌سامانی بازارکار و نبود نظارت و زیر سایه‌ی قراردهای موقت کار، حتی در مؤسسات و کارگاه‌هایی که زیر پوشش قانون کار هستند، در مواجهه با مشکلات مزدی و درون کارگاهی، هرگونه استناد یا اشاره‌ی کارگران به قانون اگر با اخراج فوری روبرو نشود اغلب باعث می‌شود در دوره‌ی بعد «قرارداد کار» آن‌ها تمدید نشود.

ث) در محاسبات مربوط به ترمیم مزد و حقوقِ کارگران، گذشته از ملاحظات ویژه در اعلام نکردن نرخ واقعی تورم و گذشته از بی‌توجهیِ عمدی حتی به نرخ رسمی تورم که خود ظلمی آشکار است، ستم مضاعف یا سرکوب مزدیِ پنهان دیگری نیز در فرمول‌هایی وجود دارد که همه‌ساله در مصوبه‌های شورای عالی کار و بخشنامه‌های مزدی وزارت کار اعلام و اجرا می‌شود: «افزایش پلکانی مزدها» با توسل به اصطلاح من‌درآوردی «سایر سطوح مزدی». وقتی در جامعه تورمِ مثلاً ۱۲٪ وجود دارد، بدین

معناست که قدرت خرید تمامی مزد و حقوق‌بگیران به اندازه‌ی ۱۲٪ کاهش می‌یابد. برای جبران این کاهش لازم است عدد ریالی یا مزد رسمیِ تمامی مزدوحقوق‌بگیران به یک میزان و اندازه [همان ۱۲٪] افزایش یابد تا قدرت خرید تمامی سطوح مزدی به اندازه‌ی سابق حفظ و حمایت بشود. اما نگاهی به بخشنامه‌های مزدیِ صادرشده‌ی وزارت کار، طی ۴۵ سال گذشته، نشان می‌دهد تنظیم‌کنندگانِ بخشنامه‌ها به‌جز فقط سه مورد، در تمامی موارد و سال‌های دیگر، کارگران را به دو گروهِ حداقل‌بگیر و سایر سطوح مزدی تقسیم کرده با ابداع فرمول‌هایی، افزایش مزدها را به شکل پلکانی ابلاغ می‌کنند. در این روش حداقل مزد [به عنوان مثال] همان ۱۲٪ اضافه می‌شود ولی افزایش سطوح دیگر مزدی، هرچه بالاتر، با درصد کم‌تری صورت می‌گیرد. تو گویی افزایش مزد (مزد رسمی) کمک مالی یا اعانه‌ی دولت و کارفرمایان است که به داراها کم‌تر و به ندارها بیشتر داده بشود! معنا یا نتیجه‌ی عملی این روش این است که کارگرانی که به دلیل داشتن سطح دانش، تخصص، تجربه و... کارآیی بیشتری داشته و حقوق بیشتری دریافت می‌کنند همه ساله قدری به سمت حداقل‌بگیری سوق یافته و به همان میزان از سال قبل فقیرتر می‌شوند.

ج) این روشِ هدفمند یا ستم دوگانه، به قصد فقیرسازی عمومی، در مورد بازنشستگانِ [سطوح میانی] سازمان تأمین اجتماعی به شکل آشکارتری اعمال می‌شود. البته پیش از پرداختن به این دوگانگیِ روش لازم است به نخستین اقدام فقیرسازی در نخستین روز و محاسبه‌ی نخستین حقوق بازنشستگی اشاره داشته باشیم. ظلمی که در اجرای تبصره‌ی ماده ۷۷ قانون تأمین اجتماعی و برآورد متوسط مزد یا حقوق بیمه‌شده ظرف دو سال آخر بیمه‌پردازی صورت می‌گیرد.[1] سازمان تأمین اجتماعی امر ضروریِ افزایش حقوق یا جبران کاهش قدرت خرید بازنشستگان [ناشی از تورم] را اولاً یک بار در سال انجام می‌دهد. ثانیاً بازنشستگان را به سه گروهِ حداقل‌بگیر، حداکثربگیر [عمدتاً شامل مدیران] و سایر سطوح یا میانه‌بگیر تقسیم می‌کند. دریافتی حداقل‌بگیران با توسل به ماده‌ی ۱۱۱ قانون به اندازه‌ی حداقل مزد کارگران شاغل افزایش داده می‌شود در حالی که برای افزایش بیشتر منع قانونی وجود ندارد. ضروریست و به لحاظ مالی و در انطباق با قانون مستمری‌ها می‌تواند در فواصل کوتاه‌تر، دست‌کم به اندازه‌ی تورم افزایش یابد؛ امری که تاکنون هرگز اتفاق نیفتاده. حداکثربگیران، که گروه کوچکی

هستند، نیز مطابق (آیین‌نامه) و سنت مرسوم همیشه هفت برابر حداقل‌بگیران دریافت می‌کنند. یعنی درصد افزایش حقوق حداکثربگیران با نرخ افزایش حداقل‌بگیران و نرخ افزایش حداقل مزد شاغلان یکسان است [نکته‌ی مهم این‌جا حفظ منافع مدیران بازنشسته است]. اما در مورد گروه بسیار بزرگ «سایر سطوح»، در این‌جا نیز مانند سایر سطوح شاغلان، پلکانی عمل می‌شود. افزایش حقوق این گروه همواره با نرخی کمتر از حداقل‌بگیران [و حداکثربگیران] صورت می‌گیرد. معنای این این روش این است که حقوق بازنشستگانِ میانه‌بگیر همواره با یک شیب محاسبه شده و ظالمانه به سمت حداقل‌بگیران سوق داده می‌شود. می‌توان به‌خوبی دریافت که معنای دقیق اعمال چنین روش‌هایی فقیرسازی نظام‌مند عمومی است.

مکانیسم دفاع در مقابل سرکوب مزدی؛ تلاش برای تحقق مزد و زندگی بهتر

این حد از کوشش و اراده‌ی سازمان‌یافته، نظام‌مند و سرتاسری و تبلور یافته در قوانین و مقررات و آیین‌نامه‌های نوشته و نانوشته در راستای تضییع منافع و سرکوب حقوقِ مزدوحقوق‌بگیران را نمی‌توان با تلاش‌های فردی و پراکنده، آه و ناله و نفرین، هشدار در فضای مجازی، نامه‌نگاری‌های گلایه‌آمیز و توصیه به اجرای قوانین، لابی و مذاکره‌های التماس‌گونه و مرحمتی مهار و مزد و حقوق‌ها را به مزد واقعی نزدیک‌تر کرد. یا با چنین روش‌هایی نمی‌توان ایمنی و بهداشت و شرایط کار را بهبود بخشید. یورش و ستمِ سازمان‌یافته و نظام‌مند را فقط با کار و تلاش و دفاع جمعیِ منسجم و مبتنی بر **سازمان‌یافتگی** می‌توان و باید پاسخ گفت.

در عرصه‌ی بین‌المللی تاریخِ درخشان و تجربه‌های ارزشمندی از سازمان‌یافتگی کارگران در دو حوزه‌ی مختلف مستقل از یکدیگر و در عین حال در پیوند طبقاتی با هم دیده می‌شود: یک) تشکل‌های سیاسی شامل احزاب و سازمان‌های سیاسیِ کارگری که طرح ایده‌ها و اهداف سیاسی - اجتماعیِ طبقه‌ی کارگر و دفاع نظری از منافع و مطالبات این طبقه را جزو وظایف خود دانسته و مانند هرتشکل سیاسی و طبقاتی دیگر در شرایط مناسب رویکرد کسب قدرت سیاسی نیز دارند. ب) در کنار و موازی [اما در

هر حال مستقل از] نهادهای سیاسی و ایدئولوژیک، تشکل‌های مطالباتی یا صنفی - سیاسیِ کارگران قرار دارد که با نام یا عناوین مختلف [اتحادیه‌ها، انجمن‌های صنفی، سندیکاها و فدراسیون و کنفدراسیون‌ها، شوراها] در حوزه‌های کارگاهی، رشته‌ای، منطقه‌ای، سراسری و جهانی برپا می‌شوند و پیشینه‌ای تقریباً به اندازه‌ی خود نظام سرمایه‌داری دارند. این تشکل‌ها برحسب شرایط مختلف سیاسی و اجتماعی و میزان رشدیافتگی و برخورداریِ جامعه‌ی میزبان از مواهب مدرنیته و دموکراسی می‌توانند به لحاظ انتخاب نام و شیوه‌ی برپایی، عضوگیری و فعالیت از اشکال و تنوع زیادی برخوردار باشند. کارگران در تشکل‌های مطالباتی فارغ از تمایزات جنسی و مذهبی و نژادی و بدون توجه به علایق و باورهای مختلفِ سیاسی که هر یک از اعضا ممکن است داشته باشند، حول مطالبات و حقوق مادی و معنویِ مربوط به نوع شغل و محل کار یا زیست آنان است سازمان می‌یابند و با رعایت اصول و موازین دموکراتیک در تصمیم‌گیری به‌طور جمعی از حقوق و منافع جمعی و گروهی خود دفاع می‌کنند.

در تاریخ مبارزات طبقه‌ی کارگر ایران، تا پیش از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ نمونه‌ها و تجربه‌های ارزنده‌ای از سازمان‌یافتگی و دفاع جمعی از مطالبات و حقوق و منافع کارگران، به‌ویژه در صنایع نفت و نساجی وجود داشته است. نظام خودکامه‌ی سلطنتی در پی کودتای خشن و خونین تمامی سازمان‌های سیاسی و تشکل‌های کارگری موجود در آن دوره را منحل و نابود کرد و تا بیست‌وپنج سال بعد [وقوع انقلاب ۱۳۵۷] با برخوردهای خشن و امنیتی مانع از شکل‌گیری و فعالیت تشکل‌های مستقل کارگری شد. با انقلاب ۱۳۵۷تنفسی سه ساله در این زمینه پدید آمد. سپس نوعاً همان ایده و اراده‌ی سرکوب طبقاتیِ سازمان‌یافته و نظام‌نمد اما با شکلی تازه بر فضای روابط کار دوباره چیره شد. چند سال بعد، با تدوین و تصویب قانون کار جدید (۱۳۶۹) و برقراری موانع متعدد قانونی، چنانکه در ادامه اشاره می‌شود فقیرسازی عمومی، سرکوب مزدی، تأمین نیروی کار ارزان و بی‌دفاع و پیشگیری از اعتراضات کارگری به‌طور رسمی قانونی و نظام‌مند می‌شود. به این ترتیب که درگام نخست، در تبصره‌های ماده‌ی ۷ قانون (فصل دوم) با تأیید قراردادهای موقت در تمامی کارها مقوله‌ای به نام امنیت شغلی از روابط کار حذف شده زمینه‌ی اخراج آسان و بدون دردسر هر کارگر معترض فراهم می‌گردد. سپس در ماده‌ی ۴۱ (فصل سوم) همین قانون همانطور که در بالا اشاره شد

شورای عالی کار با مشخصات و سازوکار گفته شده ابزار قانونی برای سرکوب نظام‌مند مزدها برقرار شد و سرانجام در فصل ششم باز هم به‌طور رسمی و با توسل به قانون، حق کارگران ازداشتن هر نوع تشکل به‌مثابه ابزار دفاع جمعی از حقوق و منافع خودشان از آنان سلب گردید.

همین جا باید اضافه کرد که در تکمیل اقدامات بالا، در دهه‌ی هشتاد، با تغییر اساسنامه و اعمال مدیریت دولتی بر سازمان تأمین اجتماعی زمینه‌ی نقض مواد مختلف قانون تأمین اجتماعی به منظور شانه خالی کردن سازمان از وظایف و تکالیف بیمه‌ای و حمایت‌های دوران بازنشستگیِ بیمه شدگان فراهم شد. به این ترتیب، زمینه برای ماندگارکردن و افزایش فقر کارگران بازنشسته و بازگشت دوباره و ناگزیر بسیاری از آنان به بازار کار و فراهم شدن نیروی کاری ارزان‌تر و بی‌دفاع‌تر از کارگران جوان مهیا گشت. در چنین بستری از مسلوب‌الاختیار شدن کارگران است که می‌توان طی یک دوره‌ی ۴۵ ساله حدود سه چهارم جمعیت (فعال) را با درآمد گاه حدود یک‌سوم خط فقر مورد بهره‌کشی قرار داد.

اما این تمامی واقعیت نیست. بخش دیگر و بسیار مهم واقعیت این است که شمار هر روز فزاینده‌ای از نیروهای کار و به‌ویژه جوانان به این باور رسیده و بازهم دارند می‌رسند که: **«می‌تواند دیگر چنین نباشد»**. مهم‌ترین مانع برپایی تشکل‌های مستقل مانع قانونی نیست. مانع قانونی تنها یکی از موانع است و یکی از مهم‌ترین‌ها مانع ذهنی خود نیروهای کار و فعالان این عرصه است. هر آن‌چه در قانون مشخصاً نهی نشده و تخلف تشخیص داده نمی‌شود غیر قانونی نیست و می‌توان به آن مبادرت کرد و از آن دفاع کرد. می‌توان با استفاده از روش‌ها و امکانات مدرن و تلفیق آن با تجارب گذشته شکل‌های نوین و کارآمدی از سازمان‌یافتگی و تشکل را پدید آورد و به کمک این ابزار مدرن دفاع جمعی همبستگی و قدرت بیشتری فراهم آورد. با این حال، به‌طور مشخص در دو دهه گذشته شاهد شکل گیری و اعلام رسمی چند تشکل موسوم به کارگری بوده‌ایم. نهاد یا تشکل‌هایی که به هر حال و هر شکل ایجاد شدند و علنی و رسمی موجودیت خود را اعلام کردند. این که در مراحل مقدماتیِ شکل‌گیری و تأسیس و اعلان موجودیت تا چه اندازه موازین رسمی، قانونی و عرفی را رعایت کرده

یا نکرده‌اند مسأله‌ی دیگریست. ولی مسأله‌ی مهم این است که در همین شرایط و محدودیت امکانات و نگاه‌های قانونی و فراقانونی و امنیتیِ موجود، به هر حال موانع ذهنی را کنار زدند و برپا شدند. این که در روند کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی و مبارزه‌ی طبقاتی چقدر رشد کردند و ماندند و کارآمد بودند؛ آیا هنوز هم هستند و به عنوان تشکل واقعاً کارگری حضور و کارآیی دارند؛ آیا فقط نامی و عنوانی هستند برای درج در صفحات مجازی یا مصاحبه با رسانه‌هایی مانند تلویزیون ایران اینترنشنال، یا پس از مدتی فقط نامی از آن‌ها روی کاغذ یا در حافظه فضای مجازی و سایت‌ها باقی مانده است؟ هریک از این‌ها مسائل مهم و قابل بررسی دیگری‌ست. اما مهم این است که باور داشته باشیم اولاً برای رشد و تعالی و رسیدن به وضعیت بهتر و سعادتمندشدن جامعه، فارغ از همه‌ی دولت‌هایی که می‌آیند و می‌روند، به‌هرحال و هر شکل پدیدار شدن شکل‌ها و شیوه‌هایی از سازمان‌یافتگی و انسجام پایدار در میان لایه‌ها و گروه‌های مختلف طبقات اجتماعی و به‌ویژه طبقه‌ی کارگر گریزناپذیر است که اگر نباشد هر پیشرفت و دستاوردی اگر ممکن هم بشود، پایدار نخواهد بود. ثانیاً مهم این است که باور داشته باشیم می‌توان تشکل‌های مطالباتی محل کار را چنانکه در بالا هم اشاره شد با بهره‌گیری از امکانات مدرن در تلفیق با تجارب گذشته و رعایت موازین دموکراتیک خارج از محیط کار ایجاد کرد و از آن بهره برد. چنانکه هم اکنون نمودهایی از این انسجام و سازمان‌یافتگی در عرصه جنبش‌های اجتماعی پیش رو قابل تشخیص است. آن چیزی که به نهادهای مدنی و تشکل‌ها رسمیت و هویت و کارآیی می‌دهد ثبت آن در یک دفتر و یک اداره نیست. در نهایت این رشد و گسترش و پویایی و اثربخشی آن است که موجودیت و رسمیت آن را به رخ خواهد کشید.

---

[1] در فرمول محاسبه‌ی متوسط مزد یا حقوق بیمه شده طی دو سال آخر، قدر مطلق اعداد ریالی ۲۴ حقوق آخر ملاک محاسبه هستند. این در حالی‌ست که در جامعه‌ای با نرخ تورم مثلا ۲۵٪ قدرت خرید یکصد تومان سال اول یا قدرت خرید یکصد تومان سال دوم یکسان نیست. در این روش میانگین همیشه به زیان بیمه‌شده به‌دست می‌آید. در این محاسبه ما با ۲۴ عدد سروکار داریم که ارزش واقعی اعداد سال اول با ارزش واقعی ۱۲ عدد دوم (بعد از افزایش مزد ناشی از وجود تورم و افزایش هزینه‌ی خانوار یکی نیست. میانگین‌گیری از اعدادِ با ارزش یکسان ممکن است. برای رفع این مشکل یا نقص فرمول می‌توان از نسبت حقوق هرماه از سال با حداقل حقوق همان سال استفاده کرد. به گفته‌ی دیگر ضریب حقوق

هرماه از سال به حداقل حقوق همان سال. مثلاً ۱۲ ماه ۱.۵ برابر حداقل حقوق و ۱۲ ماه دوم ۱.۸ برابر حداقل حقوق دریافت شده و سهم بیمه پرداخت کرده است.

زنجیره‌ی بی‌پایان مرگ و مصدومیت کارگران

محمد صفوی*

انفجار در بندر رجایی، بندرعباس، عکس: محمدرسول مرادی، ایرنا

* عضو پیشین «سندیکای مستقل کارگران پروژه‌ای – فصلی آبادان و حومه»، پژوهشگر مسایل کارگری

اشاره:

به‌هنگام انتشار این مقاله آمار جان‌باختگان حادثه‌ی انفجار در بندر رجایی بندر عباس از ده‌ها نفر فراتر رفته و تعداد مصدومان از مرز هزار نفر گذشته است. صرف‌نظر از گمانه‌زنی‌هایی که در مورد علت این حادثه شده است، بازهم گواهی روشن بر فقدان حداقل شرایط ایمنی محیط کار در ایران است. براساس آمار رسمی از سال ۱۳۹۸ تا امروز به صورت مداوم بر آمار مرگ ناشی از حوادث کار افزوده شده است. چنان‌که تعداد قربانیان این حوادث از ۱۶۵۵ نفر در سال ۱۳۹۸ به ۲۱۱۵ نفر در سال ۱۴۰۲ رسیده است. بگذریم از آمار مصدومان در محیط کار و انبوه خانواده‌های به حال خود رهاشده‌ای که پس از مرگ عزیزانشان روزگار می‌گذرانند.

این در حالی است که دولت‌ها بی‌اعتنا به ایجاد شرایط حداقل ایمنی برای کارگران کماکان قوانین سهل‌گیرانه‌ای در زمینه‌هایی از این دست تصویب می‌کنند. به یاد آوریم که نخستین مصوبه‌ی دولت مسعود پزشکیان «حذف گواهینامه‌ی تأیید صلاحیت ایمنی شرکت‌های پیمانکاری» است که در مرداد ۱۴۰۳ و در نخستین جلسه‌ی هیأت دولت چهاردهم تصویب شد.

مقاله‌ی حاضر، به‌مناسبت ۲۸ آوریل (۸ اردیبهشت)، روز جهانی یادمان قربانیان حوادث کار، مروری بر مبارزات کارگران ایران برای بهبود شرایط ایمنی کار و تأمین اجتماعی در ایران مدرن دارد.

نقد اقتصاد سیاسی

آی گل‌های فراموشی باغ
مرگ از باغچه‌ی خلوت ما می‌گذرد داس به‌دست
و گلی چون لبخند
می‌برد از بر ما[1]

۲۸ آوریل روز جهانی یادمان قربانیان حوادث کار و همدردی با خانواده‌ها و بازماندگان آنان است. این نوشته ابتدا نگاهی به آمار فزاینده‌ی حوادث کار در ایران دارد. سپس به‌اختصار به تاریخ مبارزات جنبش کارگری ایران برای ایمنی کار، بیمه و تأمین اجتماعی می‌پردازد. در بخش آخر با استفاده از یک پژوهش میدانی و یک سند کارگری از آرشیو مطالعات کارگری ایران [آرشیو خسرو شاکری] نگاهی به وضعیت نابه‌سامان ایمنی و بهداشت کار در زمان سلطنت محمدرضا شاه دارد.

نوشته‌ی حاضر در تلاش است با توجه به آمار و اسناد و تجربه‌های کارگری نشان دهد دستاوردهای جنبش کارگری ایران، در حوزه‌ی بهبود شرایط کار به‌ویژه در حوزه‌ی بهداشت و ایمنی کار، گام‌به‌گام از مسیر پررنجی در هم‌پیوندی با احزاب سوسیالیستی و احزاب عدالت‌خواه و ملی موجود زمانه به دست آمده بودند، اما در پی کودتای ۲۸ مرداد با حذف و سرکوب سازمان‌یافته‌ی جنبش کارگری، و احزاب سیاسی طرفدار کارگران و سایر مزدبگیران، این دستاوردها از میان رفتند. تلاش‌های مجدد فعالان کارگری در سال‌های بعد برای بازیافتن دستاوردهای کارگری به‌طور همه‌جانبه‌ای با سرکوب‌های سنگین در زمان شاه روبرو شدند. در مقطع انتقال قدرت از شاه به [آیت‌الله] خمینی در سال ۱۳۵۷، نیز از همان هفته‌های نخست، همان تجربه‌ی مشابه خشونت و سرکوب نیز ـ چه بسا سنگین‌تر و نظام‌مندتر ـ علیه تشکل‌های نوپای کارگری تا به امروز همچنان به اشکال گوناگون ادامه یافته است. از عوارض این‌گونه سیاست‌های خشن و ناعادلانه علیه هویت عدالت‌خواهانه‌ی جنبش کارگری و احزاب و سازمان‌های برابری‌طلب طرفدار حقوق کارگران، بنا به شواهد و آمار، یکی نیز، مرگبارتر شدن نهاد کار در ایران بوده است.

به‌یاد آوریم قربانیان حوادث کار را!

آخرین آمارهای محافظه‌کارانه‌ی سازمان جهانی کار، موجود در تارنامه‌ی این سازمان، نشان می‌دهد شرایط کار در کشورهای جهان با اجرای سیاست‌های نولیبرالی و تعدیل ساختاری طی دهه‌های گذشته به مراتب دشوارتر وخون‌ریزتر شده است.

آمارهای به‌روزنشده‌ی سازمان جهانی کار تا مقطع سال ۲۰۱۹ نشان می‌دهند ۲ میلیون و ۹۰۰ هزار نفر [روزانه نزدیک به ۸ هزار نفر، یعنی ۲۶ درصد بیشتر از سال ۲۰۱۱] به سبب حوادث کار و بیماری‌های شغلی جان خود را از دست داده‌اند. از این رقم، ۲ میلیون و ۵۸ هزار نفر به سبب بیماری‌های شغلی در گذشتند. در دهه‌های گذشته گرچه تحت کنترل نظام سرمایه‌داری شاهد رشد فناوری و اقتصاد دیجیتالی و سودآور برای ابرمیلیاردرهای جهان بوده‌ایم و ثروت آنان به میزان ۲ تریلیون دلار فقط در سال گذشته افزایش داشته است [گزارش ۲۰۲۴ اکسفام، تارنمای اکسفام] اما شرایط کار همچنان شکنجه‌زا و پرآسیب باقی مانده است. در کشورهای به‌اصطلاح پیشرفته و توسعه‌یافته‌ی صنعتی سرمایه‌داری، گرچه به سبب حضور اتحادیه‌های کارگری و جنبش‌های طرفدار عدالت اجتماعی، حوادث فیزیکی و مرگبار کار به میزانی کاهش داشته است، اما به سبب اجرای سیاست‌های نولیبرالی، مقررات‌زدایی، موقتی‌سازی کار، بی‌ثباتی و عدم امنیت شغلی و از بین رفتن گام‌به‌گام مزایا، طولانی‌شدن ساعت کار، و پدیداری شرکت‌های دیجیتالی (گیگ)، امنیت روحی و روانی و سلامتی جسمی میلیون‌ها کارگر و مزدبگیر با خطر جدی و بیماری‌های مهلک و آسیب‌های گسترده‌ی اجتماعی مرتبط با مشاغل روبرو شده است. استرا تیلور (۲۰۲۳، ۲۸)، در کتاب خود در مورد کشورهایی مانند کانادا و آمریکا می‌نویسد: «بی‌ثبات کاری و نبود امنیت شغلی و ترس از دست دادن شغل، خصوصی‌سازی‌ها و واگذاری کارها به شرکت‌های پیمانکاری که حقوق ابتدایی کارگران را نادیده می‌گیرند، امنیت روحی و روانی کارگران و کارمندان را مختل کرده است. درچنین شرایطی، آنها بیش از دیگران در معرض سکته‌ی قلبی و مرگ زودرس و خودکشی قرار گرفته‌اند.»[۲]

تیلور، در مورد رشد بی‌ثباتی و عدم امنیت شغلی و پیوند آن با هزینه‌های سنگینی که نظام سرمایه‌داری به شهروندان، مالیات‌دهندگان و کارگران تحمیل می‌کند

می‌نویسد: «طبق گزارش مشترک کنگره‌ی آمریکا و کمیته‌ی اقتصادی کنگره، هزینه‌ی داروهای ضد درد بسیار قوی "اوپیوئید" (دارویی دارای مواد افیونی)، [دارویی که به گستردگی در امریکا برای قربانیان تجویز می‌شود] در سال ۲۰۲۰در امریکا برابر با ۱ میلیارد و ۵۰۰ میلیون دلار بوده است» (استرا تیلور ۲۰۲۳، ۲۹).

بر اساس این شواهد، بی‌جا نیست که بگوییم به‌راستی نظام کنونی سرمایه‌داری، علی‌رغم همه‌ی «دستاوردها و پیشرفت‌هایش»، بیش از پیش تبدیل به تمدنی تخریبی و مرگبار شده است و هزینه‌های سنگینی را که به لحاظ مالی و جانی تولید می‌کند به شهروندان و طبقه‌ی کارگر و زیست‌بوم منتقل می‌کند.

حوادث کار در ایران

در کشورما نیز بر اساس آمارهای موجود متأسفانه روند تاراج زندگی کارگران هرساله افزایش داشته است. آمارهای محافظه‌کارانه و ناقص و بیانات مسئولان حکومتی[۳] حاکی از آن هستند هر سال کارگران بیشتری نسبت به سال قبل قربانی حوادث و بیماری‌های شغلی می‌شوند. بخش ساختمان و به‌ویژه معادن زغال سنگ ایران در یک سده‌ی اخیر از مرگبارترین محل‌های کار بوده اند. در سال ۱۳۳۹، انفجار در معدن زغال سنگ شمشک سبب مرگ ۲۱معدنکار شد. پس از گذشت ۷۰ سال از آن واقعه‌ی اسفبار، در سال‌های اخیر با واگذاری معادن و اموال عمومی به پیمانکاران و بنگاه‌های خصوصی و مدیرانی که بیگانه با قوانین ایمنی و بهداشت کار هستند، مرگ کارگران در معادن فاقد استانداردهای ایمنی افزایش بی‌سابقه‌ای داشته است. اخیرا در خبرها خوانده‌ایم: در پی انفجار در معدن باب نیزو در زرند کرمان ۱۲ کارگر معدن کشته شدند. در ۱۳۹۶ انفجار در معدن زغال سنگ زمستان یورت در استان گلستان جان ۴۳ کارگر را گرفت. سال گذشته در ۳۱ شهریور ۱۴۰۳ در حادثه‌ای هولناک‌تر در انفجار معدن معدنجوی طبس، ۵۳ کارگر جان عزیز خود را متأسفانه از دست دادند و ۵۳ خانواده‌ی دیگر داغدار عزیزان خود شدند. گفتنی است معدن معدنجوی طبس زیرمجموعه‌ی شستا ـ شرکت سرمایه گذاری تأمین اجتماعی ـ شرکت هلدینگ سرمایه‌گذاری متعلق به سازمان تأمین اجتماعی است. طبق اطلاعات موجود [ویکی

پدیا] شستا، شرکت سود آوری که با سرمایه‌ی اولیه ۲ میلیارد تومان از دارایی‌های سازمان تأمین اجتماعی [بخوان دارایی کارگران و اموال عمومی] خارج از نظارت کارگری و مردمی در سال ۱۳۶۵ آغاز کرد، در کوتاه‌مدت، به شکل معجزه آسایی! در یک بازه زمانی ۲ساله، سود خالص خود را از ۴هزارو ۵۰۰ میلیارد تومان در سال ۱۳۹۸، با رشد تقریباً هفت برابری، به ۳۲هزار میلیارد تومان در سال ۱۴۰۰رسانده است! این‌که این سود کلان با قربانی شدن و خون چند کارگر در محیط‌های ناامن کار به‌دست آمده است جای پرسش و تحقیق و تفحص دارد!

با تأسف هم اکنون در زمان نگارش این نوشتار همچنان شاهد تکرار حوادث معادن و تداوم مرگ هشت کارگر معدن در دامغان و مهاباد درآغاز سال نو ۱۴۰۴ هستیم. به این ترتیب انتشار آخرین آمارهای محافظه‌کارانه حکومتی نیز نشان می‌دهد که هر ساله در کنار افزایش ستم صنفی و اقتصادی و بالا رفتن شدت استثمار و گسترش فقر، به همان نسبت شرایط کار نیز مرگبارتر شده است. انتشار داده‌های آماری پرسش‌برانگیز اخیر، بر مرگبار تر شدن نهاد کار و افزایش مرگ کارگران در ۵ سال اخیر صحه می‌گذارد.

ــ «سال ۱۳۹۸، تعداد مرگ ناشی از حوادث کار ۱۶۵۵ نفر.

ــ ۱۳۹۹، با افزایش جزئی (!) مرگ کارگران به ۱۷۵۵رسید.

ــ ۱۴۰۰، تعداد جان‌باختگان به ۱۸۱۷نفر افزایش یافت.

ــ ۱۴۰۱، تعداد مرگ کارگران به ۱۹۰۰ نفر رسید.

ــ ۱۴۰۲ با افزایش بی‌سابقه، مرگ کارگران به ۲۱۱۵نفر رسید.» (ایلنا، ۶ فروردین ۱۴۰۴).

طبق این آمار حکومتی، طی ۵ سال از ۱۳۹۸ تا سال ۱۴۰۲، شاهد رشد ۳۰ درصدی مرگ کارگران بر اثر حوادث کار بوده ایم.

«آمار شش ماه سال گذشته (۱۴۰۳)، پزشکی قانونی نیز نشان از افزایش بیش از ۱۵ درصدی مرگ کارگران نسبت به شش ماه اول سال ۱۴۰۲ دارد! در شش ماه اول سال ۱۴۰۳ بطور متوسط در هر هفته ۵۰ کارگر جان خود را به سبب حوادث کار از دست داده اند» (ایلنا، ۶ فروردین ۱۴۰۴).[۴]

در این داده‌های آماری محافظه‌کارانه و پرسش‌برانگیز هیچ‌گونه اشاره‌ای به مرگ کارگرانی که به سبب بیماری شغلی جان خود را از دست داده اند نشده است! طبق پژوهش‌های آماری سازمان جهانی کار به ازاء هر کارگری که به علت حوادث فیزیکی کار جان خود را از دست می‌دهد، ۸ کارگر دیگر به سبب انجام مشاغل سخت و زیان‌آور و بیماری‌های شغلی جان خود را از دست می‌دهند!

پرسش‌های دیگر این‌که: آیا کارگرانی که در ۴ دهه‌ی گذشته به‌تدریج از شمول قانون کار خارج شده‌اند و یا کارگران مهاجری که در حاشیه‌ای‌ترین بخش کارگری به انجام مشاغل پرخطر مشغول‌اند، حوادث کاری آنها در این آمارهای حکومتی جایی دارند؟ آیا حوادث کار و بیماری شغلی زنان کارگری که خارج از شمول قانون کار در کارگاه‌های خانگی یا در پروژه‌های موسوم به «کارآفرینان اجتماعی» به کار مشغول‌اند ـ پروژه‌هایی که در آنها افرادی با رانت حکومتی امتیاز بهره‌کشی از کار ارزان زنان را به‌دست آورده اند ـ در این گونه آمارهای حکومتی منعکس می‌شود؟

اقدامات تاریخی کارگران ایران برای ایمنی و بهداشت کار

اسناد و مطالعات کارگری ایران از بیش از یک سده‌ی گذشته نشان می‌دهند جنبش کارگری ایران، تحت آموزش‌ها و دانش سوسیال‌دمکرات‌هایی که تجارب جنبش کارگری را از قفقاز و باکو به ایران آوردند، از پیش از جنبش انقلابی مشروطه و آغاز مدرنیته‌ی سیاسی در ایران ـ و سال‌ها پیش از استقرار سلطنت پهلوی ـ برای استقرار عدالت اجتماعی، دموکراتیزه کردن نهاد استبدادی و مرگبار کار در ایران، تلاش خود را آغاز کرد. جنبش کارگری، که از پی انجمن‌ها و شوراهای مردم‌محور و انجمن‌های متنوع زنان در ایران پیشامشروطه پدیدار شد، در همگرایی با نیروهای سیاسی سوسیالیست و ملی موجود در کشور برای بهبود شرایط کار در همه‌ی سطوح تلاش کرده‌اند. فعالان کارگری به‌ویژه برای تشکل، صیانت از نیروی کار، داشتن قانون کار، بیمه و تأمین اجتماعی و پرداخت غرامت به قربانیان حوادث کار، حقوق دوران بازنشستگی و ازکارافتادگی، با تلاش‌های پرهزینه‌ای مبارزه کردند. جنبش کارگری در

گذر زمان تا مقطع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دستاوردها و پیروزی‌های مهمی را برای اکثریت نیروی کارو خانواده‌های آنان کسب کرد.

موج نخست مبارزات جنبش کارگری برای ایمنی و بهداشت کار

نخستین تلاش طبقه‌ی کارگر نوپای ایران از ۱۲۸۵ تحت تأثیر جنبش انقلابی مشروطه و نیز تداوم وضعیت انقلابی که از ۱۹۰۵\ ۱۲۸۳ در روسیه پدید آمده بود شکل گرفت. این جنبش گرچه هنوز به لحاظ کمّی کوچک بود اما برای نخستین بار در یک اقدام متشکل، با یاری نخستین حزب عدالت‌خواه ایرانی، حزب اجتماعیون - عامیون (۱۲۸۵ـ ۱۲۸۷)، اعتصاب‌های کارگری تأثیرگذاری را برای بهبود شرایط کار در چند نقطه‌ی کشور سازمان دادند: از جمله در ۱۱۸ سال پیش: «در اعتصاب سه‌روزه‌ی کارگران کارخانه‌ی برق محمدحسین امین‌الضرب در تهران، در ۱۱ مرداد ۱۲۸۶، کارگران خواستار تأسیس صندوقی برای بهداشت و تأمین سلامتی آنها در مقابل حوادث کار شدند. آنها طی بیانیه‌ای نوشتند: ...زیرا که در سراسر جهان معمول است که هر گاه برای کارگری در حین کار اتفاقی رخ دهد تا هنگام بهبود یافتن حقوق خود را دریافت کند و در صورت مردن به زن و فرزندان او مقرری پرداخت شود.» (جلیل محمودی . ناصر سعیدی ۱۳۸۱: ۱۱۳).[۵] در پی این اقدام «در سال ۱۲۸۷ نیز در سه کارخانه‌ی چرم‌سازی تبریز، تحت رهبری سوسیال‌دموکرات‌ها اعتصاب شد که یکی از خواسته‌های آنان ایجاد شرایط بهداشتی برای محیط کار و تأمین مداوی بیماران در مدت بیماری از طرف صاحب‌کار بود.»[۶] به همین ترتیب با سقوط محمدعلی‌شاه و آغاز دوره‌ی دوم جنبش مشروطه کارگران چاپخانه‌های تهران که نخستین اتحادیه‌ی کارگران ایران را در سال ۱۲۸۵تشکیل داده بودند از طریق نشریه‌ی «اتفاق کارگران» نخستین نشریه‌ی کارگری متعلق به اتحادیه‌ی چاپ زیر عنوان «تقاضاهای ما» مطالبات کارگران را مطرح می‌کند. در نخستین شماره‌ی آن که در سال ۱۲۸۹ منتشر شد، «مطالبات ۱۴ موردی کارگران چاپ به چاپ رسید . بندهای ۸ و ۱۴ آن به‌طور مشخص و گسترده‌تر ایده‌ی تأسیس تأمین اجتماعی و بیمه‌ی کارگران را طرح می‌کند و بر لزومِ داشتن محیط کار ایمن و بهداشتی برای کارگران تاکید می‌کند»[۷]

موج دوم

با تأسیس حزب کمونیست ایران (۱۳۰۰) و آغاز فعالیت فرقه سوسیالیست‌های ایران (۱۳۰۰ تبریز) جنبش کارگری ایران با کمک این احزاب سیاسی گام‌های تأثیرگذارتری را برای بهبود شرایط کار و ایمنی کارگران برمی‌دارند. اتحادیه‌های کارگری بیشتری در مراکز کار از شمال تا جنوب شکل می‌گیرند. «در زمستان ۱۳۰۰، فقط در شهر تهران، که نزدیک به ۲۵۰ هزار نفر جمعیت داشت، ۱۰ اتحادیه‌ی کارگری و صنفی حدود ۱۰ هزار عضو داشتند. » (یونس پارسا بناب ۱۳۸۳، ۱۸۲)[۸] در این موج دوم، موضوع تأمین اجتماعی برای آسیب‌دیدگان حوادث کار در برنامه و فعالیت‌های این احزاب بازتاب گسترده‌تری پیدا می‌کند. «فرقه‌ی سوسیالیست‌های ایران (۱۳۰۰ تبریز) در مرامنامه‌ی ۴۷ موردی خود ضمن مخالفت با قانون ضد انسانی اعدام و دفاع از برابری حقوق زنان و مردان در بند ۲۸ مرام‌نامه‌ی خود ایده‌ی تأسیس تأمین اجتماعی را برای بی‌بضاعت‌ها و پیران و اشخاصی که قوه‌ی کار کردن ندارند و کمک به افراد کم‌درآمد و بندهایی را در مورد ایمنی و بهداشت کار قید می‌کند (خسرو شاکری ۱۳۵۸: ۷۵ـ۷۶).[۹] در سال‌های ۱۳۰۲ و ۱۳۰۸ نیز فعالان کارگری در تأسیسات نفتی آبادان و مسجد سلیمان با توجه به آمار قابل‌توجه حوادث و بیماری‌های شغلی در اعتراض‌ها و اعتصابات علیه شرکت نفت ایران ـ انگلیس، خواستار بهبود ایمنی کار و رسیدگی به کارگران قربانی حوادث شغلی شدند. مهم‌تر این‌که کارگران از شرکت نفت، «خواستار تأسیس بیمارستان، ایجاد صندوق مالی برای پرداخت غرامت به کارگرانی که قربانی حوادث کار شدند و خواستار پرداخت حقوق از این منبع به کارکنان بازنشسته‌ی نفت شدند» (ربابه معتقدی ۱۳۹۶، ۲۲۸ ـ ۱۱۶)،[۱۰] (یوسف افتخاری ۱۳۷۰، ۱۳۸).[۱۱]

موج سوم

سال ۱۳۲۰ با پایان حکومت خودکامه‌ی رضا شاه و خروج او از ایران و همزمان با باز شدن نسبی فضای سیاسی و آزادی فعالان کارگری و سیاسی از زندان‌ها، موج سوم جنبش کارگری به شکل بی‌سابقه‌ای در سراسر کشور آغاز شد. با تشکیل حزب توده

در همین سال اعضای کارگری این حزب و دیگر فعالان کارگری مستقل، هزاران کارگر از صنایع مختلف ایران و خصوصاً در صنعت تأثیرگذار نفت، به شکل بی‌سابقه تشکل‌های کارگری را بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ با موفقیت سازماندهی کردند. در این دوره نیز، یکی از اساسی‌ترین خواسته‌های جنبش کارگری ایجاد تأمین اجتماعی و قانونمندی و مراقبت مالی و بهداشتی از کارگران آسیب‌دیده است. گستردگی جنبش سراسری و همبسته‌ی کارگری سبب شد دولت قوام در سال ۱۳۲۵ نخستین قانون کار ایران را به تصویب رساند و آیین‌نامه‌ی تشکیل اتحادیه‌های کارگری را به رسمیت بشناسد.[۱۲]

در این دوره پس از وقفه‌ای دو ساله، به سبب اعمال حکومت نظامی و سرکوب جنبش‌های ملی و دموکراتیک مردم ایران در آذربایجان و کردستان توسط ارتش شاه و اعمال فشار بر جنبش کارگری، بار دیگر جنبش کارگری به‌ویژه در مناطق نفتی و آبادان به میدان آمد. در نتیجه‌ی مبارزات جنبش کارگری، دولت ملی دکتر مصدق نیز در همگرایی با خواست‌های رفاهی کارگران در یک اقدام تاریخی «قانون بیمه‌های اجتماعی و تأسیس [سازمان بیمه‌های اجتماعی کارگران] را برای نخستین بار در ایران، در سال ۱۳۳۱ در ۹۶ ماده به تصویب رساند. این قانون تمام کارخانه‌ها و بنگاه‌های مشمول قانون کار را موظف کرد که کارگران خود را برای استفاده از کمک‌های ذیل نزد سازمان بیمه کنند. از جمله‌ی این کمک‌ها:

ـ حوادث و بیماری و ازکارافتادگی ناشی از کار و غیر کار
ـ حوادث و بیماری‌های خانواده‌های بلافصل کارگر
ـ ازدواج، حاملگی و وضع حمل
ـ حق عائله‌مندی و حقوق بازنشستگی
ـ حق کفن‌ودفن
ـ کمک به بازماندگان کارگر متوفی
ـ پرداخت حقوق ایام بیکاری » (فرشاد مومنی و بهرام نقش تبریزی ۱۳۹۴ـ۲۶۱)[۱۳]

به این ترتیب در این دوره بخشی از آرزوها و مطالباتی که از پیش از جنبش مشروطه در جنبش کارگری ایران مطرح بود با سخت‌کوشی جنبش متشکل و

همبسته‌ی کارگری و در هم پیوندی با فعالان سیاسی و احزاب سوسیالیستی و عدالت‌خواه و ملی تا حدود بسیار زیادی به ثمر رسیدند.

اما کودتای آمریکایی ـ انگلیسی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲علیه دولت ملی محمد مصدق و بازگشت محمدرضا شاه به قدرت، دستاوردهای پراهمیت جنبش کارگری که از پیش از جنبش مشروطه تا ۱۳۳۲، طی ۴ دهه با رنج فراوان به‌دست آمده بود مورد تعرض و سرکوب همه‌جانبه‌ی حکومت شاه قرار گرفت. دولت‌های بعد از کودتا هر تلاشی برای احیای تشکل‌های مستقل کارگری را با کنترل شدید پلیسی و با کمک ساواک سرکوب کردند و تا مقطع ۱۳۵۷ به سرکوب و زندانی کردن فعالان کارگری ادامه دادند. به گفته‌ی یدالله خسرو شاهی از رهبران کارگری نفت که به سبب فعالیت‌های سندیکایی در زمان شاه به ده سال زندان محکوم شد: «تا سال ۱۳۵۷ حدود ۳۷ فعال کارگری در زندان شاه بودند»[۱۴] طی این سال‌ها، توسعه‌ی اقتصادی و صنعتی اقتدارگرایانه گرچه نیروی کار بزرگ‌تری را به وجود آورد اما کارگران قربانی تبعیض‌های گوناگون و از ابتدایی‌ترین حقوق عادلانه‌ی خود مانند حق تشکل و اتحادیه سازی محروم شدند. در عوض شاه زیر نظر ساواک و حزب شاهنشاهی رستاخیز (۱۳۵۳) به تشکل‌های خودساخته‌ی حکومتی اجازه‌ی فعالیت می‌داد و طبق ماده‌ی ۲۷ قانون کار زمان شاه، حضور کارگران و تشکل‌های آنان در فعالیت‌های سیاسی منع شد و حق اعتصاب از آنان گرفته شد. گفتنی است که برخلاف هیاهوهایی که اخیراً سلطنت طلبان، اصلاح‌طلبان شرمگین (!)و اقتصاددانان طرفدار بازار آزاد از وضعیت رؤیایی و زندگی گل‌وبلبل کارگران و پرداخت سود سهام کارخانه به کارگران در زمان شاه به راه انداخته‌اند، «در سال ۱۳۵۳ حدود ۷۳ درصد کارگران کم‌تر از حداقل دستمزد قانونی مزد می‌گرفتند . . . و تا سال ۱۳۵۵ تنها ۱۰۰۰ کارگر از سود سهام بهره می‌بردند» (جان فوران ۱۳۷۷، ۴۸۹ـ۴۹۳).[۱۵] همچنین، کارگران با بحران مسکن و گرانی روبرو بودند. مهم‌تر این‌که بر اساس آمارهایی که در اسناد زیر خواهد آمد، با این‌که تعداد کارگران ایران حدوداً بین ۲ تا ۲ و نیم میلیون نفر بودند، میزان حوادث کار و مرگ و کارگران بسیار گسترده بود. همچنین کارگران مهاجر افغانستانی که در دهه‌ی ۱۳۵۰ در بخش‌های پرخطر ساختمان‌سازی و راه‌سازی‌ها کار می‌کردند در صورت مرگ، مانند امروز از تأمین اجتماعی و مراقبت‌های درمانی مناسب و پرداخت غرامت برخوردار

نبودند. وضعیت سازمان تأمین اجتماعی نیز بر اساس دو روایت مستند زیر مانند امروز غیرشفاف بود و از نظارت و کنترل کارگری برخوردار نبود.

بی‌سبب نبود که کارگران به سبب انباشته شدن انبوه نارضایتی‌ها، به گستردگی و سراسری علیه حکومت خودکامه‌ی شاه در انقلاب شرکت کردند و نقش تعیین‌کننده‌ای در سرنگونی حکومت شاه ایفا کردند.

اسناد سخن می‌گویند

آصف بیات استاد جامعه شناسی و مطالعات خاورمیانه، در فصل سوم کتاب ارزشمند و پژوهشی خود، کارگران در انقلاب ۱۳۵۷» (۱۴۰۰، ۷۹تا ۹۳)[۱۶] آمار و اسناد پراهمیتی از وضعیت نابه‌سامان شرایط کار و شدت‌یابی حوادث و بیماری‌های شغلی و فساد گسترده در سازمان تأمین اجتماعی در زمانه‌ی توسعه‌ی اقتدارگرایانه‌ی صنعتی، در دهه‌ی چهل خورشیدی ارائه می‌دهد: «سرعت صنعتی‌شدن و مدرن‌شدن ایران در دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به‌راستی چشمگیر بود. جامعه‌ی ایران متحمل تغییر اقتصادی و اجتماعی صنعتی قابل‌توجهی شد. اما ستمی نامشهود در پشت این گسترش صنعتی سریع و حصارهای کارخانه‌های مدرن و چندملیتی نهفته بود. کارگران صنعتی در ایران مجبور بودند تا هم مصیبت خطرات کار و هم بیماری‌های صنعتی مدرن را متحمل شوند، در همه‌ی مواقع، یک قانون اعمال می‌شد: "صرفه‌جویی در محیط کار به قیمت جان کارگران".» وی می‌افزاید: «یک بررسی در وزارت کار (دوران شاه) حاکی از آن است: میزان حوادث صنعتی بین سال‌های ۱۳۴۷ و ۱۳۵۴ رشد چشمگیر کرده است.» بیات، با تکیه بر گزارش‌های میدانی و با گفت‌وگو با کارگرانی که خود قربانی حوادث شغلی بوده‌اند یادآوری می‌کند: «نمونه‌های بی‌شماری از کلاهبرداری و فساد مبنی بر پرداخت نشدن غرامت (به کارگران آسیب‌دیده) در زمان تعیین‌شده وجود دارد.» در این پژوهش میدانی، کارگران در بیانات خود به ناکارآمدی پوشش بیمه‌ی درمانی حتی برای کارگرانی که زیر پوشش بیمه قرار داشتند اشاره می‌کنند. بیات در این فصل از پژوهش خود، به تشریح شرایط غیرایمن و غیربهداشتی محل کار زنان، نبود وسایل گرمایشی و گستردگی آلاینده‌های صوتی و شیمیایی و غبارهای سمی که باعث بیماری

ریوی و مرگ تدریجی کارگران می‌شد، ناکارآمدی مرکز تحقیقات بهداشت و ایمنی شغلی که در زمان شاه با بودجه‌ی سازمان جهانی کار تأسیس شد می‌پردازد و از کمبود بازرس یاد می‌کند.

سند دوم: کارگران و بیمه[17]

«کارگران و بیمه»، عنوان سخنرانی یکی از کارمندان سازمان تأمین اجتماعی دوران سلطنت شاه است.

این کارمند و فعال کارگری، چند هفته پس از انتقال قدرت از شاه به [آیت‌الله] خمینی، در اجتماع پرشور خانه‌ی کارگر که کارگران کارخانجات مختلف در آن حضور داشتند سخن گفت. این سخنرانی در زمانی در جمع کارگران انجام شد که خانه‌ی کارگر هنوز توسط عناصر حکومتی و اعضای حزب جمهوری اسلامی به زور و سرکوب تصرف نشده بود و فعالان کارگری با دیدگاه‌های متفاوت می‌توانستند آزادانه خواسته‌ها و آرزوهای خود را برای برخورداری از آینده‌ای بهتر، آزاد، بدون تبعیض و داشتن قانون کار مترقی و برخورداری از بیمه‌ی مناسب و داشتن نهاد کار دموکراتیک در این مکان کارگری بیان کنند. [به سبب طولانی بودن متن سخنرانی بخش‌هایی از این سخنرانی در زیر آورده می‌شود و تصویر نسخه‌ی کامل و اصلی آن در پیوست می‌آید.]

سخنرانی:

عنوان: کارگران و بیمه

زمان: اسفند ۱۳۵۷

«سازمان تأمین اجتماعی [دوران شاه] یک سازمان ضدکارگری است، با هدف سرکوب زحمتکشان درست شد و همیشه در جهت عکس منافع زحمتکشان حرکت می‌کرده است. سازمان تأمین اجتماعی یا سازمان بیمه‌های اجتماعی یا صندوق تأمین اجتماعی که می‌بایست به امور خدمات درمانی و رفاهی زحمتکشان ـ چه در زمانی که به کار مشغول هستند، چه در موقعی که بازنشسته می‌شوند، چه در موقعی که به مرگ طبیعی از دنیا می‌روند ـ رسیدگی کند و برای خود و خانواده‌ی آنها خدمات درمانی و

رفاهی فراهم نماید، عملاً به وسیله‌ای برای سرکوب و خاموش کردن صدای حق‌طلبانه‌ی آنها تبدیل شده بود و این نشان‌دهنده‌ی خاصیت رژیم[های] ضد کارگری است... سازمان تأمین اجتماعی بر اساس ماده ۱۵قانون تأمین اجتماعی دارای سه رکن می‌باشد که عبارتند از: شورای عالی، هیئت مدیره و حسابرس. شورای عالی از ۲۰ نفر تشکیل می‌شود که ۶ وزیر، ۲ رئیس کل، یک دبیر کل، دو مدیر عامل، دو نماینده‌ی کارفرما، دو نماینده‌ی اصناف، دو نماینده از سایر گروه‌ها و ۳ نماینده از طرف کارگران اعضای آن را تشکیل می‌دهند. نمایندگان کارگران توسط سازمان‌های ضدکارگری و ساواک‌زده انتخاب می‌شدند. اگر بر فرض مخالفتی می‌نمودند و یا ناراحتی نشان می‌دادند بلافاصله تعویض می‌شدند.

طبق ماده‌ی ۲۸، حق بیمه از اول سال ۱۳۵۵، ۳۰ درصد تعیین شد. ۲۰ درصد از کارفرما، ۷ درصد از کارگر و ۳ درصد از دولت گرفته می‌شد. در واقع با یک حساب ساده می‌توان فهمید که تمام این ۳۰ درصد را کارگران پرداخت می‌کنند. ۲۰ درصد کارفرما از کجا تأمین می‌شود؟ مگر غیر از این است که از همان سودی است که کارگر برای کارفرما ایجاد می‌کند. مگر این غیر از ارزش اضافی است که در اثر استثمار کارگر به‌وجود آمده است. ۳ درصد دولت هم همچنین. درآمد دولت از مالیات و عوارض است و بار سنگین مالیات‌ها و عوارض نیز بر دوش کارگران است...

کارگران و زحمتکشان با این‌که حق بیمه‌ی زیادی می‌پردازند یا هنوز بازنشسته نشده‌اند و یا اگر بازنشسته شده‌اند مبلغ ۶۳۰ تومان بیشتر نمی‌گیرند. این مبلغ را هم دولت مجبور شده که بپردازد. [این حقوق بازنشستگی] یعنی بر اساس حقوق یک روز کارگر ساده که طبق قانون کار ضد کارگری ۲۱۰ ریال [۲۱ تومان] است تعیین شده است. و گرنه طبق قانون تأمین اجتماعی اکثر کارگران از این هم کم‌تر می‌گیرند.

برای راضی نگه‌داشتن ارتش ضدخلقی که بهتر بتواند زحمتکشان را سرکوب کند، طبق ماده‌ی ۴ تبصره‌ی ۱ و ۲ کارمندان و افراد نیروهای مسلح ارتش از قانون بیمه پیروی نمی‌کردند و قانون مخصوص به‌خود را داشتند... این غارتگران به‌جای این‌که امنیت کارخانه‌ها را افزایش دهند و سطح بهداشت را بالا ببرند و یا اگر کارگری در اثر پیری و ناراحتی و فشارهای وارده از کار نتوانست کار کند بازنشسته‌اش کنند، مخارج اداری را افزایش می‌دهند... در حالی‌که هر ساله ۳۲۰۰ نفر در اثر حوادث کار تلف

می‌شوند. سازمان تأمین اجتماعی به‌جای اینکه سعی کند در کارخانه‌ها شرایط ایمنی و بهداشتی برای کارگران ایجاد کند و کارفرماها را مجبور نماید دستگاه‌ها را به سازمان ایمنی مجهز نمایند، و یا درمانگاه نزدیک کارخانه و محله‌های کارگری درست کند، آمبولانس در اختیار کارخانه قرار دهد کارگران را مجبور به خاموش بودن می‌کند و وادارشان می‌کند طوری رفتار نمایند تا کوچک‌ترین لطمه‌ای به منافع کارفرما وارد نیاید. در زیر سایه‌ی قوانین این سازمان اگر کارگری ناقص می‌شد توسط کارفرما نگهبان یا مستخدم می‌شد و یا سرایدار و پس از مدتی کارفرما او را مجبور می‌نمود تا برایش خبرچینی کند..!

در پایان سخنرانی، ۱۵ بند پیشنهادی شامل خواسته‌ها در حوزه‌ی ایمنی و بهداشت و بیمه‌ی کارگران خطاب به سازمان تأمین اجتماعی و حکومت تازه به‌قدرت‌رسیده به شرح زیر ارائه شد:

۱ـ بیمه‌ی کارگران باید مجانی باشد.

۲ـ قانون جدید کار باید با نظر کارگران تدوین شود.

۳ـ در محلات کارگری بیمارستان‌ها، درمانگاه‌ها و داروخانه‌های مجهز تأسیس شود. بیمارستان‌ها باید تمام متخصصین را در محل داشته باشند.

۴ـ در هر کارخانه اطاقی [اتاق کمک‌های اولیه] جهت درمان و بهداشت اولیه همراه با شخص تعلیم‌دیده وجود داشته باشد و هر کارخانه باید آمبولانس داشته باشد.

۵ـ مجانی بودن دارو و آزمایشات تخصصی.

۶ـ کارگرانی که در کارخانه‌ها و کوره پزخانه‌ها و یا جاهایی که گاز سمی و شیمیایی وجود دارد کار می‌کنند، هر ماه مجاناً معاینه شوند.

۷ـ پرداخت حقوق کامل در تمام مدت بیماری.

۸ـ رفع تبعیض بین بیمه‌ی کارگران با سایر اقشار.

۹ـ کارگر بلافاصله بعد از استخدام باید بیمه شود و در دوره‌ی آزمایشی، خانواده‌اش بتوانند از تمام مزایای بیمه استفاده کنند.

۱۰ـ یک ماه استراحت قبل از زایمان برای زنان کارگر با پرداخت کامل حقوق و حق اولاد.

۱۱ـ اگر کارگری در بیرون کارخانه دچار حادثه شد از مزایای بیمه بتواند استفاده کند.

۱۲- وضع روستاییان از نظر بیمه روشن گردد.

۱۳ـ وضع معدنچیان و کارگرانی که کار سخت دارند اولاً ساعت کارشان در هفته کاهش یابد، ثانیاً زودتر از سایر کارگران بازنشسته شوند. مدت زمان کوتاه شده باید با تصمیم کارگران باشد.

۱۴ـ قطع کامل وابستگی بیمه از سرمایه‌داران خارجی.

۱۵ـ بیمه‌ی بیکاری پرداخت گردد.

پایان سخن

حکومت، در سال ۱۳۵۷، بی‌توجه به پیشنهادهای فعالان کارگری و تشکل‌های نوپای سندیکایی و شورایی که در موج چهارم جنبش کارگری به مدنی‌ترین شیوه با ابتکارات کارگران شکل گرفتند، روش اعمال خشونت و سرکوب فعالان کارگری و جنبش کارگری را گام‌به‌گام اعمال کرد. ابتدا با «پاکسازی» و اخراج فعالان کارگری آغاز کرد و در پی آن در بیش از ۴ دهه‌ی گذشته با اقدامات و تصمیم‌گیری سیاسی یکجانبه، مانند برخی اقدامات سیاسی زیر، حقوق ابتدایی و قانونی کارگران را با کمک اقتصاددانان و نهادهای طرفدار بازار و اقتصاد آزاد از میلیون‌ها کارگر گام‌به‌گام سلب کرد که در نتیجه‌ی آن امروزه در حوزه ایمنی و بهداشت کارشاهد خون‌ریزی یک‌سویه‌ی کارگران در نهاد کار ایران هستیم:

- اجرای سیاست‌های شوک درمانی اقتصادی و تعدیل ساختاری که از پی سرکوب تشکل‌های کارگری و اعدام‌های دهه‌ی ۶۰ و جنگ ویرانگر ایران و عراق اعمال شد.
- حذف گام‌به‌گام موادی از قانون کار و پوشش‌های حمایتی از کارگران.

- جلوگیری از تلاش‌های مجدد فعالان مستقل کارگری برای بازسازی تشکل‌های مستقل کارگری در دهه‌های بعدی و سرکوب آن. در نتیجه نبود کنترل و نظارت مستقل کارگری بر عملکرد سازمان تأمین اجتماعی.
- تصویب قوانین ضدکارگری با لابی‌گری‌های فعال تشکل‌های کارفرمایی و سرمایه‌داری ایران مانند «حذف گواهینامه‌ی تأیید صلاحیت ایمنی شرکت‌های پیمانکاری» توسط دولت پزشکیان در مرداد ۱۴۰۳، امری که اخیراً با پیشنهاد اتاق بازرگانی به پیش رفت. این در حالی است که طبق آمار حکومتی میزان مرگ کارگران در سال ۱۴۰۳ به بالاترین رقم خود رسیده است.
- کوتاه بودن دست کارگران از ابتدایی‌ترین تجهیزات ایمنی مناسب، به‌ویژه در معادن. کمبود آموزش، سرکوب مزدی، ساعات کار طولانی و نبود امنیت شغلی، امنیت روحی و روانی بخش زیادی از کارگران را به مخاطره جدی انداخته است. این‌ها از جمله دلایلی هستند که باعث ایجاد استرس بیش از حد و مرگ زودرس کارگران و خودکشی برخی از آنها در سال‌های اخیر شده است.
- ضعف بازرسی
- نبود نظارت و کنترل
- عدم‌تعهد صاحب‌کارها و شرکت‌های پیمانکاری و کلان نوکیسه‌هایی که در تفکر آنها ایمنی کار حرف اول نیست.
- و بسیاری دلایل ریزودرشت دیگر نهاد کار را برای طبقه‌ی کارگر غیر ایمن و مرگبار کرده است.

تاریخ بیش از یک سده جنبش کارگری ایران نشان می‌دهد یکی از راه‌های تجربه شده و تاثیرگذار برای بهبود شرایط کار به‌ویژه کاهش حوادث و بیماری‌های شغلی و

تأمین اجتماعی مناسب برای همه، به رسمیت شناختن حق تشکل مستقل کارگری و عاملیت کارگران در مراکز کار و همچنین آزادی فعالیت احزاب برابری‌طلب و سوسیالیست و مستقل است. احزابی که با بازخوانی و نقد تجربه‌ی یک قرن گذشته در کشورما، برآمده از جنبش‌های اجتماعی و مردمی باشند یا در هم‌پیوندی و همگرایی با جنبش‌های مستقل اجتماعی طبقاتی و هویتی کنونی در کشور ما برای تغییرات رادیکال دمکراتیک به‌ویژه در نهاد استبدادی کار ایران همت بورزند. بدون این‌گونه تغیرات ساختاری سیاسی، متأسفانه مراکز کار در کشور ما همچنان مرگبار و خون‌ریز خواهند ماند، کارگران بیشتری قربانی خواهند شد و خانواده‌های بیشتری عزادار. چنین مبادا![۱۸]

---

[۱] شعر شبنم و آه. . . سیاوش کسرایی. در سوگ فروغ فرخزاد سروده شده است.

[2] Astra Tayor, The Age of insecurity. 2023:28.

[۳] احمد میدری، وزیر کار فعلی . تارنمای بهزیستی. «مقصر کیست؟ به‌یاد شهدای معدن طبس» ۷ مهرماه ۱۴۰۳. «از سال ۷۶ تا ۸۸ در ۱۲ سال در مجموع ۳۲ نفر (کارگر معدن) شهید شدند. اما از سال ۹۱ تا ۱۴۰۳ در ۱۲ سال ۱۱۴ کارگر معدن شهید شدند.»

[٤] ایلنا، ۶ فروردین ۱۴۰۴. «هر ماه ۲۰۰ کارگر بر اثر حوادث کار جان می‌دهند.»

[٥] جلیل محمودی . ناصر سعیدی . شوق یک خیز بلند ۱۲۸۵ـ۱۳۲۰. ۱۳۸۱. ص۱۳۳

[٦] همانجا. ۱۱۵

[٧] ۱۲۲ ـ۱۲۳

[٨] یونس پارسا بناب. تاریخ صد ساله احزاب و سازمان‌های سیاسی ایران جلد اول. ۱۳۸۳: ۱۸

[٩] خسرو شاکری. اسناد تاریخی جنبش کارگری \سوسیال‌دمکراسی و کمونیسی ایران. جلد ششم. ۱۳۵۸: ۷۴ ـ۷۵. برای دیدن سند فرقه سوسیالیست‌های ایران. نگاه کنید به تورج اتابکی. «مرامنامه‌ی فرقه‌ی سوسیالیست ایران». نقد اقتصاد سیاسی. ۲۷ تیر ۱۳۹۷.

[١٠] ربابه معتمدی. «نفت و زندگی» ۱۳۹۶. ۲۲۸ ـ۱۱۶.

[١١] یوسف افتخاری. خاطرات دوران سپری شده. ۱۳۷۰ـ ۱۳۸

[١٢] محمد صفوی. «آیین‌نامه‌ی تشکیل اتحادیه‌های کارگری» سندی از جنبش کارگری. نقد اقتصاد سیاسی. ۱۳۹۹

[١٣] فرشاد مومنی. بهرام نقش تبریزی. اقتصاد ایران در دوران دولت ملی. ۱۳۹۴

[١٤] هوشنگ انصاری. « یداله خسروشاهی. نماینده کارگران و دبیر سندیکای پالایشگاه تهران» ۲۰۱۹. ۷۶

[۱۵] جان فوران. « مقاومت شکننده». ترجمه‌ی احمد تدین. ۱۳۷۷. ۴۸۳ـ ۴۸۹

[۱۶] اصف بیات. کارگران و انقلاب ۵۷. ترجمه محمد دارکش. ۱۴۰۰. ۷۸-۹۳

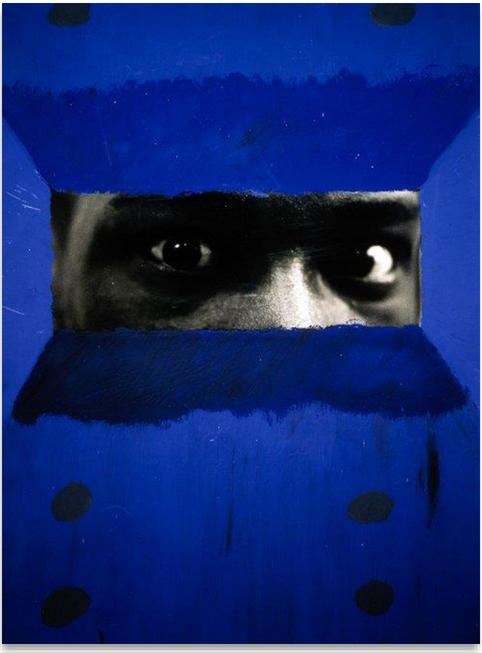
[۱۷] این سند کارگری از آرشیو تاریخ‌نگار جنبش کارگری خسرو شاکری است که توسط دکتر پیمان وهاب‌زاده برای انتشار در دسترس نگارنده قرار گرفته است.

[۱۸] تشکر ویژه از محسن صفاری گرامی که در ویرایش و تکمیل کردن این مطلب یاری‌ام کرد.

نقد اقتصاد سیاسی

چهره‌ی پنهان کار در زندان

خسرو صادقی بروجنی



Minki Espiro

روز جهانی کارگر فرصتی است برای صحبت کردن در مورد کار و کسانی که دستی در آن دارند؛ کارگران. کسانی که تولیدکنندگان واقعی جهان هستد و فقط بخش اندکی از مواهب تولید نصیب‌شان می‌شود. هرسال به این مناسبت خاطره‌ها و یادها و مطالب زیادی منتشر می‌شود. از رنج کارگران سراسر دنیا. کارگران غیررسمی با قراردادهای موقت و دستمزدهای اندک. فشارِ کاری زیاد و خطر حوادث شغلی. یا آن‌طور که این سال‌ها مطرح شده است بی‌ثبات‌کاران؛ آن‌ها که قرارداد و بیمه ندارند و در «عصر جدید» آن‌ها را به «انعطاف‌پذیری» دلخوش کرده‌اند. کارگران بخش بازتولید اجتماعی که بی آن‌که به‌رسمیت شناخته شوند تولید و بازتولید انسان‌ها را بر دوش می‌کشند. کارگران مراقبتی که در دوره‌ی کرونا اهمیت خود را دوچندان نشان دادند. کارگران جنسی؛ آن‌ها که سنت و مذهب نام‌شان را به ننگ آلوده و ازخودبیگانه‌ترین شکل کار را تجربه می‌کنند. کارگران ساختمانی که درگیر بیش‌ترین مخاطرات و آسیب‌های روزانه در کار هستند. کارگران فصلی و کارگران کشاورزی که «زمستان‌شان را بیشتر از بهارشان دوست دارند». مهاجرانی که مجبورند برای لقمه‌نانی در کشور مقصد تن به هر کاری بدهند. «مشاغل مزخرف» آن‌طور که «دیوید گریبر» انسان‌شناس آنارشیست معتقد است؛ شغل‌هایی ملال‌آور و بی‌ثمر که هستند تا فقط بهره‌وران بهره‌ورتر شوند. اما گروه دیگری از مشاغل که کم‌تر از آن گفته و شنیده شده و به‌اصطلاح اهل علم «رؤیت‌پذیری» کم‌تری دارند مشاغل زندانیانِ در حبس است. این نوع مشاغل به دلیل طبیعتِ زندگی زندانی یعنی محرومیت از حقوق اجتماعی، عدم ارتباط مؤثر با دنیای بیرون از زندان و طبیعی انگاشتن بسیاری از محدودیت‌ها و همچنین خصلت موقتی بودن آن‌ها در دوران محدود زندان اغلب یا دیده نمی‌شوند و یا پس از دوران زندان گرد فراموشی بر آن‌ها می‌نشیند. در حالی که منطق استثماری آن‌ها همواره ساری و جاری است چرا که هر زندانی- کارگری که آزاد می‌شود، فردی دیگری هست که جای او را بگیرد و همان کار سابق را ادامه دهد و این کار نه لزوماً از سر احتیاج مادی و معیشتی بلکه گاه به دلیل اجبارهای مدیریتی رسمی و غیررسمی سیستم سرکوب‌گر زندان انجام می‌شود.

نگارنده در تجربه‌ی شخصی شاهد عده‌ای از زندانی مالی بند ۸ زندان اوین بود که در سال ۱۴۰۰ از ساعت هشت‌ونیم صبح تا دوونیم بعدازظهر در کارگاه سراجی زندان

اوین کار می‌کنند. تصور عمومی احتمالاً این است که کارشان بهر فراغت است و لابد چیزی یاد می‌گیرند که بیرون از زندان دردی از درشان کم می‌کند. اما بسیاری از آن‌ها افراد فقیر و تنگدستی نبودند که مجبور به انجام چنین اموری شوند بلکه فقط هراس از انتقال به زندانی دیگر (زندان تهران بزرگ)، ماندن در اوین و دور نشدن از خانواده‌شان، آنها را واداشته بود تن به این بهره‌کشی دهند.

طی گفت‌وگو با بسیاری از آنان به نتایجی رسیدم که پس از چهارسال بی‌مناسبت ندیدم تا با یادآوری و نگارش آن تلاشی هر چند اندک کنم برای بیان این چهره از کار. ۲۴ زندانی بند ۸ زندان اوین در سال ۱۴۰۰ روزانه ۶ ساعت در کارگاه سراجی کار می‌کردند. به گفته‌ی این افراد هر زندانی- کارگر روزانه ۱۰ عدد ساک می‌دوخت. یعنی هر زندانی با احتساب روزهای تعطیل (فقط جمعه‌ها) ۱۵۶ ساعت کار می‌کرد و ماهانه ۲۶۰ ساک در این کارگاه می‌دوخت. این زندانی- کارگران بابت این میزان کار و تولید در سال ۱۴۰۰ ماهانه ۳۰۰ هزارتومان دستمزد می‌گرفتند. آن زمان یک نمونه از این ساک‌های دوخته شده در فروشگاه بند ۸ به قیمت ۶۰ هزار تومان به همین زندانیان فروخته می‌شد.

به عبارت دیگر هر زندانی- کارگر ماهانه ۱۵ میلیون و ۶۰۰ هزار تومان ساک تولید می‌کرد و فقط ۳۰۰ هزار تومان بابت تولید آن‌ها دستمزد می‌گرفت. یعنی برای ۲۶ نفر معادل ۳۷۴ میلیون و چهارصد هزارتومان. حال این عدد را مقایسه کنید با کل دستمزد ماهانه‌ی این افراد که معادل ۷ میلیون و ۲۰۰ هزار تومان بود. البته که مخاطبِ دقیق خواهد گفت مواد اولیه و حمل‌ونقل و هزینه‌های سربار و... هم باید لحاظ شود. درست است. اما این ساک ۶۰ هزار تومانی در بیرون از زندان به احتمال خیلی زیاد گران‌تر فروخته می‌شد و می‌توانست موارد مذکور را پوشش دهد. مخلص‌کلام اینکه از تقسیم ۳۷۴ بر ۷ به نسبت ۵۳ می‌رسیم که به بیان بسیار ساده کارفرمای «محترم» که از شرکت‌های پیمان‌کاری طرف قرارداد با سازمان زندان بود ۵۳ برابر دستمزدی که می‌داد سود نصیبش می‌شد. مخاطب خرده‌گیر می‌تواند مخارج مواد اولیه و جابه‌جایی و اجاره‌ی ساختمان و چرخ خیاطی و ... را هم کم کند تا این نسبت کمتر شود اما مگر با این مداقه در محاسبه، مزد ۲۶ زندانی- کارگر مذکور بابت یک ماه کار و روزانه ۶ ساعت بیشتر می‌شود؟

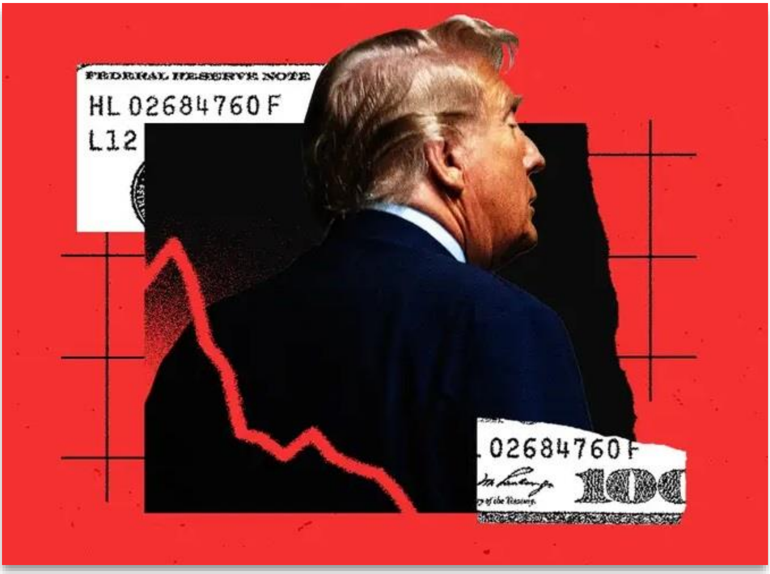
آن‌چه گفته شد رسمی‌ترین شکل کار در زندان و مورد حمایت قانونی سازمان زندان‌ها است که البته زندانیان سیاسی و عقیدتی نیز از آن محروم هستند و در آن به گمارده نمی‌شوند. پیش‌تر و در مطلبی دیگر و به بهانه‌ای متفاوت به شکل دیگری از کار در زندان یعنی کار اتباع تنگدست کشورهای دیگر هم اشاره کردم. کارگران خدمات و نظافت‌چیان سالن‌ها و بندها که از خودِ زندانیان بودند و بابت دریافت مبلغی اندک از زندانیان دیگر کار می‌کردند نیز از دیگر تجلی‌های کار در زندان بود که سیستم زندان هیچ‌گونه مبلغی بابت کارشان پرداخت نمی‌کرد. به این تعبیر زندان کاملاً خودگردان بود. زندانیان برای زندانیان کار می‌کردند و هزینه‌ی آن را خودشان می‌پرداختند و سازمان زندان‌ها که نام اصلی‌اش «سازمان زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور است و سالانه بودجه‌ای را برای انجام این وظایف دریافت می‌کند در این مورد هیچ وظیفه‌ای را برای خود متصور نبود و چیزی را «تأمین» نمی‌کرد؛ از پرداخت دستمزدی اندک به زندانی- کارگران خدماتی گرفته تا حتی خرید کیسه‌ی زباله و اقلام شوینده و بهداشتی.

این کوتاه‌نوشته را تقدیم می‌کنم به «فرهاد» که روزها ساک می‌دوخت، غروب که می‌شد هواخوریِ بند را از آلودگی پاک می‌کرد و گپ و گفتی دوستانه را شکل می‌داد و شب‌ها رمان می‌خواند تا غروبی دیگر و و گپ و گفتی دیگر.

در چهار سال آینده احتمالاً با هرج‌ومرج زیادی روبه‌رو خواهیم شد

گفت‌وگو با جوزف استیگلیتز*

ترجمه‌ی آزاد – شریف‌زاده



---

* برنده‌ی نوبل اقتصاد ۲۰۰۱، استاد دانشگاه کلمبیا

جوزف استیگلیتز، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل اقتصاد معتقد است که سیاست تهاجمی ترامپ «زهر برای اقتصاد جهانی» است و حتی به خود آمریکا نیز آسیب شدیدی وارد خواهد کرد. او نسبت به بروز رکود تورمی هشدار می‌دهد.

***آسترید دورنر، ینس مونش‌رات* - ۱۵ مارس ۲۰۲۵**

جوزف استیگلیتز یکی از چهره‌های برجسته‌ی علم اقتصاد در جهان است. این نظریه‌پرداز، اقتصاددان ۸۲ ساله که در سال ۲۰۰۱ برنده‌ی جایزه نوبل اقتصاد شد، از سرعت خیره‌کننده‌ای که رئیس‌جمهور جدید آمریکا در تخریب اعتبار رهبری جهان آزاد غرب در دنیا پیش گرفته، شوکه شده است.

استیگلیتز پیش‌بینی می‌کند که دونالد ترامپ اقتصاد آمریکا را به سمت «رکود تورمی ویرانگر» سوق خواهد داد و جنگ تجاری آسیب‌زننده‌ای که او آغاز کرده، به اقتصاد جهانی نیز صدمات زیادی وارد خواهد کرد.

با این حال، استیگلیتز به نیروهای خود-ترمیمی دموکراسی آمریکایی امید دارد. او می‌گوید: «وقتی ترامپ برود، ما به دنیایی عادی بازخواهیم گشت. و من باور دارم که ترامپ خواهد رفت.» اما تقریباً چهار سال آینده را «آشوب و بی‌نظمی» فراخواهد گرفت.

آقای استیگلیتز، رئیس‌جمهور آمریکا، دونالد ترامپ، هنوز شش هفته هم از آغاز دوران ریاست‌جمهوری‌اش نگذشته و با قدرتی عظیم، آمریکا و باقی جهان را دگرگون کرده است. او با جنگ تعرفه‌ای، اقتصاد جهانی را زیر فشار گذاشته و به زیان اوکراین، با ولادیمیر پوتین وارد اتحاد شده است . کدام یک از این تغییر مسیرها شما را بیشتر نگران کرده است؟

هر دو به شکل‌های مختلف تأثیرات بزرگی خواهند داشت – و اعتبار آمریکا را به‌طور پایدار خدشه‌دار می‌کنند. جنگ تجاری وحشتناک ترامپ و نحوه‌ی برخوردش با مسئله‌ی اوکراین، نقض آشکار قوانین بین‌المللی است. اکنون ترامپ با کشور یاغی روسیه نیز وارد اتحاد شده – کشوری که با تجاوز به اوکراین آشکارا حقوق بین‌الملل را نقض کرده است. این روند، پایانی است بر حاکمیت قانون و نظم حقوقی جهانی.

شما این موضوع را دقیقاً به چه چیزی نسبت می‌دهید؟

به دو نکته. اول این‌که: تنها چند سال پیش، رئیس‌جمهور ترامپ توافق‌نامه‌ی تجارت آزاد را با مکزیک و کانادا امضا کرد. چنین توافق‌هایی معمولاً برای بلندمدت بسته می‌شوند. در حالت عادی، کشورها و شرکت‌ها باید بتوانند به این قراردادها اعتماد کنند تا در یک چارچوب باثبات، سرمایه‌گذاری انجام دهند. اما ترامپ این توافق‌ها را به‌سادگی پاره کرد، بدون هیچ توجیهی و حتی بدون طی کردن روندهای حقوقی یا فرجام‌خواهی.

و دوم؟

امضای *تفاهم‌نامه‌ی بوداپست* در پایان سال ۱۹۹۴. این توافق ایالات متحده را متعهد می‌کرد که تمامیت ارضی اوکراین را تضمین کند، در صورتی که اوکراین در مقابل، از زرادخانه‌ی هسته‌ای خود صرف‌نظر کند. من باور داشتم که ایالات متحده کشوری شرافتمند است که به وعده‌هایش پایبند می‌ماند. اما حالا باید گفت که وعده‌های آمریکا در سطح جهانی دیگر هیچ ارزشی ندارد.

اکنون اروپا نه تنها در سیاست مربوط به اوکراین خود را تنها و کنارگذاشته می‌بیند، بلکه با یک سیاست تجاری تهاجمی نیز مواجه شده است. آیا چنین چیزی را انتظار داشتید؟

بله، ترامپ اتحادیه‌ی اروپا را به‌عنوان یک قدرت دشمن تلقی می‌کند. حتی فراتر از آن،ـ ترامپ به اروپا اعلان جنگ داده است. این موضوع باید برای اروپایی‌ها روشن باشد.

خب، هنوز به آن مرحله نرسیده‌ایم، فعلاً که فقط یک جنگ تجاری در جریان است...

چیزی فراتر از یک جنگ تجاری در حال وقوع است. ترامپ قواعد همکاری بین‌المللی را به‌صورت یک‌جانبه لغو کرده است. او به اروپایی‌ها صراحتاً و به‌شکل تکان‌دهنده‌ای می‌گوید: «شما دشمن اقتصادی ما هستید.» در حالی که به چین و روسیه می‌گوید: «ما می‌توانیم با هم همکاری کنیم.» شنیدن چنین سخنانی بسیار

دشوار است. اما این‌ها سخنان رئیس‌جمهور ایالات متحده هستند. برای اروپا، آمریکا دیگر نه تنها یک شریک قابل اعتماد نیست، بلکه به دشمن تبدیل شده است.

ترامپ تعرفه‌های تنبیهی علیه کانادا و مکزیک را تنها دو روز پس از اعلام، دوباره لغو کرد. پشت این تصمیم چه چیزی قرار دارد؟

چه کسی می‌تواند دقیق بداند؟ شاید واکنش منفی بازارهای بورس دلیل آن بود، یا شاید واکنش قاطع و غرورآمیز مکزیک و کانادا. مصرف‌کنندگان در آن کشورها دیگر تمایلی به خرید محصولات آمریکایی ندارند. عبارت «ساخت آمریکا» دیگر در آنجا خوش‌نام نیست. آنچه مسلم است این است که: هر روز با یک شوک جدید مواجه می‌شویم. ما با ترامپی روبه‌رو هستیم که با دوران نخست ریاست‌جمهوری‌اش فرق دارد. او خبیث‌تر شده است.

شاید هم ترامپ به خاطر داده‌های ضعیف اقتصادی اخیر و افت شدید بازارهای مالی محتاط‌تر شده باشد. وضعیت اقتصاد آمریکا را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

سیاست‌های تعرفه‌ای ترامپ و بی‌ثباتی کلی او، سمی مهلک برای اقتصاد آمریکاست. من نگران بدترین سناریوی ممکن هستم: ایالات متحده در آستانه‌ی رکود تورمی ویرانگری قرار دارد.

یعنی نرخ‌های بالای تورم در کنار رکود اقتصادی ...

دقیقاً. این‌که بازار سهام نشانه‌هایی از ضعف نشان می‌دهد، واقعاً غافلگیرکننده است. در واقع، چشم‌انداز کاهش مالیات‌ها و پایین آمدن دستمزدها باید تأثیری مثبت بر بازار سهام می‌داشت. اما کاهش مداوم قیمت سهام نشانه‌ای آشکار از عدم‌اطمینان و نگرانی گسترده است. ماجرا فقط سردرگمی درباره‌ی تعرفه‌ها نیست. بی‌اعتنایی به حاکمیت قانون و فسخ یک‌جانبه‌ی قراردادهای دولتی نیز به آن افزوده شده است. جنگ تجاری و کاهش مالیات‌ها می‌توانند در آینده‌ی نزدیک تورم را در آمریکا به بالاترین سطح تاریخی خود برسانند.

بدهی دولت نیز به بالاترین سطح تاریخی خود رسیده است. برنامه‌های ترامپ برای کاهش مالیات و سیاست‌های تجاری او چه تأثیری بر بازارهای

اوراق قرضه خواهد داشت، بازارهایی که اخیراً نیز نشانه‌هایی از بی‌ثباتی نشان داده است؟

دقیق نمی‌دانیم این بازارها چگونه واکنش نشان خواهند داد. اما آنچه می‌دانیم این است: فدرال رزرو (بانک مرکزی آمریکا) به احتمال زیاد برای مقابله با تورمی که از جنگ‌های تجاری و برنامه‌های کاهش مالیات نشأت گرفته، با افزایش نرخ بهره واکنش نشان خواهد داد – حتی با وجود حملات ترامپ به استقلال بانک مرکزی. و این موضوع، به‌طور کلی فشار مضاعفی بر بازارهای اوراق قرضه وارد خواهد کرد؛ به این معنا که قیمت اوراق کاهش می‌یابد و بازدهی‌ها افزایش پیدا می‌کند.

اگر خطرات جنگ تجاری تا این حد زیاد است، چرا ترامپ چنین کاری می‌کند؟ آیا شاید محاسبه‌اش این است که اروپا، آلمان و به‌ویژه چین بیشتر از آمریکا از یک جنگ تجاری جهانی آسیب خواهند دید؟

احتمالاً او چنین تصوری دارد و البته می‌خواهد کسری تراز تجاری عظیم آمریکا را کاهش دهد. اما اجازه دهید دو نکته را روشن کنم: اول این‌که ترامپ به‌طرز خارق‌العاده‌ای در مسائل اقتصادی ناآگاه است.

اما مگر او مشاور ندارد؟

من واقعاً مشاوران اقتصادی شایسته‌ای در اطراف ترامپ نمی‌بینم. او عمدتاً با افراد وال‌استریت احاطه شده که درک درستی از نظام‌های اقتصادی ندارند. کاهش مالیات‌هایی که او، اعمال کرده – همان‌طور که در دوره‌ی اول ریاست‌جمهوری‌اش هم دیدیم – تنها باعث افزایش بیشتر کسری تجاری خواهد شد. یعنی ترامپ نه تنها استراتژی ندارد، بلکه اساساً هیچ درکی ندارد. و این تغییر جهت رادیکال در سیاست‌هایش نه‌تنها ریسک بزرگی برای اقتصاد آمریکاست، بلکه تهدیدی جدی برای اقتصاد جهانی نیز به شمار می‌رود.

بسیاری از بانکداران ترامپ را حتی در دوران کارزار انتخاباتی‌اش حمایت کردند. آیا در نگاه امروز، این یک اشتباه محاسباتی نبود؟

وال‌استریت دو اشتباه مرتکب شد: سرمایه‌گذاران عاشق کاهش مالیات هستند – البته برای خودشان. و تمام تمرکزشان روی همین موضوع بود. اما تکلیف درآمد متوسط

مردم چه می‌شود؟ این همان چیزی بود که بارها در گفت‌وگو با بانکداران از آن‌ها پرسیدم.

و پاسخ آن‌ها چه بود؟

آن‌ها به این امید بسته بودند که« *اقتصاد فروبارشی*» (Trickle-down-Economy) جواب بدهد.

منظورتان همان نظریه‌ای است که می‌گوید ثروت قشر بالای جامعه از طریق سرمایه‌گذاری شرکت‌ها و رشد اقتصادی، به لایه‌های پایین‌تر نشت می‌کند و در نهایت همه از آن سود می‌برند؟

بله، اما بعد از کاهش مالیات‌های ترامپ در سال ۲۰۱۷ دیدیم که سرمایه‌گذاری شرکت‌ها افزایش نیافت. البته که قیمت سهام بالا رفت، اما این افزایش تأثیر ماندگاری بر اقتصاد واقعی نداشت. و این بار حتی بازار سهام هم دیگر رشد نمی‌کند.

پس شما این احتمال را رد می‌کنید که کاهش مالیات‌ها و مقررات‌زدایی برنامه‌ریزی‌شده بتواند به اقتصاد رونق بدهد؟

در نهایت، مسئله به یک تعادل بستگی دارد: بین خوش‌بینی ناشی از کاهش مالیات‌ها – که شاید به‌صورت موقت به رشد کمک کند – و بدبینی ناشی از جنگ‌های تجاری و فضای عدم‌اطمینانی که بی‌ثباتی ترامپ ایجاد کرده است. و من شرط می‌بندم که این بدبینی غالب خواهد شد.

شما معتقد نیستید که مشوق‌های مالیاتی و سیاست‌های تعرفه‌ای باعث خواهند شد شرکت‌ها در آمریکا سرمایه‌گذاری کنند و کارخانه بسازند؟

برخی شرکت‌ها احتمالاً چنین کاری خواهند کرد، بله. اما در کل، آمریکا در حال حاضر مکان بسیار نامناسبی برای سرمایه‌گذاری است — به‌عبارتی، یک منطقه با ریسک بسیار بالا. و این به دو دلیل است: اول، آشفتگی سیاسی و نااطمینانی‌ای که همراه آن است. دوم، بی‌احترامی به حاکمیت قانون. سرمایه‌گذاران دنبال جایی هستند که امنیت حقوقی وجود داشته باشد — و این امنیت در آمریکا دیگر تضمین‌شده نیست؛ نابود شده است.

اما آمریکا میزبان نوآورترین و بی‌شک ارزشمندترین شرکت‌های جهان است. انویدیا، مایکروسافت یا OpenAI قطعاً به آلمان یا جای دیگری مهاجرت نمی‌کنند...

نه، آن‌ها چنین کاری نخواهند کرد. همان‌طور که می‌دانید، سرمایه‌ی انسانی به این راحتی قابل جابه‌جایی از مرزها نیست. دره‌ی سیلیکون (Silicon Valley) یک نوع اینرسی طبیعی دارد که به نفع ماست. و هوش مصنوعی این پویایی را حتی تقویت خواهد کرد. این همان جنبه‌ی مثبت اقتصاد آمریکاست — دینامیکی که همچنان آن را قدرتمند نگه می‌دارد.

آیا برایتان شگفت‌آور بود که سیلیکون ولی به اردوگاه ترامپ پیوست؟

به نظر می‌رسد در آنجا نوعی ایدئولوژی فرصت‌طلبانه حاکم است که می‌گوید: «هرچه دولت کم‌تر دخالت کند و ما بیشتر پول دربیاوریم، بهتر است. مهم نیست اگر بقیه‌ی جامعه در فقر دست‌وپا بزنند.» اما من متقاعد شده‌ام که چنین جامعه‌ای در بلندمدت نمی‌تواند یک اقتصاد پایدار داشته باشد.

برخی می‌گویند ترامپ دارد دموکراسی را نابود می‌کند. شما هم تا این حد پیش می‌روید؟

انتخابات می‌توانند جهت‌گیری کشور را تغییر دهند — این در ذات دموکراسی است. اما روند دموکراتیک باید فراتر از هرگونه تردید و شائبه باشد. و این دیگر در آمریکا صدق نمی‌کند.

منظورتان این است که ترامپ شکستش در انتخابات ۲۰۲۰ را نپذیرفت؟

دقیقاً. او در ۶ ژانویه تلاش کرد انتقال مسالمت‌آمیز قدرت را مختل کند. این بدترین نقض قوانین دموکراتیک است که می‌توان مرتکب شد. کسی که پس از باخت در انتخابات همچنان در قدرت بماند، دقیقاً کاری را می‌کند که یک دیکتاتور انجام می‌دهد. و اکنون ما شاهد آن هستیم که اصل تفکیک قوا — همان «کنترل و تعادل‌ها» — آرام‌آرام و پیوسته در حال فرسایش است.

ما در اروپا گاهی با تعجب چشم‌هایمان را می‌مالیم، چون به نظر می‌رسد که در آمریکا تقریباً هیچ مقاومتی در برابر ترامپ وجود ندارد. دلیل آن چیست؟

چیزی شبیه به شوک و بهت‌زدگی وجود دارد، مردم افسرده‌اند، اما خشم در حال افزایش است. مقاومت هم رشد خواهد کرد.

اما حتی در دانشگاه‌ها، جایی که به‌تازگی به خاطر فلسطین اعتراضات بزرگی صورت گرفت، هیچ حرکتی دیده نمی‌شود...

آنجا هم مقاومت خواهد آمد، چرا که ترامپ به دانشگاه‌ها حمله می‌کند، او به آزادی آموزش یورش می‌برد. این بسیار خطرناک است، چون دانشگاه‌ها پایه‌ی رشد اقتصادی بلندمدت هستند. از دل همین دانشگاه‌هاست که اقتصاد فناوری آمریکا بیرون آمده است.

در ضمن، افراد زیادی هستند که می‌گویند: بگذارید کار خودش را بکند، او در هر صورت شکست خواهد خورد. مردم دیر یا زود خواهند دید که سیاست‌های او کارساز نیست. آن‌وقت او را مقصر خواهند دانست. و دیگر نخواهد توانست تقصیر را گردن اروپایی‌ها بیندازد، کاری که خیلی دوست دارد انجام دهد.

در مورد اروپا، کل این قاره تحت تأثیر ترامپ قرار گرفته است. اوضاع را چطور می‌بینید؟

وخیم. اقتصاد اروپا حتی پیش از به قدرت رسیدن ترامپ هم ضعیف بود. حالا او با تعرفه‌هایش به اروپا حمله می‌کند و آن‌ها را در ماجرای اوکراین تنها گذاشته است.

اروپا اکنون باید به‌طور گسترده‌ای در توان دفاعی خود سرمایه‌گذاری کند. آیا این قاره توان چنین کاری را دارد؟

مجبور است. من به اروپایی‌ها اکیداً توصیه می‌کنم که از دارایی‌های مسدود شده‌ی روسیه، که بیش از ۲۰۰ میلیارد یورو است، برای حمایت از اوکراین استفاده کنند. این مبلغ جایگزین منابع مالی‌ای خواهد شد که از سوی آمریکا تأمین نمی‌شود. از نظر من، آینده‌ی اروپا به این مسئله بستگی دارد.

بانک مرکزی اروپا اما به دلایل حقوقی به‌شدت در برابر چنین مصادره‌ای هشدار می‌دهد. این کار می‌تواند منجر به فرار سرمایه‌ها و آغاز یک بحران جدید یورو شود.

تا زمانی که امنیت حقوقی حاصل شود، اتحادیه‌ی اروپا می‌تواند این ۲۰۰ میلیارد دلار را در یک حساب امانی قرار دهد و از آن به‌عنوان تضمینی برای دریافت وام استفاده کند. بهره‌ی این سرمایه را اتحادیه‌ی اروپا همین حالا هم دریافت می‌کند - پس چرا کل سرمایه را به کار نگیریم؟ در ضمن، نظرات حقوقی معتبری هم وجود دارد که می‌گویند این کار شدنی است. بحث برسر آینده‌ی اروپاست.

در مناقشه‌ی تجاری نیز به نظر می‌رسد اروپا درمانده است. کمیسیون اروپا چگونه باید به تعرفه‌های تنبیهی اعلام‌شده‌ی آمریکا پاسخ دهد؟

در حال حاضر با اعمال تعرفه‌های تلافی‌جویانه‌ی هدفمند. اما من اصلاً فکر نمی‌کنم که اروپا در موقعیت بدی برای مذاکره باشد. ببینید، آمریکا کم‌تر از ۲۰ درصد از تولید ناخالص جهان را تشکیل می‌دهد. همراه با روسیه شاید بشود ۲۰ درصد. و ۸۰ درصد باقی‌مانده‌ی جهان علیه آمریکا موضع گرفته‌اند. در واقع ترامپ کار بسیار خوبی کرده برای متحد کردن بقیه‌ی جهان. و این یعنی فرصت‌های تجاری بیشتر برای اروپا.

شما می‌گویید که اروپا باید با وجود وابستگی امنیتی‌اش، با کشورهای دیگر علیه آمریکا متحد شود؟

متحد نشود، بلکه همکاری‌ها را تقویت کند. چین سیاستی مبنی بر گشایش یک‌جانبه اعلام کرده است. این کشور به باز شدن بیشتر ادامه خواهد داد. شاید چین را خیلی دوست نداشته باشیم، اما همکاری با چین بهتر از همکاری با کشوری مانند آمریکاست، کشوری که سعی می‌کند دیگران را تحت سلطه‌ی خود درآورد.

یعنی شما واقعاً خواهان فاصله‌ی برابر بیشتری بین اروپا و واشنگتن از یک سو، و پکن از سوی دیگر هستید؟

بله. اروپا باید ریسک‌های خود را به حداقل برساند و وابستگی‌هایش را کاهش دهد، اما نه این‌که خودش را از چین دور یا جدا کند.

شما باور ندارید که آمریکا در بلندمدت شریک ارزشی ما باقی خواهد ماند؟

امیدوارم که چنین باشد. اما در مورد چین باید گفت: داشتن ارزش‌های متفاوت به این معنا نیست که نتوان همکاری کرد. توافق‌های اقلیمی بدون حضور چین چه ارزشی دارند؟ هیچ.

و ببینید، خود آمریکا هم با عربستان سعودی تجارت می‌کند. آیا ما با آن‌ها ارزش‌های مشترک داریم؟ نه.

البته عربستان سعودی مثل چین چالشگری نظام‌مند نیست...

درست است، به همین دلیل من هم از همکاری صحبت می‌کنم، همکاری‌ای که ضروری است. و همچنین می‌گویم که طبیعتاً باید ریسک‌ها و وابستگی‌های‌مان در همکاری با کشوری مانند چین را به حداقل برسانیم.

آلمان اکنون قصد دارد سرمایه‌گذاری‌هایی در مقیاس تریلیونی در زمینه‌ی دفاع و زیرساخت انجام دهد. آیا این اقدام وضعیت اقتصادی کشور و شاید حتی جایگاه اروپا در رویارویی با روسیه و آمریکا را بهبود خواهد بخشید؟

این کار مدت‌ها بود که باید انجام می‌شد. بالاخره آلمان رهبری را به‌دست می‌گیرد. من در این زمینه فرصت‌های بزرگی می‌بینم؛ این سرمایه‌گذاری‌ها می‌توانند موتور رشد آینده باشند. این فقط به آلمان کمک نمی‌کند، بلکه به سایر کشورهای اروپایی هم یاری می‌رساند.

شما همیشه منتقد صرفه‌جویی‌های بیش از حد آلمان بوده‌اید، شاید اکنون داشتن این ذخایر مالی اتفاق خوبی باشد؟

شاید آلمان مهمات مالی خود را برای زمانی ذخیره کرده که واقعاً به آن نیاز دارد. چون اروپا اکنون با یک بحران وجودی روبه‌رو است.

این‌که تلاش‌های آلمان کافی خواهد بود تا کشورهایی مانند فرانسه یا ایتالیا را در برابر بحران حفظ کند، در این مورد تردید دارم.

شما به بازگشت بحران یورو باور دارید؟

این خطر وجود دارد. احتمالاً اروپا بار دیگر مجبور خواهد شد که به‌طور مشترک وام بگیرد، همان‌طور که در دوران همه‌گیری به‌صورت محدود این کار را انجام داد.

آلمان تنها کشور بزرگ اروپایی است که فضای مالی لازم را در اختیار دارد. دوران اوراق قرضه‌ی اروپایی (Euro-Bonds) خواهد رسید.

ایلان ماسک و معاون رئیس‌جمهور، جی.دی. ونس، حالا تلاش می‌کنند که در سیاست اروپا هم دخالت کنند و به آلمانی‌ها توصیه کرده‌اند به راست افراطی رأی بدهند. انگیزه‌ی پشت این رفتار چیست؟

این رفتار احمقانه و کودکانه است. این افراد هیچ تجربه‌ی سیاسی ندارند، و اصول و عرف‌های سیاسی را نمی‌فهمند. چنین رفتارهایی واکنش‌های منفی به دنبال دارد، وقتی کشورهای دیگر در امور داخلی دخالت می‌کنند. مردم در سراسر جهان دیگر حتی تسلا هم نمی‌خرند.

آیا شما باور دارید که آمریکا پس از دوران ترامپ می‌تواند دوباره همان کشوری شود که قبلاً بود؟

بله، قطعاً به این باور دارم. وقتی ترامپ برود، ما به جهانی عادی بازخواهیم گشت. و من فکر می‌کنم که ترامپ خواهد رفت. امیدوارم که در سال ۲۰۲۸ شاهد یک تغییر جهت باشیم.

اما در چهار سال آینده، احتمالاً با هرج‌ومرج زیادی روبه‌رو خواهیم بود.

آقای استیگلیتز، بسیار سپاسگزارم از این گفت‌وگو.

پیوند با متن اصلی: [این‌جا]

اوج‌گیری سرسام‌آور هزینه‌های نظامی در جهان

نقد اقتصاد سیاسی

دانیکا راشل

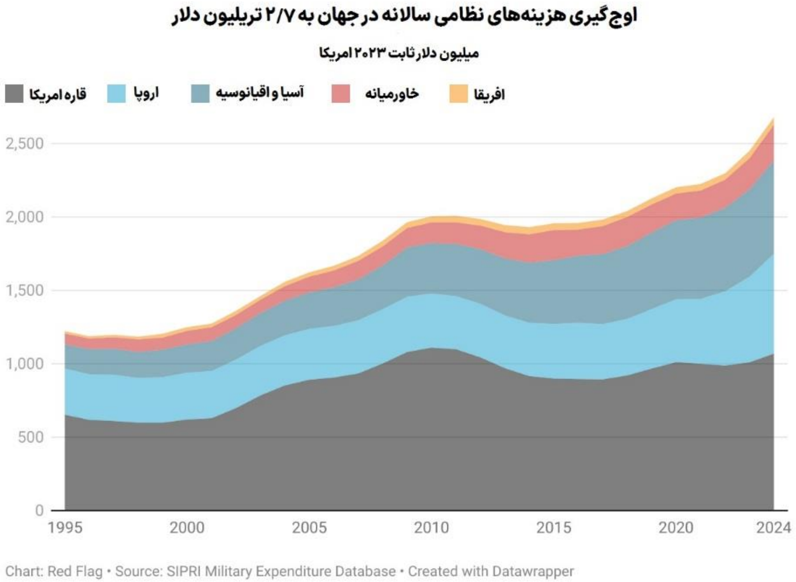
براساس آخرین برآوردهای مؤسسه‌ی تحقیقات صلح بین‌المللی استکهلم، کل هزینه‌های صرف شده برای جنگ یا آمادگی برای آن در سال ۲۰۲۴ حدود ۲.۷ تریلیون دلار آمریکا بوده است که بر اساس ارقام واقعی (تورم‌زدایی شده) ۹.۴ درصد بیشتر از سال ۲۰۲۳ است . این بزرگ‌ترین افزایش سالانه از زمانی است که این مؤسسه در سال ۱۹۸۸ شروع به دنبال کردن هزینه‌های نظامی جهان کرده است.

ایالات متحده همچنان با ۹۹۷ میلیارد دلار هزینه، بزرگ‌ترین هزینه‌کننده‌ی نظامی جهان است که ۳۷ درصد از کل هزینه‌های جهانی را تشکیل می‌دهد. چین با فاصله‌ی زیادی در رتبه‌ی دوم قرار دارد و حدود ۳۱۴ میلیارد دلار هزینه کرده است. پنج کشور برتر (ازجمله روسیه، آلمان و هند) ۶۰ درصد از کل هزینه‌های جهانی را تشکیل می‌دهند. پانزده کشور برتر، ازجمله استرالیا، همگی هزینه‌های نظامی خود را افزایش داده‌اند و چهارپنجم کل هزینه‌های جهانی را تشکیل می‌دهند و در سال ۲۰۲۴ در مجموع ۲.۱ تریلیون دلار هزینه کرده‌اند.

رشد هزینه‌ها بخشی از یک روند بلندمدت‌تر است. سال گذشته دهمین سال متوالی افزایش هزینه‌های نظامی جهانی بود که در مجموع ۳۷ درصد بیشتر از سال ۲۰۱۵ بود.

در حالی که هزینه‌های نظامی ایالات متحده بیش از سه برابر چین است، افزایش واقعی ده ساله‌ی پکن تقریباً ۶۰ درصد است که حدود سه برابر رقم ۱۹ درصد آمریکا است. با افزایش تنش‌ها بین دو قدرت بزرگ، سایر کشورها برای حفظ جایگاه خود در حال پیشروی هستند.

مسیر اروپا چشمگیرتر است. اعضای سازمان پیمان آتلانتیک شمالی (ناتو) در دهه‌ی گذشته هزینه‌های نظامی سالانه‌ی خود را بیش از دو برابر کرده‌اند. در میان آنها آلمان قرار دارد که در عرض یک سال هزینه‌های نظامی خود را ۲۸ درصد افزایش داده و به ۸۸.۵ میلیارد دلار آمریکا رسانده است و این کشور را به بزرگترین هزینه‌کننده در اروپای غربی تبدیل کرده است.



این افزایش شامل استرالیا نیز می‌شود، جایی که وفاداری بی‌چون‌وچرا به ایالات متحده برای دهه‌ها سیاست اصلی دولت‌های کارگر و لیبرال بوده است. هزینه‌های نظامی استرالیا در سال ۲۰۲۴، ۲۵ درصد بیشتر از سال ۲۰۱۵ بود. با این حال، افزایش‌های بزرگ مرتبط با دستیابی به زیردریایی‌های هسته‌ای هنوز احساس نشده است. دولت قرار است صدها میلیارد دلار را که باید صرف مسکن عمومی، رفاه و مراقبت‌های بهداشتی شود، هزینه کند.

این روندها ادامه خواهد یافت. و این ثروتمندان نخواهند بود که هزینه‌ها را بپردازند - این افزایش به قیمت از دست رفتن خدمات اجتماعی و افول سطح زندگی طبقه‌ی کارگر تمام خواهد شد.

تنها کسری از پولی که صرف تسلیحات می‌شود برای پایان دادن به گرسنگی در جهان (۴۸ میلیارد دلار آمریکا در سال، طبق برنامه‌ی جهانی غذا) و فراهم کردن دسترسی جهانی به آب آشامیدنی سالم و بهداشت برای ۱۴۰ کشور با درآمد کم و متوسط (۱۳۸ میلیارد دلار آمریکا در سال، طبق گزارش سازمان ملل) کافی است.

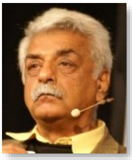
اما اولویت‌های سرمایه‌داری جای دیگری است. جانان گانش، ستون‌نویس محافظه‌کار بریتانیایی، در مقاله‌ای در ماه مارس در فایننشال تایمز با عنوان «اروپا باید دولت رفاه خود را برای ایجاد یک دولت جنگی اصلاح کند»، به‌صراحت بیان کرد: «دولت رفاه، آن‌گونه که ما می‌شناسیم، باید تا حدودی عقب‌نشینی کند: نه آنقدر که دیگر آن را با این نام صدا نزنیم، بلکه آنقدر که آسیب نرساند. این دولت هرگز برای جهانی طراحی نشده که در آن زندگی تا ۱۰۰ سالگی عادی شده باشد.»

هر دلاری که به بودجه‌ی نظامی جهان اضافه می‌شود، ما را به سناریوی آخرالزمانی جنگ جهانی نزدیک‌تر می‌کند. طبقات کارگر هیچ کشوری از این موضوع سودی نخواهند برد. باید در برابر این جنگ مقاومت کرد.

متن انگلیسی

نقد اقتصاد سیاسی

پاکستان و هند:
در آستانه‌ی جنگ



طارق علی*

PHOTO ILLUSTRATION BY NEWSWEEK/GETTY IMAGES

* نویسنده، فیلم‌ساز و روشنفکر پاکستانی - بریتانیایی

هند و پاکستان در حال آماده شدن برای جنگ هستند. بهانه‌ی جنگ، بار دیگر، کشمیر اشغالی است. کنترل بر این منطقه‌ی مورد مناقشه از سال ۱۹۴۷ مانع اصلی عادی‌سازی روابط بین دو کشور بوده است. در ۲۱ آوریل، گروهی از شبه‌نظامیان کشمیری ۲۶ گردشگر را که از زیبایی مراتع پ[illegible]ر گل، نهرهای کریستالی و کوه‌های پوشیده از برف پهلگام لذت می‌بردند، هدف قرار دادند و کشتند. یک سازمان کم‌تر شناخته شده به نام «جبهه‌ی مقاومت» مسئولیت این حمله را برعهده گرفت و سپس به‌سرعت تکذیب کرد. این دهن‌کجی بزرگی به نارندرا مودی بود (که سابقه‌ی او شامل ریاست بر قتل عام حدود ۲۰۰۰ غیرنظامی در قتل‌عام گجرات در سال ۲۰۰۲ به عنوان سروزیر گجرات و مدافع طولانی‌مدت کشتارهایی علیه مسلمانان است). مودی، یک ناسیونالیست راست افراطی هندو که اکنون در سومین دوره‌ی نخست‌وزیری خود به سر می‌برد، پیش از این اعلام کرده بود که مسأله‌ی کشمیر دیگر جدی نیست. راه حل نهایی او - لغو خودمختاری کشمیر در سال ۲۰۱۹ - موفقیت‌آمیز بود.

هیچ چیز کشتار مسافران تعطیلات پهلگام را توجیه نمی‌کند و تعداد هرچه کم‌تری از مسلمانان کشمیری یا هندی از چنین اقداماتی حمایت می‌کنند. اما برای درک وضعیت کلی این استان، لازم است بستر تاریخی آن را بشناسیم. حتی اسرائیل هم «هاآرتص» دارد؛ هند نه. کشمیر همچنان موضوعی ممنوع باقی مانده است. این استان با اکثریت مسلمان، هیچ‌گاه اجازه نداشته آن‌طور که رهبران کنگره در زمان استقلال وعده داده بودند، سرنوشت خود را تعیین کند. در عوض، پس از جنگی کوتاه که در آن فرمانده‌ی بریتانیایی ارتش پاکستان نیز با استفاده از آن مخالفت کرد و نیروی نامنظمی را برای رویارویی با نیروهای منظم هند باقی گذاشت، بین جمهوری‌های جدید هند و پاکستان تقسیم شد. مهاتما گاندی، آن صلح‌طلب مشهور، حمله‌ی هند را مبارک خواند. قرار بود مواد ۳۷۰ و A۳۵ قانون اساسی هند، به‌ویژه با ممنوعیت حق خرید ملک و سکونت در آنجا برای غیرکشمیری‌ها، وضعیت ویژه‌ی کشمیر را تضمین کند. این امر با سرکوب وحشیانه‌ی هرگونه نارضایتی همراه بود و کشمیر را به یک دولت پلیسی با واحدهای نظامی تبدیل کرد که همواره حیّ و حاضر بود. قتل و تجاوز رواج داشت. گورهای دسته‌جمعی کشف شده بود.

شهروندان شجاع هندی (آرونداتی روی، پانکاج میشرا و دیگران) بی‌وقفه این جنایات را افشا کردند. آنگانا چاترجی نمونه‌های متعددی را که در جریان تحقیقات میدانی خود از ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۱ کشف کرده بود، ذکر کرد:

> بسیاری مجبور شده‌اند شاهد تجاوز به زنان و دختران خانواده‌شان باشند. مادری که بنا به گزارش‌ها دستور داده بودند شاهد تجاوز به دخترش توسط پرسنل ارتش باشد، التماس کرد که فرزندش را آزاد کنند. آنها امتناع کردند. سپس او التماس کرد که نمی‌تواند تماشا کند و درخواست کرد که یا از اتاق بیرون فرستاده یا کشته شود. سرباز اسلحه‌ای روی پیشانی او گذاشت و گفت که آرزویش را برآورده می‌کند و قبل از این‌که به دخترش تجاوز کنند، او را با شلیک گلوله کشت.

این کار غیرقانونی نبود. قانون (اختیارات ویژه) نیروهای مسلح مصوب ۱۹۵۸، که دیوان عالی هند نیز آن را تأیید کرده است به مدافعان یونیفرم‌پوش دولت مرکزی در «مناطق آشوب‌زده» مصونیت از مجازات اعطا می‌کند.

استراتژی مودی در سال ۲۰۱۹ این بود که کشمیر را با نیروهای هندی پر کند، اعمال قرنطینه کند، رهبران محلی و روزنامه‌نگاران را دستگیر کند و آن‌قدر مردم را بترساند تا مطمئن شود هیچ اعتراضی که ممکن است مخالفت قدرت‌های غربی را برانگیزد، رخ نخواهد داد. هدف تبدیل دره‌ی کشمیر به مرکز لبنیات کل کشور بود. به نظر می‌رسید سرکوب تا به حال مؤثر بوده است.

*

دولت هند متقاعد شده که این قتل‌ها را ارتش پاکستان هماهنگ کرده است. تاکنون هیچ مدرکی ارائه نشده است، اما این اتهام قابل‌قبول‌تر از پاسخ پاکستان است که آن را عملیاتی با پرچم دروغین [برای انحراف افکار عمومی] خوانده است. در ۲۴ آوریل، خواجه آصف، وزیر دفاع پاکستان، در تلویزیون بریتانیا تأیید کرد که پاکستان سابقه‌ای طولانی در آموزش و تأمین مالی این‌گونه سازمان‌های تروریستی دارد و گفت: «ما حدود سه دهه است که این کار کثیف را برای ایالات متحده انجام می‌دهیم». چند روز بعد نیز، آصف «حمله‌ی ناگهانی» هند به پاکستان را پیش‌بینی کرد، اما بعداً این اظهار نظر را پس گرفت.

سیاستمداران هندی از هر طیفی خواستار جنگ هستند. ش�شی تارور، عضو کنگره و مقام ارشد سابق سازمان ملل متحد اظهار داشته است: «بله، خون ریخته خواهد شد، اما بیشتر از آنها تا ما.» حال‌وهوای عمومی به نفع یک جنگ انتقام‌جویانه‌ی کوتاه و شدید است. به شکل تاییدآمیزی به نسل‌کشی اسرائیل در غزه اشاره شده است، اما مدل دیگری محتمل‌تر است. پس از بمباران سفارت ایران در دمشق توسط اسرائیل در آوریل ۲۰۲۴، سازمان سیا باعجله برای سازماندهی پاسخ دقیق کنترل‌شده‌ای توسط ایران اقدام و پدافند هوایی ایالات متحده، فرانسه، بریتانیا و اردن در منطقه را برای سرنگونی پهپادها و موشک‌های ایرانی آماده کرد.

ارتش و نیروی هوایی هند در حال حاضر در تدارک برنامه‌ریزی برای حمله هستند، اما ممکن است از نوع ایرانی آن باشد. ژنرال‌های بازنشسته ذخایر پهپادهای هند را به رخ می‌کشند. شدیدترین اقدامی که مورد بحث قرار گرفته، اشغال کشمیر� تحت کنترل پاکستان و متحد کردن آن با کشمیر تحت اشغال هند است. تهدید به قطع آب پاکستان صرفاً رجزخوانی است و پاسخ بیلاوال بوتو - «اگر آب جاری نشود، خون شما جاری خواهد شد» - حتی برای یک وزیر امور خارجه‌ی پیشین پاکستان، کودکانه و ابلهانه بود.

مطبوعات هند ادعا کرده‌اند که سخنرانی عمومی تحریک‌آمیز ژنرال عاصم منیر، فرمانده‌ی ارتش این کشور، در ۱۷ آوریل خطاب به نمایندگان مهاجران پاکستانی، نشانه‌ی حمله به پهلگام بوده است. دیگران، از جمله عادل راجا، سرگرد سابق ارتش پاکستان، ادعا می‌کنند که این حمله ابتکار شخصی منیر برای تقویت جایگاه خود و هموار کردن راه برای یک دیکتاتوری نظامی جدید بوده است. ظاهراً این اقدام با مخالفت سازمان امنیت پاکستان ISI مواجه شده است. حقیقت دارد یا تلاشی است برای محدود کردن مخاطرات احتمالی؟ دشوار بتوان پاسخ داد، هرچند سخنرانی هولناک منیر سرنخ‌هایی ارائه می‌دهد.

روشن است این سخنرانی طوری طراحی شده بود که برای پاکستانی‌های ثروتمند خارج از کشور روشن کند که ارتش کشور را اداره می‌کند. برخی از حضار که حتماً اجیر شده بودند تا در برابر اظهارات بی‌سابقه‌ی خام، نامتعارف و جاهلانه‌ی رئیس ارتش، ایستاده وی را تشویق کنند. نمی‌توانم به یاد آورم که حتی دیکتاتور نظامی یک کشور

با چنین شیوه‌ای سخن گفته باشد. ژنرال ایوب خان، آموزش‌دیده در سندهرست، آرام و سکولار بود. ژنرال یحیی خان هنگام مستی بسیار سرگرم‌کننده بود و از حضور در انظار عمومی اجتناب می‌کرد. ژنرال ضیاءالحق یک سادیست مذهبی بود، اما به‌شدت به دنبال معامله با هند بود؛ محکوم کردن هندوها سبک او نبود. ژنرال مشرف اساساً سکولار، نسبتاً بافرهنگ و بسیار مشتاق به ایجاد روابط حسنه با هند بود.

تلاش ژنرال منیر برای این‌که خود را نسخه‌ی یونیفرم‌پوش پاکستانی مودی جا بزند، شکست مفتضحانه‌ای بود. او سه ادعا مطرح کرد که هر سه دروغ‌های نفرت‌انگیز ناسیونالیستی بودند. اول این‌که هندوها دشمن‌اند و همیشه چنین بوده است و مسلمانان هرگز نتوانستند با آنها زندگی کنند. این آن روی دیگر ادعای مودی است که همه‌ی مسلمانان هند از هندوئیسم به این دین گرویده‌اند و باید به آیین قدیمی خود بازگردند. کسی باید ژنرال را آموزش می‌داد: مسلمانان نزدیک به دوازده قرن قبل از سال ۱۹۴۷ با هندوها و بعدها سیک‌ها همزیستی داشتند. دوره‌ی مغول (که مودی و بنیادگرایان اسلامی از آن متنفرند) منجر به ارتش‌های یکپارچه‌ای با ژنرال‌ها و سربازان هندو و مسلمان شد که از امپراتوری ایجاد شده توسط مسلمانان دفاع می‌کردند.

اسلام چنان سریع گسترش یافت که بسیاری از سنت‌ها و آیین‌های پیش از اسلام در غرب آفریقا، اروپا، هند، چین و جنوب شرقی آسیا در دین جدید گنجانده شدند. نسخه‌ی منحصراً وهابی از تاریخ که امروزه در پاکستان تدریس می‌شود، تنگ‌نظرانه و نادرست است. موارد زیادی از پرستش مشترک قدیسین توسط هندوها و مسلمانان در بخش‌هایی از هند پیش از بریتانیا و حتی پس از آن وجود داشته است. این روایت ابلهانه از تاریخ اسلام، لطمه‌ی بزرگی به پاکستانی‌ها در داخل و خارج از کشور وارد می‌کند. این یکی از دلایل ناتوانی بسیاری از مسلمانان جوان در مبارزه با اسلام‌هراسی است.

منیر به کشمیر این‌گونه اشاره کرد: « کشمیر رگ گردن ما خواهد بود، ما آن را فراموش نخواهیم کرد، ما برادران کشمیری خود را در مبارزه‌ی تاریخی‌شان تنها نخواهیم گذاشت.» در واقع، بخش عمده‌ای از کشمیری‌ها از اوت ۱۹۴۷ تحت حکومت هند زندگی کرده‌اند. کشمیر تحت کنترل پاکستان با استعاره‌ی کالبدشناسانه‌ی ژنرال

مطابقت ندارد. شاید مناسب‌تر باشد که آن را به مجرای صفراوی کبد ژنرال یحیی تشبیه کنیم.

سومین اشاره‌ی هیجان‌انگیز، مربوط به خدشه‌ناپذیری «نظریه ی دو ملت» بود که اساس منشور ایدئولوژیک پاکستان را تشکیل می‌داد. اما در سال ۱۹۷۰ ارتش پاکستان این نظریه را نقض کرد، و از به‌رسمیت شناختن این واقعیت خودداری کرد که بنگالی‌های شرق پاکستان در انتخابات آن سال اکثریت مطلق را به دست آورده بودند. خودداری ژنرال یحیی از پذیرش این نتیجه بود که منجر به قتل‌عام عظیم مسلمانان بنگالی توسط به‌اصطلاح برادرانشان از غرب پاکستان و به دنبال آن جنگ داخلی و مداخله‌ی هند شد. این پایان نظریه‌ی دو ملت بود. برخلاف آنچه ژنرال به مخاطبان خود گفت، فرماندهی عالی ارتش به جای نجات پاکستان، آن را به ویرانه‌ی سیاسی و اقتصادی نزدیک کرده است. باید فهرستی از رؤسای ارتش که به عنوان میلیاردر بازنشسته شده‌اند، در اختیار مهاجران حاضر قرار می‌گرفت.

*

بیایید برای روشن شدن بحث، بپذیریم که عملیات پَهلگام عملیات پاکستانی‌ها بوده است. چرا حالا؟ مقامات پاکستانی استدلال می‌کنند که هند پشت ارتش آزادی‌بخش بلوچستان (BLA)، سازمان چریکی ملی‌گرا قرار دارد که می‌خواهد این استان جنوب غربی از پاکستان جدا شود. جسورانه‌ترین اقدام اخیر ارتش آزادی‌بخش بلوچستان در ۱۳ مارس بود، زمانی که آنها قطاری را در بیابان گردنه‌ی بولان از ریل خارج کردند و مسافران غیرنظامی را گروگان گرفتند. واحدهای این ارتش چریکی به‌طور منظم به اردوگاه‌های نظامی و ایستگاه‌های راه‌آهن حمله کرده‌اند. این جنایت خاص بسیار خوب برنامه‌ریزی شده بود. پاکستان مطمئن است - و بسیاری از ناظران موافقند - که هند ارتش آزادی‌بخش بلوچستان را مسلح و تأمین مالی می‌کند. گمانه‌زنی‌ها در مورد فعالیت دریایی چین در بندر گوادر به بسیاری نشان می‌دهد که ایالات متحده می‌تواند به فهرست تأمین‌کنندگان مالی ارتش آزادی‌بخش بلوچستان اضافه شود. ده‌ها کارگر چینی را این ناسیونالیست‌های بلوچ کشته‌اند.

تصویر پیچیده‌ای است و پاکستان در ایجاد این ترکیب مرگبار به‌هیچ‌وجه بی‌تقصیر نیست، اما همان‌طور که ناسیونالیست‌های کرد کشف کردند، در دنیای امروز استقلال

واقعی وجود ندارد؛ کردها در عراق و سوریه با اسرائیل و امریکا متحد شده‌اند. ارتش آزادی‌بخش بلوچستان با گزینه‌های مشابهی روبرو است؛ اخراج چین از گوادر نمی‌تواند تنها هدف باشد. ناسیونالیسم مترقی ضداستعماری قدیمی مدت‌هاست که مرده و برباد رفته است. انتخاب بلوچ‌ها پاکستان یا هند، به‌علاوه‌ی متحدان مربوطه‌ی آن‌هاست. همانند مناطق کردنشین، رهبران انتصابی ثروتمند می‌شوند در حالی که مردم عادی رنج می‌برند. بعید است بلوچستان نیز متفاوت باشد و مواد معدنی و سایر منابع زیرزمینی آن توسط غول‌های چندملیتی مورد بهره‌برداری قرار خواهد گرفت. به عراق نگاه کنید.

آیا حمله‌ی پهلگام تلافی حمله‌ی یک ماه قبل به گذرگاه بولان بود؟ ممکن است. آیا جنگ چیزی را حل خواهد کرد، حتی اگر هند موفق شود بخش کوچکی را به کشمیر تحت اشغال خود را اضافه کند؟ شک دارم. در پشت صحنه، هند به پاکستان پیشنهادی با این مضمون ارائه داده است: «بیایید برسر وضع موجود موافقت کنیم و خط کنترل (مرزی) را به‌عنوان دائمی بپذیریم. سپس یک معاهده‌ی صلح، تجارت آزاد، لغو تمام محدودیت‌های کریکت پاکستان و سفر بدون ویزا.» به من گفته شده است که ارتش پاکستان وسوسه شد اما اختلاف نظر داشت. جناح «کشمیر رگ گردن ماست» پیروز شد.

تا جایی که به اکثر کشمیری‌ها مربوط می‌شود، بهترین راه‌حل، یک دولت خودمختار متحد با تضمین نیازهای امنیتی آن توسط پاکستان و هند و گنجاندن مجدد مواد ۳۷۰ و A۳۵ در قانون اساسی هند است. آیا تحقق این امر بهتر از آن است که امیدوارم باشیم تحقق یابد؟ شاید. اما گزینه‌های دیگر غیرقابل دستیابی یا بدتر هستند.

در آخرین دور اعتراضات علیه حاکمیت اقتدارگرایانه‌ی مودی در هند - مانند پس از سقوط دیکتاتوری نظامی ضیاء در سال ۱۹۸۸ - دانشجویان و دیگران، هندو، مسلمان، مسیحی و سیک، در دو سوی مرز جمع شدند تا شعری از فیض احمد فیض را بخوانند، شعری که قوم مودی به‌عنوان «ضد هندو» آن را محکوم کرد:

خواهیم دید

به‌یقین خواهیم دید

روزی که

در آغاز زمان بر الواح حک شده
وعده داده شده
روزی را خواهیم دید
که کوه عظیم ظلم‌وستم
مانند پنبه‌ای ازجا کنده خواهد شد
وقتی زیر پای ما، ستم‌دیدگان
زمین به حرکت خواهد افتاد، خواهد تپید و خواهد لرزید
وقتی بر سر کسانی که حکومت می‌کنند
تندر و آذرخش خواهد غرید و خواهد درخشید
و تنها نام خدا باقی خواهد ماند
که در اطراف ماست و از ما پنهان است
که هم منظر است و هم ناظر
و این شعار برخواهد خاست «من حقیقت هستم»
و این یعنی من، و این یعنی تو
و قومِ خود خدا سرانجام حکومت خواهند کرد
و این یعنی من، و این یعنی تو
به‌یقین آن روز را خواهیم دید

پیوند با متن انگلیسی
https://newleftreview.org/sidecar/posts/on-the-brink-2

فلسطین
یک مبارزه‌ی فمینیستی است

وفا حسن*

ترجمه‌ی شکیبا عابدزاده

* استادیار انستیتوی مطالعات زنان و جنسیت، دانشگاه تورنتو

پیشگفتار مترجم:

نسل‌کشی در غزه همچنان ادامه دارد و آنچه در واکنش به آن می‌بینیم، برخلاف آنچه به‌تکرار گفته می‌شود، به هیچ عنوان سکوت نیست؛ اعلام موضع است. هیچ رسانه‌ی جریان اصلی‌ای نتوانست و نمی‌تواند در برابر غزه سکوت کند؛ هیچ سیاستمدار و متفکر و کنشگری نتوانست و نمی‌تواند از خیره شدن به غزه شانه خالی کند. هیاهویی در جریان است تا مسئله‌ی اشغال، در پس گفتمان‌های ژئوپولیتیک حول جنگ پنهان بماند، استعمار در ضدیت با اسلامِ سیاسی توجیه شود و هر شکلی از مقاومت علیه سرکوب به «اما» و «اگر» دیگری حواله داده شود. لایحه‌ها تصویب شد، احکام بین‌المللی صادر شد، نهادهای حامی صلح و حقوق بشر چهره از پس نقاب نشان دادند و دود شد و بر هوا رفت هر آنچه زمانی سخت و استوار می‌نمود. نسل‌کشی باقی ماند. اشغال با شدت بیشتری ادامه یافت و به نظر می‌رسد فلسطین عیان‌تر و جمعی‌تر از پیش بدل به کانونِ مبارزه‌ی مردمی علیه سلطه‌ی فاشیسم شده است. در اثنای این هیاهو، جنبش‌های ملی زنان نیز با تردیدهایی پیرامون مسئله‌ی همبستگی مواجه شده‌اند. تردیدهایی که گرچه همواره بخشی از جنبشِ فمینیستی بوده است، اما هجومِ بی‌پرده‌ی انواعِ گفتمان‌های استعماری-فاشیستی ما را وادار به بازتعریفِ عاملیت سیاسیِ زنان در مبارزه‌ی ملی و فراملی علیه‌ی سلطه و سرکوبِ مبتنی بر جنسیت می‌کنند.

وفا حسن، در این متن با نگاهی از اکنون به تاریخ، به اهمیت و پیچیدگیِ همبستگی فمینیستی حول مسأله‌ی فلسطین می‌پردازد و نشان می‌دهد که چه‌طور فمینیسم سفید علی‌رغم سخن گفتن از صلح، دائماً در برابر اشغال به لکنت می‌افتد و در این میان تجربه و عاملیت سیاسی زنان را نادیده می‌گیرد. او با اشاره به مفهومِ «تکه‌تکه شدن گفتمانی» نشان می‌دهد چه‌طور در ارتباط با فلسطین و فمینیسم دانش (و در ادامه پراتیکی) توسط فمینیسم سفید تولید می‌شود که نه تنها به ساختارهای قدرت وابسته است؛ بلکه به بازتولید آن‌ها نیز منجر می‌شود.

او استادیار مؤسسه‌ی مطالعات زنان و جنسیت در دانشگاه تورنتو و پژوهشگر فلسطینی فعال و تأثیرگذار در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی است. آثار او در نشریات مختلفی از جمله «Gatherings» و نشریه‌ی نظری/انتقادی « فرهنگ و ادبیاتِ تطبیقی» منتشر شده و به زودی در «راهنمای نظریه‌ی ضد استعماری» نیز به چاپ خواهد رسید. موضوع پژوهش‌های او شامل کودکی فلسطینی در ادبیات کانادایی، اسلام‌هراسی، نژادپرستی ضد فلسطینی، فمینیسم امپریالیستی، فمینیسم ضداستعماری، پداگوژی‌های انتقادی و شیوه‌های جهانی تاب‌آوری در وضعیت آوارگی است. یکی از آثار مهم او، کتاب «مقابله با آوارگی: خلاقیت و تاب‌آوری مردم بومی و پناهجویان» (انتشارات دانشگاه آلبرتا ۲۰۱۲) به بررسی این موضوعات پرداخته است. جدیدترین نوشته‌ی او فصلی است با عنوان «بدن‌های تکه‌تکه شده درجا می‌رقصند: زندگی‌های فراملی مسلمانان کانادایی و محدودیت‌های ضدیت با اسلام‌هراسی» که در کتاب «اسلام‌هراسی نظام‌مند در کانادا: یک برنامه‌ی پژوهشی» (۲۰۲۲) منتشر شده است.

بسیاری از ما از تکه‌تکه شدنی که فلسطینی‌ها در خلال هفتادوشش سال گذشته به لحاظ جغرافیایی، خانوادگی و جاومکان تجربه کرده‌اند، آگاه هستیم. ایست‌های بازرسی و دیوارها عاشقان را از یکدیگر و کودکان را از والدین‌شان جدا می‌سازند. سیستم بانتوستانی[1] خودسرانه در کرانه‌ی باختریِ تحت آپارتاید بستگان من را که هیچ خانه‌ی دیگری نداشته‌اند، از بازدید از مسجدالاقصی، که تنها بیست دقیقه از خانه‌های‌شان فاصله دارد، منع می‌کند، در حالی که گردشگران خارجی از سرتاسر جهان می‌توانند به‌راحتی از مسیر قدس/اورشلیم عبور کنند. این تکه‌تکه‌شدن‌های مادی، تقسیم فلسطین، به باور من موازی است با چندپاره‌شدن‌های گفتمانی که محیط‌های گفتمانی شهرک‌نشینی-استعماری می‌طلبند (و همچنین موازی است با معرفت‌شناسی‌های شهرک‌نشینی-استعماریِ فمینیسم سفید، حتی در آن کنش همبستگی فمینیستی که

خود را «ضد اشغال» می‌نامد). منظورم از تکه‌تکه‌شدن‌های گفتمانی، راه‌هایی است که هستی‌شناسی‌های شهرک‌نشینی- استعماریِ فمینیسم سفید تاریخ‌های فلسطینیان را به‌لحاظ زمانی، جغرافیایی و مفهومی از طریق پرسش‌های استعماری و بازجویانه چندپاره می‌کنند. از ما سؤالاتی پرسیده می‌شود که روایت‌های تاریخی‌مان، کانون‌های اجتماعی‌مان و پارادایم‌های مفهومی‌مان از زندگی را قطع می‌کنند. در خلال این مقاله، نمونه‌های قدیمی و معاصر بیشتری از این پرسش‌های تکه‌تکه‌کننده که معطوف به زنان فلسطینی است ارائه خواهم داد.

ارائه‌ی تحلیلی از این چندپاره شدن در دوران‌های به‌اصطلاح «استثنا بودگی» (برای مثال عملیات سربِ گداخته،[۲] عملیات تیغه‌ی حفاظتی[۳]، انتفاضه‌ی اول، انتفاضه‌ی دوم و غیره) بسیار حیاتی است؛ به این معنی که چنین تحلیلی می‌تواند جایگزینی برای افسانه‌های اسرائیلی زمان‌های «وضع عادی» و صلح، خارج از این به‌اصطلاح رویدادها باشد. دوران‌های استثنا خشونت باورنکردنی‌ای را که روزانه بر بدن‌های فلسطینی اعمال می‌شود، پنهان می‌کند و زنان فلسطینی به‌طور تاریخی در این زمان‌های به‌اصطلاح «استثنا بودگی» ناپدیدشدن‌های نظام‌مندِ متحدان فمینیست (خیانت‌های فمینیستی) را، مملو از بازجویی‌های گفتمانی مداوم فمینیستی، تجربه کرده‌اند.

برای دهه‌ها، زنان فلسطینی در راستای همبستگی فمینیستی به درخواست‌های زنان اسرائیلی پاسخ مثبت داده‌اند؛ آن‌ها حاضر بوده‌اند زحمت زیادی را متحمل شوند تا با زنان اسرائیلی ملاقات و درباره‌ی آزادی فراگیر بحث کنند. اما در این لحظه‌های استثنا که در بالا ذکر شد، فمینیست‌های اسرائیلی اغلب ناپدید می‌شوند و ناپدیدشدن‌های‌شان را از خلال روایت‌های «دفاع از خودِ» اسرائیلی توجیه می‌کنند، همان روایتی که توسط فمینیست‌های برجسته‌ی «مرکز زنان اورشلیم (قدس)»[۴] و «مرکز زنان برای کمک و مشاوره‌های حقوقی»[5] در رام‌الله و الخلیل بازگو شده است. به لحاظ تاریخی، این شکاف‌ها در همبستگی و ارتباط به‌مثابه‌ی نوعی محوسازی روابط قدرتِ (ساختاری) ناهمگن عمل می‌کنند، یا بهتر بگوییم، سلطه. با این حال، این الگوی شکاف انگاره‌ی وجود دوره‌ای از وضع عادی را تثبیت می‌کند (برای مثال، افسانه‌ی وضعیت عادی در ششم اکتبر). این محوسازی به‌گونه‌ای عمل می‌کند که اطمینان

حاصل شود این همبستگی‌های فمینیستی به اندازه‌ی کافی به عملکردهای روزانه‌ی اشغال به‌مثابه‌ی نوعی خشونت افراطی نمی‌پردازند؛ امر افراطی به عادی بدل می‌شود. جالب این است که زنان فلسطینی به‌طور تاریخی به عملکردهای همبستگی فمینیستی فراملی خود پایبند مانده‌اند و در خلال دهه‌های ۱۹۹۰ و اوایل ۲۰۰۰ به دیدار با زنان اسرائیلی ادامه دادند، حتی زمانی که خویشاوندان‌شان به‌طور روزانه نابود می‌شدند. بازجویی‌های فمینیستی در زمان‌های خشونت عادی (همچنان افراطی) غالباً یک‌طرفه و معطوف به شرق بوده‌اند. (برای مطالعه بیشتر به این مقاله بنگرید)

این شکاف‌ها به‌مثابه‌ی حضور (نه، غیاب) در امتداد پرسش‌های فمینیسم سفید درباره‌ی نقش مقاومت، ملی‌گرایی، مادری فلسطینی، فرهنگ فلسطینی و سیاست فمینیستی بیان می‌شوند. این مباحث و بازجویی‌ها گاه به تسخیر نیروی کنش‌گران در راستای دستورکاری منحرف‌کننده یا حتی تکرار جهت‌گیری استعماری می‌انجامند، برای مثال [این سؤال] «آیا شما واقعاً فمینیست هستید؟». در ادامه، نشان می‌دهم که از چه طریق برخی از ازهم‌گسیختگی‌های فمینیستی در همبستگی بعد از ۷ اکتبر (که ما [هم] به‌صورت عمومی و [هم] در روابط بین‌فردی شاهد آن بودیم) اجزایی هستند از نقش قابل‌شناسایی و تکراریِ این میراث طولانیِ ازهم‌گسیختگی‌های فمینیستی.

من این ملاحظاتِ به لحاظ هیجانی دشوار را به پیروی از آن نوع کاری انجام می‌دهم که سارا احمد «کنشگریِ جمعی» می‌نامد،[۶] که ممکن است «از خلال همان کارهایی که ما باید برای نزدیک‌تر شدن به دیگران انجام دهیم، بدون تکرار تصرف "آنها" [...] به مثابه‌ی نشانه‌ای از تفاوت» صورت‌بندی شود. چنین ملاحظه‌ای را به‌مثابه‌ی نوعی دستاورد کار مستمر بازشناسیِ «دیگری-دیگران» و درگیر شدن در مبارزه برای استعمارزدایی از روابط‌مان ارائه می‌دهم. در اینجا کار من به‌شدت بر پژوهشگرانِ فمینیست نژادسازی شده، بومی و ضد نژادپرستی تمرکز دارد که در طول ۱۵۰ سال گذشته با جزئیاتِ بسیار به‌حاشیه‌راندن زنانِ نژادسازی‌شده را در سازماندهیِ فمینیستیِ فرا/بین‌المللی، چه در محیط‌های دانشگاهی چه غیر آن، مستند کرده‌اند.

پژوهشگران نژادسازی‌شده در مورد نمونه‌های مشهور اولیه از کنفرانس‌های فمینیستی بین‌المللی در طول قرن بیستم می‌نویسند: «زنان کشورهای در حال توسعه

مجبور بودند به غربی‌هایی گوش دهند که با آن‌ها درباره‌ی فرهنگ خودِ زنان [در این کشورها] صحبت می‌کردند» و پس از ارائه‌ها زمان کمی برای **زنان جهان سوم** وجود داشت تا اطلاعات را تصحیح کنند یا درباره‌ی «تفسیرهای نادرست [...] از فرهنگ خود» بحث کنند. درخواست مکرر زنان ساکن «جهان سوم» برای «زمان بحث بیشتر» توسط برگزارکنندگان به‌مثابه‌ی «رفتار مختل‌کننده» «رفتار سرکشانه» تعبیر شد. سعداوی استدلال می‌کند که در این واکنش، «تعارض» به‌مثابه‌ی نوعی « نقص‌های شخصیتیِ» افراد «سرکش» توضیح داده می‌شود (به سعداوی در این کتاب بنگرید). سعداوی تجربه‌ی مشابهی را در کنفرانس جهانی مکزیکوسیتی در سال ۱۹۷۵به یاد می‌آورد که در آن زنان از اروپا و آمریکای شمالی تشخیص دادند که جنبش بین‌المللی زنان شکست خورده است چراکه زنان شروع به «پیش‌برد مطالبات سیاسی»ای کردند که به مسائل ساختاری ستم اقتصادی، نژادی و سیاسی و همچنین امپراتوری پرداخته بود. گفت‌وگوها درباره‌ی طبقه و امپراتوری به‌عنوان موضوعاتی نامربوط به فمینیسم، حتی انحراف از آن، به شمار می‌آمدند. در واقع، زنان اروپا و آمریکای شمالی عنوان کردند که «سیاست» انحراف از «مسائل زنان» است.

این تعبیرِ «بیش از حد سیاسی» بازنویسی‌های جدیدتر و تازه‌تری دارد. *آنچه در محوکردنِ اشغال متجلی می‌شود.*

در سال ۲۰۰۸، در حین عملیات اسرائیل موسوم به «عملیات سرب گداخته»، اصلاح جاد (پژوهشگر فلسطینی مشهور و مورد احترام در مطالعات زنان دانشگاه بیرزیت و فراتر از آن) در مصاحبه‌ها این نکته را بیان کرد که «کل هرم وارونه است.» (اینجا بیشتر بخوانید). او در مورد تجربیات خود با زنان متحد اسرائیلی می‌نویسد: «برای من بسیار دردناک بود و بیشتر اوقات این مواجهات، به دلیل نوع پرسش‌هایی که به عنوان زنان فلسطینی با آنها روبرو می‌شدیم، من را بسیار منقلب و عصبانی می‌کرد.» او به یاد می‌آورد که یکی از سؤالات کلاسیک در دورانِ انتفاضه‌ی دوم این بود: «چرا بچه‌های کوچک خود را به خیابان‌ها می‌اندازید تا توسط سربازان ما کشته شوند؟ چطور وقتی که تانک‌های اسرائیلی در نواحی شما تیراندازی می‌کنند به‌عنوان مادر می‌توانید فرزندان خود را ترک کنید؟» جاد این لحظه‌ی گفتمانیِ «سرزنش مادر» (به کار مولی

لید تیلور رجوع کنید) را این‌گونه توصیف می‌کند: سازوکاری الگووار از شهرک‌نشینی-استعمارگری در جزیره‌ی لاک‌پشت (به کار مارگارت دی. جاکوبز مراجعه کنید) و بازجویی فمینیستی از به‌اصطلاح «فرهنگ‌های خودکشی» چرا که «کل هرم وارونه است». این استعاره به این معناست که نابرابری‌های قدرت رؤیت‌ناپذیر شده‌اند چراکه قربانیان درباره‌ی مرگ‌شان بازخواست می‌شوند در حالی که سرکوبِ ساختاری و «سیاسی» نادیده گرفته می‌شود. اخیراً، و در فضاهای همبستگی به‌ظاهر انتقادی‌تر، این بازجویی‌ها اشکال مختلفی به خود می‌گیرند.

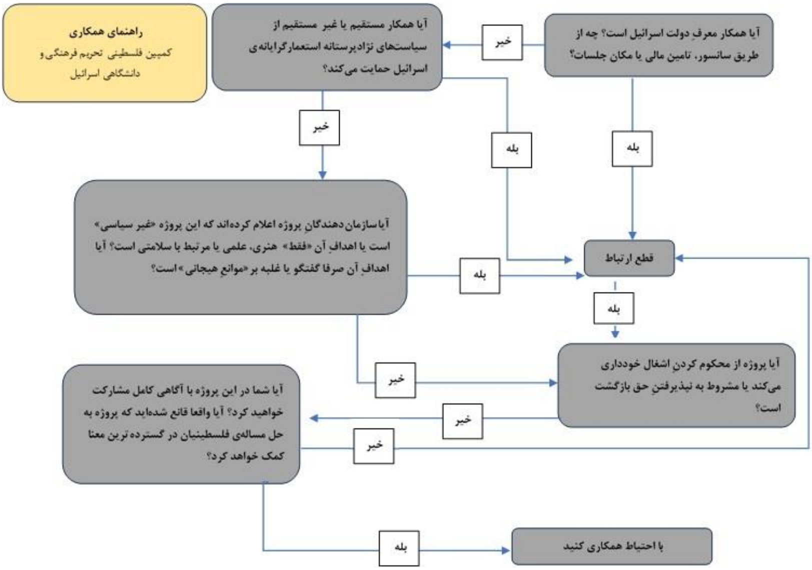
در اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰، زنان /کنشگران/پژوهشگران/فمینیست‌های فلسطینی شروع به تحریم اکثر شبکه‌های «گفت‌وگوی» همبستگی فمینیستی با زنان اسرائیلی و دیگر هم‌پیمانان کردند، مگر اینکه آن‌ها معیارهای دقیق تعیین شده توسط کمپین فلسطینی تحریم فرهنگی و دانشگاهی اسرائیل[۷] را (که با همکاری جنبش BDS [۸] راه‌اندازی شده بود) رعایت کنند. کنشگران فلسطینی یک «بروشور زنان» تولید کردند. نمی‌توانم به تمام جزئیات بروشور در این‌جا اشاره کنم، اما چند نکته را برجسته خواهم کرد. بر اساس این بروشور، از اسرائیلی‌ها و غربی‌ها خواسته شده بود که بر «هویت‌های ملی مردانه» غلبه کنند و به «مؤلفه‌های مشترک فمینیستی» دست یابند. با این حال، نویسندگان بروشور استدلال می‌کنند که چنین کنش‌های همبستگی فمینیستی معطوف به جذب زنان فعال در جنبش ملی است ... تا بر انتقاد از «ملی‌گرایی و شووینیسم مردانه» ... که «غالباً بر زمان حال یا ... آینده متمرکز است» تأکید کنند. بر اساس گفته‌ی [انتقادی] نویسندگان، از شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوهای فمینیستی [دائماً] خواسته می‌شود که «از [پرداختن به] گذشته و پیامدهای آن خودداری کنند.» علاوه بر این، بروشور «فرضیات نادرستی» را که برجسته می‌سازد که فعالیت‌های همبستگی اغلب مبتنی بر آن‌ها هستند. برخی از این فرضیات نادرست، به گفته‌ی نویسندگان، شامل موارد زیر است:

- **زنان نخستین کسانی هستند که از جنگ‌ها و بلایای آن‌ها رنج می‌برند. زنان اسرائیلی فرزندان خود را در جنگ از**

دست می‌دهند، در حالی که زندگی زنان فلسطینی علاوه بر از دست دادن فرزندان‌شان توسط «خشونت مردسالارانه» از طرف هر دو حزب نابود می‌شود.

- **«کَندوکاو در تاریخ» - به‌ویژه تاریخ جنبش صهیونیستی - بی‌فایده است؛ آنچه که بیشتر قابل تحقق است، تمرکز بر زمان حال برای جلوگیری از قربانی‌شدن افراد بیشتر و متوقف کردن رنج مادران سوگوار از هر دو سمت است.**
- **ملی‌گرایی، چه یهودی و چه فلسطینی، بر اساس ستم بر زنان ظهور یافته است... این «ستم مشترک» پایه‌ای مشترک برای زنان از هر دو طرف می‌سازد.**
- **زنان – همه‌ی زنان – از هر دو طرف یکی هستند. رنج‌های‌شان یکی است و دلایل ستم بر آن‌ها یکی است.**

نویسندگان زن فلسطینی به بی‌اعتبار کردنِ این «فرضیات نادرست» در بروشور ادامه می‌دهند. این بروشور تحلیل‌هایی ضداستعماری و فمینیستی درباره‌ی روش‌هایی ارائه می‌دهد که همبستگی‌های فمینیستی به‌طور مداوم [از طریق آن‌ها] از برچیدنِ اشغال اولویت‌زدایی می‌کنند و روابط نابرابر قدرت را (حتی با متحدین) نامرئی می‌سازند. بخش پایانی بروشور شامل یک نمودار جریان کار برای زنان فلسطینی است که در صورت دعوت به مشارکت در طرح‌های همبستگی می‌توانند از آن پیروی کنند. این بروشور بر مسئله‌ی اشغال متمرکز است. (شکل ۱)



شکل ۱. بروشور زنان PACBI که در زمستان ۲۰۰۹ در کرانه باختری توزیع شده است. این بروشور توسط یکی از اعضای انجمن مترجمان و مفسران انتاریو و عضو وابسته‌ی شورای مترجمان و مف سران کانادا [به انگلیسی] ترجمه شده است.

این بروشور با واکنش خوبی از سوی گروه‌های صهیونیستی و متحدان فمینیسم سفید روبه‌رو نشد. در واقع، بعد از اینکه من این نظریه‌پردازی‌های فمینیستی فلسطینی را به عنوان یک چارچوب راهنما (متمرکز بر صدای زنان فلسطینی) در پایان‌نامه‌ام به عنوان دانشجوی دکترا گنجاندم، یکی از اعضای کمیته‌ام، فمینیستی سفید که خود را متحد می‌نامید، نوشت که او تنها بر سر یک نکته‌ی «علمی» «اختلاف نظر» ندارد، بلکه با این موضعِ ایدئولوژیکی از لحاظ «اخلاقی» مخالف است. او ادامه می‌دهد:

> امتناع از گفت‌وگو با فمینیست‌های اسرائیلی ... مگر اینکه آن‌ها با بیانات یا باورهای مشخصی که توسط زنان فلسطینی تعیین شده است موافقت کنند، به‌سختی می‌تواند منجر به گفت‌وگوهای بیشتر با زنانی شود که قویاً می‌خواهند در راستای بحران وحشتناک و رو به رشد کاری انجام دهند.

این عضو کمیته‌ی نظریه‌پردازی‌های پیچیده‌ی فمینیستی و ضد نژادپرستانه‌ی زنان فلسطینی و معیارهای آن‌ها برای مشارکت را (در واقع، تمایل زنان به داشتن گفت‌وگویی اخلاقی و سازنده‌تر، و تمرکز من بر صدای زنان) به مثابه‌ی «امتناع‌ها»ی غیراخلاقی یا شاید ضد فمینیستی از گفت‌وگو تعبیر کرد. چگونه زنان فلسطینی جرأت می‌کنند متحدانِ خود را بر اساس تمرکزها و سیاست‌های ضد اشغال ارزیابی کنند؟ آیا این امر «بیش از حد سیاسی» بود؟ نوعی انحراف از فمینیسم؟ این‌ها اتهاماتی هستند که به فمینیست‌های فلسطینی وارد می‌شود، کسانی که می‌کوشند فمینیسم خود را به‌طور عمده بر کاهش تاثیرات نفوذ اشغال متمرکز کنند. اخلاقی‌سازی و اتهامات ضد فمینیسم بودن - چندان متفاوت از آنچه درباره‌ی روزهای کنفرانس مکزیک مطالعه کرده بودم به نظر نمی‌رسید.

در حالی که ممکن است لحظات گفتمانی یادشده افراطی به نظر برسند و به نظر برسد که ما به‌طور جمعی به لحظه‌ی سیاسی متفاوتی منتقل شده‌ایم که در آن اشغال و روابط قدرت ناهمگون بیشتر به رسمیت شناخته می‌شوند، می‌خواهم که ما این سازوکار بازجوییِ امروزه از زنان فلسطینی را در ارتباط با خیانت‌های فمینیستی معاصر در نظر بگیریم. امروز و در این لحظه‌ی کنونی، این بحث را مطرح می‌کنم که این ساختارهای قیمومیت و تنظیم‌گری میانِ گروه‌هایی که به اشغال‌گر و اشغال‌شده تعلق دارند، همچنین اولویت‌زدایی از اشغال، به شکل زیرکانه‌تری توسط فمینیست‌های متحد در فعالیت خودخوانده‌ی ضد اشغال بازتولید می‌شوند. ما شاهد این سازوکار قیمومیتِ شرق‌شناسانه میان فمینیست‌های فلسطینی و غیر فلسطینی در اردوگاه‌ها، گروه‌های هم‌گرایی اساتید برای فلسطین، و حتی در کنفرانس‌های فمینیستی کنونی (دانشگاهی و غیر دانشگاهی) بوده‌ایم.

می‌خواهم داستان‌های مهمی از مقاومت معرفتی سال ۲۰۰۹ (اولین باری که از گاز فسفر در غزه استفاده شد) را نقل کنم که الگویی از اشکالِ تمامیت‌سازی در بحبوحه‌ی این چندپارگیِ گفتمانی هستند؛ نمونه‌ای از کنشگریِ معرفتی که ممکن است به‌مثابه‌ی امتناع فمینیستی به نظر برسد اما در واقع گسترش گفت‌وگو است. و من عامدانه به دو

دلیل داستانی را از سال ۲۰۰۹ انتخاب می‌کنم: ۱) تا به داستان [واقعه‌ی] نکبه‌مان تمامیت ببخشم، از نقطه‌ی شروع‌های تکه‌تکه و نادرست خودداری کنم و ۲) تا نشان بدهم که چه میزان پرسش‌های فمینیستی تکراری و زائد هستند، حتی زمانی که پس از ۷ اکتبر جدید به نظر می‌رسند.

روز جهانی زن سال ۲۰۰۹ در الخلیل زنی را ملاقات کردم که در مرکز زنان برای کمک و مشاوره‌ی حقوقی کار می‌کرد. او که درخواست کرد ناشناس بماند، با من درباره‌ی ارتباطاش با زن دیگری صحبت کرد که تا سال ۲۰۰۹ در سازمان بتسیلم کار می‌کرد. او با عصبانیت از خیانتی که حس کرده بود حرف می‌زد چرا که در حین عملیات سرب گداخته، این زن اسرائیل را به عنوان مهاجم ستیزه‌جو مورد انتقاد قرار نداد:

«زنی از سازمان بتسیلم که به او نزدیک بودم، از جنگ در غزه حمایت کرد و تنها به این بسنده کرد که بگوید هر دو طرف باید از درگیری دست بردارند و مواضع خود را تعدیل کنند. تنها زمانی اعتراف کرد حمله به غزه اشتباه بوده که تهاجم سه هفته‌ای تمام شد. اما بعد از چه چیز؟»

او با لحنی از سر ناچاری ادامه می‌دهد:

«حالا وقتی یک زن اسرائیلی به من نزدیک می‌شود و می‌گوید بیا برای صلح همکاری کنیم، پاسخ من این است که متأسفم. به خاطر این تجربه، [از همکاری] امتناع می‌کنم.»

مها ابودیه شمس[9] فقید و سرسخت توضیح می‌دهد که در کمیسیون بین‌المللی زنان، فمینیست اسرائیلی‌ای که با او نزدیک‌ترین همکاری را داشت، نتوانست یک موضع رادیکال ضد جنگ در برابر حملات سال ۲۰۰۹ به غزه اتخاذ کند:

زنانی که من با آن‌ها کار می‌کردم از حملات به غزه حمایت می‌کردند و ما زنان فلسطینی گفتیم که این برخلاف پلت‌فرم ماست، بنابراین شما نمی‌توانید بخشی از گروه باشید. ما زنانی علیه جنگ هستیم؛ ما علیه هدف قرار دادنِ غیرنظامیان هستیم؛ و قرار است این مسئله را بپذیریم؟ من متوجه شدم که زنان فلسطینی در اصول فمینیستی خود - در مورد فمینیسم و این‌که فمینیسم چیست - بسیار شفاف‌تر و قاطع‌تر از زنان اسرائیلی هستند.

هر دوی این زنان فلسطینی نگاه خیره‌ی سنجش‌های فمینیستی را به سمت متحدانِ فمینیست اسرائیلی برمی‌گردانند که جایگاه بازجو را به عهده می‌گیرند، ولو آن‌که تحت حمایت دستگاه‌های ایدئولوژیک و سرکوب‌گر دولتی نباشند.

اصلاح جاد، فمینیست پژوهشگر مشهور فلسطینی نیز به عوض پاسخ دادن به سؤالاتی که از او پرسیده می‌شوند، با پاسخ دادن به سؤالاتی که **باید** پرسیده می‌شدند در برابر محیط‌های گفتمانیِ چندلایه‌ی فمینیستی مقاومت می‌کند. در سال ۲۰۰۹ هنگامی که یکی از روزنامه‌نگارانِ فمینیست انجمن حقوق زنان و توسعه[۱۰] از اصلاح جاد درباره‌ی تأثیر «جنگ در غزه بر زنان» پرسید، او تکه‌تکه‌های گفتمانیِ چندگانه‌ای را در سؤال دید (از نظر زمانی، جغرافیایی و مفهومی) و آن را در نوعی بازسازی هستی‌شناختی قدرتمند ترمیم کرد - نوعی «تمامیت‌سازی».[۱۱] او به‌طور مؤثری حملات اسرائیل را که در رسانه‌های جریان اصلی به عنوان «عملیاتِ سرب گداخته» به آن اشاره می‌شد، در یک چارچوبِ زمانی وسیع‌تر یعنی نکبه‌ی مداوم، نام‌گذاری مجدد کرد. او در «مصاحبه‌ی انجمن حقوق زنان و توسعه با اصلاح جاد درباره‌ی فلسطین و اسرائیل» که در سال ۲۰۰۹ انجام و در می ۲۰۱۱ در وب‌سایت Rabble منتشر شد می‌گوید:

> وضعیت جنگ در غزه قسمت دیگری از سلسله جنگ‌ها و [اعمال] خشونت‌های طولانی علیه مردم فلسطین از زمان اخراج جمعی آن‌ها از خانه‌های‌شان در سال ۱۹۴۸ به منظور ایجاد و تأسیس دولت اسرائیل است...

او پیش‌فرض به لحاظ زمانی تکه‌تکه‌کننده‌ی پرسش از «جنگ در غزه» را رد کرد و به تاریخِ مستمر واقعه‌ی نکبه تمامیت بخشید. جاد این‌طور ادامه می‌دهد که ساکنان غزه عمدتاً «پناهندگانی از روستاها و شهرهایی هستند که اکنون داخل اسرائیل و نزدیک به غزه (مجدل، اشکلون، رمله و غیره) قرار دارند» کسانی که «در سال ۱۹۴۸ از خانه‌های‌شان بیرون انداخته شدند.» او بازگو می‌کند که مردم غزه «جنگ‌های بی‌وقفه»ای را تحمل کرده‌اند که از سال ۱۹۴۸ آغاز شد، زمانی که «هواپیماهای اسرائیلی به پناهندگانی حمله می‌کردند که در جست‌وجوی مکانی امن برای ماندن در

حال حرکت بودند» و پس از آن حملات بیشتری در سال‌های ۱۹۵۱، ۱۹۵۶، ۱۹۶۷ و بین سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۷۱ صورت گرفت. جاد رویدادهای غزه را با اشاره به یک تاریخ طولانی از حملات نظامی، ترورهای هدفمند مداوم، سرکوب گروه‌های سیاسی خاص از طریق زندانی‌کردن و محاصره‌ی تحمیلی اسرائیل بر غزه (از سال ۲۰۰۶) زمینه‌سازی می‌کند؛ محاصره‌ای که راه رسیدنِ غذا و سوخت به اهالیِ غزه را مسدود، دسترسی به برق را قطع و منابع آب طبیعی را آلوده می‌کند.

او در ادامه بر رنج‌های پیشین مردم غزه که در حین محاصره‌ی چهارساله‌ی مستمر به‌تدریج در حال گرسنگی مفرط و سوءتغذیه‌ی فزاینده بودند، تأکید می‌کند. جاد به پرسشی نمی‌پردازد که تحت اولویت‌های فمینیسم سفید ساختار یافته است، پرسشی که فلسطین را به لحاظ زمانی به بخش‌های چندپاره تقسیم می‌کند، [بلکه او] به تاثیراتِ اشغال بر زنان با تمامیت‌بخشیدن زمانی، سیاسی و جغرافیایی به اکوسیستم اشغال می‌پردازد- نوعی پراکسیس معرفتیِ ضد استعماری.

او در حالی که به توصیفِ رنج‌های زنان می‌پردازد (برای مثال، زنانی که فرزندانِ خود را از زیر آوار بیرون می‌کشند)، بر جنبه‌ی همگانیِ رنج (به عوضِ «تأثیر بر زنان») با بازگویی داستان‌های خانواده‌ها تأکید می‌کند:

> کلِ خانواده‌ها توسط توپخانه‌ی اسرائیلی از هوا، دریا و زمین نابود شده‌اند. مثال خانواده‌ی سمونی فقط یکی از این موارد است. خانواده‌ی سمونی در زمینِ کشاورزی خود در حاشیه‌ی غزه کار می‌کنند- خانواده‌ای بزرگ و گسترده. ارتش اسرائیل هفته پیش از آن‌ها خواسته بود که همگی در یک خانه بمانند. بیش از ۱۶۰ نفر جمع شدند و به محض این‌که همه در یک خانه مستقر شدند، ارتش آتش گشود و در لحظه ۳۰ نفر - عمدتاً زنان و کودکان - را کشت.

ده‌ها خانه بر سر ساکنان‌شان ویران شده است. بسیاری از خانواده‌ها به مدارس خالیِ آژانس سازمان ملل برای پناهندگان فلسطینی(آنروا) منتقل شدند، اما توپخانه‌ی اسرائیلی آن‌ها را در پناهگاه جدیدشان دنبال کرده و در یک نمونه، ۴۲ فلسطینی - دوباره عمدتاً زنان و کودکان - را کشته است. این موضوع باعث شد که مدیر آژانس آنروا در غزه خواستار یک تحقیق بین‌المللی برای مستندسازی موارد زیادی از جنایات جنگی شود که در غزه علیه غیرنظامیان صورت گرفته است.

جاد، با تشریح روش‌هایی که خشونت اسرائیلی از طریقِ آن‌ها کل دودمان‌ها را نابود می‌کند، استنباطِ تکه‌تکه‌کننده‌ی «تأثیر بر زنان» را به چالش می‌کشد، [استنباطی برآمده از] نوعی هستی‌شناسیِ استعماری که در هر صورت اغلب به واسطه‌ی دسته‌بندی‌های نژادی تحقق می‌یابد.

ما فلسطینی‌ها فاقد قدرت ساختاری برای بازخواست اسرائیلی‌ها هستیم - نمی‌توانیم از آن‌ها بپرسیم که آیا «کشتنِ شیرین ابوعاقله، هند رجب، ریچل کوری را محکوم می‌کنند؟» - یا آیا از زن‌ستیزی فرهنگِ فوق‌نظامی‌شده‌ی خود حمایت می‌کنند یا نه. با این حال، ما به بیان امتناع‌های خود به‌مثابه‌ی مقاومت ادامه خواهیم داد و به‌عنوانِ زنان و فمینیست‌های فلسطینی از طریق کنشگریِ معرفتیِ ضداستعماری آنان را مورد بازخواست قرار خواهیم داد؛ با گفتنِ این‌که: «آیا شما فمینیست هستید؟» «آیا اشغال ضدفمینیستی را محکوم می‌کنید؟» در واقع: «آیا شما واقعاً فمینیست هستید؟»

پیوند با متن اصلی: [این‌جا]

---

۱ بانتوستان‌ها به‌ویژه در دوران آپارتاید در آفریقای جنوبی به عنوان مناطقی برای جداسازی نژادی ایجاد شدند. این مناطق به‌طور مصنوعی طراحی شده بودند تا اقوام بانتو را از دیگر گروه‌های نژادی جدا کنند و به آن‌ها حقوق و امکانات محدودی اعطا کنند. به طور کلی، استفاده‌ی استعاری از «بانتوستان» به‌عنوان نمادی از جدایی و تبعیض در جوامع مختلف به کار می‌رود و می‌تواند به نقد ساختارهای اجتماعی و سیاسی ناعادلانه اشاره کند.

۲ Operation Cast Lead نام عملیات نظامی ارتش اسرائیل از دسامبر ۲۰۰۸ تا ژانویه ۲۰۰۹ علیه نوار غزه است. این عملیات به دنبال افزایش حملات راکتی از نوار غزه به سمت اسرائیل و همچنین به منظور متوقف‌کردن فعالیت‌های نظامی گروه‌های فلسطینی، به‌ویژه حماس، آغاز شد.

۳ Operation Protective Edge اشاره به جنگ ۲۰۱۴ غزه میان اسرائیل و نیروهای جهادی نوار غزه به رهبری حماس بود که فلسطینیان آن را عملیات بنیاد استوار و اسرائیلی‌ها عملیات تیغه‌ی حفاظتی نامیده‌اند.

4 Jerusalem Centre for Women

5 Women’s Centre for Legal Aid and Counseling

6 Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality, Published July 27, 2000 by Routledge

7 Palestinian Academic and Cultural Boycott of Israel

[8] Boycott, Divestment and Sanctions (BDS) movement

[9] Maha Abu Dayyeh Shamas

بنیان‌گذار و مدیر اجرایی سابق مرکز زنان برای کمک و مشاوره‌ی حقوقی (WCLAC) . سازمان مستقل فلسطینی در قدس که به دفاع و ترویج حقوق بشر زنان فلسطینی پرداخته و به توسعه‌ی گفتمان فمینیستی جدید در فلسطین کمک می‌کند.

[10] Association for Women’s Rights in Development

[11] whole-making

نقد اقتصاد سیاسی

گفتمان امروز چپ:
بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

فراخوان مقاله

نقد
اقتصاد
سیاسی

همزمان با شکل‌گیری نخستین انقلاب در ایران مدرن و در نخستین سال‌های قرن بیستم «فرقه‌ی اجتماعیون عامیون» یا نخستین حزب سوسیال‌دموکرات ایران به همت حیدرخان عمواوغلی تأسیس شد. از آن زمان توالی مستمرِ ابتدا شکل‌گیری و فراگیری تشکل‌های چپ و سپس سرکوب و ازهم‌گسیختگی آن‌ها در پیوند مستقیم با فرازوفرودهای انقلاب‌های سیاسی و برهه‌های تاریخی کاهش اقتدار دولت‌های سرکوبگر همراه بود. چنان‌که در دوره‌های پس از استبداد صغیر تا هنگام استقرار دیکتاتوری رضاشاه، اشغال ایران به‌دست متفقین تا کودتای مرداد ۱۳۳۲ و نخستین سال‌های انقلاب بهمن‌ماه ۱۳۵۷ شاهد اعتلای فعالیت تشکل‌ها و احزاب چپ بودیم. همواره نیز شاهد انبوه کوشندگانی بودیم که در سال‌های سرکوب و بسته شدن فضای سیاسی می‌کوشیدند تشکل‌های چپ را زنده نگه‌دارند یا از نو تشکل‌هایی پدید آورند و نیز انبوه اندیشمندانی که تفکر چپ را زنده نگه‌داشتند.

ازاین‌رو، گفتمان چپ طی تمامی این دهه‌ها همواره به حیات خود ادامه داده است و بخشی چشم‌پوشی‌ناپذیر از گفتمان روشنفکری ایران مدرن بوده است. شعر و ادبیات و نمایش و دیگر عرصه‌های فرهنگی، انبوه ترجمه‌ها، پژوهش‌های تاریخی، تحلیل‌های اقتصادی – اجتماعی،... تجلی استمرار حیات این گفتمان حتی در سیاه‌ترین ادوار تاریخ معاصر ما بوده است.

در عین حال، اگرچه بخشی از چپ همواره خود مبتکر «انتقاد از خود» بوده و انتقادی‌ترین بازخوانی‌ها از گذشته را خود چپ انجام داده است اما در سه دهه‌ی گذشته شاهد نوعی «سرکوب نرم» چپ در قالب انواعی از بازنویسی‌های تجدیدنظرطلبانه‌ی تاریخ چپ بوده‌ایم. این تجدیدنظرطلبی تاریخی در دهه‌های بعد از انقلاب بهمن ۵۷، به‌ویژه در بستر فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» و عقب‌نشینی سوسیال‌دموکراسی در برابر نولیبرالیسم، چیرگی گفتمان‌های پسامارکسیستی بر گرایش‌هایی از چپ و چه بسا گرفتار شدن در بوالهوسی مدهای روشنفکری، ما را در برابر این پرسش قرار می‌دهد که:

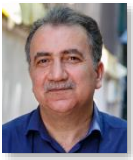
گفتمان نظری بایسته‌ی چپ امروز در ایران در چه ارتباطی با گذشته‌ی تاریخی خود قرار دارد؟ اگر قرار است گفتمان چپ نسبت به گذشته گامی به پیش بردارد از گذشته‌ی خود چه درسی می‌تواند بیاموزد و در چه نسبتی با گذشته‌اش قرار می‌گیرد؟

در این‌جا، هدف تکرار روایت‌های تاریخی و بازخوانی تاریخ چپ نیست بلکه تمرکز بر درس‌های نظری است که این تاریخ برای نسل‌های امروز دارد. چپِ امروز کوله‌باری از گفتمان‌های نظری را از گذشته بر دوش دارد که دستورکارها و برنامه‌های سیاسی و اجتماعی مشخصی به همراه داشته است. اگر باید گفتمانی برای امروز ساخت که آینده‌ای متفاوت و قابل‌تحقق را به تصویر بکشد، بخشی از این گفتمان باید متکی بر درس‌هایی باشد که از تاریخ‌مان می‌گیریم، پس کدام بخش این کوله‌بار نظری را باید حفظ کرد و کدام بخش را باید زمین گذاشت تا در ایرانی آکنده از بحران‌های ساختاریِ بنیان‌کن، مخاطرات محیط‌زیستی و چشم‌اندازهای آخرالزمانی، در بطن جهانی بحران‌زده که شاهد برآمد و قدرت‌گیری راست‌ترین گرایش‌های نوفاشیستی هستیم، گفتمان جدید چپ قادر به ترسیم اتوپیاهای واقعی و احیای امید اجتماعی و برداشتن گام‌های بعدی باشد؟

«نقد اقتصاد سیاسی»

نقد اقتصاد سیاسی

گفتمان چپ در دومین «عصر فاجعه»: درآمد نظری



پرویز صداقت*

«گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی»

Jennifer Paxton Parker

* پژوهشگر اقتصاد سیاسی

مقدمه

پرسش اصلی فراخوان «گفتمان چپ» مختصات بایسته‌ی کنونی این گفتمان در ایران امروز، در نسبت با گذشته‌ی تاریخی‌اش است. روشن است که اگر باید گفتمانی برای امروز ساخت که آینده‌ای متفاوت ولی امکان‌پذیر را به تصویر بکشد، باید متکی بر درس‌هایی باشد که از گذشته می‌گیریم.

ایده‌های نظری و گفتمان‌ها از سویی از طریق مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی حاکم به‌انحای گوناگون در استمرار وضع موجود نقش دارند و از سوی دیگر از طریق نقد وضع موجود و طرح ایده‌های بدیل می‌توانند در برآیند دگرگونی‌های تاریخی حضور محسوس داشته باشند.

نوشته‌ی حاضر گزارش مختصر نظری از جوهر و فرازوفرود ایده‌های چپ طی دو سده‌ی گذشته است. بدیل‌های پیشنهادی این گفتمان در قالب انواع سوسیالیسم‌های انقلابی و رفرمیست در شکل‌دهی به تاریخ قرن بیستم نقش تعیین‌کننده داشتند؛ چه در الگوی «سوسیالیسم واقعاً موجود» و چه در الگوهای دولت‌های سوسیال‌دموکراتیک و سرمایه‌داری رفاه. می‌دانیم که شکست هر دو این الگوها پایان «قرن کوتاه بیستم» را رقم زد و کم‌وبیش در سرتاسر جهان نولیبرالیسم را به‌عنوان ایدئولوژی مسلط حاکم ساخت.

برخورداری از گفتمان منسجم نظری شرط لازم برای ارائه‌ی راه‌حلی نظام‌مند و استراتژیک برای پرسش بنیادین «چه باید کرد؟» است. البته که برخی وجوه این «چه باید کرد» براساس تجارب تاریخی و نظم‌های واقعاً موجود کم‌وبیش مشخص است. برای مثال، می‌توان به‌طور مشخص به ضرورت پی‌ریزی رویه‌های دموکراتیک در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرایندهای کالایی‌زدایی از ناکالاها در عرصه‌های اقتصادی اشاره کرد. اما لازم است این رویه‌ها، فرایندها و سیاست‌ها را در قالب گفتمانی نظام‌مند ارائه کرد که قابلیت طرح‌ریزی بدیلی فراگیر را داشته باشد. تنها در چنین شرایطی است که گفتمان چپ قادر خواهد بود

در عرصه‌ی مبارزه‌ی گفتمان‌ها با هدف هژمونیک‌شدن در مبارزات و جنبش‌های اجتماعی جاری و آتی حضوری مؤثر داشته باشد. به عبارت دیگر، چنین گفتمانی به‌واقع باید زرادخانه‌ای نظری باشد که توان هماوردی با ایدئولوژی‌های رقیب در مبارزه برای دست‌یابی به هژمونی فرهنگی و سیاسی را داشته باشد.

بحران چپ در ایران ضمن آن‌که بخشی از بحران بزرگ‌تر چپ جهانی با برخی زمینه‌ها و ریشه‌های مشترک است، ناشی از تجربه‌ی تاریخی نیم‌قرن گذشته‌ی خود ما در ایران نیز هست. به عبارت دیگر، علاوه بر بحران جهانی، تجربه‌ی زیسته‌ی خود ما بار مضاعفی بر بحران چپ در ایران تحمیل کرده است. نتایج انقلاب ۱۳۵۷ و سرکوب سیاسی سال‌های پس از انقلاب، و در امتداد و به‌موازات آن به‌ویژه در دهه‌های اخیر، سرکوب نرم، از طریق رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی و تحریف‌های تاریخی و نیز تصاحب عناصری از گفتمان چپ (به‌ویژه در عرصه‌ی مبارزات ضدامپریالیستی) به‌دست حاکمیت، بر عدم‌جذابیت و ضعف این گفتمان افزوده است.

برای غلبه بر این ضعف و ناکارآمدی، این گفتمان باید با صراحت و شفافیت رادیکال و ریشه‌نگر باشد، چپ رادیکال علاوه بر مخالفت ریشه‌ای با راست محافظه‌کار و نولیبرال، باید با انواع گرایش‌هایی درون چپ مرزبندی کند که در نهایت نوعی کانفورمیسم و همنوایی‌طلبی با نظم موجود و سرمایه‌ی جهانی را تبلیغ می‌کنند. این گرایش‌ها چه‌بسا گاه نقدهایی به‌غایت رادیکال نیز چاشنی بحث خود کنند، اما حاصلِ این نقدها معمولاً نه بر ضرورت شکل‌دهی به عاملیت‌های اجتماعی برای مبارزه با سرمایه‌داری و اشکال مختلف سلطه، بلکه بر قدرت فائقه‌ی سرمایه‌داری و نظام سلطه و ناتوانی در غلبه بر آن تأکید دارند. این گرایش تسلیم‌طلبانه در فضای فکری امروز عمدتاً توسط افراد و گرایش‌های متأثر از ایده‌های پساساختارگرایانه و پسامدرنیستی نمایندگی می‌شود. علاوه بر آن، تکوین و تقویت گفتمان جدید چپ رادیکال مستلزم مرزبندی

قاطع با ارتدوکسی چپ سنتی است که بی‌اعتنا به درس‌های تاریخی و تجربه‌ی زیسته‌ی اجتماعی، درصدد است وضعیت واقعی امروز ایران و جهان را کماکان برمبنای نگرشی «اردوگاه‌گرایانه» تفسیر کند. این دیدگاه که امروز عمدتاً توسط گرایش موسوم به «چپ محور مقاومت» نمایندگی می‌شود، حتی در زمان حضور «سوسیالیسم واقعاً موجود» نیز قادر به شناخت دینامیسم‌های حاکم بر تحولات اجتماعی نبود، چه رسد به امروز که اساساً با ژئوپلتیک جهانی متفاوتی مواجه‌ایم.

مقاله‌ی حاضر ویژگی‌های نظری اصلی برسازنده‌ی چپ‌گرایی را برمی‌شمارد و بر تحولات و دگردیسی‌های گفتمان چپ به صورت عام تأکید دارد. گفتمان نظری چپ ایران نیز در پیوند تنگاتنگ با این تحولات فکری جهانی قرار داشته است، همچنین این مرزها و فرازوفرودها را در گفتمان‌های مسلط در چپ ایران می‌توان مشاهده کرد. ازاین‌رو، بحث حاضر را می‌توان صرفاً درآمدی نظری برای بحث‌های مشخص‌تر بعدی در نظر گرفت.

در بحث حاضر به‌اختصار درباره‌ی مختصات گفتمان چپ در اوضاع کنونی جهان و ایران تأمل می‌کنم.[1] بدین منظور ابتدا ویژگی‌های متمایز گفتمان چپ در مقایسه با دیدگاه اصلی رقیب یعنی لیبرالیسم را برمی‌شمارم و سپس تلاش می‌کنم تطور نگاه نظری چپ در سیر تاریخی را از منظری انتقادی بررسی کنم. بسیاری از محورهای بحث حاضر به‌اجمال و گاه در قالب طرح مسئله ارائه شده و طبیعی است که مستلزم شرح، تدقیق، نقد و ارزیابی‌های بیشتر است.

پرسش پایه‌ای این است که گوهر و ویژگی‌های برسازنده‌ی گفتمان چپ چیست؟ چنان‌که مرسوم است، می‌توان خاستگاه سیاسی گفتمان چپ را به پروژه‌ی روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه و مطالبه‌ی محوری این انقلاب یعنی «**آزادی، برابری و همبستگی**» رساند. تلاش می‌کنم با نظر به سه جزء درهم‌تنیده‌ی این مطالبه موضع چپ را تشریح کنم.

البته لازم به ذکر است که در عمل شاهد سایه‌روشن‌های درون‌گفتمانیِ چپ، و میان‌گفتمانی چپ و اندیشه‌های رقیب، اعم از لیبرالیسم و محافظه‌کاری، هستیم. همچنین هم‌پوشی‌ها و طیف‌بندی‌های بعضاً متفاوتی می‌بینیم، بااین‌حال، در این‌جا در تفکیک مرزهای میان سوسیالیسم و لیبرالیسم صرفاً بر برخی اصول پایه‌ای بنیادی به‌منظور شناسایی پروژه‌ی چپ تأکید می‌شود.

نخست به مفهوم **«آزادی»** و وجوه تمایز و تشابه این مفهوم نزد لیبرالیسم و سوسیالیسم بپردازم. در انقلاب‌های بورژوایی که طی قرن‌های هفده تا نوزده در کشورهای مرکزی، و بعد در انقلاب‌های دموکراتیک در کشورهای پیرامونی جهان ازجمله در ایران رخ داد، آزادی در درجه‌ی نخست رهاشدن از قیدوبندهای فئودالی و سلطه‌ی عیان و مستقیمی بود که در جوامع پیشاسرمایه‌دارانه غلبه داشت. با وجودِ تمامی تنوعی که در ویژگی‌های اقتصادی جوامع طبقاتی پیشاسرمایه‌داری وجود داشت، اما یک ویژگی که در همه‌ی آن‌ها غالب بود چیرگی جبر غیراقتصادی در مناسبات اجتماعی بود. مثلاً در اروپا شاهد نظام سرواژ بودیم که رعیت را وابسته به زمین و مطیع سلسله‌مراتب آن نظام می‌ساخت. در ایران پیشاسرمایه‌داری نیز اگرچه نظام سرواژ وجود نداشت اما رعایا و عمده‌ی اقشار اجتماعی چنان وام‌دار زمین‌دار و حاکم و قیدوبندهای سلسله‌مراتب اجتماعی بودند که در عمل تحرک اجتماعی از آنان سلب می‌شد. بنابراین در چنین شرایطی مطالبه‌ی آزادی در وهله‌ی نخست معطوف به رهایی از قیود ناشی از زور «ماورای اقتصادی» و سلطه‌ی مستقیم بود. در ادامه، جریان غالب تفکر لیبرالی و در دهه‌های اخیر نولیبرالیسم آزادی را اساساً برمبنای آزادی از مداخله‌ی دولت در اقتصاد تعریف کرد. در این زمینه، نقطه‌ی افتراق چپ از تفکر لیبرالی این است که **علاوه بر** قیودی که ناشی از زور ماورای اقتصادی است، چپ درصدد است آن «زنجیرهای نامرئی» را از میان بردارد که در نظام سرمایه‌داری باعث می‌شود برخی به‌جز نیروی کار خود چیزی برای فروش نداشته باشند و ازاین‌رو در سلسله‌مراتب اجتماعی در جایگاه فرودست قرار گیرند. به عبارت دیگر، چپ برای حصول آزادی از «شکل» سلطه فراتر می‌رود و به «محتوا»ی نهان سلطه نظر دارد و هدفش آزادی از هرگونه زنجیر عیان و نهان در دل مناسبات اجتماعی است.

مطالبه‌ی «**برابری**» در مطالبات انقلاب فرانسه نیز دستخوش دو تعبیر متفاوت است. در تفکر جناح لیبرالی برابری یکسان‌بودن در برابر قانون و برخورداری از حقوق شهروندی مساوی تعریف می‌شود، که البته سالیان سال طول کشید که همه‌ی زنان و مردان محق حقوق شهروندی تلقی شوند. اما در تفکر چپ فراتر از حقوق سیاسی برابر، برابری در حقوق اقتصادی نیز طلب می‌شود. بر این اساس، برابری دیگر صرفاً محدود به حق رأی برابر نمی‌شود، بلکه حقوق و فرصت‌های اقتصادی برابر برای همگان نیز طلب می‌شود. یعنی درست مانند مقوله‌ی آزادی که علاوه بر سلطه‌ی عیان قدرت، سلطه‌ی نهان فرایند کار و بازار را هدف قرار می‌دهد، در مقوله‌ی برابری هم فراتر از حقوق صوری برابر حقوق واقعی برابر را هم طلب می‌کند.

بر سومین جزء این مطالبه یعنی «همبستگی» نیز باید درنگ کرد. سرمایه‌داری و شکل‌گیری واحد سیاسی دولت-ملت همزاد یکدیگرند. در تفکر غالب در ایام پس از انقلاب‌های بورژوایی، همبستگی عموماً در چارچوب مرزهای ملی تعریف شده است: هموطن. اما در تفکر چپ همبستگی مفهومی انترناسیونالیستی دارد. مثلاً همبستگی زحمتکشان جهان. بنابراین چپ قید مرزهای ملی را برمی‌دارد و جای آن قید مرزهای طبقاتی و سلطه را می‌گذارد. گفتنی است حتی در پروژه‌های سیاسی فراملی لیبرالیسم مانند اتحادیه‌ی اروپا هم این همبستگی در عمل به تبعیت دولت‌های ضعیف‌تر از قدرت‌های برتر اقتصادی اروپا منتهی شد.

پس نزد چپ آزادی به معنای آزادی از سلطه‌ی اقتصادی و غیراقتصادی است، در حالی که نزد لیبرال‌ها آزادی محدود به آزادی از مداخله‌ی دولت خودسر است. نزد چپ برابری به معنای برخورداری از حقوق سیاسی و اقتصادی برابر است، در حالی که نزد لیبرال‌ها در بهترین حالت صرفاً به برابری در حقوق سیاسی و شهروندی محدود می‌شود. نهایتاً همبستگی برای چپ بُعدی فراملی دارد، در حالی که برای جریان غالب لیبرالی همبستگی اساساً درون مرزهای ملی تعریف می‌شود.

در این زمینه باید دو نکته را یادآور شد. نکته‌ی اول، ویژگی‌های برشمرده برای گفتمان چپ در پرتو شناخت مناسبات قدرت در عرصه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و به‌طور خاص در پرتو تحلیل طبقاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری حاصل می‌شود. جامعه‌ی

سرمایه‌داری جامعه‌ای است که دارایی اصلی توده‌ی وسیعی از مردم نیروی کارشان است و بس، در مقابل، بخش اندکی از جامعه صاحبان وسایل تولید هستند که می‌توانند نیروی کار گروه اول را خریداری کنند. بنابراین با سلسله‌مراتبِ طبقات اجتماعی، و به تبع آن، با کشاکش میان این طبقات مواجه هستیم. ازاین‌رو، برای چپ آزادی، محدود به رهاشدن از قیدوبندهای فرااقتصادی نیست، بلکه آزادی از قیود نهان اقتصادی را هم شامل می‌شود. بر همین مبنا، برابری نیز صرفاً داشتن حقوق سیاسی برابر و به‌طور مشخص برخورداری از حق رأی نیست، بلکه شامل برخورداری از حقوق اجتماعی و اقتصادی برابر نیز می‌شود. و همبستگی نیز اساساً همبستگی میان همه نیست، بلکه میان توده‌های کار و زحمت فارغ از مرزهای ملی است.

نکته‌ی دوم، نزد چپ آزادی باید مستلزم رهایی از هنجارها و نظام‌های ایدئولوژیکی هم بشود که تلاش دارد این مناسبات قدرت را «عقلانی» جلوه دهد. بنابراین اساساً صورت‌بندی گفتمان چپ همزمان مستلزم نبردی ایدئولوژیکی با هنجارها و ایدئولوژی‌هایی است که در تلاش است مناسبات قدرت را در شکل کنونی «طبیعی» جلوه دهد و یا نقطه‌ی تأکید چپ، یعنی عاملیت مبارزات رهایی‌بخش، را جابه‌جا کند.

در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و در نظام فکری که کارل مارکس صورت‌بندی کرد و نقد اقتصاد سیاسی او، که نهایتاً عنوان مارکسیسم را پیدا کرد، روایت بالا از تفکر سوسیالیستی و چپ شکل گرفت. ویژگی مهم مارکسیسم وحدت نظریه و عمل است. یعنی هدفِ این نظام فکری صرفاً «تفسیر جهان» نیست، بلکه دنبال‌کردنِ دستورکار تغییر جهان است. وقتی دستورکار تغییر جهان را مدنظر قرار دارد یعنی به‌طور تلویحی به امکان «پیشرفت» باور دارد. اما این پیشرفت اجتناب‌ناپذیر نیست، یعنی امری ناشی از مثلاً تحولات فناورانه یا رشد نیروهای مولد نیست، بلکه منوط به مبارزات اجتماعی است. پس در مارکسیسم که معتقد به وحدت نظریه و عمل است، آن‌چه اهمیت دارد تکوین عاملیت‌های اجتماعی با دستورکار تغییر اجتماعی است. دست آخر آن‌که در مارکسیسم با توجه به ساختار طبقاتی نظام سرمایه‌داری، طبقه‌ی کارگر است که عاملیت کلیدی را در گذار از سرمایه‌داری و پیشروی به نظامی پساسرمایه‌دارانه برعهده دارد، و دلیلش ازجمله این است که طبقه‌ی کارگر در مناسبات اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری از قدرت استراتژیک برخوردار است.

در قرن نوزده شاهد شکل‌گیری نقد مارکسیستی سرمایه‌داری بودیم که به‌تدریج بدل به نقد غالب نظم سرمایه‌دارانه، و سپس راهنمای اصلی جنبش‌های ضدسرمایه‌داری شد که از همان قرن نوزده شکل گرفت و اوج آن در کمون پاریس بود. در قرن بیست نیز با انقلاب اکتبر، انقلاب چین و مجموعه‌ای از جنبش‌های انقلابی در کشورهای پیرامونی جهانِ سرمایه‌داری شاهد تطور و دگردیسی‌های نقد مارکسیستی سرمایه‌داری بودیم.

در تاریخ جهان مهم‌ترین تلاش سوسیالیستی انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بود. گفتمان چپ در پرتو این تحول بزرگ دستخوش چه تغییراتی شد؟ البته برخی صاحب‌نظران ریشه‌های این تحول در گفتمان مارکسیستی را به انترناسیونال دوم، و پاره‌ای دیگر نیز به خود ایده‌های کارل مارکس می‌رسانند. در مقابل، برخی دیگر با ارجاع به برخی آثار مارکس و انگلس در تلاش‌اند نشان دهند این تحولات انحراف از دیدگاه‌های نظری پایه‌گذاران این نظام فکری بوده است. بااین‌حال، در این‌جا وارد بحث‌هایی چه‌بسا مدرسی نمی‌شوم و صرفاً به الزامات عملی اشاره می‌کنم که به این دگردیسی‌های گفتمانی منتهی شد.

از آن‌جایی که انقلاب اکتبر و انقلاب‌های بعدی سوسیالیستی در کشورهایی رخ داد که تاحد زیادی دستخوش مناسبات اقتصادی پیشاسرمایه‌داری بودند و برخلاف انتظار لنین با انقلاب در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری تکمیل نشدند در عمل شاهد سلسله‌ای تحریف‌ها در مارکسیسم به‌منظور انطباق آن با شرایط واقعاً موجود شدیم که نهایتاً به زایش مکتبی تحت عنوان «مارکسیسم - لنینیسم» منتهی شد که در دوران استالین شکل گرفت که در عمل شکل غالب اندیشه‌ی مارکسیستی در بخش اعظم قرن بیستم بود.

اما صحبت از چه تحریف‌هایی است؟

تحریف نخست را تحت عنوان «تقلیل اقتصاد سوسیالیستی به اقتصاد توسعه» تعریف می‌کنم. وقتی انقلاب سوسیالیستی در کشوری با مختصات پیشاسرمایه‌دارانه رخ داد عملاً بخشی از وظایف سرمایه‌داری به دوش حاکمانی افتاد که مدعی سوسیالیسم بودند. برای مثال، آن‌چه در برنامه‌های اقتصادی اتحاد شوروی شاهد بودیم

تلاش برای انباشت هرچه بیشتر سرمایه به منظور دست‌یابی به شرایطی قابل‌رقابت با کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری، به هر شکل ممکن، بود. بنابراین هدف دولت‌های سوسیالیستی نه پی‌ریزی نظمی غیرسرمایه‌دارانه بلکه دست‌یابی به رشدی بیش از سرمایه‌داری بود. طبیعتاً این برنامه‌ها پی‌آمدهای جانبی خود را در شکل‌گیری نظم بوروکراتیک و سلسله‌مراتبی در این کشورها و تخریب طبیعت و زیست‌بوم، همچون سرمایه‌داری، برجا گذاشت. بدین ترتیب این که کدام اقتصاد رشد بیشتری دارد اقتصاد سرمایه‌داری یا اقتصاد موسوم به سوسیالیستی، موضوع بحث و جدل شد، به‌ویژه در کشورهایی که گرفتار معضل توسعه‌نیافتگی و پیرامونی‌بودن در نظم جهانی سرمایه‌داری بودند. بنابراین در این چارچوب روایت شوروی از مارکسیسم مدعی الگوی رشدی «بیش‌تر» از سرمایه‌داری بود، نه الگوی «بدیل» سرمایه‌داری.

تحریف دوم آن‌که انقلاب «در یک کشور» رخ داد، آن هم در شرایطی که نظمی از دولت-ملت‌ها در سرتاسر جهان وجود دارد. طبیعتاً این کشور در وهله‌ی نهایی می‌بایست این نظم جهانی مبتنی بر دولت-ملت را می‌پذیرفت و مانند هر دولت-ملت دیگری در نظم جهانی منافع ژئوپلتیک خود را دنبال می‌کرد. از طرف دیگر این کشور/کشورها مدعی سوسیالیسم بودند و این که کانون هدایت انقلاب‌های سوسیالیستی در جهان هستند. به همین دلیل «انترناسیونالیسم» در روایت اتحاد شوروی در نهایت به پشتیبانِ انقلابیون سایر کشورها از منافع این کشور در عرصه‌ی جهان تبدیل شد. بی‌تردید بسیاری از انقلاب‌های رهایی‌بخش در کشورهای پیرامونی جهان، از جمله انقلاب کوبا، انقلاب ویتنام و برخی کشورهای مستعمره در مقاطعی از چنین وضعیتی سود بردند. در مقابل نیز در مقاطعی آسیب‌های جدی به جنبش‌های انقلابی وارد آمد که نمونه‌هایی از آن را در تاریخ معاصر ایران به‌خوبی شاهد بوده‌ایم. اما موضوع صرفاً به ساخت‌وپاخت کشورهای سوسیالیستی به این یا آن دولت سرمایه‌داری محدود نمی‌شود، بلکه منافع ژئوپلتیک این کشورها و به‌طور خاص اتحاد شوروی را به اقدامات سرکوب‌گرانه‌ی مستقیم در دیگر کشورها کشاند و شواهد متعدد آن را به‌ویژه پس از شکل‌گیری اردوگاه کشورهای سوسیالیستی در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی شاهد بودیم. بدین ترتیب، شاهد سرکوب هر اعتراض دگرخواهانه‌ای در کشورهای سوسیالیستی از جانب دولت‌های این کشورها و گاه اتحاد جماهیر شوروی

بودیم، از مداخله‌ی نظامی در مجارستان در ۱۹۵۶ تا سرکوب بهار پراگ در ۱۹۶۸، از مداخله‌ی نظامی در افغانستان در ۱۹۸۰ تا اعلام حکومت نظامی در لهستان در ۱۹۸۱ در پی اعتراضات جنبش همبستگی. بنابراین، از سویی شکل‌گیری اتحاد جماهیر شوروی و سپس اردوگاه سوسیالیستی برای بسیاری از کشورهای مستعمره فرصتی فراهم کرد تا مبارزات ضداستعماری موفقی در پیش گیرند و دولت‌های ملی شکل دهند و همچنین طبقات مردم در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته از قدرت چانه‌زنی بیشتری در برابر سرمایه و به تبع آن امتیازات بیشتری برخوردار شدند، اما از سوی دیگر، شاهد تحریف موحش مفهوم «انترناسیونالیسم» به‌سود منافع و اولویت‌های اتحاد جماهیر شوروی و به‌اصطلاح «سوسیالیسم واقعاً موجود» بودیم.

سومین تحریف مارکسیسم کنارگذاشتن دموکراسی از سوسیالیسم تحت عنوان دموکراسی صوری و بورژوایی است. این در حالی بود که بسیاری از دستاوردهای دموکراتیک در کشورهای سرمایه‌داری مانند حق رأی همگانی، حق رأی زنان، تشکیل اتحادیه‌های مستقل صنفی و احزاب مختلف، آزادی بیان و رسانه‌ها،... تا اندازه‌ی زیادی از زمره‌ی دستاوردهای مبارزات طبقه‌ی کارگر، سوسیالیست‌ها و احزاب و تشکل‌های سوسیالیستی بود. با این همه، از آن‌جا که حاکمیت شوروی و کشورهای سوسیالیستی نتوانستند با ابزارهای دموکراتیک قدرت را حفظ کنند و تداوم بخشند، «دموکراسی» را امر بورژوایی خواندند و در عمل بخش بزرگی از دستاوردهای مبارزات طبقه‌ی کارگر را از این طبقه سلب کردند.

بنابراین در عرصه‌ی مدیریت اقتصاد در کشورهای سوسیالیستی نه *بدیل*، بلکه *رقیبی* برای اقتصادهای سرمایه‌داری شکل گرفت، انترناسیونالیسم به منافع ژئوپلتیک کشور یا کشورهای سوسیالیستی تقلیل پیدا کرد و دموکراسی از نظام تصمیم‌گیری در این کشورها حذف شد، و به تبع آن، آزادی بیان و رسانه‌ها، آزادی اندیشه، آزادی تشکل و آزادی احزاب سیاسی، همه تعطیل شدند.

این تحریف‌ها اما مستلزم روایتی تازه از مارکسیسم بود، ازاین‌رو، در دوران استالین شاهد شکل‌گیری دستگاهی فکری تحت عنوان «مارکسیسم-لنینیسم» بودیم که در عمل مارکسیسم را در قالب یک نظام فکری بسته برای تبیین جهان ارائه کرد، طوری

که گویی برای تمامی مسایل بشر از حیطه‌ی علوم تجربی تا قلمرو علوم انسانی پاسخ دارد.

البته نباید فراموش کرد که به‌رغم تمامی این تحریف‌ها، پیشرفت نظری مارکسیسم در یک‌ونیم قرن گذشته ادامه داشته است. علاوه بر مشارکت مهم لنین، رزا لوکزامبورگ و آنتونیو گرامشی در دهه‌های نخست قرن بیست، آثار جورج لوکاچ و در ادامه مکتب فرانکفورت و جریان‌های مختلف چپ نو در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی، مطالعات فرهنگی و اجتماعی و مارکس‌پژوهی در نیمه‌ی دوم قرن بیست به این سو همچنان به غنای نظری مارکسیسم افزوده است.

با این همه، عملکرد در مجموع غیر قابل‌دفاع نظام شوروی، چین و سایر کشورهای مدعی سوسیالیسم و این که هیچ نمونه‌ی زنده‌ی قابل‌دفاعی برای سوسیالیسم نمی‌شد یافت و افول مبارزات طبقه‌ی کارگر در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری طبعاً به‌تدریج در قالب بحران مارکسیسم تبلور یافت. این بحران به‌ویژه در پی اوج‌گیری و افول جنبش‌های انقلابی مه ۱۹۶۸ آغاز شد و از دهه‌ی ۱۹۷۰ در تلاش‌ها و جدل‌های نظری پربار مارکسیست‌های مختلف و سابق بروز یافت. در ادامه، از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ این بحران به شکل عقب‌نشینی بخش بزرگی از روشنفکران چپ از مارکسیسم نمود یافت. در نزد بسیاری اگر تجربه‌ی سوسیالیسم واقعاً موجود شکست خورده، مشکل ناشی از خود پروژه‌ی بزرگ روشنگری بوده است. رهایی در قالب یک تئوری بزرگ ناشدنی است و صرفاً راه به گولاگ می‌برد، ازاین‌رو باید به دنبال مبارزات خرد بود.

اواخر قرن گذشته در تاریخ پروژه‌های سوسیالیستی شاهد نقطه‌ی عطف دیگری هم بودیم. سقوط یکایک کشورهای اردوگاه سوسیالیستی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، تغییر مسیر چین به رشد شتابان سرمایه‌دارانه از اوایل این دهه، و سرانجام فروپاشی نظام شوروی به دلیل تناقض‌های درونی این نظام، که همزمان بود با چیرگی شیوه‌ی تنظیم نولیبرالی بر سرمایه‌داری در پی بحران رکود تورمی سرمایه‌داری در دهه‌ی ۱۹۷۰. بدین ترتیب، پایان عصر کوتاه طلایی سرمایه‌داری رقم خورد. اما این تنها سوسیالیسم واقعاً موجود نبود که فروریخت بلکه پروژه‌های رفرمیسم سوسیالیستی نیز در برابر هجوم سرمایه‌داری عقب نشستند و احزاب سوسیال‌دموکرات از بسیاری از آرمان‌های خود دست شستند و در مواردی خود مجری برنامه‌ها و تجدیدساختارهای نولیبرالی شدند.

پس از سویی، شکست سوسیالیسم واقعاً موجود، و از سوی دیگر، تسلیم سوسیال‌دموکراسی شرایطی را فراهم کرد که در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری توانستند با اعلام «پایان تاریخ» مدعی پیروزی لیبرالیسم شوند.

صرف‌نظر از انبوه تسلیم‌شدگان در برابر این ادعای پیروزی، واکنش بخش بزرگی از چپ پاپس‌کشیدن از بنیادی‌ترین اصول نظری چپ بود. بدین ترتیب، جهان‌شمولی، امکان رهایی و حتی امکان پیشرفت انکار شدند. چنان‌که گرایش‌های مختلف چپ پسامدرن معمولاً به انحای مختلف چنین دیدگاه‌هایی را طرح کرده‌اند و در مقابل بر مبارزات محدود و پروژه‌های خاص تأکید دارند. نزد پسامدرنیست‌ها هر پروژه‌ی رهایی‌بخشی که ادعای جهان‌شمولی داشته باشد محکوم به شکست است. بدین ترتیب، انواع جریان‌های پسامدرنیستی، ضمن نقد و کنارگذاشتن فراروایت‌های ادعایی، مانند «روشنگری» و لیبرالیسم و مارکسیسم، اتکا به عقلانیت مدرن را رد کردند و متقابلاً بر نسبیت‌گرایی، تکثر مطلق، و تأکید بر زبان و گفتمان پای فشردند. در این برهه، شاهد چرخش گفتمانی از مارکسیسم به پسامارکسیسم و پسامدرنیسم و نفی هرگونه راه‌حل جهان‌شمول و پروژه‌ی فراگیر رهایی‌بخش شدیم. چرخش از اولویت مبارزه‌ی طبقاتی به مبارزات هویتی در گفتمان چپ در همین چارچوب قابل بررسی است.

در استمرار این روند، جریان فکری پسااستعمارگرا نیز پدیدار شد که به‌عنوان یک چارچوب نظری و انتقادی، به بررسی آثار و پیامدهای استعمار بر جوامع مستعمره‌شده پرداخته و مدعای آن نقد گفتمان‌های استعماری، و بازسازی هویت، مقاومت و عاملیت جوامع مستعمره‌شده است. این گرایش نظری که حضور قدرتمندی در محافل چپ دانشگاهی داشته ، مدعی ایجاد فضایی برای شنیدن صدای مردمان مستعمره‌شده و درک پیچیدگی‌های هویت و فرهنگ در جهان پسااستعماری بوده است، و اساساً پروژه‌های روشنگری و مارکسیسم را پروژه‌های «انسان سفیدپوست غربی» می‌داند و به‌استناد ادعاهایی منفک از بستر تاریخی از برخی نویسندگان بزرگ عصر روشنگری و مقاطعی از حیات فکری کارل مارکس، سنت روشنگری و مارکسیسم را بی‌اعتنا به مردمان مستعمره تلقی می‌کند. پسااستعمارگران به استناد اظهارات پراکنده و گاه وهن‌آمیز برخی نویسندگان عصر روشنگری در قبال مردم مستعمره، سیاهان، یهودیان

و زنان اساساً خود پروژه‌ی روشنگری و نیز مارکسیسم را انکار کردند. بدین ترتیب، در عرصه‌ی نظری بازهم مرزهای جدیدی میان گروه‌های مختلف تحت ستم ترسیم شد.

به‌عنوان مثال، اگر ساموئل هانتینگون مدعی دفاع از فرهنگ غربی در برابر تهدید نابودی از طرف سایر فرهنگ‌هاست و اگر در زمانی دیگر نازی‌ها بر آن بودند که نواختن موسیقی آلمانی فقط از عهده‌ی «آریایی‌ها» برمی‌آید(!) جریان‌های پسااستعمارگرا نیز بر طبلی وارونه کوفتند و در عمل نوعی فهم خاص و قبیله‌گرایانه از فرهنگ را مطرح کردند که آن روی سکه‌ی جریان‌های فکری راست افراطی در غرب است که در پاره‌ای مدعاهای به‌ظاهر رادیکال پسااستعمارگراها مشهود است، مثلاً در جایی که انسان سفید غربی را عاجز از درک مردمان مستعمره می‌داند.

روشن است که گرایش غالب چپ دانشگاهی امروز متأثر انواع جریان‌های پسامدرن چپ و انواع جریان‌های پسااستعمارگراست و این نیز به‌نوبه‌ی خود در گفتمان نظری چپ و در کنشگری چپ به‌طور مستقیم تأثیرگذار بوده و در عین حال که گاه بینش‌های گاه سودمند و قابل‌تأملی در درک بهتر سازوکارهای سلطه در جهان امروز ارائه می‌کند در عمل به کم‌اهمیت‌انگاری مبارزات طبقاتی در مقایسه با مبارزات هویت‌خواهانه انجامیده است. در چنین شرایطی برآمد جریان‌های بنیادگرای دینی، پیشافاشیستی و راست محافظه‌کار در کشورهای مختلف جهان به‌اتکای آرا و اقدامات مردم ناراضی از شکاف‌های طبقاتی و اجتماعی و دلزده از احزاب سنتی، را ازجمله می‌توان ناشی از پاپس کشیدن چپ از مبارزات طبقاتی و درگیرشدن در مبارزات هویتی صرف دانست.

بنابراین، کنارگذاشتن جهان‌شمول‌گرایی روشنگری و مارکسیسم و جایگاه کلیدی مبارزات طبقاتی در مبارزات ضدسیستمی، گفتمان چپ را در برابر انواع نژادپرستی و قوم‌گرایی خواه از نوع غربی و خواه از نوع وارونه‌اش به تسلیم واداشت. وقتی جهان‌شمول‌گرایی حذف شود صرفاً گروهی از قبیله‌ها/فرقه‌ها (هر نامی بخواهیم رویش بگذاریم: یهودیان، مسلمانان، هندوها، سیاهان، رنگین‌پوستان، عرب‌ها، ترک‌ها، فارس‌ها، کردها، ارمنی‌ها،...) وجود دارند که صرفاً برسر قدرت رقابت می‌کنند. شاید اگر روزگاری انتساب افراد به هویت، مثلاً قومی یا مذهبی، وهن‌آمیز تلقی می‌شد اکنون به نظر می‌رسد که گویی اگر خود فرد در مورد خودش به چنین اصالت‌گرایی‌ها و کلیشه‌سازی‌هایی روی آورد، نه‌تنها وهن‌انگیز نیست، بلکه برعکس نشان از

توانمندسازی دارد. درست است که هویت‌هایی مانند نژاد و جنسیت و قومیت شاید نخستین چیزهایی هستند که می‌بینیم و در تجارب زیسته‌ی فردی و چه‌بسا حامل بیشترین تروماهای فردی باشد، اما این نخستین چیزها ضرورتاً و در وهله‌ی نهایی مهم‌ترین چیزها نیستند. دنبال‌کردن صرف سیاست هویت می‌تواند به نوعی «درخودماندگی» منتهی شود که به سهم خود شالوده‌ای برای تعریف «دیگری»های جدید و در نهایت شکل‌دادن به نظام‌های سرکوب «دیگرانی» است که این ایدئولوژی تعریف می‌کند. نمونه‌ی اسراییل پیش روی ماست که برمبنای هویت یهودیان به‌عنوان یک قوم قربانی خلق شد و از یهودستیزی و هولوکاست بهره برد اما خود بدل به دولتی شد که تاریخی از وحشیانه‌ترین سرکوب‌ها را رقم زده است. ازاین‌رو، انواع هویت‌گرایی‌ها می‌تواند زمینه‌ساز جدایی‌ها، رقابت‌ها و جنگ‌ها باشد، چنان‌که تاکنون بوده است. بی‌دلیل نیست که زمانی هانا آرنت بر آن بود که آدولف آیشمن می‌بایست به دلیل جنایت علیه بشریت محاکمه می‌شد، نه به‌خاطر جنایت ضد قوم یهود.

این دگردیسی‌ها همه در شرایطی رخ داده است که از دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی جهانی‌سازی سرمایه‌داری و روند مالی‌گرایی در نظام جهانی سرمایه‌داری اقتصاد جهان را با بحران ساختاری جدیدی مواجه ساخته است. این بحران‌ها از آغاز هزاره‌ی جدید در نمودهای مختلف اقتصادی و سیاسی و نظامی تبلور یافت. دور جدید میلیتاریسم امریکا در منطقه‌ی خاورمیانه، بحران بزرگ مالی ۲۰۰۸ و در پی آن بسته‌های نجات مالی برای سرمایه‌داران مالی و تحمیل برنامه‌های ریاضتی بر توده‌های مردم شرایط را بیش از پیش بحرانی ساخته است. در چنین شرایطی احزاب سنتی چپ و راست بخش عمده‌ی پایگاه رأی‌شان را از دست دادند و زمینه برای برآمد راست جدید و انواع بنیادگرایی‌ها مهیا شد.

اما اکنون در چه موقعیتی هستیم؟ شاید به قیاس تقسیم‌بندی درخشان اریک هابسبام از «قرن کوتاه بیستم» و اطلاق عنوان «عصر فاجعه» به سال‌های میان آغاز جنگ جهانی اول و پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵)، بتوان از عصر فاجعه‌ی دوم در تاریخ سرمایه‌داری نام برد که به نظر می‌رسد اکنون در میانه‌ی آن هستیم. شباهت‌ها و تفاوت‌های قابل‌تأملی میان دو دوره وجود دارد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین شباهت‌ها بحران‌های ساختاری اقتصاد سرمایه‌داری و رکود مزمن اقتصادهای

سرمایه‌داری و نیز بحران هژمونی نظام جهانی سرمایه و رقابت‌های حاد ژئوپلتیک میان قدرت‌های غالب و قدرت‌های نوظهور رقیب است. اما در عین حال، در عصر فاجعه‌ی قرن بیستم، رقابت‌های ژئوپلتیک قالب جنگ‌های جهانی میان بلوک‌های رقیب را پیدا کرد اما در عصر کنونی این رقابت‌ها تاکنون عمدتاً در قالب جنگ‌های نیابتی ناتو و امریکا با رقبای ژئوپلتیک جهانی و منطقه‌ای‌شان تبلور یافته است.

اما تفاوت‌های هراس‌انگیزی میان این دو عصر وجود دارد از جمله آن‌که عصر فاجعه‌ی کنونی علاوه بر فجایع انسانی همراه با چشم‌انداز آخرالزمانی ناشی از فروپاشی زیست‌بوم و یا فجایع ناشی از بروز یک زمستان هسته‌ای است. ازاین‌رو عصر فاجعه‌ی کنونی چشم‌انداز پایان‌بخشیدن به بشریت در شکلی که می‌شناسیم را نیز به‌همراه دارد. علاوه بر این، جریان چپ و ترقی‌خواه در نخستین عصر فاجعه به صورت متشکل درگیر مبارزه‌ی سیاسی بود. اما اکنون جریان مترقی و سوسیالیستی، دست‌کم منهای تااندازه‌ای امریکای لاتین، کم‌فروغ به نظر می‌رسد.

سخن پایانی آن‌که، گمان می‌کنم در تحلیل نهایی افق‌های رهایی‌بخش کماکان همان افق‌هایی است که در پروژه‌ی روشنگری تعریف شده است یعنی آزادی و برابری و همبستگی جهان‌شمول.

این که در آینده شاهد پیشرفتی در مقایسه با امروز باشیم طبعاً هیچ ضمانتی از پیش ندارد اما ناگزیریم به لحاظ اخلاقی امیدوارانه این پروژه را به‌پیش ببریم. طبعاً مسیر پرفرازوفرودی در برابر این افق‌های دور است. اما گام‌هایی که در این مسیر برداشته می‌شود به‌رغم همه‌ی عقب‌گردها و واپس‌نشستن‌ها باید به این افق پایبند باشد. امید بیش از آن که موضعی نظری باشد موضعی اخلاقی است و از تعهد به ایجاد تغییرات مثبت اجتماعی ناشی می‌شود، اما نیازمند گفتمان نظری است.

در چنین شرایطی محتاج نقدی از سرمایه‌داری هستیم که با مقتضیات زمان کنونی متناسب باشد. یعنی با مقتضیاتی مانند بحران‌های ساختاری محلی و جهانی، اقتصادی و هژمونیک و بازتولیدی و زیست‌بومی خصلت جداناشدنی و درهم‌تنیده و فراملی مشکلات اقتصادی و مصیبت زیست‌بومی. برای مواجهه با چنین شرایطی به نقدی متناسب با وضعیت کنونی از اقتصاد سیاسی و سیاست نیازمندیم، برای چنین نقدی بازگشت به مارکس مطلقاً ضروری است، مارکسیسم قرن بیست درس‌های بسیاری برای

آموختن دارد و تحولات نظری نیم‌قرن گذشته نیز صرف‌نظر از برخی انتقادهای پیش‌گفته، در مواردی بینش‌هایی برای درک بهتر جهان امروز فراهم می‌کند. اما آن‌چه امروز از حیث گفتمانی و نظری ضروری است بازسازی مارکسیسم برای امروز است. بی‌تردید بخش بزرگی از آن‌چه از خلال این فرایند نظری برای حصول به آرمانی عینی و انضمامی زاده می‌شود از جهاتی ناشناختنی است زیرا تنها پراکسیس می‌تواند شکل و ماهیت نهایی این طرح نظری را به‌دقت روشن سازد.

بنابراین بازسازی مارکسیسم تلاش نظری ، یا نگرورزی صرف نیست، بلکه علاوه بر آن پراکسیس متعهدانه است که طبعاً ما را با انبوهی از پرسش‌ها و توان‌آزمایی‌های جدید و چه‌بسا شکست‌هایی دیگر، و شاید هم کامیابی‌هایی، مواجه می‌سازد. اما در برابر چشم‌اندازهای تراژیک موجود دو راه در پیش داریم: یا باید درجا زد و در باتلاق کنونی بیش‌تر فرورفت و یا باید به پراکسیس نظری میدان داد و در مسیر تحقق اتوپیایی امکان‌پذیر به سهم خودگام برداشت. راه دیگری در پیش نیست.

---

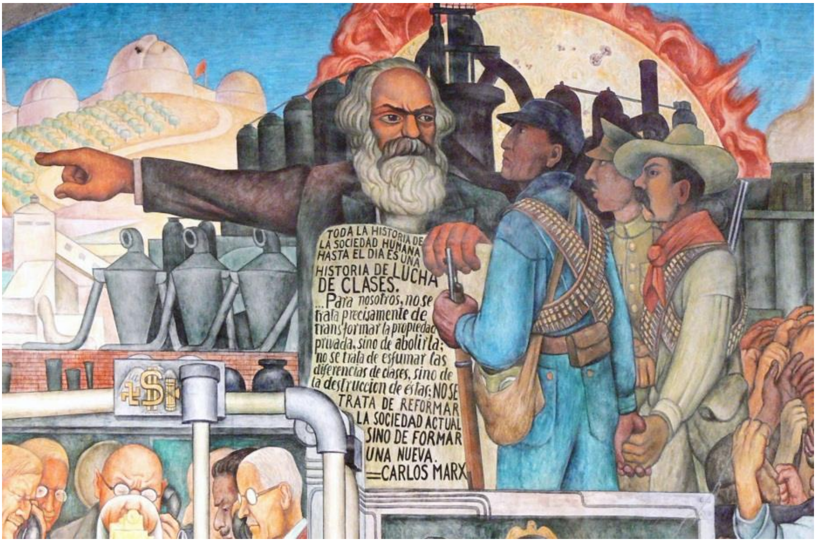
[1] بخش‌هایی از گفتار حاضر پیش‌تر در قالب مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها، وبینارها و میزگردها توسط نویسنده ارائه شده است.

نقد اقتصاد سیاسی

مسیر پرسنگلاخ چپ از دیروز تاکنون، و چشم‌انداز نظری فردا

حمید فرازنده*

«گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی»



دیه‌گو ریورا، نقاشی دیواری، ۱۹۳۵، مکزیکو سیتی

---

* نویسنده و مترجم در حوزه‌ی نظری چپ

نوشته‌ی زیر، در بخش دوم خود متمرکز است بر علل اجتماعی‌نشدن آرمان چپ در سال‌های پس از انقلاب، تا نقدی درون‌مان از وضعیت چپ ارایه شود. در بخش سوم به چگونگی برون‌رفت نظری از بن‌بستی که چپ کلاسیک در آن گرفتار آمده است، پرداخته خواهد شد، اما پیش‌تر از آن، در بخش آغازین، به شناخت و تحلیل عوامل بازدارنده‌ی چپ، یعنی جریان راست‌گرای وطنی که به موازات راست جهانی در این دوران هرچه بیشتر افراطی شده است، می‌پردازیم.

درآمد

«بحران» تنها واژه‌ای است که تصویری مناسب از دوران معاصر جامعه‌ی بشری ارایه می‌کند؛ تنها اقتصاد، سیاست و اجتماع نیست که در بحران به‌سرمی‌برد؛ کلیه‌ی مفاهیم متعلق به این حوزه‌ها، نیز از درون معنای خود را باخته‌اند، و همین دوران ما را شبیه سال‌های پیشافاشیسم می‌کند که به جنگ دوم جهانی انجامید.

در شرایط عینی‌ای که سرمایه‌داری از آرایه‌های گول‌زنک خود، لیبرالیسم و دموکراسی، خود را آزاد، و به هسته‌ی سخت‌اش، فاشیسم، رجعت می‌کند، احزاب چپ اروپا نتوانسته‌اند ایدئولوژی‌شان را به بستری جدید برای مقابله با گلوبالیسم یا جهانی‌شدنِ سرمایه تبدیل کنند. دست آخر کارشان به جایی رسیده است که از یک التقاط متشکل از دموکراسی لیبرالی و وعده‌های بی‌بنیانِ بازسازی عدالت اجتماعی دفاع کنند، اما جالب این‌جاست که بازهم از جانب مردم حمایتی نمی‌یابند. مسئله‌ی چپ اروپایی در این است که خود را در رقابت با جریان‌های راست برای ربودن آرای پارلمانی می‌بیند، به جای آنکه خود را به صورت یک بدیل برای سیستم مطرح کند. از طرح مسئله به این شکل عاجز است، چون نمی‌تواند تحلیل درستی از اوضاع سیاسی - اجتماعی به دست دهد، و این ریشه در ترک تئوری طبقاتی مارکسیسم دارد. به عبارت دیگر، چپ حزبی اروپا دیگر تفاوت ماهوی مشخصی با سوسیال‌دموکرات‌ها ندارد؛ سوسیال‌دموکراسی‌ای که نارضایتی ملموسی از مناسبات بازار آزاد و اقتصاد سیاسی ندارد. و یا وقتی چپ برای بهبود شرایط اقلیمی شعار می‌دهد، باز کنار سوسیال‌دموکرات‌ها می‌ایستد و فراموش می‌کند که اصل توسعه‌ی اقتصادی که مسیر

دیرپای سیستم است با امکان بهبود شرایط اقلیمی از ریشه در تضاد است، و بدون یک سوسیالیسم نو، امکان مبارزه با گرمایش زمین منتفی است.

۱

چپ کلاسیک در برابر لیبرال‌های بدلی

مشکلات چپ در ایران البته از این جنس نیست، چرا که ما هیچ‌وقت تجربه‌ای از لیبرال‌دموکراسی نداشته‌ایم که چپْ خود را در رقابت با آن تعریف کند. آن کسانی هم که امروز خود را در ایران، لیبرال تعریف می‌کنند، بدون آن‌که ذهنیتی تاریخی و تحلیل‌مند از این مفهوم داشته باشند، وقتی در گفتمان‌های گوناگون و عمدتاً جزمی‌شان خوب دقیق شویم، پی می‌بریم هدف غایی‌شان از لیبرالیسم، رفتن روی سکویی است تا خود را علیه چپ تعریف کنند؛ هدف‌شان حاشیه‌ای جلوه‌دادنِ چپ است. در گفتمان بویناک و خالی از شعور تاریخی این شبه‌لیبرال‌ها، انقلاب ۵۷ تبدیل به یک شورش، و نسل «پنجاه‌وهفتی‌ها» خائن تصور می‌شوند. همین‌جا با درنگی بیشتر پی می‌بریم یک علّت مهم که چرا تصوّری بالنده از آینده در آنان پدید نمی‌آید، این است که از گذشته‌ی پدران و مادران خود شرم‌زده و پشیمان‌اند. آنان نمی‌دانند که وقوع یک انقلاب منوط به اراده‌ی هیچ مردمی نیست. آنان نمی‌دانند که شرایط است که انقلاب را رقم می‌زند. رژیم شاه سفّاک بود و مردم آن روز نمی‌توانستند شرایط موجودِ خود را با آینده‌ای که هنوز نیامده است، قیاس کنند. شاه بسیار خودکامه و متوهّم بود، و با آن توهّمِ خاصِ شاهان ایرانی کوبید و رفت و رفت تا انقلاب شد. روزی که مردم بفهمند انقلاب مادران و پدران‌شان اگر درست نبوده، گریزی هم از آن نبوده است، شاید افقی از آینده جلوی چشم‌شان آشکار شود.

حسّ پشیمانی از انقلاب در واقع حسّی همه‌گیر، و از همین روی، نقد نشده، و مفهوم‌پردازی‌نشده (unconceptualized) است، زیرا حسّی است که سوژه ندارد. تنها نتیجه‌اش خمودگی و کلبی‌مسلک‌گراییِ بیشتر است.

جامعه‌ای به سوی آینده می‌رود که حتی اگر از گذشته‌اش مغرور هم نباشد، لااقل شناختی راستین و جامعه‌گرا از آن داشته باشد. وچون با گذشته تصفیه‌حساب نمی‌شود،

به این نتیجه می‌رسند که رجعت و از سرگرفتنِ گذشته تنها کار صواب است. این گذشته اما به‌تمامی از یک افسانه تشکیل می‌شود: حتی این حکم صادر می‌شود که پادشاهی ـ سلطنت در خون ما ایرانی‌هاست. چرا؟ چون اساطیر و افسانه‌ها و فولکلورِ ما پر است از وصف شاهان. و فراموش می‌شود که همه‌جای دنیا همین طور بوده است. با چشم‌پوشی از جرج واشنگتن، اولین جمهوری تاریخ را فرانسویان در ۱۷۸۹ روی جسد رژیمی سلطنتی ساخته‌اند. و جز در همان سال‌های آغازین، دیگر دچار نوستالژی برای رژیم پادشاهی نشده‌اند: آینده‌نگری از اجزای جدایی‌ناپذیر فرهنگ‌شان بوده، ولی این به معنای فراموش کردن رنج گذشته هم نبوده است. اما سلطنت‌طلبان وطنی می‌خواهند ما را به آغاز آفرینش که هنوز اهریمن به آن وارد نشده است برگردانند (واژه‌ی پهلویِ «فَرَشگرد» در این معناست). ولی ما ادامه‌ی قصه را می‌دانیم: اهریمن بالاخره وارد ماجرا خواهد شد و عنان امور را در دست خواهد گرفت و روز از نو روزی از نو.

از همین روست که بازگشت به گذشته همواره بازگشت به رنج است. یک حزب یا جریان سیاسی اگر در قرن ۲۱ پس از طی شدن این همه فجایع بزرگ که عمدتاً با بهانه‌ی عقیدتی و در واقع به علل تماما مادّی و هژمونیک به وقوع پیوسته، همچنان شعایرش را بر مبنای توهّمات معرفی می‌کند، باید با سوءظن به گفتمانش نگریست. اولین پارادوکس در شناسنامه رخ می‌دهد: از طرفی قول یک رژیم سکولار می‌دهند، و از سوی دیگر نام‌ونشان خود را از متون مقدّس یا اساطیری به وام می‌گیرند، و به دوره‌ای ما را حواله می‌دهند که درست مثل حالا دین و حاکمیت درهم ذوب بوده است.

اما ساختار شخصیتیِ مشروطه‌خواهان که خود را ملزم به وابسته ماندن به یک اتوریته می‌بینند، بیشتر حول یک محور قدرت–ضعف و یک روش ازپیش‌تعریف‌شده از باوری موروثی شکل می‌گیرد که به‌سرعت منجر به کانفورمیسم و سازگاریِ جمعی می‌شود، و ناتوان از تأمّل در خود و در نهایت فاقد تجربه‌ی تاریخی است. و اگر می‌بینیم این ویژگی در برخی اقشار جامعه قابلیت تبدیل به یک خودشیفتگیِ جمعی دارد، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که پل‌های ارتباطی جامعه و جریان روشنفکری‌مان آن‌چنان مستحکم نبوده که همه‌ی اقشار جامعه قادر شوند از پسِ گذشته برآیند.

این امر، یعنی کمبود کانال‌های ارتباطی بین روشنفکران و جامعه، مستقیما توجّه ما را به جای خالیِ آموزش و پرورشِ دموکراتیک جلب می‌کند. روشنگریِ وقایع تاریخی، بیش از هر چیز وظیفه‌ی خود می‌بیند در برابر سیستم فراموشی، پرقدرت عمل کند؛ سیستمی که هر آنچه را که فراموش شده موجّه نشان می‌دهد و در واقع سعی در گستراندن محدوده‌ی فراموشی دارد. برای این کار حتی دست به جعل تاریخ می‌زنند: شاه شخصاً با کودتای ۲۸ مرداد مخالف بود؛ و یا اصلاً کودتایی رخ نداد: شاه از اختیاراتش در قانون اساسی بهره برد و مصدق را عزل کرد؛ و یا دکتر حسین فاطمی تروریست بود؛ خسرو گلسرخی و کرامت‌الله دانشیان خودشان می‌خواستند کشته شوند و...

این خودشیفتگیِ زخم‌خورده‌ی «کیان‌محور» جایی در ناخودآگاه ذهن‌شان همچنان شعله‌ور است و روز موعدش را انتظار می‌کشد. اما ابتدا هر چیزی را که ممکن است گذشته را با امیال خودشیفته در آگاهی منطبق کند به چنگ می‌آورد و سپس انگار که هیچ زخمی نخورده است، حتی واقعیت را بر اساس آن تغییر شکل می‌دهد.

امروز بسیاری از مردم فاقد شغل اجتماعی، و در عوض دریافت‌کننده‌ی یارانه‌ی دولتی وکمک‌های خانوادگی و سودهای بانکی‌اند، و ازجمله به این دلیل نمی‌توانند خود را به صورت سوژه‌های اجتماعی متصوّر شوند. این تنها یکی از دلایل خمودگی آنهاست. واضح است که در چنین شرایطی می‌توان در لحظه‌ی مناسب این نارضایتی را به گذشته‌گرایی هدایت، و از آن برای تکرار فاجعه سوءاستفاده کرد.

ناسیونالیسم با این که امروز دیگر خودش هم نمی‌تواند خودش را باور کند، اما به صورت یکی از مقتضیات سیاسی به مردم معرفی می‌شود. به همین دلیل است که در نشست‌های تلویزیونی یا مجازی حالت چهره‌ی مُبلّغانش خشم‌آلود و عصبی است، موجوداتی که با خودشان آشتی نیستند و عمداً خود را به ندیدن واقعیت می‌زنند.

در غرب، ناسیونالیسم در تلاش برای ایجاد ملتی در چارچوب واقعیت و مبارزات سیاسیِ روز، بدون وابستگی عاطفیِ زیادی به گذشته، پدید آمد. حال‌آن‌که ملی‌گراهای اروپای مرکزی و شرقی و رفته‌رفته خاورمیانه و نقاط مختلف آفریقا اغلب از اساطیر گذشته، یک ایدئولوژی آرمانی ساختند که معطوف به احیای شکوه دوران باستان خود بود، بدون آن‌که پیوندی با واقعیت روز جامعه داشته باشد. امید داشتند به این ترتیب

به یک واقعیت سیاسی در آینده تبدیل شوند. آنان توانستند این ایدئولوژی را به ویژگی‌های گوناگون بیارایند، زیرا این مسئولیت فوری‌شان نبود که این ویژگی‌ها را واقعی کنند، اما همین بر تصویر ساختگی و «رسالت»شان در پدید آوردن یک ملت نو تأثیر نهاد.

ازجمله‌ی این ویژگی‌ها آن‌که در ایران بخشی از ملی‌گرایان پی بردند که باید ویژگی دیگری نیز ضمیمه‌ی ایدئولوژی خود کنند که نشانگر علامت فارقه‌شان از بقیه‌ی ناسیونالیسم‌های منطقه‌ای باشد، و به این ترتیب از «جبهه‌ی ملی» جدا شدند و در ساختاری سیاسی به نام «نهضت آزادی» خود را ملی-مذهبی نامیدند که تا به امروز پیگیرانی در ایران و خارج از کشور دارد.

سویه‌ی دیگر این ضمیمه‌سازی، ملی‌گرایی را با توهّمی مبهم‌تر از ترکیب ملی-مذهبی ممزوج کرد: توهّمی به نام «ایران باستان»؛ تو گویی تا پیش از یورش اعراب، ایران‌زمین یک بهشت برین بوده است. امروز دیگر بر همه‌ی مورخان معلوم شده است که دو سده حاکمیت هخامنشیان و چهار سده زمامداری ساسانیان تماماً دین‌محور بوده و با این دین‌محوری هرچه و هرکه را «غیر» خوانده‌اند، قتل عام کرده‌اند. آنچه عیناً از آن تمدن باستان برجا مانده و هر سال در نوروز میعادگاه گذشته‌گرایان می‌شود، همان خرابه‌های تخت جمشید و پاسارگاد است که به‌کل، کاخ‌های امپراتوری و نظامی بوده. این به‌اصطلاح تمدن هخامنشی و ساسانی در طول شش قرن نه یک بیمارستان ساخته، نه یک مدرسه، نه یک حمام یا کتاب‌خانه، و نه حتی یک کاروان‌سرا. تنها در دوره‌ی اشکانیان است که مردم بیچاره کمی نفس می‌کشند، چون دوره‌ی اشکانیان لاییک‌ترین دوران تاریخ ایران است. طرفه اینجاست که ایران‌شهری‌ها اشکانیان را «غیر» می‌خوانند و زود از آنها رد می‌شوند. کسی در بین آنان به خود نمی‌گوید چطور هیچ نامی از کورش در شاهنامه، خمسه و متون باستانی نیست. کسی بین آنان به خود نمی‌گوید چرا در صدر فردوسی و نظامی، و نیز بقیه‌ی شاعران ما این‌قدر اسکندرنامه نوشته‌اند و از یک «متجاوز» چنین تمجید کرده‌اند؟ پیش‌تر مگر چه ظلمی بر سرشان ریخته بوده؟

حال‌آن‌که اگر در دوره‌ای سنگ‌بنایی از تمدن در ایران گذاشته شده باشد، این بین سده‌های سوم تا هشتم هجری است؛ دوران شکوفایی فرهنگ اسلامی-ایرانی که خود

متأثر از اندیشمندان اندلس است و ریشه در فلسفه‌ی یونان باستان دارد. اما باستان‌گرایانِ پوپولیستِ ما هیچ نامی از آن دوره نمی‌برند.

امروز تداوم این نوع ملی‌گراییِ ایرانِ باستان‌پرستانه نشانگر این است که هنوز به‌طور جدی ما با گذشته‌مان تصفیه‌حساب نکرده‌ایم، و پس از نزدیک به پنجاه سال از انقلاب ۵۷ تاکنون همچنان بخشی از جامعه به رونوشتی کاریکاتورگونه از اقتداری که در زمان خود فاقد پایه‌های اجتماعی بود، دخیل بسته است.

برعکس، ناسیونالیسم غربی از قرن هجدهم در ربط وپیوند نزدیک با آزادی‌های فردی و جهان‌شهرگراییِ خردباورانه بود. اما ملی‌گراییِ به تأخیرافتاده‌ی ایران و خاورمیانه به‌راحتی به راهی معکوس افتاد. این ملی‌گراییِ جدید که هم وابسته بود به عوامل بیرونی، و هم با آنها سر ناسازگاری داشت، فاقد اعتمادبه‌نفس بود، زیرا از عقده‌ی حقارت ریشه می‌گرفت، و نه از یک نیاز واقعی اجتماعی-سیاسی. عقده‌ی حقارتش را اغلب با اغراق در بیان اعتمادبه‌نفس‌اش تلافی می‌کرد. این البته تا حدود بسیار زیادی برای آلمان هم صادق است. جست‌وجوی معنایی ناسیونالیسم آلمانی، روسی یا هندی، و البته ایرانی جست‌وجویی است درباره‌ی «روح» یا «رسالت» ملت، همراه با بحثی بی‌پایان درباره‌ی رابطه‌ی آن با غرب - همه‌ی اینها ویژگی این شکل جدید ناسیونالیسم شد.

ملّی‌گرایی تازه پاگرفته در ایران نیز برای کسب مشروعیت و اصالت خود از طریق یک ملّی‌گرایی قدیمی‌تر به میراث گذشته‌ی خود می‌نگریست، و معمولاً با دست یازیدن به افسانه‌سازی و اسطوره‌تراشی از اعماقِ متنوع سنّت‌های ابتدایی و قدیمی خود، در برابر خردگرایی غربی و معیارهای جهانی باد در غبغب می‌انداخت.

جشن‌های دوهزار و پانصد ساله تجسّم این مشروعیت‌طلبی بود. پروژه‌ای هنگفت که ـ جالب است ـ مخاطبانش نه مردم ایران، که مدعوین خارجی و عمدتاً غربی بودند. یک سیرک استثنایی برای شاهزاده فیلیپ و دیگران. این ناسیونالیسمی نبود که از دل مردم جوشیده باشد؛ پروژه‌ای بود با اهداف و اقتران‌های سیاسیِ خاص. حال آن‌که میهن‌دوستی برای ایرانی چیزی بود ملموس و دم دست: این را وقتی یک ایرانی تبعیدی از خارج از کشور درباره‌ی ایران سخن می‌گوید، می‌توان فهمید. وقتی می‌گوید دلم برای ایران تنگ شده است، منظورش خانه و محلّه و چند نقطه‌ی آشنا از شهرش و

دوستان و آشنایانش است. و این برایش خیلی پرمعناتر است از تمام آنچه بهانه‌ی آن مراسم پرزرق‌وبرق شده بود.

چپ کلاسیک ایران، اولین جریان سیاسی-اجتماعی بود که این دروغ بزرگ را شناخت و در برابرش به روشنگری پرداخت.

از افسونِ گذشته فقط از یک طریق می‌توان نجات یافت: و آن بررسی دقیق علل سیاسی و اجتماعی‌ای است که انقلاب ۵۷ را رقم زد.

اما متاسفانه ناکارآمدی، و ستم خارج از وصف رژیم فعلی، همراه با فقر مادّی و فرهنگی حاصل شده، در شرایطی که تیراژ کتاب کم‌تر به هزار نسخه می‌رسد، و این به معنای آن است که تنها شاید نیمی از آنها به فروش برسد، دست‌اندرکاران توهّم‌سازی میدان عمل گسترده‌تری پیدا کرده‌اند، و به جمع هواداران‌شان در سال‌های اخیر افزوده شده است.

دسته‌ی پرجمعیت‌تر این متوهّمان گمان می‌کنند با این چم‌وخم دادن تحریف‌آمیز به تاریخ، می‌توانند زمینه را برای بازگشت به «دروازه‌های تمدن» در رکاب ساواک و سیاه‌چال‌های شکنجه هموار کنند.

و نحله‌ی جمهوری‌خواه این طرز تفکر که این اواخر به‌راحتی درکنار سلطنت‌طلبان در شوهای تلویزیونیِ تازه‌تأسیس حضور به هم می‌رسانند، هم‌صدا با آنان، چپ را بزرگ‌ترین دشمن ایران معرفی می‌کنند. حتی جلوی دوربین برای طبقه‌ی فرودست و گرسنگان وطن اشک می‌ریزند، و وقتی در همان نشست، به زن و بچه‌های مردم غزه می‌رسند، با قساوت قلب عجیب و غریبی: «به ما چه مربوط» می‌گویند، و همین به‌تنهایی به ما می‌رساند که این شبه‌لیبرال‌ها چه نسخه‌ی بی‌شباهتی به اصل خود در غرب هستند. چنان از تاریخ و جغرافیای منطقه بی‌خبرند که متوجه سرنوشت مشترک کشورهای منطقه نیستند و گمان می‌کنند ایران به‌تنهایی قادر است رستگار شود. تمام آن راه‌پیمایی‌های بزرگی که در شهرهای بزرگ اروپایی بر ضد نسل‌کشی اسرائیل شاهدش بودیم، هرچند مورد حمایت همه‌جانبه‌ی چپ اروپا بود، اما سازمان‌دهندگان آن جوانان لیبرال‌دموکرات بودند؛ سخن‌گویان این تظاهرات بزرگ نظریه‌پردازان لیبرال‌دموکراتی نظیر جفری ساکس و جان میرشایمر بودند که شبه‌لیبرال‌های ما چه

بسا حتی نام آنان را نشنیده باشند، چه برسد به این‌که از دیدگاه‌های نظریه‌پرداز ارجمند سال‌های جنگ سرد، جودیت اشکلار آگاه باشند.

در مقابل این نسخه‌های بدلی لیبرال، غیرمترقبه نیست اگر چپ هم هرچه بیشتر بر مواضع تاریخی‌اش اصرار کند؛ متاسفانه لیبرال‌های قلابی وطنی، به شیوه‌ای تناقض‌آمیز گفتمان چپ کهنه را زنده نگه می‌دارند.

چپ حزبی و سازمانی ایران شاید کهنه مانده باشد، اما بدون تردید با توجه به فداکاری‌ها و کشته‌های بی حد و اندازه‌ای که در تاریخ مبارزاتی‌اش داده است، هر انگی به آن می‌چسبد، مگر «خائن‌بودن». درست است که در گفتمان چپ، اصطلاحات پوپولیستی، عوام‌فریبانه و مغلوطی مانند ملت، پرچم و امثالهم وجود ندارد، اما در میان تمام طیف‌های سیاسی این خطه در طول تاریخ، هیچ‌کدام به میزان چپ‌گرایان وطن‌دوست، مردم‌دوست و هر لحظه آماده‌ی فداکاری نبوده است. بیشترِ آنچه امروز به نام گنجینه‌ی فرهنگی مدرن می‌شناسیم، ساخته و پرداخته‌ی چپ‌های این آب‌وخاک بوده است: از شعر و داستان‌نویسی گرفته تا هنرهای تجسمی و نمایشی، از زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی گرفته تا فلسفه و تئوری سیاسی همه جا جهان‌بینی چپ راه‌گشا و پیش‌قراول بوده است.

۲

نقد نظری چپ کلاسیک

با این همه، تمام این عداوت ایدئولوژیک از جانب جریان راست، نباید موجب شود که ما چپ خود را مصون از اشتباه و نقدناپذیر تلقی کنیم. چرا که هدف این نوشته در این بخش، وارد کردن ریشه‌ای‌ترین اما صمیمانه‌ترین انتقادات بر چپ خودی است.

چپ تاریخی ایران از زمان حیدرعمواوغلی تا انقلاب ۵۷ خود را ناگزیر در امتداد چپ‌های مختلف آسیایی دیده و تعریف کرده است؛ ناگزیر؛ زیرا مدل تاریخی دیگری هنوز در چشم‌انداز نبوده که از آن پیروی کند. لازم است مدل سوسیالیسم روسی و یا کمونیسم چینی را با پیشینه‌های تاریخی-اجتماعی و درک گذشته‌ی سیستم

امپراتوری‌ای که بر آن دو کشور حاکم بوده بررسی کرد که البته موضوع نوشته‌ی دیگری می‌تواند باشد.

اما چپ ما، بدون دانش عمیقی از کلیات مارکس، گمان کرد می‌تواند همان نسخه را برای ایران نیز تجویز کند: یک سیستم سوسیالیستیِ اقتدارگرا در ذهن داشت و تا دهه‌ها اصولی مانند دموکراسی، تبعیض‌های گوناگون جنسیتی یا قومی یا مسائل زیست‌محیطی را فرعی می‌دانست. اما تجربه‌ی سخت سالیان متمادی پس از تثبیت اقتدار ج. ا. تکان‌هایی در نگرش آنان پدید آورد: هم سال‌های طولانی حبس و تبعید پس از دهه‌ی ۱۳۶۰ و هم تخریب عملی تجربیات سوسیالیسم جهانی، و به همراه آن منسوخ شدن پارادایم‌های کهنه‌ی چپ سوسیالیستی، این دیدگاه ایدئولوژیک چپ ایرانی را به لرزه درآورد، اما باعث فروریزی اش نشد، چرا که:

چپ حزبی و سازمانی، گذشته‌ی سیاسی و کلیّت ایدئولوژی خود را نقد نکرد و آن را زیر سؤال نبرد. به همین دلیل دیاسپورای چپ نتوانست در سال‌های تبعید، سیاست‌های جدیدی تدوین کند و سازمان اجتماعی خود را تعمیق بخشد. فرهنگ سیاسی گذشته که هرگز مورد انتقاد واقعی قرار نگرفت، باعث شد بسیاری از عادات بیمار، موانع و ضعف‌ها ادامه یابد.

تکرار چارچوب ایدئولوژیک قدیمی و عادات رفتاری کهنه، موجب شد که گفتمان چپ کلاسیک نزد مردمِ معترض چندان خریداری نیابد. این بود که چپ نفوذ خود را در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی اگر نه به‌تمامی، اما تا حدود زیادی از دست داد.

در دوره‌های پیش، مبارزه برای حقوق بشر یک «ابزار»، یک «موقعیت تاکتیکی» برای این بخش از چپ بود. این گروه‌ها با ارجاعات همیشگی خود به تاریخ سراسر مظلومیت خود ـ که هر دو رژیم فعلی و گذشته با تشدید این مظلومیت آن را تبدیل به یک هویت برای آنان کردند؛ هویتی که میدان تئوریک و پراتیک‌شان را تنگ‌تر کرد- نتوانستند برنامه‌ی مبارزاتی گسترده‌ای ایجاد کنند تا در بخش‌های گوناگون اجتماعی طنین‌انداز شود.

از طرف دیگر، به‌رغم کثرت احزاب و سازمان‌های سوسیالیستی در جناح چپ ایران، ما هرگز به گروهی به نام «تکثرگرایان» در میان آنها برنخورده‌ایم. چنین چیزی تاکنون وجود نداشته است.

حتی گاه گفته شده است که ایده‌هایی مثل «فمینیسم»، معضل گرمایش اقلیمی و امثالهم ایدئولوژی‌های دروغینی هستند که با چشم‌پوشی از «تضاد اصلی» مبارزه‌ی خطّ مقدّم را منحرف کرده‌اند؛ در جهان دهه‌ی هشتاد، جنبش‌های «علیه نژادپرستی» یا علیه «تسلیحات هسته‌ای» نیز چیزهایی بود که نباید اتفاق می‌افتاد؛ جنبش زیست‌محیطی کاملاً غیر ضروری است؛ این مشکلات البته وجود دارد، اما تعیین‌کننده نیست؛ مبارزه‌ی تعیین‌کننده مبارزه‌ی سوسیالیستی است: به محض اینکه ما قدرت سوسیالیستی را رقم زدیم، و سرمایه‌داری را از رونق بازداشتیم، همه‌ی این مشکلات حل می‌شود، اما سخن از «فمینیسم» در این شرایط باعث سردرگمی است؛ غلط است؛ گمراه کننده است. حتی هستند جناح‌های چپی که شعار «زن، زندگی، آزادی» را انحرافی اعلام کردند.

یکی از علل این درجازدن‌ها بینش جزم‌اندیشانه‌ی تاریخی است. این تفکر جزم‌اندیش و محافظه‌کار از یک برنهاده‌ی نسبتاً برحق نتیجه‌ی نادرست می‌گیرد. برنهاده این است: «کسی که گذشته‌ای ندارد، آینده‌ای هم ندارد.» اما وقتی پارامترها و عوامل دیگر برای ساختن آینده نادیده گرفته شوند و سعی کنیم که تقریباً تمام قدرت خود را از گذشته بگیریم، حاصل نهایی این می‌شود که آینده تنها تکرار معمولی یا کمی بهترِ گذشته باشد. حال آن‌که چنین رویکردی با روح چپ ناسازگار است.

رویکردی که در قطب مقابل می‌ایستد، رویکردی است که بر آن است که مبارزه برای حقوق بشر در نهایت مبتنی بر دیدگاه رهایی انسان است. این رویکردی است که بیان می‌کند برای توسعه و حمایت از حقوق بشر، مدافعان حقوق بشر باید از استانداردهای دوگانه رها باشند، و حقوق بشر باید نه‌تنها از نظر قانونی، بلکه به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، در هر زمان، و هر مکان، برای همه مطرح شود.

با این همه، نمی‌توان گفت که سوسیالیست‌هایی که این رویکرد را اتخاذ می‌کنند، الزاماً به عمق و گسترش کافی در توسعه‌ی رویکردهای یکپارچه و مناسب در مبارزه برای حقوق بشر رسیده‌اند. آیا می‌توان ادعا کرد که در شرایط کنونی، چپ همیشه و

همه جا تلاش می‌کند تا از آزادی همه در برابر همه دفاع کند، خود را رودرروی انواع دستگاه‌های قدرت قرار دهد، و یا تلاش کند عرصه‌های رهایی را در جامعه گسترش دهد، و مسئولیت پیرایش بشریت را از هر بیگانگی بپذیرد، و در نهایت جایگزینی مسالمت‌آمیز و آزادی‌خواهانه در برابر فرهنگ مسلط، مرکزگرا و نژادپرست قرار دهد؟
- انگار پاسخ صادقانه‌ی ما به این پرسش‌ها نمی‌تواند مثبت باشد.

علت این امر این است که چپ ما اساساً مسئله‌ی مورد بحث را درونی نکرده است که بتواند به این نتیجه برسد که تأمین حقوق بشر نهایتِ سیاست اپوزیسیون است. سرانجام، با تفاوت رویکردی که بین سازمان‌های سوسیالیستی وجود دارد، می‌توان گفت که همه بر محوری آزادی‌خواهانه ایستاده‌اند، منتها به این نتیجه نمی‌رسند که مبارزه برای حقوق بشر در واقع مبارزه‌ی گمنام‌ها است. آنان دیدگاهی چنان جامع‌نگرانه ندارند که به خلاقیت آزاد جمعی اهمیت دهد.

استناد به راهکارهای منسوخ

چپ انرژی خود را از قربانیان و شرایط وجودی آنها در مبارزه برای حقوق و آزادی می‌گیرد. اما مبارزه برای حقوق بشر را عمدتاً بر محور سلبی قرار داده است. به دلیل معضل دوگانه‌ی فرمولِ «اصلی- فرعی کردن»، یا نسخه‌ی «تحلیل عینیِ شرایط عینی»، چپ به جای گسترش مبارزه‌ای کل‌نگر برای حقوق بشر، در دایره‌ی دفاعی بر اساس خواسته‌های روز محبوس شده است. چپ با نارسایی در تولید ایده، سعی کرده است ارزش‌های اصلی خود را در این زمینه از مبارزات خود استخراج کند. دفاع دوره‌ای از حاکمیت به خاطر دشمنی با خطر اصلی -«امپریالیسم امریکا»- نتیجه‌ی این تحلیل سترون و جزم‌اندیشانه بود. از سوی دیگر گمان می‌کرد با دفاع از حقوق بشر، از مبانیِ لیبرالیسم‌ستیزِ ایدئولوژیِ خود پا پس می‌نهد.

چپ کنشگر ایران هرگز دیدگاهی متمرکز بر ایده‌ی حقوق بشر نداشته است. پشت این، در خط فکری سازمان‌های چپ، خشونت، نظامی‌گری، و جنگ نهفته است. به علت ناتوانی در تصفیه‌حساب با خودش، چپ نتوانسته فرهنگ سیاسی‌ای تولید کند که اساساً آن خط فکری را نقد کند. رویکرد ارزیابی‌هایش در زمینه‌ی خشونت با نگاه

به این بوده است که «چه کسی» دست به خشونت زده است. قتل، شکنجه و خشونت، به‌طور کلی، و یک‌قلم، در این خط فکری محکوم نمی‌شود. اگر انقلابیون دست به خشونت بزنند، اصل کهنه‌ی «هدف وسیله را توجیه می‌کند» مثل آیه‌ی مقدسی گره‌ی اخلاقی را می‌گشاید و مسئله حل می‌شود. حتی در برخی از محافل چپ که مدعی دفاع اصولی از حقوق بشر هستند، هنوز معیارهای دوگانه در این مورد و مسائل مشابه وجود دارد.

یکی از معضلات سازمان‌های حقوق بشری و چپ در رابطه‌ی آنها با پراگماتیسم/عمل‌گرایی است. مدافعان واقعی حقوق بشر نمی‌توانند نسبت به این که وسیله جایگزین هدف شود، یا نسبت به بی‌تناسبی هدف و وسیله بی‌تفاوت بمانند.

جای دادنِ «مبارزه با استثمار» در مبانی منشور حقوق بشر

از سوی دیگر، اصل دفاع از حقوق بشر چنان دامنه‌ی گسترده‌ای دارد که می‌تواند کلیت گفتمان چپ را نیز شامل شود. چگونه می‌توانیم با در نظر گرفتن ماهیت جهانی، تفکیک‌ناپذیر، و همبسته‌ی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی که در مقیاسی جهانی تثبیت شده‌اند، اما در ضمن بدون عدول از اصول اولیه‌ی اندیشه‌ی سوسیالیسم، اخلاقی برای رهایی انسانی پیشنهاد کنیم؟ به‌عنوان مثال، چگونه با مالکیت خصوصی که در نهایت تداوم نظم کنونی جامعه و استثمار اعضایش را تضمین می‌کند، در چارچوب حقوق بشر برخورد کنیم؟ اگر نجات بشریت یک مسئله‌ی اجتماعی است، نقش فرد در اینجا چیست؟ از سوی دیگر، آیا مدافعان حقوق بشر در دوره‌های آتی قادر خواهند بود ارزش‌های خود را زیر سؤال ببرند، آنها را مورد تردید و انتقاد قرار دهند و مهم‌تر از همه تلاش کنند تا ضمن مبارزه با نقض حقوق بشر، زبانی در خور مبارزه با استثمار ایجاد کنند؟

مبارزه برای حقوق بشر در نهایت مبارزه برای آزادی انسان است. و این آزادی بدون برقراری عدالت اجتماعی فاقد معناست. در حالی که چپ با ارزش‌های مسلطی که امروز وجود دارد مخالف است، باید از روان‌شناسی ایجاد شده توسط ایدئولوژی رسمی نیز برحذر بماند. چپی که تفاوت خود را از ایدئولوژی رسمی تنها با متعالی نشان دادن

اهداف خود بیان کند اما به ابزار مشابه روی بیاورد، چندان «متفاوت» نخواهد بود. تفاوت واقعی چپ با نزدیک‌تر شدنش به اصل کرامت انسانی ممکن می‌شود، و نه در به دست گرفتن اقتدار به هر شکل ممکن.

نگاهی به برنامه‌های جدید سیاسی سازمان‌های چپ

در برنامه‌های جدید سیاسی سازمان‌های قدیمی چپ، به رغم رویکردی انتقادی به عملکرد دولت‌های کلاسیک سوسیالیستی، نه‌تنها انتقاد از عملکرد خود به چشم نمی‌خورد، بلکه تحلیلی دقیق بر اساس نقد اقتصاد سیاسی از چرایی و چگونگیِ شکستِ سوسیالیسم جهانی ارایه نمی‌شود. احتمالاً از همین روست که با این‌که بلاغتی قوی از اهمیت آزادی و دموکراسی در متن به چشم می‌خورد، اما روی سازوکار رسیدن به چنین دموکراسی آرمانی‌ای درنگ نشده است. **همچنان صحبت از اولویت نظام شورایی است، اما معلوم نیست مکانیسم‌های نظارت بر کار شوراها کدام است. حرف از حقوق بشر و تضمین آزادی‌های فردی و گروهی است، اما بحثی اصولی درباره‌ی «حقوق» وجود ندارد.** انتقاد از سوسیالیسم روسی در متن عمق نمی‌یابد تا لااقل به این فراز برسیم که یکی از مهم‌ترین علل شکست سوسیالیسم در شوروی، بی‌حاصلی، کاهلی و ساختِ صلب و انعطاف‌ناپذیر همین شوراها بود. شوراهایی که حتی جای قوه‌ی قضاییه را نیز گرفته بودند.

مسئله‌ی دیگر، برنامه‌ی اقتصادی این سازمان‌هاست، که همچنان از تلاش در بالا بردن تولید سخن می‌رانند، و این در تناقض است با آن گفتمان دیگرشان در بخشِ محافظت از محیط زیست که طی آن اعلام می‌کنند که می‌کوشند تا مسائل زیست‌بومی را حل کنند. یا متوجه تناقض تولید بالا و خسارتی که در این صورت متوجه محیط زیست می‌شود، نیستند، و یا مسئله را درست مثل شوروی‌ها جدی نگرفته‌اند.

مسئله‌ی بدیل پیدا کردن برای منابع گاز و نفت نیز در برنامه‌ها مطرح نمی‌شود. اگر دقت کنیم که به حداقل رساندن مصرف نفت و گاز و در نهایت تعطیل این صنایع یک جبر جهانی است، بهتر است از همین امروز درباره‌ی آن، و در اصل، برای فردای آن بیاندیشیم.

۳

ضرورت تأسیس یک جبهه‌ی جدید

اندیشه‌ی سوسیالیسم امروز در فضای سیاسی ایران از رهگذر کوشش فکری جدید با حداقل سی سال پشتوانه‌ی مکتوب و مناظره‌ایِ قوی، به نقطه‌ای رسیده است که بتواند به تحولی سازمانی ارتقا یابد. با ارتقای گفتمانی اندیشه‌ورزان چپ ایران در سی سال اخیر، به نظر می‌رسد دیگر وقت آن رسیده باشد که این مجموعه اندیشه در بزنگاهی سیاسی تبدیل به یک نیروی جهت‌دهنده شود.

اگر بپذیریم که چپ یعنی سازماندهی زندگی، عجیب به نظر می‌رسد که از جامعه‌ای که افرادش هنوز به یکدیگر اعتماد ندارند، انتظار داشته باشیم که صاحب سازمان و چشم‌اندازی باشد که به کل جامعه اعتماد کند. راه دستیابی به این مهم نشان دادن چالاکی و انعطاف ذهنیِ همه‌ی دست اندرکارانش در فرآیندهای سیاسی است که از طریق ارگان‌ها جامه‌ی عمل می‌پوشد. این طریقِ پراتیکِ دستیابی به تکثرگرایی است. اما منظور از تکثرگرایی پراکندگی نیست؛ برعکس، اصرار بر این است که به گونه‌ای عمل کنیم که در ائتلاف یا اتحاد با نمایندگان دیگر سازمان‌های دموکراتیک و پیشرُوی اپوزیسیون اجتماعی شرکت کنیم. زیرا نام نهاد سیاسی، یا نام افراد مهم نیست، اما درونی کردن این دیدگاه شرط لازم برای اولین قدم مشترک چپ در کوتاه‌مدت است.

در کنار اهداف راهبردی چپ نو مانند «سوسیالیسم دموکراتیک» یا «سوسیالیسم سبز»، اهداف تاکتیکی‌اش بسیار مهم است؛ یعنی این‌که چگونه در کوتاه‌مدت از توان خود استفاده خواهد کرد و برنامه‌ی عملیاتی فعلی‌اش در دوره‌ی آتی چه خواهد بود. در آستانه‌ی تأسیس، عزم ما برای جدا کردن خود از مدافعان شکل‌های اقتدارگرای سوسیالیسم، و به موازات آن متمرکز شدن بر مشکلات بزرگ اجتماعی‌مان حائز اهمیت است. چرا که هیچ عرصه‌ی اجتماعی‌ای باقی نمانده است که بی نیاز از تأسیسی از پایه نباشد.

سوسیالیسمی مستقل از مبارزات اجتماعی وجود ندارد. ارتباط بین آنچه می‌گوییم و کاری که انجام می‌دهیم مهم است. وجود خدا برای ایمان آوردن به خدا ضروری

نیست، اما باور به سوسیالیسم زمانی معنا پیدا می‌کند که در مبارزات اجتماعی افقی وجود داشته باشد، وگرنه ما محکوم به دور زدن در میدان بسته‌ای هستیم که هیچ گوشه‌ای از آن به کوچه‌ای راه نمی‌برد.

در روند ایجاد اراده در ایران (یا ارزیابی بهینه‌ی جایی که حداکثر و حداقلِ ما با هم تلاقی می‌کنند) سوسیالیست‌ها و سوسیال‌دموکرات‌هایی که با مارکسیسم در صلح هستند، لازم است برای اهداف حداقلی گرد هم آیند.

بالاتر از «پلورالیسم» سخن رفت. واقعاً از این اصطلاح چه می‌فهمیم؟ منظوراین نیست که برای نمونه بگوییم که «اقدامات اوربان یا ترامپ مغایر با تکثرگرایی است». البته ما، ازجمله به همین دلیل از حکومت‌های استبدادی انتقاد می‌کنیم. اما پرسش واقعی این است که ما چپ‌ها چه خواهیم کرد. آیا نمونه‌ای از آنچه ما «تکثرگرایی سوسیالیستی» می‌نامیم، چه در واقعیت، چه در بین ما در سطح تئوری وجود دارد؟ آیا چنین چیزی امکان پذیر است؟ چه کاری می‌توان کرد که امکان‌پذیر شود؟

محمد رضا نیکفر اندیشمندی است که دهه‌هاست درست روی این معضل درنگ کرده است. او بزرگ‌ترین مشکل چپ را در درونی نکردن ایده‌ی دموکراسی می‌بیند. در مقاله‌ی «ایده‌ی جمهوری شهروندی» بر اهمیت بنیانگذاریِ ایده‌ی سوسیالیسم بر مبنای دموکراسی تاکید می‌کند:

> «چرخشی کوپرنیکی لازم است برای آن‌که نه دموکراسی زیر ایده‌ی سوسیالیسم، بلکه برعکس سوسیالیسم زیر ایده‌ی دموکراسی قرار گیرد. اگر چپ، مبنای فعالیت خود را جمهوری‌خواهی رادیکال گذاشته بود، به جای آنکه جمهوری را یک فرم حکومتی بورژوایی بداند و کار دموکراتیک را امری جانبی و متمرکز در تشکل‌های پیرامونی تلقی کند، اکنون وضعیتی به‌مراتب بهتر داشت و به خطاهای راهبردی کم‌تری دچار شده بود.»

به نظر می‌رسد نیکفر در اینجا بیشتر از آنکه به ایده‌ی جمهوری‌خواهی شهروندی که روسو تبیین کرده بود، به آنچه مایکل والزر «دموکراسی مشارکتی» می‌خواند، نزدیک باشد، چرا که نمی‌توان در آن واحد هم رادیکال بود، و هم لیبرال.

ممکن است مارکسیست‌های ارتدکس ما در برابر این نظر رو ترش کنند. می‌توان به آنان توصیه کرد که یک بار دیگر به منابع دست اول مارکسیستی مراجعه کنند؛ یک

بار دیگر به اهمیت فرایندهای تاریخیِ هر جغرافیای خاص در شکل‌گیری نیروهای مردمی توجه کنند. مارکس هیچ نسخه‌ای برای ما نپیچیده است. جنبش چپ در ایران اگر واقعاً خواهان آن است که در سرنوشت سیاسی کشور فعالانه سهیم شود، لازم است که از گفتمان‌های انتزاعی و خالی از بنیان صلب اجتماعی-تاریخی دست بشوید و همان‌طور که آلتوسر می‌گوید به تصوری دیالکتیکی از رابطه‌ی خود با شرایط واقعی تاریخی-اجتماعی جامعه‌اش دست یابد.

نیکفر بر این باور است که کار دموکراتیک فعالیتی پیرامونی نیست همان‌طور که جمهوری‌خواهی از نوع رادیکالش منافاتی با مبانی اولیه‌ی تئوری مارکس ندارد.

ضرورت دموکراسی

اما وقتی دموکراسی مفهومی است که حتی احمدی‌نژاد هم به کارش می‌برد، ما باید برای رفع سوءتفاهم تعریفی نسبتاً جامع و مانع از آن به دست دهیم.

دموکراسی از آغاز به لیبرالیسم چسبیده بود، در حالیکه در تناقض ماهوی با آن بود. کار به جایی رسید که یکی آن دیگری را تداعی می‌کرد. گاهی به‌جای یکدیگر به کار برده می‌شد. هنوز در ایران عده‌ی زیادی خود را لیبرال می‌خوانند اما منظورشان دموکرات است. برای‌شان کسی نگفته که لیبرال مفهومی در حوزه‌ی رئال-پولیتیک است و دموکرات‌بودن یک شیوه‌ی زندگی است؛ یک امر اجتماعی-سیاسی.

اما در این میان نکته‌ی مهم این است که چپ فرهنگی ایران گریزی جز این ندارد که لیبرالیسم را نیز در معنایی هگلی شامل شود؛ آن را پوشش دهد، تناقضات درونی‌اش را تحلیل کند و سویه‌ی دموکراتیکِ لیبرال‌دموکراسی را درونی خود کند.

اما نخست ببینیم منظور ما از لیبرالیسم و دموکراسی، و ارتباط بین این دو مفهوم چیست:

اگر بپذیریم که دموکراسی چیزی نیست به‌جز مشارکت کلیه‌ی لایه‌ها و اقشار جامعه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اجتماعی، و چنین فراشدی از مسیر بحث و گفت‌وگوی آزاد و مشاوره و در مرحله‌ی نهایی از رهگذر اقناع میسر می‌شود، متوجه مشکل اساسی لیبرالیسم کلاسیک می‌شویم که از آغاز دموکراسی را به صورت

سیستمی مبتنی بر رأی همگانی و نمایندگی تعریف می‌کند. چرا که سیستم مبتنی بر رأی مردمان، یعنی از همان گام نخست جامعه را به بخش‌های متخاصم جدا کردن و شمشیرِ صندوق رأی را بین آنان حَکَم قرار دادن؛ یعنی قبول این نکته که راه گفت‌وگو، مذاکره و اقناع بین اعضای جامعه بسته است، و هر که زورش چربید، لایق زمامداری است؛ حتی گاهی دیده می‌شود که این اکثریت تنها با چند هزار رأی بیشتر گوی رقابت را از طرف دیگر می‌ربایند، و بر آنان حکمرانی می‌کنند.

این برای لیبرال‌ها راه‌کاری ایدئال بود تنها تا وقتی که سخت‌افزارهای اقتصاد و سیاست در حیطه‌ی اقتدارشان بود. می‌گفتند هر رأی ارزشی «قدسی» دارد، و همه باید به رأی اکثریت گردن نهند. نام این سیستم مبتنی بر هژمونی اکثریت را دموکراسی گذاشتند و دهه‌ها همه چیز بر وفق مراد بود.

لیبرالیسم زمانی بستر سرمایه‌داری بود. کسانی که از احزاب مختلف داوطلب اقتدار می‌شدند، با تمام اختلافات صوری، در یک چیز مشترک بودند و آن اساسنامه‌ی نظام و سیاست‌های راهبردی کوتاه یا بلندمدت سیستم بود. چرا که نکته‌ای که اغلب فراموش می‌شود این است که کارگزاران اصلی سیاست در نظام‌های غربی، همه، انتصابی و مادام‌العمر، متشکل در شبکه‌ی پیچیده‌ای از صاحبان سرمایه، بوروکرات‌ها و مستشاران سیاسی و اقتصادی و نظامی هستند، و ریاست جمهوری تنها سخنگو و عامل اجرایی برنامه‌های آنان است. از محاسن بزرگ این نوع دموکراسی برای لیبرال‌ها یکی این است که مردم از آنجا که با رأی خود عاملان اجرایی را تعیین می‌کنند، لذا به‌اشتباه گمان می‌برند نقش تعیین‌کننده در شکل‌دادن به سرنوشت خود ایفا می‌کنند و همین به‌تنهایی باعث می‌شود به راه‌کار دیگری در اداره‌ی امور زندگی خود فکر نکنند: اگر این بار نشد، منتظر می‌مانیم چهار یا پنج سال دیگر شانس خود را امتحان می‌کنیم... شانسی که هرگز بیدار نمی‌شود، زیرا حتی اگر بار بعد حزب مورد حمایت‌شان به قدرت برسد، باز هم ضمانتی بر برآورده شدن خواسته‌های آنان از سوی آن حزب وجود ندارد.

این است که بالا آمدن شخصیت اقتدارگرا و اتوریتری مثل ترامپ با آن همه پرونده‌های اختلاس و فساد و همچنین با آن پروژه‌های عظیمش در قلمروهای متفاوت که تقریباً همگی در تضاد با راهبردهای دولت در سایه است، به‌ناگاه تشویش‌زا می‌شود. نوشته‌های متعددی که ایادی سیستم در مطبوعات غرب در انتقاد از ترامپ می‌نویسند،

در واقع تأییدکننده‌ی این است که خود لیبرال‌ها ایمان چندانی به دموکراسیِ لیبرالی خود ندارند.

از طرف دیگر اگر اکثریت قاطع رأی‌دهندگان امریکایی به ترامپ رأی می‌دهند، همین به‌تنهایی نشانگر این واقعیت است که جامعه‌ی امریکا از این سیستم ریاکار به ستوه آمده است، و با واکنش نشان دادن به سیستم، دانسته یا ندانسته، سعی در بن‌بست قراردادن سیستم می‌کند. پیام امریکاییان به دولت در سایه این است: اگر دموکراسی این است که شما تعریف می‌کنید، پس تن دهید به خواست اکثریت.

این بحران از نوعی نیست که لیبرال‌دموکراسی بتواند آن را حل کند، زیرا از تناقضات درونی‌اش سرچشمه می‌گیرد. همه‌ی نظریه‌پردازان لیبرالیست و سیاستمداران وابسته به این نظریه دست‌بسته و در بن‌بست فکری عمیق در این کار مانده‌اند و انگار راه گریزی هم نیست. افقْ بدیل دیگری در چارچوب سیستم نشان نمی‌دهد.

البته این بار نخست نیست که لیبرال‌ها با تناقضات تئوریک خود روبرو می‌شوند. هیتلر هم از صندوق انتخاباتی و با رأی قاطع اکثریت بیرون آمد. رأی مقدس اکثریت در اندیشه‌ی لیبرالی چنین چیزی است: باید گردن نهاد.

باید گردن نهاد چون سیستم لیبرالی درست مانند نظام‌های اقتدارگرا محلّی برای پا گرفتن و رشد نهادهای مدنی قایل نیست؛ جاهایی که آزادانه افکار و آرای موافق و مخالف مستقیما با یکدیگر وارد گفت‌وگو و مذاکره شوند و بدون نیاز به حذف یکدیگر در صندوق‌های انتخاباتی، تنها در اقناع یکدیگر کوشش کنند. چنین چیزی خصیصه‌ی سیستم دموکراسی مستقیم است؛ سیستمی شورایی که از محله‌های شهرها شروع می‌شود و تا بالا حلقه‌حلقه گسترده می‌شود. نظارت همیشه بر عهده‌ی شوراهاست، و کسی در حالت متبلور شده قرار نمی‌گیرد. اما در لیبرال‌دموکراسی فعالیت سیاسی عملاً تنها در چارچوب احزاب موجود امکان‌پذیر است؛ احزابی که بخشی از بدنه‌ی اصلی نظام هستند و پیوندهای ارگانیک مالی با آن دارند.

ضعف دیگر سیستم لیبرالی، یعنی کادر بوروکراتیک و انتصابی که در واقع همان هیئت اجرایی دولت در سایه را تشکیل می‌دهند، در سیستم دموکراسی مستقیم باید به‌طریقی حل شود. این همان ضعفی بود که سوسیالیسمِ شوروی را به انحطاط کشاند.

بدیل: دموکراسی رادیکال

دموکراسی رادیکال از نظر محتوا چیز جدیدی نیست. چنین مفهوم‌سازی‌ای برای تمایز آن از لیبرال‌دموکراسی یا دموکراسی طبقاتی، که هر دو نوعی از تحریف دموکراسی است، اتخاذ شده است. از سوی دیگر، از آنجا که تحولات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و ارزش‌های خلق شده به کوشش بشر ابعاد تازه‌ای یافته است، لذا دموکراسی رادیکال می‌خواهد با این تحولات، خود را در محتوا و شکل تجدید کند و توسعه دهد و شیوه‌ای نو از زندگی را هدف قرار دهد. آرمانش احیای ارزش‌های دموکراتیکِ جمعی است که همانا راه عادلانه‌ی زندگی اعضای جامعه است.

اساسی‌ترین ویژگی این شیوه‌ی زندگی، که به صورت دموکراسی رادیکال تعریف می‌شود، این خواهد بود که مبتنی بر دموکراسی مستقیم باشد. دموکراسی رادیکال و دموکراسی مستقیم تنها زمانی می‌توانند معنا پیدا کنند که در کنار یکدیگر باشند. هدف دموکراسی مستقیم سهولت‌بخشی قتصادی، اجتماعی و فرهنگی یا به دست آوردن فرصت‌های خاص نیست؛ دموکراسی مستقیم شکلی از زندگی دموکراتیک است که در آن مردم به‌طور کامل در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی زندگی فعال هستند و یا این حوزه‌های زندگی کاملاً بر اساس خواست مردم بازتولید می‌شوند. در این شیوه‌ی زندگی، هیچ رابطه‌ای ایفاگرِ نقش حاکم بر امور نیست. به این معنا، مردم می‌توانند زندگی خود را در همه جا سازماندهی کنند. مدیریت در این جامعه به معنای سازماندهی و اداره‌ی زندگی با نظر جمع است. حکومت در این جامعه به این معنا نیست که طبقه، گروه، یا مذهبی اختیار یا توان کنترل و اداره‌ی کشور را دارد.

دموکراسی رادیکال اساساً دموکراسی‌ای است که اقتدار دولت را رد می‌کند. زیرا هرچه دولت بیشتر باشد، دموکراسی کم‌تر است، و هرچه دموکراسی بیشتر، دولت کم‌تر. در این زمینه، دموکراسی رادیکال یک سبک زندگی دموکراتیک است که در آن مردم می‌توانند با سازماندهی خود، خارج از دایره‌ی دولت قدرت داشته باشند، بنابراین، بیانگر یک دگرگونی ریشه‌ای ذهنیت و برداشت از دموکراسی است. در ذهنیت دموکراتیک رئال، اصلاح دولت و اجازه دادن به مردم در سطح معینی در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی پیش‌بینی شده است. این به معنای دادن برخی از اختیارهای دولت

به مردم است. به این ترتیب، ذهنیت دموکراسی و درک سیاسی آن در تئوری، ورود به پارلمان و تبدیل شدن به حکومت و قدرت در فضای دموکراسی نمایندگی مبتنی بر حق رأی همگانی و برابر را مقدس‌ترین اصل خود دانسته است. در خوشبینانه‌ترین شکل، اساس یک ذهنیت دموکراتیک بر مبنای این رکن بود که از سطح معینی از رفاه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مردم در شرایط اقتدار دولتی پشتیبانی می‌کرد.

اما هدف دموکراسی رادیکال جدا شدن کامل از این ذهنیت است.

دموکراسی رادیکال پیش‌بینی می‌کند که با تکیه بر اقتدار دولت نمی‌توان مردم را آزاد و زندگی دموکراتیک را برقرار کرد، بلکه این خود مردم‌اند که می‌توانند با آزاد کردن حیات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود به قدرت برسند. بنابراین، شامل یک درک دموکراتیک است که می‌گوید مردم می‌توانند بر خود حکومت کنند، دموکراسی واقعی تنها از این طریق می‌تواند به دست آید، و بنابراین، دموکراسی تفویض شده از سوی دولت، دموکراسی نیست. رادیکالیسمِ دموکراسی مورد نظر ما از همین جا ریشه می‌گیرد.

دموکراسی رادیکال مبتنی بر سازماندهی مردمی جامعه است. این یک سازمان دموکراتیک و سازمان مردمی نیست که صرفاً برای درخواست رأی از یک انتخابات به انتخابات دیگر یا تقویت هر حزبی سازماندهی شده باشد. زیرا در نظام سرمایه‌داری سازمان‌های مردمی در زمان‌های مختلف و در جوامع مختلف وجود داشته است. منظور از تشکل‌های مردمی در نظام سرمایه‌داری این نیست که مردم قدرت مستقیم دارند و خودشان را اداره می‌کنند، بلکه نظام‌ها و احزاب سیاسی مختلف برای تقویت مشروعیت خود و مؤثر ساختن خود در حیات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه، پایگاه و جامعه را سامان داده و قدرتمند شده‌اند. در دموکراسی رادیکال، نه تنها سازماندهی جامعه در این چارچوب ضروری است. بلکه هدف ایجاد نظامی است که در آن جامعه زندگی خود را در هر زمینه‌ای از کمون و با اتکا به شورا سازماندهی کند. در دموکراسی مستقیم، که ما آن را دموکراسی رادیکال می‌نامیم، ساختاری دموکراتیک ایجاد می‌شود که بر اساس این برداشت عمل می‌کند: «آنچه اشتراکی است باید دموکراتیک باشد، و آنچه دموکراتیک است، اشتراکی.» زیرا هدف این است که واقعیت زندگی که در آن اجتماع

و دموکراسی درهم تنیده شده‌اند و در زندگی جوامع قومی در جامعه‌ی نوسنگی و در طول تاریخ تجسم یافته است، به شیوه‌ای معاصر بازتولید شود.

چیزی که دموکراتیک نیست، هرگز نمی‌تواند اشتراکی باشد. امرِ دموکراتیک خواهد بود تا به یمن آن، جامعه‌ای پدید آید که در آن امکان درک متقابل وجود داشته باشد، تا اعضای جامعه با یکدیگر همبسته و مکمل یکدیگر باشند.

مفهوم دموکراسی رادیکال برای رفع ابهام از درک دموکراسی است؛ برای جدا کردن دموکراسی مورد استفاده‌ی حاکمان با ذهنیت دولت‌گرایانه به‌عنوان ابزار استثمار و سرکوب، از دموکراسی واقعی مردم و آشکار ساختن ابزارها و روش‌ها. آن نوع دموکراسی مورد استفاده‌ی دولت و نظام استثمار به‌عنوان تبلیغ خود و به منظور مشروعیت‌بخشی به خود، نشانگر دموکراسی واقعی مردم نیست.

در این زمینه، یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های دموکراسی رادیکال این است که سیاست دولت‌محور را به سیاست جامعه‌محور تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، نه با به دست گرفتن دولت و قدرت، بلکه با سازماندهی جامعه و تکیه بر جامعه، تعریف جدیدی از قدرت به میان می‌گذارد. به همین دلیل، هدف اصلی سیاست، تصرف دولت و قدرت نیست، بلکه اطمینان از اداره‌ی امور اجتماعی توسط جامعه است. در حالی که در سایر دموکراسی‌ها سیاست به‌عنوان اداره‌ی امور دولتی در نظر گرفته می‌شود، در دموکراسی رادیکال سیاست را باید مدیریت امور اجتماعی دانست. بنابراین، مفهوم سیاست در دموکراسی رادیکال به‌کلی تغییر می‌کند. اگر در گذشته، سیاستْ هنر به دست گرفتن قدرت و استفاده و ارزیابی فرصت‌ها بر اساس برنامه‌ای پیش‌بینی شده بود، حال در دموکراسی رادیکال، سیاستْ سازمانی است که با آشکار ساختن شرایط اقتصادی، مردم را به بهترین وجه قادر می‌سازد تا در جهت رفاه بیشتر مؤثر در سرنوشت خود شوند؛ تا پتانسیل‌های اجتماعی را به حداکثر رسانده و به بهترین نحو در خدمت مردم و جامعه قرار دهند. سیاست چیزی نخواهد بود جز هنر هماهنگی نیروها. کسانی که درگیر سیاست هستند یا می‌خواهند سیاست‌ورزی کنند، روی خود را نه به تصرف دستگاه قدرت، که به سازماندهی جامعه و قدرت بخشیدن به جامعه برمی‌گردانند منظور ما از سیاست دموکراتیک چنین رویکردی است.

به‌طور خلاصه، دموکراسی رادیکال مبتنی بر تأکید بر این مهم است که مردم را نمی‌توان با در دست گرفتن ارتش، پلیس یا این یا آن دستگاه بوروکراتیک دولت قدرتمند کرد؛ که رویکردهای قدرت گرفتن با در اختیار گرفتن این دستگاه‌ها در نهایت منجر به تضعیف مردم می‌شود. بنابراین، با مخالفت با آنها و دوری از آنها، با تضعیف و خلع سلاح از این نهادهاست که مردم قدرتمند می‌شوند و دموکراسی برقرار می‌شود.

دموکراسی تکثرگرا

یکی دیگر از ویژگی‌های اساسی درک رادیکال از دموکراسی این است که دموکراسی را از رویکردهای طبقاتی پاک می‌کند. البته طبقات ستمگر و استثمارگر نمی‌توانند واقعاً دموکرات باشند. وجود آنها بر اساس سلطه بر مردم معنا می‌یابد. به همین دلیل آنها دولت‌گرا هستند. آنها می‌خواهند با به دست گرفتن دولت، اقتدار و قدرت مرکزی به ستم و استثمار خود بر جامعه ادامه دهند. با این حال، این اشتباه است اگر دموکراسی را به‌عنوان روشی از زندگی در نظر بگیریم که تنها به نفع یک طبقه، یک بخش اجتماعی، در یک محیط زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاص فعالیت می‌کند. دموکراسی برای هر فرد و هر قشر اجتماعی که می‌خواهد در جامعه زندگی کند لازم است. دموکراسی راه وجود جامعه است. ارزش‌های دموکراتیک اشتراکی همراه با جامعه وجود داشته است. بنابراین، تمام اقشار جامعه که خواهان زندگی اجتماعی هستند و فکر می‌کنند زندگی اجتماعی و آزادی فردی را می‌توان در کنار هم پیش برد، اجزا، ارکان و موضوعات زندگی دموکراتیک رادیکال هستند. کسانی که با تکه‌تکه کردن جامعه و تقسیم آن به طبقات به استثمار و قدرت می‌رسند، ضد دموکراتیک هستند، و برعکس، کسانی که علاقه‌ای به تکه‌تکه شدن و تقسیم جامعه به طبقات ندارند، نیروهای دموکراتیک. بنابراین سرمایه‌داران و سرمایه‌داری ضد دموکراسی است. زیرا سرمایه‌داری بیش از هر چیز جامعه را قطبی، ویران و تباه می‌کند. از این نظر سرمایه‌داری را باید یک نظام اقتصادی و اجتماعی دانست که با مصرف ارزش‌هایی زندگی می‌کند که آن را زنده نگه می‌دارد. از این حیث، تمام اقشار نظام ضد سرمایه‌داری که هیچ علاقه‌ای به سرمایه‌داری و در نتیجه تکه‌تکه شدن جامعه ندارند، می‌توانند خود را در زندگی

دموکراتیک جمعی بارور کنند. هیچ رویکرد تنگ طبقاتی در دموکراسی رادیکال وجود ندارد. اما در ضمن، جایی برای استثمار و ظلم نیز نیست؛ طبیعتاً مبتنی بر همه‌ی اقشار اجتماعی است که طرفدار استقرار مجدد قرارداد اجتماعی هستند. در چارچوب روش‌ها و اصول دموکراتیک، همه‌ی اقشار اجتماعی می‌توانند در درون نظام دموکراسی اشتراکی که ما از آن به‌عنوان دموکراسی رادیکال یاد می‌کنیم، ابراز وجود کنند. همان‌طور که مشاهده می‌شود، دموکراسی رادیکال یک سازمان جبهه‌ای نیست که با سازش طبقات و لایه‌های مختلف یا عملی‌شدن یک برنامه‌ی جبهه شکل گرفته باشد. برعکس، زندگی جمعی بدون استثمار و ستم، بدون ذهنیت سلسله‌مراتبی و دولت‌گرا را هدف قرار می‌دهد. روش آن کاملاً دموکراتیک است و از همین روی، شامل همه‌ی اقشاری از جامعه می‌شود که می‌توانند خود را با ارزش‌های دموکراتیک اشتراکی که راه و رسم موجودیت جامعه است، وفق دهند.

از این حیث، دموکراسی رادیکال به‌نوعی بیانگر برداشتی مبتنی بر فرقه‌ای نبودن نظام، وارد نشدن به مدار نظام نهادینه و فراتر رفتن کامل از افق حیات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نظام‌های موجود است. درک رادیکال از دموکراسی به معنای سازش با نظام نیست، بلکه به معنای قطع پیوندهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی با آن است.

جمع‌بندی

چپ ایران از آغاز قرن پیش در شرایط بغرنج ویژه‌ای شروع به بربالیدن کرد که نسخه‌ای جز لنینیسم از تئوری مارکسیستی در دسترس‌اش نبود. از طرف دیگر استبداد مخوف داخلی آن را از همان بدو پیدایش‌اش به زیرزمین برد. آنچه روی زمین در اقتدار بود نسخه‌ای بدلی از ترکیب‌بندیِ بدقواره‌ی ناسیونالیسم و لیبرالیسم بود. این دو جریان چنان سخت روبه‌روی یکدیگر ایستادند که تا زمان انقلاب فرصت بازنگری در مرام‌نامه‌های خود نیافتند. پس از انقلاب از سمت چپ فرهنگی گشایش‌هایی به وقوع پیوست، اما سوی دیگر معادله، به‌جای بازنگری در گذشته‌ی خود، ترجیح داد بیش از

پیش به راست درغلتد، و این بود که حتی از گرایش‌های انسان‌مدارانه‌ی نظریه‌پردازان لیبرال غربی مانند جودیت اشکلار بی‌خبر ماند.

چپ فرهنگی در گذشته‌ی خود نگریست، از چپ متأخر غرب درس گرفت، و ارتباط خود را با چپ فرهنگی جهان زنده نگه‌داشت و به نتایج گران‌بهایی دست یافت. مهم‌ترین این نتایج جذب دموکراسی رادیکال در نظریه‌ی انتقادی‌اش بود.

هدف دموکراسی رادیکال غلبه بر عصر دموکراسی‌های محدود و رسیدن به عصری است که در آن دموکراسی به‌طور کامل تحقق یابد. همچنین می‌توانیم آن را دوران دموکراسی رادیکال در مقابل لیبرال‌دموکراسی بنامیم. آنچه باید از رادیکالیسم فهمید، نظامی نیست که در آن مردم فرصت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی محدودی داشته باشند و بورژوازی در آن تسلط داشته باشد، بلکه هدف رسیدن به آن زندگی است که در آن مردم خود کاملاً بر زندگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تسلط داشته باشند. واقعیت این است که در دموکراسی اروپایی، مردم قدرت ندارند؛ برعکس، نظم موردنظر حاکمان و انحصارات عظیم بر زندگی حکمرواست، و تنها در عرصه‌ی اجتماعی، اقتصادی به مردم اتاقک‌های تنفس داده شده است. میدان‌های سیاسی و فرهنگی و بزرگ‌راه‌های تنفس بدیل، عمیق و رادیکال با فراتر رفتن از عصر دموکراسیِ محدود باز می‌شود. چپ ایران در پیوند نظری با چپ جهانی، با در دستورکار قراردادن دموکراسی رادیکال و جامعه‌محور قادر خواهد شد افق جدیدی به روی آینده بگشاید؛ آینده‌ای رهایی‌بخش نه فقط برای ایرانیان که برای کل منطقه.

نقد اقتصاد سیاسی

نگاهی به برنامه‌های جریان‌های چپ انقلابی در دنیای تغییریافته

سعید رهنما

«گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی»

ایران بیش از هر زمان دیگر آبستن حوادث بزرگ است. اما در این میان متأسفانه چپ سوسیالیستی در وضعیتِ امروزیِ خود، جز در پاره‌ای شعارها و اطلاع‌رسانی‌ها، چندان نقشی در این تحولات نخواهد داشت. در سال‌های طولانی پس از انقلاب بهمن ۵۷، بخشی از چپ ایده‌ی سوسیالیسم را به‌تمامی کنار گذاشت و حتی گاه ضدِّ چپ شد، بخشی با تعدیل نظریه‌های قبلی خود نوعی چپِ میانه، سوسیال‌دموکرات و لیبرال را با اشاراتی کم‌رنگ به سوسیالیسم پی‌گیری کرد، بخشی دیگر به‌طور انفرادی به فعالیت‌های نظری در عرصه‌ی پیشبردِ تفکر مارکسیستی و سوسیالیستی ادامه داد.. پاره‌ی دیگر جریاناتی هستند که با تکرار همان نظریه‌ها و باورهای اولیه‌ی خود مبتنی بر امکان گذارِ انقلابی بلافاصله به سوسیالیسم در ایران راه خود را ادامه داده‌اند. تکیه‌ی نوشته‌ی حاضر بر ارزیابی برنامه‌های این دسته از جریانات است. لازم به اشاره است که هدف نوشته‌ی حاضر نه ایرادگیریِ مخرب، بلکه طرحِ نقد سازنده و جلب توجه به نکات و سؤالاتی است که به باور من قابل تأمل‌اند. **در نوشته‌ی جداگانه‌ای به ارزیابی انتقادی برنامه‌های دیگر بخش‌های چپ ازجمله حزب چپ و جریان‌های سوسیال‌دموکرات و لیبرال چپ پرداخته خواهد شد.**

جریانات چپ در ایران بنا به سنتِ تاریخیِ جنبش سوسیالیستی در جهان، سازمان‌های برنامه-محور بوده‌اند. برنامه‌ی یک جریان یا حزب سیاسی مهم‌ترین سندِ عام، راهنمای عمل و طرح دورنمای سیاسی در مقاطع زمانی مختلف بوده است. بر کنار از «برنامه‌ی عملی و نظری» که در ۱۸۴۷ مارکس و انگلس برای اتحادیه‌ی کمونیستی تهیه کردند و بعد به‌عنوان *مانیفست کمونیست*[1] منتشر شد، از قدیمی‌ترین برنامه‌های احزاب چپ، برنامه‌ی حزب کارگران سوسیال‌دموکرات آلمان یا ایزناخی‌ها، و بعد از آن «برنامه‌ی گوتا»ی[2] حزب سوسیال‌دموکرات آلمان در ۱۸۷۵ است که مارکس نقد معروفی بر آن نوشت. نمونه‌ی دیگر برنامه‌ی حزب کارگر[3] فرانسه در ۱۸۸۰ است که مقدمه‌ی آن را مارکس دیکته کرد و بعداً تندروی‌های رهبران این حزب را مورد انتقاد قرار داد. برنامه‌ها همراه با تغییر شرایط و سیاست‌های رهبری در طول زمان تغییر کردند، که نمونه‌ی برجسته‌ی آن برنامه‌های حزب سوسیال‌دموکرات آلمان است؛ برنامه‌ی رادیکال‌تر «ارفورت» (۱۸۹۱) جای برنامه‌ی گوتا را گرفت و در مقاطع بعدی

با گرایش به راست، برنامه‌ی «گُرلیتز» (۱۹۱۹) به تصویب رسید و با بازگشت به چپ برنامه‌ی «هایدلبرگ» (۱۹۲۵) راهنمای عمل حزب شد، و سرانجام این حزب در برنامه‌ی «باد گُدسبرگ» (۱۹۵۹) رسماً با مارکسیسم وداع کرد. دیگر احزاب سوسیالیست اروپایی ازجمله فرانسه، سوئد، و انگلستان نیز اولین برنامه‌های خود را در اوایل دهه‌ی ۱۸۸۰ تنظیم کردند و در مقاطع مختلف برنامه‌های جدیدی را جایگزین کردند.[۴]

الگوهای اصلی

برنامه‌های سازمان‌های چپ ایرانی اما عمدتاً از برنامه‌های حزب بلشویک روسیه نشأت گرفته است. اولینِ برنامه‌ی بلشویکی **برنامه‌ی ۱۹۰۳** است که به دنبال دومین کنگره‌ی حزب سوسیال‌دموکرات و کارگری روسیه و انشعاب بلشویک‌ها و منشویک‌ها، «هدف نهایی حزب، انقلاب سوسیالیستی و استقرار دیکتاتوریِ پرولتاریا» تعیین می‌شود، اما «هدف بلافاصله و مرحله‌ای» آن سقوط حکومت تزار و استقرارِ یک «جمهوری دموکراتیک» اعلام می‌شود. اما این برنامه معین نمی‌کند که این چه نوع جمهوری دموکراتیک است و چگونه می‌توان به آن دست یافت.

سپس «**تزهای آوریل**»[5] لنین در ۱۹۱۷ را داریم که از مهم‌ترین نقاط عطف برنامه‌ای بلشویک‌هاست. تزهای آوریل خود متأثر از برداشتی از **کمون پاریس** ۱۸۷۱ است. لنین در این تزها از جمله به نکات زیر اشاره می‌کند:

-«انتقال انقلاب از مرحله‌ی اول» که قدرت به دست بورژوازی افتاده (منظور انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷) به مرحله‌ی دوم که قدرت در دست پرولتاریا و قشرهای تهی‌دست دهقانان خواهد بود.

-«هیچ حمایتی از دولت موقت بورژوا نباید کرد» و باید به‌عنوان یک دولت سرمایه‌داری و امپریالیستی افشا شود.

-«بلشویک‌ها در این مقطع در شوراها (سوویت‌ها) در اقلیت‌اند»، اما باید صبورانه و پی‌گیرانه خطاهای دیگر احزاب را توضیح داده و بر انتقال کامل قدرت به شوراها تأکید کنند.

-«جمهوری پارلمانی مردود و جمهوری شوراهای نمایندگان کارگران، دهقانان و کارگران کشاورزی استقرار می‌یابد». لنین اما اشاره می‌کند که وظیفه‌ی بلافاصله‌ی ما ایجاد سوسیالیسم نیست، بلکه تحت کنترل در آوردنِ تولید و توزیع توسط نمایندگان کارگری و دهقانی خواهد بود.

-«برانداختن سازمان پلیس، ارتش، و بوروکراسی». (لنین در زیرنویس اضافه می‌کند که به‌جای ارتش «تمامی مردم مسلح» می‌شوند.

-حقوق همه‌ی مقامات، که همگی «به‌طور انتخابی» منصوب می‌شوند و در هر لحظه «قابل‌عزل» هستند، «نباید از متوسط حقوق یک کارگرِ کارآمد بیشتر باشد».

-«مصادره و ملی‌کردن کلیه‌ی زمین‌ها».

-«ادغامِ کلیه‌ی بانک‌ها در یک بانک واحد».

-تغییر برنامه‌ی حزب به سبک «دولت کمون»، و تغییر نام حزب به «کمونیست». (در زیرنویس دلیل تغییر نام حزب به «کمونیست» برای تفکیک آن از سوسیال‌دموکراسی اعلام می‌شود چراکه «که همه‌ی رهبران آن به سوسیالیسم خیانت کرده‌اند»).

-ایجاد «انترناسیونال جدیدِ انقلابی» در مقابل «سوسیال شووینیست‌ها» و بر ضدِ «میانه». (لنین در زیرنویس، این «میانه» یا مرکز را به تمام جریانات چپ غیر بلشویکی آن زمان اطلاق می‌کند که به قول او «بین شووینیسم و انترناسیونالیسم در نوسان‌اند، نظیر کائوتسکی و شرکا در آلمان، لونگه و شرکا در فرانسه، چخیدزه و شرکا در روسیه، توراتی و شرکا درایتالیا، و مک دونالد و شرکا در انگلستان».

در مقاطع بعدی برنامه‌های دیگری به تصویب رسیدند که مهم‌ترین آن **برنامه‌ی ۱۹۱۹** بود که پیش‌نویس آن را لنین تهیه کرده بود[۶] و در کنگره‌ی هشتم حزب، در دورانی که بلشویک‌ها قدرت را به دست گرفته بودند، تصویب شد. این برنامه بحث‌های بسیار مفصلی را در عرصه‌های مختلف طرح می‌کند:

از جمله در مورد ساختار حکومتی اشاره می‌کند که پرولتاریای روسیه قبل از تسخیر قدرت به‌ناچار از پارلمانتاریسم بورژوایی استفاده می‌کرد، اما حال که قدرت را در دست دارد و به نوعِ «دموکراسی والاتری در جمهوریِ شوراها» دست یافته، دیگر نیازی به

بازگشت به نظام پارلمانتاریسم عقب‌مانده‌ی قبلی ندارد. ازجمله برای «حذفِ جنبه‌های منفی پارلمانتاریسم» بر ردِ جداییِ قوای مجریه و مقننه تأکید می‌شود. «استقرارِ دیکتاتوری پرولتاریا» نیز پیش‌شرط انقلاب اجتماعی طرح می‌شود. در مورد قضات و قوه‌ی قضاییه، اشاره می‌شود که دادگاه‌های کهن باید جای خود را به «دادگاه‌های طبقاتی» دهند، و به‌جای شعار بورژواییِ انتخاب قضات توسط مردم، باید «شعار طبقاتیِ انتخاب قضات از میان مردمان کارکن توسط مردمان کارکُن» را مطرح کرد، که می‌توانند هم مرد و هم زن با حقوق کاملاً مساوی باشند.

در عرصه‌ی اقتصادی ازجمله بر ادامه‌ی قاطعانه‌ی «مصادره‌ها و خلع مالکیت بورژوازی از وسایل تولید و توزیع» و «انتقالِ مالکیت آن‌ها به جمهوری شوراها که مالکیت عمومیِ مردمان کارکُن است»، و نیز بر تلاش برای «بالا بردن سطح کارآییِ» تولید توسط کارگران، تأکید می‌شود.

در مورد مسئله‌ی «مذهب»، اشاره می‌شود که باید «فراتر از درک بورژوایی جدایی دین از دولت و آموزش» حرکت کرد و با احتیاط هرگونه رابطه بین مردم و مذاهبِ سازمان‌یافته را از طریق آموزش‌های وسیع علمی و تبلیغات برعلیه مذهب قطع نمود.

در مورد «مسئله‌ی ملی» حقوق ملیت‌ها نیز اشاره می‌شود که فراتر از شعارهای برابری در نظام‌های بورژوا-دموکراتیک، که امری ناممکن تحتِ سلطه‌ی امپریالیستی است، باید برای هم آمیختگی و نزدیکی کارگران و دهقانانِ تمام ملیت‌ها در مبارزه‌شان برای سرنگونیِ بورژوازی، قاطعانه تلاش کرد. برای نیل به این هدف، مستعمره‌ها و دیگر ملیت‌های تحت ستم باید «حق جدایی» داشته باشند، و تنها «اتحاد داوطلبانه» جایگزینِ سلطه‌ی ملی شود.

در مقاطع بعدی، تا زمان سقوطِ نظام شوروی پس از کمی بیش از ۷۰ سال، برنامه‌های متعددِ دیگری نیز با تغییراتی چند به تصویب رسیدند.

دیگر انقلاب‌های سوسیالیستی ازجمله انقلاب چین و انقلاب کوبا و برنامه‌های آن‌ها الهام‌بخشِ پاره‌ای از جریانات چپ ایرانی بودند. جریانات مائوئیستی متأثر از برنامه‌های حزب کمونیست چین، با تفاوت‌هایی از جمله تأکیدهای متفاوت بر جنبش‌های دهقانی و «خلق» و گذار از جامعه‌ی «نیمه-فئودالی»، از همین منشاء سرچشمه می‌گیرند.

اولین برنامه‌ی حزب کمونیست چین پس از به قدرت رسیدن، **برنامه‌ی مشترک ۱۹۴۹** است که این حزب با دیگر جریانات سیاسی برای «گذار از جامعه‌ی نیمه‌فئودالی به سوسیالیسم» برپایه‌ی دیدگاه‌های سوسیالیستی و کلکتیویستی مائو طراحی کرده بود و ترکیبی از تغییرات رادیکال و رفرم‌های تدریجی را مطرح می‌کرد.[۷] برای مائو، مرحله‌ی اول «نه سوسیالیستی-پرولتری، بلکه بورژوا-دموکراتیک» بود، اما تنها چهار سال بعد پایان این مرحله و شروعِ «جهت کلی گذار به سوسیالیسم» را اعلام کرد.[۸]

این که آیا این الگوهای اولیه درست بودند و به اهداف خود رسیدند، بحثِ تحلیل تاریخی جداگانه‌ای است، هرچند که بی‌ارتباط با نوشته‌ی حاضر نیست. **باید بین هدف‌ها/آرمان‌های نهاییِ رهایی انسان یا گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم -- که کماکان برحق و پابرجاست و بیش از هر زمان دیگری قابل‌درک و ستایش است -- و استراتژی/تاکتیک‌های رسیدن به آن‌ها تفاوت قائل شد. هدف‌های کلی و آرمان‌ها برای چپ سوسیالیستی همان است که بوده، و مادام که بشریت به آن‌ها دست نیافته، کماکان برقرار خواهند بود. اما نحوه‌ی رسیدن به آن آرمان‌هاست که با توجه به شرایط واقعی و متغیر باید به زیر سؤال کشیده شوند.**

آیا کمون پاریس، به قولِ نظر نهاییِ مارکس در مورد آن -- یعنی «یک شورش استثنایی در یک شهرِ [در محاصره دشمن] که اکثریت آن به هیچ وجه سوسیالیست نبود و نمی‌توانست باشد»[۹] -- به‌رغم همه‌ی عظمت‌اش[۱۰] می‌توانست سوسیالیسم را در فرانسه‌ی آن زمان مستقر سازد؟ آیا کمون ارتشی را که بخش اعظم آن در اسارت آلمان بود و بخش دیگرش تحت کنترل دولت جدید ورسای بود می‌توانست منحل کند، یا منحل کرد؟ آیا «نقد برنامه گوتا»[۱۱] توسط مارکس، به‌رغمِ تمامیِ جنبه‌های فلسفی و نظری و شیواییِ کلامی و طرح دو فازِ پساسرمایه‌داری، از نظر سیاسی در آن مقطع از جنبش سوسیالیستی آلمان خود قابل‌نقد نبود؟ مارکس به وحدتِ ایزناخی‌های طرفدار مارکسیسم با حزب کارگریِ دیگری که پیرو لاسال بودند و هیچ‌یک از آن دو حزب در انتخابات ۱۸۷۲ آلمان نتوانسته بودند رأی اکثریت کارگران را جلب کنند، ایراد داشت. اما بخش عملیِ برنامه‌ی گوتا از بسیاری جهات با برنامه‌ی ایزناخی‌ها که قبلاً مورد تأیید

مارکس قرار گرفته بود شباهت داشت، و حتی در مواردی ازجمله حذفِ کار مزدی در آن زمان بسیار چپ‌روانه بود. مارکس در آن زمان به اشتباه سقوط سرمایه‌داری را نزدیک می‌دید، اما به‌هرحال آیا یک حزب کارگری سوسیالیست طرفدار مارکس که حتی به نسبت حزب لاسالی به‌مراتب کوچک‌تر بود، می‌توانست به‌تنهایی این گذار را هدایت کند، و بسیاری نکات قابل تأمل دیگر.[۱۲] آیا انشعاب بلشویک‌ها/منشویک‌ها قبل از انقلاب ۱۹۰۵ اجتناب‌ناپذیر و سیاست درستی بود؟ و از همه مهم‌تر آیا درست بود که در «تزهای آوریل» لنین همه‌ی دستاوردهای انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷ به زیر سؤال برود؟ آیا واقعاً انقلاب به مرحله‌ی دوم خود رسیده بود؟ آیا سیاست ردّ جمهوری پارلمانی سیاست درستی بود؟ آیا شعار برچیدن سازمان پلیس، ارتش و بوروکراسی دولتی عملی بود و عملی شد؟ آیا برنامه‌ی ۱۹۱۹ ازجمله تشدیدِ خلع مالکیت‌های بلافاصله سیاست درستی بود و عملی شد؟ آیا تغییر جهت سریع در برنامه‌های حزب کمونیست چین، جهش بزرگ و انقلاب فرهنگی سیاست‌های درستی در جهت سوسیالیسم بودند؟[۱۳]

حال فرض می‌کنیم که همه‌ی آن برنامه‌ها و سیاست‌های اولیه در آن زمان‌های دور درست بودند، با همه‌ی تغییرات عظیم و انکار ناپذیری که در جهان در بیش از ۱۵۰ سال از تاریخ کمون پاریس، بیش از ۱۰۰ سال از انقلاب روسیه، بیش از ۷۵ سال از انقلاب چین، و بیش از ۶۵ سال از انقلاب کوبا روی داده، سرمایه‌داری با حفظِ ماهیت خود دچار تغییرات شگرفی شده، و ساختار طبقاتی در همه‌ی کشورها تحولات عظیمی را از سر گذرانده، آیا الگوبرداری از برنامه‌های زمان‌های دورِ دیگر کشورها می‌تواند مبنای شعار مهم و معروفِ «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» که مورد تأییدِ همه‌ی جریان‌های چپ است، قرار گیرد؟ شک نیست که تجربه‌های دیگر جریانات چپ، موفقیت‌ها، شکست‌ها و دستاوردهای آن‌ها، مهم‌ترین درس‌ها را برای ما داشته و دارد، اما بهره‌گیری از این درس‌ها با الگو برداری از برنامه‌های آن‌ها کاملاً متفاوت است.

رونوشت برابر اصل؟

با آن که برنامه‌های جریانات رادیکال چپ ایران با تأکیدهای مختلف، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، اما نقاط مشترکی در آن‌ها وجود دارد. برنامه‌ها هر یک در مقدمه به‌تفصیل درک خود را از موقعیت و نقش سرمایه‌داری و پاره‌ای تحولات آن شرح می‌دهند. **در این نوشته من تنها به بخش‌های عملی و خواست‌های برنامه‌های این جریانات، بدون اولویت‌بخشی به اهمیت نسبی و اعتبار واقعیِ هریک از آنها در جنبش چپ ایران به‌ویژه در زمینه‌ی نقشی که در داخل ایران داشته و یا دارند، می‌پردازم.** این خواست‌ها به‌اختصار در دو مقوله‌ی اصلی - در سطح کلان و در سطح روابط کار - طرح می‌شوند.

۱-در سطح کلان

برنامه‌های سازمان‌ها و جریانات چپ طرفدار انقلابِ بلافاصله‌ی سوسیالیستی، در سطح کلان به مسائلی از جمله ایجاد حکومت کارگری، انحلال دستگاه‌های بوروکراسی دولتی و نظامی، اجتماعی‌کردن مالکیت، و تشریح نظام حکومتی شوراییِ موردنظر می‌پردازد. **در این جا تنها به نکات سؤال‌برانگیزِ برنامه‌ها پرداخته خواهد شد،** و دیگر خواست‌های بر حقِ سیاسی و ترقی‌خواهانه که این جریانات از جمله، در مورد تأکید بر حق رای همگانی، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، برابری جنسیتی، جدایی دین از دولت و آموزش، حقوق ملیت‌ها و اقلیت‌های مذهبی، که هیچ کدام جای بحث ندارند، اشاره نخواهد شد.

۱-۱حکومت کارگری

تمامی این جریانات رادیکال با تأکیدهای متفاوت خواهان استقرار بلافاصله‌ی نوعی حکومت کارگری تحت عناوین مختلف مانند دولت کارگریِ شورایی، دولت نوع کمون، دولت پرولتری، جمهوری شورایی، و دیکتاتوری پرولتاریا، هستند و آن را فاز اول گذار به جامعه‌ی مورد انتظارِ عاری از دولت و طبقه، می‌دانند.

سازمان راه کارگر در طرح برنامه‌ی[۱۴] خود که به نظر می‌رسد نهایی نشده و در مواردی نظرات مختلف دو گرایشِ «هیئت اجرایی» و «کمیته‌ی مرکزی» را منعکس می‌کند، به‌رغمِ ایجاد سردرگمی برای خواننده، به شکل جامع‌تر و پیچیده‌تری به مسئله‌ی دولت کارگری و دیگر نکاتِ برنامه‌ای برخورد می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که یک بخش خواستار تشکیل «مجلس سراسری نمایندگان شوراهای مردم» و گرایش دیگر خواستار تشکیل «مجلس مؤسسان» است. برنامه اشاره دارد که بدیل ما در برابر نظام جهانی سرمایه‌داری ازجمله جمهوری اسلامی «چیزی جز گذار به سوسیالیسم نیست»، و این سوسیالیسم را «سوسیالیسم دموکراتیک، شورایی و مشارکتی» (در بخش دیگری «فمینیستی و زیست‌محیطی»)، مطرح می‌کند، اما تأکید می‌کند که در این سوسیالیسم «پدیده‌های مخربی چون 'حزب-دولت' و 'دولت ایدئولوژیک'» وجود نخواهد داشت. اشاره می‌شود که «بنای کامل سوسیالیسم در یک یا چند کشور مجزا امکان پذیر نیست»، اما «عبور از نظام سرمایه‌داری و دوران گذار به سوسیالیسم می‌تواند در هر کشوری که انقلاب اجتماعی در آن رخ می‌هد، به‌موازات در هم شکستن کامل دولت بورژوازی و پی افکندن خودحکومتی دموکراتیک (نوع کمون) فوراً آغاز شود.»

حزب کمونیست ایران که از زمان تأسیس خود، انشعاب‌های متعددی را تجربه کرده، دربرنامه‌ی[۱۵] خود به مبارزه برای برقراری «حکومت کارگری و ایجاد یک جامعه‌ی سوسیالیستی» اشاره دارد. هدف غایی را دستیابی به جامعه‌ای اعلام می‌کند که «هر کس به اندازه‌ی توانش کار می‌کند و به اندازه‌ی نیازش از مواهب زندگی برخوردار می‌گردد». این حزب تأکید دارد که «سوسیالیسم امری مربوط به آینده‌ی نامعلوم و دوردست نیست، بلکه زمینه، توانایی و امکان اجتماعی و اقتصادی آن در بطن نظام سرمایه‌داری ایران فراهم آمده است و تحقق آن به نیروی آگاهی، تشکل و مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر ممکن خواهد شد.» اما اشاره می‌کند که در شرایط حاضر در حکومت فعلی که هنوز نظام سرمایه‌داری برقرار است، همزمان با مبارزه برای برقراری سوسیالیسم از «اصلاحات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پیشرو و مترقی... در چارچوب همین نظام» نیز غافل نخواهد بود. این برنامه نیز، ضمن نفی دموکراسی پارلمانی، «نظام شورایی» را «بهترین و در دسترس‌ترین وسیله‌ی دخالت کلیه‌ی آحاد

طبقه‌ی کارگر به‌مثابه قانون‌گذار و مجری قانون در اداره‌ی جامعه» اعلام می‌کند. ازجمله برنامه‌های جریانات منشعب از این حزب، **کومه له، سازمان کردستان حزب کمونیست ایران** است، که خود آن نیز انشعاباتی را تجربه کرده، و برنامه‌ی[۱۶] آن عمدتا در ارتباط با کردستان ایران تهیه شده است. برنامه بر حکومت شورایی و ردِ نظام پارلمانی و تأکید بر حق تعیین سرنوشت تکیه دارد.

حزب کمونیست کارگری و جریانات منشعب از آن، در برنامه‌ی[۱۷] خود خواهان «برقراری فوری یک جامعه‌ی کمونیستی» همراه با «تحمیل اصلاحات» است. استقرارِ «حکومت کارگری» برای شکستن قدرت دولت بورژوازی را امری حیاتی می‌داند، و «دیکتاتوری پرولتاریا» را دولت اکثریت استثمارشده می‌نامد که نهادی «گذرا» خواهد بود. برنامه اضافه می‌کند که «تمام شرایط پیدایش جامعه‌ی کمونیستی در دلِ همین جهان موجود سرمایه‌داری فی‌الحال فراهم شده‌اند.» کمونیسم کارگری را از «کمونیسم بورژوایی»، که نمونه‌های آن را «روسیه‌ی زمان استالین، مارکسیسمِ غربی، اوروکمونیسم، چپ نو، تروتسکیسم، و کمونیسمِ جهان سومی مائو» برمی‌شمارد، تفکیک می‌کند. ساختار سیاسی آن مبتنی بر دخالت مستقیم و مستمر مردم در امر حاکمیت است. این کار نه از طریق «پارلمان و سیستم دموکراسی نیابتی» که «نه مکانیسمی برای دخالت مردم در امر حاکمیت، بلکه ابزاری برای کسب مشروعیت برای حاکمیت و دیکتاتوری طبقه‌ی بورژوا است»، بلکه بر اساس «حکومت شورایی» متحقق خواهد شد. حکومت شورایی در تمام سطوح «از سطوح محلی تا سراسری توسط خود مردم انجام می‌شود که همه هم به‌مثابه قانوگذار و هم مجری قانون عمل می‌کنند» و عالی‌ترین سطح آن «کنگره‌ی نمایندگان شوراهای مردم» خواهد بود. **حزب اتحاد کمونیسم کارگری** که از انشعاب‌های قبلی حزب بود و مجدداً به آن پیوسته بود، همین برنامه را حفظ کرده بود، و انشعاب دیگر یعنی **حزب کمونیست کارگری-حکمتیست (خط رسمی)** نیز همین برنامه[۱۸] را پی‌گیری می‌کند.

حزب کمونیست ایران، م.ل.م متأثر از دیدگاه‌های مائوئیستی و انقلاب چین، و دیدگاه باب آواکیان رهبر «حزب کمونیست انقلابی امریکا»، در برنامه‌ی خود[۱۹] به استقرار «دولت پرولتری» اشاره دارد، که نه از طریقِ برنامه‌ای «کج‌دار و مریز و

مصلحت‌جویانه» بلکه از طریقِ یک «برنامه انقلابی» باید به پیش رود، و انقلاب در ایران را بخشی از انقلاب بزرگ‌تر تحت رهبری طبقه‌ی کارگر جهانی برای رهایی کل بشر، می‌داند. برنامه اعلام می‌کند که «پرولتاریای بین‌المللی مجهز به ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم-مائوئیسم» و با اتکا به دستاوردها و تجارب به‌دست آمده، «دور نوینی از تلاش‌های آگاهانه و سازمان‌یافته را برای کسب قدرت سیاسی آغاز کرده است». هدف ایجاد جامعه‌ای است که «هرکس به اندازه‌ی توانایی‌اش به جامعه خدمت می‌کند و هرکس به اندازه‌ی نیازش از جامعه باز می‌ستاند.» (مشابه برداشتی که در بالا به آن اشاره شد.) تأکید می‌شود که «در دولت پرولتری حزب کمونیست نقش رهبری‌کننده دارد»، دولت «دارای ایدئولوژیِ کمونیستی است»، و در جامعه‌ی سوسیالیستی موردنظر «پرولتاریا بر عرصه‌ی فرهنگ کنترل اعمال خواهد کرد». این حزب برای نیل به این هدف به تجربه‌ی چین و «جنگ درازمدت خلق»، «انقلاب قهرآمیز توده ای» و «انقلاب فرهنگی» اشاره می‌کند. برنامه، انقلاب پرولتری مورد نظر در ایران را در دو مرحله‌ی مجزا طرح می‌کند که قبل از «گذار به کمونیسم جهانی» باید از مرحله‌ی «انقلاب دموکراتیک نوین» گذر کند، و با توجه به «خصلتِ نیمه‌مستعمراتی-نیمه‌فئودالی جامعه» و صف‌آرایی طبقاتی ناشی از آن ابتدا باید «ریشه‌کن کردن مناسبات نیمه فئودالی، سلب مالکیت از بورژوازی بوروکرات-کمپرادور، و قطع سلطه‌ی امپریالیسم» را وظیفه‌ی مرحله‌ی اول خود بداند. اشاره می‌شود که پایه‌های دولت نوین در جریان «جنگ خلق» و بر اساس «وحدت استراتژیک کارگر-دهقان» گذاشته می‌شود. «سه ابزار اساسی انقلاب» (حزب کمونیست، جبهه‌ی متحد انقلابی، و ارتش خلق) انقلاب را هدایت می‌کنند. اشاره می‌شود که به‌رغم تغییرات وسیعی که در ایران روی داده، «در ایران امکان آغاز جنگ خلق از مناطق روستایی و پیشبرد جنگ درازمدت علیه دولت مرکزی، وجود دارد.» تأکید می‌شود که «استراتژی قیام شهری در کشوری مانند ایران محکوم به شکست است و حزب هم در روستاها و هم شهرها جنگ را رهبری می‌کند.»

سازمان فدائیان (اقلیت) که خود بخشی از انشعاب‌های مختلف فدائیان اقلیت است در برنامه‌ی[۲۰] خود (همین برنامه تحت عنوان برنامه **سازمان چریک‌های فدایی خلق (اقلیت)** نیز منتشر شده است[۲۱]) به‌عنوان کیفرخواست کارگران ایران علیه

سرمایه‌داری خواستار «انقلاب اجتماعی پرولتاریایی» با لغو مالکیت خصوصی، جایگزین کردن مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید، تولید اجتماعی سازمان‌یافته و برنامه‌ریزی شده تحت مدیریت کارگری و لغو کار مزدی است، و انقلاب اجتماعی ایران را جزیی از «انقلاب جهانی پرولتاریای سوسیالیستی» می‌داند. شرط لازم این انقلاب را «دیکتاتوری پرولتاریا»، و تنها راه رهایی را «انقلاب سوسیالیستی پرولتاریایی» می‌داند. این سازمان خود را موظف می‌داند که در راه «تشکیل حزب کمونیست ایران» که قادر باشد مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا را در تمام اشکال تجلی آن تا نیل به هدف نهایی رهبری کند، تلاش ورزد. برنامه ضمنِ محکوم کردنِ «تحریف‌های بورژوازیی سوسیالیسم (سوسیال‌دموکراسی و دیگر جریانات اپورتونیست-رفرمیست و رویزیونیست)» که «عصر انقلابات پرولتاریایی» را نفی می‌کنند، وظیفه‌ی فوری انقلاب اجتماعی ایران را سرنگونی رژیم حاکم و درهم شکستن ماشین دولتی بورژوازی و «برقراری حکومت شورایی کارگران و زحمتکشان»، و «اجرای بی‌درنگِ» خواست‌ها را اعلام می‌کند. شیوه‌ی برقراری «حکومت شورایی» را برآمده از «قیام مسلحانه‌ی توده‌ها» می‌داند که «دولت کارگری» را ایجاد می‌کند. **هسته‌ی اقلیت** نیز که یکی دیگر از انشعاب‌های فدائیان اقلیت است، در برنامه‌ی خلاصه[۲۲]‌ای هدف خود را کمک به «تدارک و سازماندهی انقلاب سوسیالیستی» و برقراری «دولت کارگری متکی به خودحکومتی کارگران و زحمتکشان» اعلام می‌کند. اشاره می‌شود که این دولتی «شورایی از طراز کمون، و متکی به دموکراسی مستقیم و شورایی» و هدف آن «دیکتاتوری پرولتاریا» (نه از نوع استبدادی) است، و بر این اساس برای «آغاز دوران گذار یعنی سوسیالیسم در ایران» سلسله خواست‌های مشابهی را طرح می‌کند.

چریک‌های فدایی خلق ایران در طرح مواضع[۲۳] خود به برپایی «جامعه‌ی سوسیالیستی، که در آن اصلِ 'از هر کس به اندازه‌ی توانایی‌اش و به هر کس به اندازه‌ی کارش' حاکم خواهد بود» اشاره دارد و هدف نهایی را رسیدن به «جامعه‌ی کمونیستی 'از هرکس به حد توانایی‌اش و به هر کس بر حسب نیازهایش'» اعلام می‌کند. برای نیل به این هدف به‌خاطر شرایط قهرآمیز حاکم، هر گونه مبارزه‌ی سیاسی را منوط به «وجود و گسترشِ مبارزه‌ی مسلحانه توده‌ای طولانی» می‌داند، که ابتدا «پیشاهنگانِ

کمونیست» این عملیات را چه در شهر و چه در خارج از شهر برای «سازماندهی مسلح توده‌ها» به پیش می‌برند. تأکید می‌شود که بدون «تشکیل حزب کمونیست» که وسیعاً با کارگران رابطه داشته باشد و اندیشه‌های سوسیالیستی را به میان آن‌ها ببرد، طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند پیروزی انقلاب را تضمین کند، و اشاره می‌کند که حزب کمونیست و «تأمین رهبری طبقه‌ی کارگر» در جریان «جنگ خلق» علیه نیروهای ضد خلق امکان‌پذیر خواهد بود. تأکید می‌شود که با توجه به حاکم شدن نظام سرمایه‌داری وابسته در ایران، مبارزه با سلطه‌ی امپریالیستی با مبارزه علیه سرمایه گره خورده، و ازاین‌رو «عناصر سوسیالیستی انقلاب هر چه بیشتر تقویت گشته است»، و در این راه «انقلاب (دموکراتیک نوین) با خلع‌ید از بورژوازی وابسته، به طبقه‌ی کارگر امکان می‌دهد که به اعتبار هژمونی‌اش در قدرت سیاسی، در اولین فرصت، مرحله‌ی انقلاب سوسیالیستی را آغاز کند». در این راه نیروهای جوان پیشرو که مرکب از کارگران آگاه و روشنفکران با آگاهی کمونیستی می‌باشند باید خود را در تشکل‌های سیاسی-نظامی برای برانداختن رژیم حاکم و نابودی سیستم سرمایه‌داری سازمان دهند.

***

همان‌طور که می‌بینیم تمامی این جریانات سیاسی با درک‌ها و تأکیدهای مختلف هدف اصلی و مرحله‌ای خود را تشکیل دولت کارگری قرار می‌دهند. هدف مشخص است، اما پیش‌شرط‌ها و چگونگی نیل به آن‌ها به درجات مختلف ناروشن است.

ناممکن دیدنِ سوسیالیسم در یک کشور و تأکید بر پیش‌شرطِ انقلاب اجتماعی برای گذار به سوسیالیسمِ دموکراتیک، نکات برجسته‌ای در برنامه‌ی **سازمان راه کارگر** هستند، اما این که این انقلاب اجتماعی چگونه و با حضورِ چه طبقات و نیروها و در چه مرحله‌ای به نتیجه می‌رسد، روشن نیست. در مقدمه‌ی برنامه می‌خوانیم «سرمایه‌داری پرولتاریا را به طبقه‌ی جهانی تبدیل کرده» یا طبقه‌ی کارگر «چیزی جز زنجیرهای خود برای از دست دادن ندارد». آیا طبقه‌ی کارگر تنها عامل این تغییر عظیم اجتماعی است، آیا طبقه‌ی کارگر در سطح جهانی واقعاً به‌مثابه یک طبقه‌ی متحد عمل می‌کند؟ آیا طبقه‌ی کارگر امروز در سطح ملی یکپارچه است، آیا تمامی

لایه‌های موسوم به طبقه‌ی متوسط جدید بخشی از این طبقه است؟ و بسیاری سؤالات دیگر که در آخر به آن پرداخته خواهد شد. منظور از 'حزب-دولت' قاعدتاً نفی ساختار سیاسی بلشویکی است که یک حزب کنترل دولت را در دست دارد. دیگر جنبه‌ی بسیار مهم برنامه تأکید بر دموکراسی است، و یک «گرایش» به «دموکراسی حکومت اکثریت مردم» اشاره دارد. اما روشن نیست که این دموکراسی مبتنی بر خودحکومتی دموکراتیک نوع کمونی که قرار است به‌موازات درهم شکستن کامل دولت بورژوازی برقرار شود، چگونه و چه زمانی برقرار می‌شود. این دموکراسی که به نظر می‌رسد نه از نوع پارلمانتاریستی، بلکه شورایی است، آیا از طریق یک «انقلاب توده‌ای» که در جایی در برنامه به آن اشاره می‌شود، انجام می‌گیرد، یا از طریق مراجعه به آرای «اکثریت مردم»؟ در شکل اول ناچار به استفاده از قهر انقلابی است که احتمالاً سرنوشتی متفاوت از تجربه‌ی «سوسیالیسم اردوگاهی» که راه کارگر به درستی به آن ایراد دارد، نخواهد داشت. در صورت دوم، چپ باید توانسته باشد از طریقِ سازماندهی و آموزش، اکثریت مردم را به برتریِ ایده‌ی سوسیالیسم و نوع دموکراسی موردنظر قانع کرده باشد. پیش‌شرطِ این کار، خود به دورانی نیاز دارد که یک نظام دموکراتیک با آزادی‌های سیاسی امکان فعالیت و مبارزات چپ را در جهت برقراری یک ضد-هژمونی فراهم آورده باشد.

این نکات، از جمله باور به فراهم بودن شرایط سوسیالیسم در ایران، چگونگی انقلاب اجتماعی، و شکل مطلوبِ نظام شورایی، شامل حال برنامه‌ی **حزب کمونیست ایران** نیز می‌شود. تنها نکته برداشت متفاوتِ این حزب از شعار معروف سوسیالیست‌های فرانسوی است که مارکس در برنامه‌ی گوتا آن را طرح کرد و از هر کس به حد توان، و هر کس به حد نیاز را به دو فازِ جداگانه‌ی پساسرمایه‌داری مرتبط ساخت، و بر این تصور بود که در فاز بالایی به‌خاطر «وفور» و فراوانی مایحتاج، هر کس به حد نیازش برداشت می‌کند.

در برنامه‌ی **حزب کمونیست کارگری** می‌خوانیم که «سازماندهی انقلاب اجتماعی طبقه‌ی کارگر امر فوری جنبش کمونیسم کارگری است»، اما روشن نمی‌کند که این انقلاب اجتماعی در شرایطی که امکان سازماندهی و بسیج نیروی کار به‌خاطر

فقدان دموکراسی و آزادی‌های سیاسی فراهم نیست، چگونه و با چه شیوه‌ای میسر است. آیا این انقلاب اجتماعی تنها محدود به طبقه‌ی کارگر است، آیا طبقه‌ی کارگر امروزی چه از نظر کمّی و کیفی و چندپارگی، پتانسیل ایفای این نقش را به‌تنهایی داراست و یا نیاز به همبستگی با دیگر عاملین تغییر دارد؟ آیا واقعاً تمام شرایط برقراری فوری جامعه‌ی پساسرمایه‌داری فراهم آمده؟ از دیدگاه نظری، برنامه‌ی این حزب به‌نوعی تمامی تلاش‌های نظری برجسته‌ترین مارکسیست‌های بعد از مارکس در طول بیش از یک قرن، ازجمله «مارکسیسم غربی» و «چپ نو» را تحت عنوان کمونیسم بورژوایی مردود اعلام می‌کند. در مورد نوع حکومت نیز بر این تصور استوار است که پارلمانتاریسم تنها مختصِ دموکراسی بورژوایی است.

حزب کمونیست م.ل.م با تحلیل خاص و بحث‌انگیز خود از جامعه و طبقات اجتماعی امروزی ایران (ازجمله درهم‌آمیختن خرده‌بورژوازی سنتی شهری – کسبه، با طبقه‌ی متوسط جدید – حقوق بگیران، تحت عنوان خرده‌بورژوازی شهری و تعیین جمعیت آن‌ها در حد ۶ میلیون نفر؛ و تعیین جمعیت طبقه‌ی کارگر در حد ۵ میلیون نفر)، مدل کاملاً مشابه تجربه‌ی چین و امکان جنگ درازمدت خلق و به‌نوعی محاصره‌ی شهرها از طریق دهات را توصیه می‌کند. با آن‌که برنامه به جزئیات بسیاری می‌پردازد، روشن نیست که براساس چه شواهدی پرولتاریای بین‌المللی «دور نوینی» را برای کسب قدرت آغاز کرده است، و چگونه و در چه شرایطی دهقانان و کارگران ایران در جنگ درازمدت خلق تحت رهبری این حزب شرکت خواهند نمود. از آن مهم‌تر، سرنوشت انقلاب چین چه درس‌هایی برای سوسیالیست‌های ایرانی داشته است؟

برنامه‌ی **فدائیان خلق اقلیت** روشن نمی‌کند که قیام مسلحانه‌ی توده‌ها چگونه می‌تواند در ایران راه‌گشا باشد و پیش‌شرط‌های واقعی آن کدامند؟ کدام درس‌ها از تجارب جنبش مسلحانه ایران و امریکای لاتین گرفته شده، که باید آنها را تکرار کرد؟ این که طیف اقلیت بر تلاش در راه تشکیل حزب کمونیست تأکید کرده و خود را حزب کمونیست نام‌گذاری نکرده، قابل‌توجه است، هرچند که پیش‌زمینه‌های ایجاد چنین حزبی مشخص نشده است.

نکاتی که در مورد جریانات فدائیان اقلیت مطرح است، شامل حال برنامه‌ی **چریک‌های فدایی خلق** و سازماندهی مسلح توده‌ها از طریق پیشاهنگان کمونیست نیز می‌شود. ضمناً روشن نیست که بنا به باور این برنامه در دوران حاضر کدام عناصر سوسیالیستی انقلاب هر چه بیشتر تقویت گشته است.

به‌طور کلی اغلب جریانات مورد بحث با یک سلسله پیش‌فرض‌ها، برنامه‌های خود را تهیه کرده‌اند. **همگی به انقلاب اجتماعی اشاره دارند، حال آن‌که آنچه که طرح می‌شود انقلاب سیاسی است** که طی آن قرار است یک جریان سیاسی مخالف رژیم موجود را سرنگون کند. همان‌طور که می‌دانیم، انقلاب اجتماعی مبتنی بر «جنبش خودآگاهِ اکثریتِ عظیم» (مارکس/انگلس) و متفاوت از انقلابی مبتنی بر «رهبری یک اقلیت آگاه به نیابت از اکثریت ناآگاه مردم» (بلانکی)، ابعاد وسیعی دارد و با تغییرِ بنیانی شیوه‌ی تولید و تحولات ساختارهای اقتصادی و اجتماعی جامعه همراه است. حتی همان انقلاب سیاسی نیز بدون حضور وسیع و حمایت سراسری طبقه یا طبقات مخالف وضع موجود میسر نیست. انگلس در آخرین لحظه‌های زندگی‌اش با اشاره به تجارب مارکس و خودش در انقلاب‌های آن دوران، در مقدمه‌ی[۲۴] فوق‌العاده مهم ۱۸۹۵ بر کتاب *مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه* نوشت «قدرت با یک حمله‌ی غافلگیرکننده‌ی چند هواخواه، یک پیشگامِ مبارز، بدون حمایتِ کلِ طبقه، به‌جایی نمی‌رسد». البته تقریباً تمامی جریانات مورد بحث ضرورت حمایت وسیع طبقه‌ی کارگر (در مواردی دهقانان و خلق) را قبول دارند، اما مشارکتِ این طبقه در انقلاب سوسیالیستی را مفروض قلمداد می‌کنند، که متأسفانه با واقعیت امروزی مطابقت ندارد. اول آن که باید روشن شود **منظور از طبقه‌ی کارگر در دنیای تغییریافته و در حال تغییر امروز چیست**. درست است که هر کس که نیروی کار بدنی و ذهنی خود را می‌فروشد، در مقوله‌ی این طبقه می‌گنجد، اما تفاوت‌های اقتصادی و فرهنگی اقشار درونی آن آن‌چنان وسیع‌اند که تفکیک آن به طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط جدید و توجه به قشربندی‌های درونی آن‌ها را بسیار ضروری می‌کند. به‌علاوه در برنامه‌ها اصل بر این است که تنها طبقه‌ی کارگر سوژه و عامل تغییر است.

برای آن‌که طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط جدید و کسانی که از سرمایه‌داری صدمه می‌بینند به جنبش سوسیالیستی بپیوندند، به زمینه‌سازی‌های وسیع در جهتِ سازماندهی و آگاهی‌رسانی به آن‌ها و ایجاد ضد هژمونی در جامعه نیاز است. **گرامشی در مقاله‌ی «دو انقلاب» به نکته‌ی بسیار مهمی اشاره می‌کند مبنی بر این که بخش قابل‌توجهی از آنچه ما انقلاب می‌نامیم، در واقع مقدم بر کسب قدرت سیاسی صورت می‌گیرد.**[۲۵] به عبارت دیگر برخلاف سیاست‌های گذشته و تحمیل سوسیالیسم از بالا، مقدم بر کسب قدرت سیاسی، جامعه باید به سوسیالیسم گرایش پیدا کند و دولت سوسیالیستی را انتخاب کند. ارتقای سطح آگاهی جامعه و سازمان‌دهی آن، خود نیازمند شرایطی است که وجود حداقل آزادی‌های سیاسی و دموکراسی در آن نقش کلیدی دارد. **در مورد دموکراسی تقریباً تمامی جریانات سیاسی مورد بحث، بر استقرار یک نظام دموکراتیک تأکید دارند، اما این نظامی است که قرار است <u>بعد</u> از کسب قدرت سیاسی به وجود آید. حال آن‌که آماده‌سازی و جلب حمایت طبقه و جامعه به استقرار یک نظام دموکراتیک <u>قبل</u> از امکان کسب قدرت سیاسی نیاز دارد.** مسئله‌ی دیگری که در تمامی این برنامه‌ها وجود دارد، این تصور نادرست است که گویا پارلمانتاریسم خاص بورژوازی است، و دموکراسی سوسیالیستی حتماً باید جمهوری شورایی باشد. این بحث مفصلی است که در جاهای دیگری به دیدگاه‌های مارکس در مورد پارلمانتاریسم و امکان گذار پارلمانتاریستی، نیز توهمات درباره‌ی جمهوری شورایی پرداخته‌ام.[۲۶] در این‌جا تنها به یک برخورد مهم مارکس اشاره می‌کنم که در جریان تدوین برنامه‌ی حزب کارگر فرانسه، شاخه‌ی مارکسیستی و انقلابی سوسیالیسم فرانسوی در ۱۸۸۰ که مقدمه‌ی آن را مارکس دیکته کرده بود، در پاسخ به تندروی‌های ژول گد و پل لافارگ که با تأکید بر انقلاب، اصلاحات پیشنهادی برنامه‌ی حداقل را رد کرده بودند، اعلام کرده بود. او ضمن متهم کردن آن‌ها به «کلام افروزیِ انقلابی» نوشت اگر این‌ها مارکسیست هستند، «من مارکسیست نیستم.» می‌نویسد، «پرولتاریا از تمام وسایل در دسترس‌اش ازجمله رأی همگانی [استفاده می‌کند] و آن را از آنچه تاکنون ابزاری برای فریب‌کاری بوده [اصطلاحی که مارکس قبلاً برای پارلمان به کار برده بود]، به ابزاری برای رهایی

مبدل می‌سازد.»[۲۷] انگلس نیز در مقدمه‌ی ۱۸۹۵ با عطف به همین گفته‌ی مارکس به این «ابزار رهایی» اشاره می‌کند. به هر حال اگر هم بپذیریم که جمهوری شورایی بهترین شکل دموکراسی است، زمانی می‌تواند مطرح شود که سوسیالیست‌ها با حمایت اکثریت مردم به قدرت رسیده و جامعه را به برتری آن قانع کرده باشند. بنابراین مسئله‌ی کلیدی در این است که چگونه می‌توان به استقرار نوعی دموکراسی کمک کرد که امکان آموزش و سازماندهی سوسیالیستی را برای مبارزان سوسیالیسم فراهم آورد، و شانس پیروزی را در «نبرد دموکراسی» (که مارکس و انگلس در *مانیفست* بر آن تأکید می‌کنند)[۲۸] داشته باشند.

۲-۱ درهم‌شکستن دستگاه دولت

جریانات انقلابی چپ برکنار از نوع حکومت موردنظرشان در مورد برخورد به نظام سیاسی و دولت حاکم، بینش کمابیش مشابه دارند، که اساس آن سیاستِ درهم‌شکستن یا خُرد کردن ماشین دولتی است.

سازمان راه کارگر [با عطف به یکی از گرایش‌های درونی خود به «درهم شکستن ماشین دولتی سرمایه‌داری، یعنی همه‌ی دستگاه‌های نظامی، انتظامی و امنیتی ... و همه‌ی دستگاه‌های اداری که برای دور نگه‌داشتن اکثریت زحمتکش از قدرت سیاسی ایجاد شده‌اند» تأکید دارد. برنامه به «تشکیل نیروهای مسلح مردمی تحت فرمان شورای عالی نمایندگان منتخب مردم» اشاره می‌کند.

حزب کمونیست ایران به «برچیدن دستگاه بوروکراسی مافوق مردم، انحلال ارتش و نیروهای مسلح حرفه‌ای» و «شرکت مردم در اداره‌ی امور کشور، انتخابی بودن کلیه‌ی مقامات اداری و سیاسی و قابل عزل بودن آن‌ها» اشاره دارد. تأکید می‌شود که حقوق حداکثر کلیه‌ی مقامات برابر حقوق یک کارگر ماهر خواهد بود.

حزب کمونیست کارگری به لغو بوروکراسی مافوق مردم، «انتخابی شدن کلیه‌ی مقامات و پست‌های سیاسی و اداری توسط مردم و قابل‌عزل بودن آن‌ها» اشاره دارد، «حقوق حداکثر معادل مزد متوسط کارگر» خواهد بود، و با «برچیدن ارتش و نیروهای مسلح» «نیروی میلیس شوراهای مردم» جایگزین آن خواهند شد. ضمنا تأکید می‌کند

که «اطاعت بی‌چون‌وچرای پایین از بالا در نیروهای مسلح» در کار نخواهد بود. استقلال حقوقی کامل قضات، دادگاه‌ها و سیستم قضایی از قوه مجریه نیز ذکر شده است.

حزب کمونیست م.ل.م نخستین و مهم‌ترین گام انقلاب را درهم‌شکستن دستگاه بوروکراتیک-نظامی دولتی، محکمه و قوانین و رسانه‌های ارتجاعی اعلام می‌کند، و سیستم قدرت در دموکراسی نوین بر اساس سانترالیسم دموکراتیک برپا خواهد شد. اشاره می‌شود که ارتش در نظام نوین متفاوت است و سلسله‌مراتب در آن به ایجاد تمایزات طبقاتی منجر نمی‌شود و بر اطاعت کورکورانه مبتنی نیست. نیز عنوان می‌کند که از آن‌جا که دستگاه دولت پرولتری سرکوب داخلی ندارد، دستگاه دولت پرولتری بسیار کوچک‌تر از دولت بورژوایی است.

سازمان فدائیان (اقلیت) اعلام می‌کند «تمام دستگاه بوروکراتیک برچیده خواهد شد، و اعمال حاکمیت مستقیم توده‌های کارگر و زحمتکش از طریق شوراها که به‌مثابه نهادهای مقننه و مجریه هر دو عمل می‌کنند، برقرار خواهد شد. سیستم انتصابی مقامات برخواهد افتاد و انتخابی‌بودن کلیه‌ی مناصب و مقامات جایگزین آن خواهد شد، و نمایندگان انتخابی هر زمان که انتخاب کنندگان اراده کردند قابل‌عزل خواهند بود. «کنگره‌ی سراسری شوراهای نمایندگان کارگران و شهروندان شهر و روستا عالی‌ترین ارگان حکومت شورایی خواهد بود.»

***

البته، مسئله‌ی ضرورتِ برچیدن دستگاه دولتی توسط انقلابیون به نکته‌ای باز می‌گردد که ابتدا مارکس در پیام سوم خود در مورد کمون پاریس در پاسخ به بیانیه‌ی کمیته‌ی مرکزی در مورد کسب قدرت دولتی مطرح و اشاره کرد که طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند صرفاً ماشین دولتی حاضر و آماده را تحت کنترل در آورد و از آن برای پیشبرد هدف‌های خود بهره گیرد.[۲۹] اما منبع اصلی مورد استناد جریانات چپ، کتاب *دولت و انقلاب* لنین[۳۰] است که با عطف به این نظر مارکس بر ضرورت «خُرد کردن» ماشین دولتی تأکید می‌کند. اما **واقعیات تاریخی و تجارب انقلاب‌های سوسیالیستی همگی نشان‌دهنده‌ی این واقعیت‌اند که این کار در واقع صورت نگرفت و در**

جاهایی که عجولانه به کار گرفته شد، بلافاصله مورد تجدیدنظر واقع شد. همان‌طور که قبلا اشاره شد، کمون پاریس دولتی در اختیار نگرفت که آن را خرد کند، دولت فرانسه در ورسای بود؛ نفرات ارتش فرانسه اکثراً در اسارت بیسمارک بودند، و پاره‌ای تحت کنترل ورسای، و بنابراین ارتش نمی‌توانست منحل شود. بلشویک‌ها در همان لحظه‌ی اول متوجه شدند که نمی‌توانند دولت باقی مانده از تزار را کلاً نابود کنند. به‌علاوه، دولت‌ها در زمان انقلاب‌های گذشته به‌نسبت دولت‌های امروزی بوروکراسی‌های بسیار محدودی بودند. دولت‌های امروزه در تمام کشورهای جهان بزرگ‌ترین استخدام‌کننده و بزرگ‌ترین ارائه‌کنندگان خدمات هستند. تصور کنید که نیروهای انقلابی در شرایط سختی که به قدرت رسیده‌اند، بخواهند میلیون‌ها نفر کارمند دولت را اخراج کنند. آنها نه‌تنها برای خود دشمنان جدیدی می‌آفرینند و با خرابکاری‌های آن‌ها روبرو می‌شوند، بلکه قادر نخواهند بود خدمات ضروری را به مردم ارائه دهند. در کتاب *بازخوانی انقلاب‌های قرن بیستم* به تجربه‌ی الکساندر کولونتای که کمیسر (وزیر) رفاه عامه شده بود اشاره می‌کنم که نتوانست وارد وزارت خانه شود و در حالی که مستمندان و کسانی که از وزارت مستمری می‌گرفتند پشت در مانده بودند، او با چشمان اشک‌بار دستور داد در را بشکنند و وقتی وارد شدند، متوجه شدند که مقامات قبلی صندوق را خالی کرده‌اند. اعتصاب کارکنان دولت و معلمان، بلشویک‌ها را ناچار ساخت که به‌جای انحلال وزارت‌خانه‌ها، با جایگزینی رده‌های بالا به‌تدریج این نهادها را تحت کنترل درآورند. مایه‌ی تأسف است که بگویم تنها جریانی که توانست یک دستگاه دولتی و نظامی را منحل کند، ارتش امپریالیسم امریکا در جنگ عراق بود که با سیاست بعث‌زدایی (در دیکتاتوری وحشتناکِ صدام حسین عملاً همه‌ی دولت و ارتش «بعثی» بودند) ارتش را منحل کرد و ارتشیان سر از داعش درآوردند.

این حرف به این معنی نیست که نباید به دولت حاضر و آماده دست زد. نیت توجه دادن به این واقعیت است که **دولت یک «رابطه» است و یک «ساختار» دارد. در وضعیت اول، یعنی رابطه‌ی قدرت، شک نیست که کلیت آن باید دگرگون و درهم شکسته شود، اما در وضعیت دوم، یعنی ساختار، باید آن را اصلاح کرد،** ابتدا مقامات اصلی و کسانی که با نظم جدید برخاسته از نظر اکثریت مردم همراه

نیستند برکنار می‌شوند، سپس با استفاده از تحولات نظریه‌های جدید سازماندهی، ساختار آن‌ها می‌تواند به شکل فزاینده‌ای دموکراتیک، مشارکتی، و غیر متمرکز شوند. **بحث‌های شبه‌آنارشیستی که ضرورت دولت را به زیر سؤال می‌کشند و خواهان آن هستند که مردم خودشان امور را اداره کنند، بر حذفِ سلسله‌مراتب در ارتش و عدم ضرورتِ تبعیت از دستورات، و ضرورت مسلح کردن مردم، تکیه دارند همگی پرسش‌برانگیزند.** نکته‌ی دیگر در برنامه‌های مورد ذکر تکرار شعارِهای کمون پاریس در مورد **انتخابی بودن کلیه‌ی مقامات و قابل‌عزل بودن آن‌ها** هر زمان که انتخاب‌کننده‌گان اراده کنند است، و این که **حداکثر حقوق باید معادل متوسط حقوق یک کارگر ماهر باشد**. این خود بحث مفصلی است و پیچیدگی‌های فراوانی دارد. واضح است که انتخاب نماینده‌گان مردم و قابل‌عزل بودن آن‌ها، آن هم با شرایط خاص، خواستی کاملاً برحق است، اما انتخاب مقامات، آن هم کلیه‌ی آن‌ها، یعنی انتخاب میلیون‌ها پست دولتی و غیر دولتی در سطوح مختلف امری ناممکن است. به‌علاوه بسیاری از مقام‌ها تخصصی هستند. از آن پیچیده‌تر تعیین حداکثر حقوق معادل دستمزد کارگر ماهر است. گویا تصور بر این است که با به قدرت رسیدن سوسیالیست‌ها، همگان بلافاصله به آن حد از آگاهی و اعتقاد دست می‌یابند و با فداکاری با حقوق یک کارگر مسئولیت‌های خود را انجام می‌دهند. اما در واقعیت با اجرای این سیاست، می‌توان انتظار داشت که کشور با فرار مغزها و کادرهای حرفه‌ای و متخصص مواجه شود؛ مگر آن‌که مدیران عقیدتی را به مدیران متخصص ترجیح دهیم!

۳-۱ اجتماعی کردن مالکیت

برکنار از نوع حاکمیت، مسئله‌ی مالکیت یکی از مهم‌ترین بنیان‌های سوسیالیسم است، و جریانات چپ رادیکال با تأکیدها و تفاوت‌هایی بر اجتماعی‌کردن وسایل تولید تکیه می‌کنند.

سازمان راه کارگر، با عطف به یک گرایشاشاره می‌کند که «مشخصه‌ی اصلی اقتصاد دوران گذار مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید در مقیاس کلان، برنامه‌ریزی

دموکراتیک با مشارکت مستقیم شوراهای محل کار و محل زیست، آزادی کسب‌وکار خُرد و بازار محدود است»، و ازجمله بر ضرورت «رعایت ضوابط هماهنگی با طبیعت و اتخاذِ نرخ رشد تولید و خدمات متناسب با وضعیت طبیعت و محیط زیست»، و تشویقِ «تولیدکنندگان خارج از بخش دولتی به همراهی بیشتر با بخش عمومی اقتصاد» تأکید می‌کند. گرایش دیگر ضمن تأکید بر «مالکیت اجتماعی در کلیه مواضع کلیدی اقتصاد» بر برقراری «کنترل دولتی بر تجارت خارجی» و «ملی‌کردن زمین» تأکید دارد. برنامه بر مصادره‌ی کلیه‌ی مؤسسات اقتصادی وابسته به نهادهای مذهبی تأکید دارد. نیز اشاره می‌شود که «مالکیت‌های کوچک تحت هیچ شرایطی نباید اجباراً ملغی شوند».

حزب کمونیست کارگری در اصول کلی برنامه‌ی لغو مالکیت خصوصی بر وسایل کار و تولید و تبدیل آن به دارایی جمعی اشاره دارد، اما به‌طور مشخص به مسئله‌ی مالکیت اشاره‌ای ندارد.

حزب کمونیست م.ل.م اعلام می‌کند که با پیروزی انقلاب دموکراتیک نوین کلیه‌ی سرمایه‌های بزرگ انحصاری دولتی و خصوصی و سرمایه‌های امپریالیستی، کلیه‌ی بانک‌ها و مؤسسات صنعتی و تجاری بزرگ مصادره شده و به مالکیت دولت انقلابی درمی‌آید. کلیه‌ی زمین‌های مالکان ارضی دولتی، خصوصی و نهادهای فئودالی مذهبی مصادره می‌شود. کلیه‌ی قراردادهای اسارت‌بار با امپریالیست‌ها و نهادهای اقتصادی بین‌المللی و قرض‌های کشور به امپریالیست‌ها ملغی می‌شود. اضافه می‌شود که با تمرکز منابع و امکانات عظیم و استراتژیک تولیدی در دست دولت، شالوده اقتصادی لازم و شرایط مساعد برای توسعه‌ی انقلاب سوسیالیستی و ساختمان سوسیالیسم فراهم می‌آید. برای قطع وابستگی اقتصاد به امپریالیسم، ازجمله مواد غذایی از خارج وارد نخواهد شد، کشت محصولات غیر اساسی و لوکس به قصد صادرات به بازار بین‌المللی و توسعه‌ی صنایع روستایی مانند قالی به این منظور متوقف خواهد شد. اشاره می‌شود که به‌خاطر عدم دسترسی به تکنولوژی پیشرفته خارجی ابتدا باید از تکنولوژی ساده و متوسط برای تولید استفاده شود. مرحله‌ی اول این انقلاب کل بورژوازی را آماج قرار نمی‌دهد، و به نابودی کل سرمایه‌داری نمی‌انجامد و اجازه می‌دهد

که تحت دولت انقلابی پرولتاریا، سرمایه‌داران متوسط فعالیت‌های اقتصادی خود را در خدمت بازسازی اقتصاد به پیش برند. اشاره می‌شود که این سیاست به سرمایه‌داری ملی برای مدت و درجه‌ی معینی اجازه‌ی رشد می‌دهد.

سازمان فدائیان (اقلیت)، لغو مالکیت خصوصی، جایگزین کردن مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید، ملی‌کردن کلیه‌ی صنایع و مؤسسات متعلق به بورژوازی بزرگ، امپریالیستی، و نهادهای مذهبی، بانک‌ها، بیمه‌ها، ملی‌کردن مؤسسات ارتباطی و حمل‌ونقل بزرگ، ملی‌کردن تجارت خارجی، ملی‌کردن زمین، مراتع، جنگل‌ها و همه‌ی منابع طبیعی و زیرزمینی. برنامه خواستار کنترل شوراهای کارگری بر تولید در کلیه‌ی صنایع، کارخانه‌ها و مؤسسات و نیز کنترل توده‌ای بر توزیع است. مصادره‌ی فوری کلیه‌ی اراضی، املاک و ابزار و وسایل تولید ملاکین و زمین‌داران بزرگ، موقوفات و بنیادهای متعدد مذهبی، و در مواردی که این اراضی به شیوه‌ی مکانیزه کشت نمی‌شوند، واگذاری آن‌ها به دهقانان متشکل‌شده در تعاونی‌های دهقانی. لغو کلیه‌ی بدهی‌های دهقانان خرده‌پا به دولت، بانک‌ها و رباخواران.

***

نکته‌ی قابل توجه در تمامی این برنامه‌ها، توجه اندک یا عدم‌توجه به به مسئله‌ی بسیار حساس مالکیت است. همگی به درجات مختلف به ملی‌شدن و اجتماعی‌شدن وسایل تولید اشاره دارند، و اکثراً به ملی‌شدن نهادهای عمده‌ی صنعتی، بانکی و تجاری تأکید دارند، و پاره‌ای در فاز اول ، خواهان اجتماعی‌کردن سرمایه‌های کوچک و متوسط نیستند و وجود بخش خصوصی (بدون اشاره به آن) یا بورژوازی را در مقیاس‌های کوچک و متوسط (که مقیاس آن‌ها روشن نیست) می‌پذیرند، و به‌هرحال با تناقض آشکاری روبرو هستند. معلوم نیست که از تجارب قبلی انقلاب‌های سوسیالیستی در مورد ملی‌کردن‌ها و مصادره‌های سریع چه درس‌هایی گرفته شده است. می‌دانیم که در تمامی این انقلاب‌ها به‌ویژه در انقلاب روسیه تمامی وسایل تولید به مالکیت دولت درآمد و اجتماعی‌شدن به معنی دولتی شدن بود، بی آن‌که دولت جدید بلافاصله آمادگی و توان اداره‌ی امور این نهادها را داشته باشد. بحث کنترل

کارگری و شورایی توسط کمیته‌های کارخانه نیز به‌سرعت کنار گذاشته شد. شک نیست که در نظام جدید، نهادهای اصلی اقتصاد به‌ویژه صنایع استراتژیک و بانک‌ها و بیمه‌ها باید ملی شوند و تحت کنترل نظامِ جدید قرار گیرند. اما این تنها یک نوع مالکیت است. واقعیت این است که در مراحل اولیه حذف بخش خصوصی در صنعت بسیار مسئله‌ساز خواهد بود، و می‌توان با تنظیم‌های لازم نظارت‌های دولتی را بر عملکرد آن‌ها اعمال کرد. مسئله‌ی مهم وجود یک سیاست صنعتی مناسب با سطح توسعه‌ی ایران است که بتواند صنایع محصولات سرمایه‌ای، واسطه‌ای و مصرفی را برای مصرف داخلی و صادرات، و رشد و توسعه و ارتباط ارگانیک آن‌ها را تنظیم کند.

در جای دیگر با توجه به تجربه‌ی پاره‌ای کشورها ازجمله ویتنام، به پنج نوع مالکیت اشاره شده: **مالکیت «دولتی»، «دولتی-خصوصی»، «خصوصی»، «تعاونی»، و «اشتراکی»، که هر یک با توجه به نیازها و امکانات واقعی تحت نظارت دولتی با مشارکت نمایندگانِ ذی‌نفع‌های هر صنعت به‌ویژه کارکنان‌شان به فعالیت‌های تولیدی ادامه می‌دهند، و با هر مرحله پیشرفت به شکل فزاینده‌ای دو شکل تعاونی و اشتراکی که عملاً توسط کارگران و کارمندان واحد اداره می‌شوند، گسترش می‌یابد.**

نکته‌ی مهم دیگری که در تمامی برنامه‌های این جریانات چپ غایب است، وجود سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی است، که واضح است عمدتاً به حضور شرکت‌های امپریالیستی و نفرت و نگرانیِ برحق از نقش آن‌ها مربوط می‌شود. واقعیت این است که چه بخواهیم یا نخواهیم، ایران به‌ویژه در مراحل اولیه بدون سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی در صنایع بزرگ کشور امکان پیشرفت صنعتی نخواهد داشت. حتی از وام‌های خارجی نیز بی‌نیاز نخواهد بود. گرایش تلویحی اکثر این جریانات نوعی خودبسندگی یا اقتصاد خودکفا است که گویا ایران برای مصارف تولیدی و مصرفی نیازی به خارج ندارد. در یک مورد، در برنامه‌ی حزب کمونیست م.ل.م اشاره شده که ابتدا با تکنولوژی‌های ساده و متوسط می‌توان شروع کرد. در این زمینه، توجه به صنایع خودروسازی امروز ایران که در زمره‌ی تکنولوژی‌های متوسط هستند و نقش آن‌ها در آلودگی وحشتناک و در تعداد تصادفات و کشته‌های کشور، بی‌مناسبت نیست. تازه

برخی از تولیدات این صنایع تحت لیسانس خارجی هستند! **مسئله‌ی دیگر اشاره‌ی پاره‌ای از این برنامه‌ها به مصادره‌ی شرکت‌های خارجی و لغوِ کلیه‌ی بدهی‌های خارجی است، که متأسفانه به این سادگی‌ها نیست.** کم‌ترین آشنایی با قراردادهای شرکت‌های چندملیتی روشن می‌کند که لغو هر قرارداد با خسارت‌های معینی همراه است و کشور میزبان با رای دادگاه وادار به پرداخت غرامت می‌شود. همین مسئله در مورد نکول بدهی‌های خارجی صادق است. در هر دو مورد عدم پرداخت به این معنی است که با رأی یک دادگاه هر کشتی یا هواپیمایی که از مرز کشور خارج شود و یا هر دارایی ایران در خارج از مرزهایش قابل‌ضبط خواهد بود. راه‌های مختلفی برای دور زدن بدهی‌ها و تجدید نظر در قراردادها وجود دارد، اما لغو یک‌جانبه راه‌حل واقعی نیست. مثلاً پاره‌ای کشورهای عمدتاً افریقایی به‌خاطر شرایط بحرانی ازجمله کووید نتوانستند بدهی‌های خود را بدهند و با توافق وام‌دهنده تغییراتی در پرداخت‌ها داده شده است. پاره‌ای از جمله آرژانتین، اکوادور، پاراگوئه، و یونان سعی کردند که بخشی از بدهی‌ها را لغو کنند، پاره‌ای از این بدهی‌ها مرتبط با فساد اقتصادی بودند و موفق به کاهش آن‌ها شدند، و در هر مورد به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم وارد مذاکره شدند. پاره‌ای بدهی‌های خود را فروختند و با افت ارزشِ آن در بازار، بخشی از آن را بازخرید کردند و سقف بدهی خود را کاهش دادند. به هر حال هر کشوری که درخواست وام داشته باشد، نهادهای مختلفی «رده‌بندی اعتباری» آن‌ها را تعیین می‌کنند، و رده‌ی پایین امکان وام‌گیری را از بین می‌برد، جز موارد وام‌های سیاسی که یک قدرت امپریالیستی به دولت دست‌نشانده‌اش می‌دهد. برای مثال، اوکراین با شروع تهاجم روسیه از پرداخت بدهی‌های خود سر باز زد و به‌خاطر حمایت‌های مراکز امپریالیستی توانست بدهی‌ها را به تعویق اندازد.

دیگر کمبودِ اکثر این برنامه ها نپرداختن به مشکلات بسیار پیچیدهِ زیست محیطی است. یکی دو برنامه از جمله سازمان راه کارگر به این مسئله اشاره گذارایی دارند. با توجه به مسائل و بحران های وسیعِ زیست محیطی که ایران با آن روبروست، بخش قابل توجهی از منابع مالی و انسانی باید صرفِ باز سازی آن شود، و نظام جدید ناچار از طراحی و اجرای سیاست های لازم برای مسائلی از جمله سازماندهی حفاظت

و توزیع منابع آبی سطحی و زیرزمینی کشور، حفظ مراتع و جنگل ها،، و حیات وحش است.

۲-درسطح روابط کار

اشاره‌ی برنامه‌ها در سطح روابط کار، عمدتاً به شرایط مطلوب کار و زندگی کارگران می‌پردازد، که در قانون کارِ طرح می‌شود. پاره‌ای جریانات به‌طور کلی و پاره‌ای به بسیاری جزئیات پرداخته‌اند. در این‌جا تنها به جنبه‌های سؤال‌برانگیز برنامه‌ها اشاره می‌شود.

سازمان راه کارگر به‌طور کلی‌تری به مسئله‌ی روابط کار پرداخته و عمدتاً بر تدوین قانون کار جدید با مشارکت نمایندگان کارگران و با تأکید بر حق تشکیل تشکل‌های کارگری مستقل از دولت، و حق اعتصاب، پرداخته اما به‌طور مشخص به ۳۵ ساعت کار در هفته و دو روز تعطیلی پیاپی اشاره دارد. همچنین به دهقانان و عشایر اشاره می‌شود.

حزب کمونیست ایران خواستارِ ۳۵ ساعت کار درهفته و دو روز پیاپی تعطیل در هفته، ۳۰ روز مرخصی با حقوق، و تعیین حداقل دستمزد با توافق نمایندگان کارگران و سن بازنشستگی ۵۵ سال است. اخراج کارگران را ممنوع اعلام می‌کند، و تصمیم نهایی در این زمینه را به مجمع عمومی کارکنان واحد واگذار می‌کند.

حزب کمونیست کارگری ازجمله بر آزادی کامل و بی‌قیدوشرط اعتصاب تأکید می‌کند و خواستار برقراری فوری ۳۰ ساعت کار در هفته (۵ روز شش ساعته)، ۲۵ ساعت برای کارهای سخت و کاهش منظم آن در فواصل ۵ ساله است. تأکید می‌شود که احتساب زمان صرف غذا، فرصت معینی برای رفت‌وآمد، زمان استحمام بعد از کار، کلاس‌های سوادآموزی و آموزش فنی و زمان تشکیل مجمع عمومی جزء ساعات کار محسوب می‌شود. حداقل دستمزد توسط نمایندگان کارگران تعیین می‌شود، اما تعیین حداقل افزایش سالانه‌ی نرخ دستمزدها از طریق مذاکره‌ی جمعی نمایندگان تشکل‌های کارگری در مقیاس سراسری با نمایندگان سراسری کارفرمایان و دولت انجام می‌گیرد. به‌علاوه اخراج کارگران ممنوع خواهد بود و در مواردی که بنگاه کارگران تعطیل

می‌شود، آخرین حقوق دریافتی کارگران باید به‌طور کامل تا مقطع اشتغال به شغل جدید پرداخت شود. سن بازنشستگی ۵۵ سال یا پس از ۲۵ سال سابقه‌ی کار (۱۸ سال برای کارهای سخت) خواهد بود، و حقوق بازنشستگی باید معادل بالاترین حقوق دریافتی در دوران اشتغال باشد، و همراه با افزایش سطح دستمزدها ترمیم شود. پرداخت بیمه‌ی بیکاری معادل حد اقل دستمزد رسمی برای همه‌ی افراد فاقد شغل بالای ۱۶ سال خواهد بود.

حزب کمونیست م.ل.م به‌طور مشخص به کارگران نمی‌پردازد و به‌طور کلی به برچیده شدن نهادهای شوراها و انجمن‌های زرد وابسته به دولت، لغو قانون کار ارتجاعی و تدوین قوانین و مقررات نوین کار برای بهبود شرایط کار و معیشت کارگران با اتکا به مباحثات و پیشنهادهای مجامع کارگری می‌پردازد. با توجه به نظری که این حزب در مورد روستاهای ایران و نقش دهقانان دارد، تنها جریانی است که با تفصیل به دهقانان و قشربندی‌های داخلی آن‌ها می‌پردازد.

سازمان فدائیان (اقلیت) پیشنهاد ۴۰ ساعت کار و دو روز تعطیل، و احتساب اوقات ایاب‌وذهاب، صرف غذا، سوادآموزی و حمام جزء ساعات کار را دارد. تقلیل ساعات کار روزانه‌ی کارگران معادن، صنایع و بنگاه‌هایی که با شرایط مخاطره‌آمیز روبرو هستند به ۶ ساعت در روز و ۳۰ ساعت در هفته، ممنوعیت کامل اضافه‌کاری، ممنوعیت شب‌کاری و قطعه‌کاری. ممنوعیت اخراج کارگران توسط کارفرما و برخورداری نمایندگان منتخب کارگران کارخانه از حق تصمیم‌گیری در مورد اخراج و نظارت بر امر استخدام. سن بازنشستگی برای مردان ۵۵ سال و یا ۲۵ سال سابقه کار، و برای زنان ۵۰ سال یا ۲۰ سال سابقه کار تعیین شده است. احتساب ایام بیکاری جزء سابقه‌ی کار کارگران، ایجاد کار برای بیکاران و پرداخت حق بیکاری معادل مخارج یک خانواده‌ی ۴ نفره‌ی کارگری. آزادی تشکل‌های کارگری و حق اعتصاب با پرداخت دستمزد کامل کارگران در دوران اعتصاب. تساوی حقوق کارگران کشاورزی، حرفه‌ها و امور خدماتی با کارگران صنعتی نیز ذکر شده است.

***

به‌طور کلی، آن دسته از برنامه‌هایی که به جزئیات خواست‌های خود در مورد روابط کاری پرداخته‌اند، **ضمن طرح هدف‌های ارزشمند به نفع طبقه‌ی کارگر، این خواست‌ها را به شکل ایده‌آلی و بی‌توجه به واقعیات جامعه‌ی ایران و به‌طور کلی دنیای امروز و نظام جهانی سرمایه‌داری که ایران بخشی از آن است، طرح کرده‌اند.** اگر تصور خودبسندگی و خودکفایی کامل اقتصادی را کنار گذاریم، ایران حتی در صورت به قدرت رسیدن یک حکومت مترقی ناچار به دا وستد با اقتصاد جهانی خواهد بود. مثلاً کار روزانه مبتنی بر ۳۰ ساعت در هفته با احتساب زمان رفت‌وآمد، نهار، حمام و جلسه‌ی اتحادیه یا شورا در نظر گیریم، که در بهترین حالت به معنی چیزی حدود ۳ ساعت کار تولیدی در روز خواهد بود. واضح است که این امر برای کارگران کارخانه‌ی «الف» بسیار خوب خواهد بود، اما هزینه‌ی تولید و به اتکای آن قیمت محصولات مصرفی را برای کارگران کارخانه‌ی «ب» و دیگر کارخانجات و مصرف‌کنندگان بالا می‌برد. همین واقعیت شامل خود کارگرانِ کارخانه‌ی الف هم، که ازجمله مصرف‌کنندگانِ محصولاتِ دیگر کارخانه‌ها هستند، می‌شود. قیمت محصولات صادراتی نیز بسیار افزایش می‌یابد و چون دیگر کشورهای صادرکننده با هزینه‌ی پایین‌تری همین محصول را تولید می‌کنند، امکان فروش آن محصول و کسب درآمد از دست می‌رود. به‌علاوه برای تولید محصولات دوبرابر نیروی کار و شیفت‌های متعدد لازم خواهد بود. فقط تعداد شیفت‌ها (حدود ۸ شیفت) در صنایعی که پیوسته ۲۴ ساعت کار می‌کنند را در نظر آورید. مسئله‌ی دیگر تأمین این هزینه‌هاست. فرض کنیم در سال اول با مصادره‌ی کاملِ اموال بورژوازی این هزینه‌ها تأمین شود، اما این فقط برای یک سال است. این گفته به این معنی نیست که کارگران باید کماکان مثل امروز استثمار شوند، بلکه توجه به این واقعیت است که حتی ۳۵ ساعته کار هفتگی و ۷ ساعت در ۵ روز غیرتعطیل هفته، یا بازنشستگی با ۲۵ سال سابقه ، به سطح معینی از پیشرفت صنعتی و اقتصادی نیاز دارد، که بلافاصله نمی‌توان به آن دست یافت. نکات دیگر از جمله تعیین حداقل دستمزد توسط نمایندگان کارگران؛ حقوق بازنشستگی معادل بالاترین حقوق دوران اشتغال؛ ممنوعیت اخراج و در صورت آن پرداخت کامل حقوق و دستمزد تا زمان اشتغال مجدد؛ محاسبه‌ی دوران بیکاری جزء سنوات خدمت؛

یا برچیدن نظام رتبه‌بندی و کنکور و بسیاری نکات دیگر، خواست‌های عملی نیستند. (در مواردی هم اشتباهاتی تایپی در برنامه می‌توان یافت.) آنچه که علاوه بر استقرار یک نظام تأمین اجتماعی سراسری و بیمه‌ی بیکاری لازم است، برنامه‌های آموزش حرفه‌ای و برنامه‌های دولتی متعدد در سطح ملی/فدرال، استانی و شهری برای حمایت از کارگران و خانواده‌های‌شان است.

به‌جای نتیجه‌گیری: چه نباید کرد

همان‌طور که در آغاز این بحث اشاره شد، باید بین هدف‌ها و آرمان‌های رهایی و نحوه‌ی دست‌یابی به آن‌ها تفاوت قائل شویم. بخش مهمی از آنچه که امروز چپ متشکل ایران شناخته می‌شود، تغییرات شگرفی را که در جهان از جمله در ایران روی داده، در نظر ندارد و براساس **یک سلسله پیش‌فرض‌ها و بی‌توجه به تجارب انقلاب‌های سوسیالیستی و جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستیِ گذشته و شکست‌ها و دستاوردهای آن‌ها**، سیاست و برنامه‌های خود را به درجات مختلف بر مبنای الگوهای گذشته تنظیم می‌کند.

یکی از این پیش‌فرض‌ها این است که **شرایط لازم در جهان برای گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم فراهم آمده، و سوسیالیسم امری مربوط به آینده‌ی دور نیست.** دیگر آن که **با یک انقلاب سیاسی به رهبری یک جریان سوسیالیستی می‌توان بلافاصله یک نظام سوسیالیستی را در یک کشور بر قرار کرد،** و **این پیش‌فرض که استقرار سوسیالیسم در یک کشور امری ممکن است** (سازمان راه کارگر مستثنی است). پیش‌فرض دیگر این است که **طبقه‌ی کارگر که به‌طور یکپارچه از تمام کسانی که نیروی کار بدنی و فکری خود را می‌فروشند تشکیل می‌شود، به‌عنوان تنها سوژه و عامل تغییر، حامی و پشتیبان سوسیالیسم است.** متأسفانه به تمامی این پیش‌فرض‌ها باید با دیده‌ی شک نگریست. بی آن که وارد جزئیات شویم، جهان امروز بر اثر شکست‌ها و عقب‌نشینی‌های چپ و جریانات مترقی، جهانی است زیر سلطه‌ی کاملِ سه جریان ارتجاعی مرتبط،

یعنی نولیبرالیسم با همه ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌اش، بنیادگرایی مذهبی مسیحی، یهودی، اسلامی، و هندو، و جریانات راست افراطی و نوفاشیستی. پاره‌ای همین واقعیت‌ها و مصایبی را که برای اکثریت مردم و طبیعت به وجود آورده، به‌عنوان دلایل آمادگی برای گذار به سوسیالیسم می‌دانند. درست است که این مشکلات همگی بیانگر بحران و ناکارآمدی نظام سرمایه‌داری‌اند، اما بدیلی که باید با کمک تمام کسانی که مستقیم و غیر مستقیم از آن صدمه می‌بینند به وجود آید، در شرایط فعلی هنوز موجود نیست.

اگر سوسیالسیم در یک کشور در اوایل قرن بیستم ممکن نبود، در سرمایه‌داری جهانی امروز قطعاً غیرممکن است. بر فرض حتی اگر یک انقلاب سوسیالیستی در یک کشور به وقوع بپیوندد و مورد تعرض امپریالیستی قرار نگیرد، یا ناچار است که در قالب رقابت‌های بازار جهانی وارد دادوستدهای اقتصادی با کشورهای دیگر شود، و یا سعی کند که یک نظام خودبسنده‌ی اقتصادی ایجاد کند، و در هر دو صورت نخواهد توانست وعده‌های ترقی‌خواهانه‌ی خود را عملی سازد.

نکته‌ی دیگر به **وضعیت طبقه‌ی کارگر** مربوط است. واضح است که طبقه‌ی کارگر امروز با طبقه‌ی کارگر و «کارگاه‌های شیطانی» دوران مارکس، که انگلس وضع فلاکت‌بار آن را به‌شیوایی در کتاب برجسته‌ی خود *وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان*، به‌عنوان طبقه‌ی کمابیش یک‌دست صنعتی تشریح کرد، بسیار متفاوت است. کارگران صنعتی امروز متشکل از بخش‌های متنوعی هستند و کارگران یدی در آن در اقلیت هستند. درست است که هنوز کارگاه‌های شیطانی در پاره‌ای کشورهای توسعه‌نیافته وجود دارند، اما این واقعیت شامل حال اکثر صنایع نمی‌شود. به‌علاوه تحولات سازمانی، شرکت‌های متمرکز در یک واحد تولیدیِ مربوط به دوران به‌اصطلاح فوردیسم را از بین برده و امروزه تولید در زنجیره‌ای از شرکت‌های پراکنده در رده‌های مختلف در سطح ملی و جهانی انجام می‌گیرد و به‌اصطلاح «دژهای پرولتری» لنینی به آن صورت وجود ندارند. بر مبنای آمارهای سازمان بین‌المللی کار حدود ۷۵ درصد از نیروی کار در جهان «بی ثبات کار»اند. با انقلاب دیجیتال،[۳۱] بخش عظیمی از نیروی کار به «سایبرتاریا»، مشاغلی عمدتاً پراکنده و فردی، تبدیل شده است. از سوی دیگر سلطه‌ی ایدئولوژی

نولیبرال همراه با گسترش بنیادگرایی مذهبی و ناسیونالیسم به روحیه‌ی همبستگی کارگری صدمات فراوانی وارد ساخته، و نمونه‌های آن را در حمایت بخش قابل‌ملاحظه‌ای از طبقه‌ی کارگر در جهان از احزاب دست‌راستی افراطی شاهدیم. (تازه‌ترین نمونه حمایتِ بی‌قیدوشرطِ اتحادیه‌ی کارگران اتوموبیل‌سازی امریکا از سیاست‌های تعرفه‌ای ترامپ است که صدمات زیادی به کارگران اتوموبیل‌سازی کانادا و مکزیک وارد می‌آورد.) به‌علاوه بر اثر پیشرفت‌های تکنولوژیک میزان فرآوری اطلاعات از میزان فرآوری مواد فزونی یافته، بخش خدمات در اغلب کشورها بزرگ‌ترین بخش اقتصادی و نیروی کار را به‌خود اختصاص داده. رشد وسیع خدمات قشرهایی را به وجود آورده که به‌درستی طبقه‌ی متوسط جدید نامیده می‌شود، طبقه‌ای که عملاً در زمان مارکس وجود نداشت. شک نیست که آنها از این بابت که نیروی کار ذهنی خود را می‌فروشند، جزیی از طبقه‌ی کارگر محسوب می‌شوند. اما تفاوت‌های اقتصادی و فرهنگی، سطح تحصیلات و سبک زندگی آن‌ها از یک‌سو و مواضع عقیدتی/سیاسی آن‌ها و به‌طور کل خواست‌ها و نارضایتی‌های‌شان از سوی دیگر، به حدی است که یکپارچه‌سازی آن‌ها با طبقه‌ی کارگر جمعیتی بسیار ناهمگن را به وجود می‌آورد و مانع برخوردهای دقیق و سیاست‌های مشخص برای سازماندهی آن‌ها می‌شود. یکی از بزرگ‌ترین ضعف‌های جریانات چپ بی‌توجهی به این طبقه است. این طبقه پرتناقض‌ترین طبقه‌ی اجتماعی است. از نظر ایدئولوژیک بخش وسیعی از آن به‌ویژه در لایه‌های بالایی طرفدار بورژوازی و نظم موجود سرمایه‌داری است، و در عین حال عملاً بخش غالب نیروهای چپ و روشنفکری نیز در رده‌های مختلف متعلق به همین طبقه‌اند. هر جریان چپی که این واقعیت‌ها را در برنامه‌ی خود نگنجاند، نه‌تنها نخواهد توانست این بخش وسیع از نیروی کار را جلب کند، بلکه آن‌ها را به طرف مقابل سوق خواهد داد.

به‌جای جمع کردن کل نیروهای کار در یک مقوله، گروه‌بندی‌های درونیِ آن باید از هم تفکیک شوند. آخرین سرشماری ایران که در «مدلی برای بررسی جنبش ژینا»[۳۲] به آن اشاره شده، حکایت از ۲۵ میلیون جمعیت فعال اقتصادی ۱۵ ساله به بالا دارد که ۱۶ درصد در بخش کشاورزی، ۳۳ درصد در بخش صنعت، و بیش از ۵۰

در صد در بخش خدمات فعال‌اند. بر اساس آمار گروه‌های شغلی و وضعیت شغلی، برکنار از حدود ۳ درصد طبقه‌ی حاکم، ترکیب طبقاتی نیروی کار را، می‌توان به ترتیب زیر تخمین زد: طبقه‌ی متوسط سنتی (کسبه، صاحبان حِرَف، و زارعین) حدود ۳۶ درصد؛ طبقه‌ی کارگر (کارگران صنعتی، خدماتی، کشاورزی) حدود ۳۱ درصد؛ طبقه‌ی متوسط جدید (حقوق‌بگیران، کادرهای حرفه‌ای) حدود ۲۹ درصد. به علاوه محل زندگی کل جمعیت نیز حائز اهمیت است. همان آمار سرشماری نشان می‌دهد که از ۸۵ میلیون کلِ جمعیت کشور، ۶۵ میلیون نفر در شهرها، ۲۰ میلیون نفر در روستاها، و از میان جمعیت شهرنشین ۲۰ میلیون نفر در سکونتگاه‌های غیررسمی، یعنی حاشیه‌نشین‌ها متمرکز هستند. بیش از ۲۶ میلیون نفر یا حدود ۳۰ درصد جمعیت زیر ۲۴ سال دارند و بسیاری تفکیک‌های دیگر. **یک جریان سیاسی در صورتی موفق به جلب توجه این بخش‌های مختلف جمعیت می‌شود که بتواند با توجه به نارضایتی‌ها و خواست‌های هر گروه سیاسی تبلیغات و سازماندهی خود را تنظیم کند.**

نکته‌ی بسیار حساس و مهم دیگر توجه به **مراحل تحول سیاسی و ضرورت حیاتی دموکراسی** است. **چپ نمی‌تواند به‌تنهایی تغییر سیاسی مورد نظر را در ایران به وجود آورد، و به همکاری دیگر جریانات سیاسی و جنبش‌های اجتماعی مترقی که لزوماً سوسیالیست نیستند، نیاز دارد.** در شرایط امروزی ایران اگر حتی تمام جریانات چپ با هم متحد شوند، نمی‌توانند به‌تنهایی نظام حاکم را به چالش کشند. برکنار از جریاناتی که بر این خیال‌اند که می‌توان با مبارزه‌ی مسلحانه و یا ایجاد جنگ خلق به رهبری دسته‌ای پیشاهنگ نظام سیاسی را به زیر کشند، مبارزه‌ی واقعیِ در پیش رو در وهله‌ی اول در جهتِ ایجاد یک حکومت سکولار، دموکراتیک و مترقی است که سوسیالیست‌ها و دیگر جریانات بتوانند در آن آزادانه فعالیت کنند. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، وعده دموکراسی اغلبِ جریانات مورد بحث مربوط به پس از دستیابی به قدرت سیاسی است، حال آن که نیاز مبرم به مبارزه برای دموکراسی پیش از امکان کسب قدرت سیاسی است. در این تردیدی نیست که بدون حمایت وسیع اکثریت نیروی کار و مردم هیچ دولت مترقی نمی‌تواند به قدرت برسد و

در قدرت باقی بماند. **«فتحِ تدریجی قدرت اجتماعی» (اصطلاحِ گرامشی) پیش‌شرطِ انقلاب اجتماعی است.**

جنبش برجسته ژینا نشان داد که حرکت‌های خیابان به‌رغم همه‌ی دستاوردهای مهم‌اش، به‌تنهایی قدرت دگرگونی سیاسی ندارد. در مدل بررسی آن جنبش اشاره شد که ارتقای سطح جنبش به اتحاد و هماهنگیِ چهارپایه‌ای مابینِ عرصه‌های مختلفِ مقاومت نیاز دارد: خیابان (شهرها و محله‌ها)، محل کار (کارخانه‌ها، وزارت‌خانه‌ها، شرکت‌ها،...)، محل تحصیل (دانشگاه‌ها، مدرسه‌ها،...)، و محل کسب‌وکار (بازار، مغازه‌ها،...).[۳۳] در این میان همان‌طور که همگی اذعان دارند، نقش محل کار، یعنی کارگران و کارمندان از همه حیاتی‌تر است. تجربه‌ی انقلاب بهمن و نقش تعیین‌کننده‌ی اعتصابات کارگری و کارمندی را در یاد داریم. هم‌چنین اعتصاب‌های کارگران صنایع مختلف در دوران پس از انقلاب که در سخت‌ترین شرایط مبارزه کرده‌اند و می‌کنند، و در مواردی توانستند تشکل‌های خود را ایجاد کنند. اما اعتلای سازمان‌دهی مبارزه در محل کار به‌ویژه طبقه‌ی کارگر با موانع جدی روبروست. «بیش از ۸۰ درصدِ از صنایع ما بسیار کوچک و کارگاه‌های زیر ده نفره‌اند، و بسیاری از آن‌ها کارگاه‌های پیشاسرمایه‌داری‌اند. حدود ۳۰،۴۰۰ واحد صنعتی ۱۰ نفر به بالا داریم و حدود ۱،۸ میلیون کارگر در آن‌ها کار می‌کنند و قسمت اعظم این کارگاه‌ها بین ۱۰ تا ۴۹ نفر کارگر دارند. صنایع به‌اصطلاح بزرگ و دارای بیش از ۱۰۰ نفر کارگر تنها ۳۳۰۰ واحد است که البته اکثریت ِ کارگران و کارمندان صنایع یا حدود ۶۲ درصد در آن‌ها کار می‌کنند. بیش از ۹۹ درصد آن‌ها خصوصی است و تنها یک درصد یا ۹۵ واحد صنعتیِ بزرگ دولتی است، و هر دو بخش هرگونه تلاش برای سازمان‌دهی علنی سرکوب می‌شود. کارمندان دولت و شرکت‌های خصوصی و رده‌ی بالایی کارگران که عمدتاً در صنایع بزرگ هستند، امتیازاتی دارند و در مراحل اولیه به جنبش نمی‌پیوندند. در بانک‌ها هم همین طور است. در ۳۶ بانکِ کشور، حدود ۲۷۰ هزار نفر کار می‌کنند که در بیش از ۲۳ هزار شعبه و باجه پراکنده اند.[۳۴]

این نیروی تعیین کننده بدون تشکل قادر به تأمین خواست‌های صنفی و سیاسی خود نیست. «تمامیِ صنایع عملاً فاقد تشکل رسمی کارگری‌اند. در صنایع کوچک

تشکل در سطحِ واحد تولیدی ممکن نیست و به‌تنهایی نیز نمی‌توانند کاری از پیش برند، و نیاز به وجود اتحادیه‌های صنعتی و منطقه‌ای است تا این واحدهای کوچک را به‌عنوان واحدهای محلی پوشش دهند. در واحدهای بزرگ حتی شوراهای قلابی اسلامی نیز ممنوع‌اند. بدون اتحادیه، صندوق اعتصاب در کار نیست، و اکثر کارگران پس‌اندازی ندارند که در دوران اعتصاب هزینه‌های خانوار را تأمین کنند.» مبارزه برای ایجاد تشکل‌های مستقل کارگری، که به‌درستی در تمامی این برنامه‌ها ذکر شده، از مبرم‌ترین خواست‌ها است، اما این خود بخشی از مبارزه‌ی بزرگ‌تر برای استقرار دموکراسی است. **رابطه‌ی اتحادیه‌ها و سندیکاها و شوراها با دموکراسی رابطه‌ی بین مرغ و تخم مرغ است، بدون دموکراسی نمی‌توان تشکل واقعی داشت و بدون تشکل، دموکراسی معنی واقعی نخواهد داشت. در دموکراسی است که چپ می‌تواند به ایجاد این تشکل‌ها کمک کند و ایده‌های سوسیالیستی را در مؤسسات و در محله‌ها آزادانه تبلیغ کند و ترویج دهد.**

نکته‌ی دیگر در این زمینه به **نوع تشکل** باز می‌گردد که اغلب برنامه‌ها به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به شوراهای مدیریتی یا کنترل کارگری اشاره دارند. **تجارب جهانی جنبش شورایی نشان داده که شوراهای مدیریتی که قابلیت کنترل تولید را دارند تنها در دوران‌های بحرانی، در دوران گذار به سوسیالیسم و دوران پساسرمایه‌داری ممکن است و در دوران سرمایه‌داری، به‌جز برای واحدهای بسیار کوچک، عملی نیست.**[۳۵] به‌علاوه تغییرات سازمانی صنایع که هر کارخانه را بخشی از زنجیره‌ی تولید قرار می‌دهد، کنترل کارگری خود بخشی از یک سلسله‌مراتب کنترل در سطوح مختلف خواهد بود. در دوران سرمایه‌داری شوراها نقش شاخه‌ی مشارکتی اتحادیه‌های کارگری را ایفا می‌کنند، و هر اندازه که قدرت و توان اتحادیه بالاتر باشد، سطح بالاتری از مشارکت و هم-تصمیمی را ایفا می‌کند.

نکته‌ی آخر این که، چپ ضمن حفظ و پافشاری بر آرمان‌ها و ایده‌آل‌های خود و تبلیغ دورنمای موردنظر، ناچار است با توجه به واقعیات موجود سیاست‌های خود را تنظیم کند و با قاطعیت به پیش ببرد، در غیر این صورت در محدوده‌ی طرفدارانی محدود و در حاشیه‌ی سیاست باقی خواهد ماند. در نظر گرفتن واقعیات به معنی تسلیم

و سازش، یا عمل‌گرایی نیست. با استفاده از تجارب شکست‌های رفرمیسم سوسیالیستی، چپ می‌تواند سیاست‌های رادیکال را پی‌گیری کند و شرایط لازم برای گذار از سرمایه‌داری را فراهم آورد.[۳۶] واقعیت غم‌انگیز این است که سوسیالیست‌های ایران به‌رغم بیش از یک قرن مبارزه و فداکاری و نقش عظیمی که در فرهنگ‌سازی، روشنفکری، و ترقی‌خواهی کشور داشته اند، به‌خاطر خطاهای سیاسیِ گذشته موقعیت بایسته‌اش را در اذهان عمومی ندارند. برای فراتر رفتن از محدوده‌ی هواداران و مطرح شدن فزاینده در جامعه‌ی مدنی، کارهای عظیمی در پیش رو است، که یکی از عاجل‌ترین آن‌ها معرفیِ سوسیالیسمِ مورد نظر و تفاوت‌های آن با گذشته، و تنظیم برنامه‌هایی است که ضمن طرح تصور دنیای دیگر، برنامه‌های عملی و منطبق با واقعیات امروز را ارائه دهد. در مقطع کنونی، مقدم‌ترین کار چپ کمک به استقرار یک نظام دموکراتیک، سکولار و ترقی‌خواه است. شرایط امروز ایران یادآور تمثیلِ اساطیری پاک‌سازی «اصطبلِ اوژیان» است که مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* در زمینه‌ی متفاوتی آن را بکار گرفتند. (شاه اوژیاس گَله و رمه فراوانی داشت اما اصطبل خود را هرگز پاک نکرده و کثافت سراسر آن را فراگرفته بود، و هِرکول مأمور پاک‌سازی آن شد.) کارِ هرکولی گذار از وضع نابسامانِ امروز ایران به یک نظام دموکراتیک، سکولار و ترقی‌خواه پروژه‌ی عظیمی است که اگر چپ بتواند نقش برجسته‌ای در آن ایفا کند، خواهد توانست حقانیت ایده‌آل نهایی خود را به زحمتکشان و مردم ایران نمایان کند و هم‌گام با جامعه‌ی مدنی به سوی گذار از سرمایه‌داری گام بردارد.

حضور چپِ سوسیالیستی در جنبش دموکراسی دو نقش مرتبط بهم را ایفا می‌کند؛ از یک سو با مشارکت عملی در آن، به سمت‌گیریِ ترقی‌خواهانه‌اش کمک می‌کند، و از سوی دیگر مانع راست‌رویِ چپ میانه تحت فشارِ دیگر جریانات حاضر در جنبش دموکراسی‌خواهی می شود. باید به این تحول امیدوار باشیم.

---

[1] https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf
[2] https://history.hanover.edu/courses/excerpts/111gotha.html
[3] https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/05/parti-ouvrier.htm

۴ برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به سعید رهنما، (۱۴۰۱)، *بازخوانی جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستی، انتشارات سرای بامداد.*

Saeed Rahnema, (2022), "Lessons of Socialist Reformisms, *Socialism and Democracy*, vol. 36, No.2.

5 «تزهای آوریل» لنین، https://www.marxist.ca/article/lenins-april-theses

۶ لنین، مجموعه *آثار* جلد ۲۹ ، «پیش‌نویس برنامه‌ی حزب کمونیست روسیه»، ۱۹۱۹

https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1919/mar/x02.htm

7 برنامه مشترک ۱۹۴۹

http://www.commonprogram.science/documents/THE%20COMMON%20PROGRAM.pdf

8 برای جزئیات بیشتر نگاه https://pecritique.com/2017/06/06/انقلاب-چین-سعید-رهنما/ کنید به

۹ نامه‌ی مارکس به رهبر سوسیالیست‌های هلند

https://wikirouge.net/texts/en/Letter_to_Ferdinand_Domela_Nieuwenhuis,_February_22,_1881

10 برای جزئیات بیشتر کمون پاریس نگاه کنید به سعید رهنما، «باز خوانی کمون پاریس» در سه بخش،

https://pecritique.com/2021/03/12/بازخوانی-کمون-پاریس-سعید-رهنما/

11 کارل مارکس، نقد برنامه گوتا،

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

سعید رهنما، «حزب سوسیال‌دموکرات آلمان از گوتا تا گُدسبرگ»[۱۲] https://pecritique.com/2019/08/09/حزب-سوسیالدموکرات-آلمان-از-گوتا-ت/

۱۳ برای جزئیات انقلاب‌ها نگاه کنید به سعید رهنما، (۱۳۹۷)، *باز خوانی انقلاب‌های قرن بیستم*، انتشارات آگاه

Saeed Rahnema (2019), "Lessons of the Second Revolutions", *Socialism and Democracy*, Vol 33. No.2.

۱۴ برنامه‌ی سازمان راه کارگر https://rahkargar.com/?p=15964

۱۵ برنامه‌ی حزب کمونیست ایران در سایت رسمی حزب منعکس نشده است، اما پی.دی.اف آن تحت همین نام در اینترنت قابل دسترسی است..

16 برنامه کومه له برای حاکمیت مردم در کردستان https://cpiran.org/wp/wp-content/uploads/2021/03/bhbmk.pdf

17 برنامه حزب کمونیست کارگری https://wpiranfa.com/?p=16523

18 حزب کمونیست کارگری حکمتیست (خط رسمی) https://hekmatist.com/fa/asnade-payeh-va-mosavabat/yek-donyaye-behtar

---

[19] برنامه‌ی حزب کمونیست ایران م.ل.م https://cpimlm.org/about/manifest/

[20] برنامه‌ی سازمان فدائیان خلق (اقلیت) https://www.iran-archive.com/sites/default/files/2021-08/fadaiian-aghalliiat-barname-va-asasname-sazmane.pdf

[21] برنامه‌ی سازمان چریک‌های فدایی خلق (اقلیت) https://www.iran-archive.com/sites/default/files/2021-08/fadaiian-aghalliiat-barname-va-asasname-sazmane.pdf

[22] برنامه‌ی هسته‌ی اقلیت https://www.hasteh.se/jadid-filer/Page1778.htm

[23] چریک‌های فدایی خلق
https://siahkal.com/%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d9%85%d8%a7/

[24] مقدمه ۱۸۹۵ انگلس بر کتاب مبارزه طبقاتی در فرانسه https://www.marxists.org/archive/marx/works/1895/03/06.htm

[25] Carl Boggs, (1984), *The Two Revolutions: Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, South End Press, p.vii.

[۲۶] صص و ۲۱-۱۵ نگاه کنید به *بازخوانی جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستی*
سعید رهنما، جنجال دموکراسی شورایی در مقابل دموکراسی پارلمانی
https://pecritique.com/2018/01/20/جنجال-دموکراسی-شورایی-در-مقابل-دمو

[27] نقد مارکس از رادیکال‌های حزب کارگر فرانسه ۱۸۸۰
https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/05/parti-ouvrier.htm

[28] مارکس انگلس *مانیفست کمونیست*
https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf

[29] کارل مارکس، ۱۸۷۱ پیام سوم، کمون پاریس https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/ch05.htm

[30] لنین، دولت و انقلاب، فصل سوم https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/ch03.htm

[31] https://pecritique.com/2016/12/18/کار-در-عصر-انقلاب-دیجیتال-سعید-رهنما/ برای جزئیات مربوط به کار دیجیتال نگاه کنید

[32] https://pecritique.com/2023/12/16/مدلی-برای-بررسی-جنبش-ژینا-سعید-رهنما/

[۳۳] همان منبع

[۳۴] همان منبع

[۳۵] برای جزئیات موانع کنترل کارگری در دوران سرمایه‌داری نگاه کنید به
Saeed Rahnema (2023), "The (In)conceivability of 'Workers Control' Under Capitalism", *International Labor and Working-Class History*,

Cambridge University Press. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/4FE0AB81C4EA9208333A4D81AE593887/S0147547922000308a.pdf/the-inconceivability-of-real-workers-control-under-capitalism.pdf و

سعید رهنما، (نا) ممکن بودن کنترل کارگری در دوران سرمایه‌داری، ترجمه عطا رشیدیانی، نقد اقتصاد سیاسی،

https://pecritique.com/2023/08/23/نا‌ممکن-بودن-کنترل-کارگری-واقعی-در-نظ/

[۳۶] در کتاب *گذار از سرمایه‌داری*، در گفتگو با گروهی از نظریه پردازان برجسته مارکسیست به تفصیل مسئله گذار را مورد بحث قرار داده ام که برای جلوگیری از طولانی‌تر شدن این مطلب کماکان طولانی، به جزئیات آن نمی‌پردازم.

سعید رهنما، (۱۳۹۵، ۱۳۹۷) *گذار از سرمایه داری*، انتشارات آگاه.

Saeed Rahnema, (2017, 2019) *The Transition from Capitalism: Marxist Perspectives*, Palgrave Macmillan

آرمان‌هایی برای گشایش

محمدرفیع محمودیان*

«گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی»

Jennifer Paxton Parker

* مدرس جامعه‌شناسی، دانشگاه ملاردن سوئد

افق‌ها تیره‌اند و چشم‌اندازها بسته. سقفِ آسمان کوتاه. شرایط فقط بد نیست، مدام در حال بدترشدن است. خودکامگی، سرکوب و نابرابری همه جا رو به فزونی دارند. اکنون در جهانی زندگی می‌کنیم که کم‌تر کسی از ناکجاآباد خوشبختی و آرمان‌شهر آزادی و برابری سخن می‌گوید. کسی رغبت و حوصله‌ی نوشتن یا خواندن کتابی درباره‌ی آرمان‌شهر ندارد. به‌جای آن، اکنون کابوس‌آباد (dystopia) در قامت کتاب‌هایی همچون *۱۹۸۴* جورج اورول، *سرگذشت ندیمه* مارگارت اتوود و *کوری* ساراماگو یکی از ژانرهای مهم ادبیات جهان است.[۱] در گستره‌ی سیاست نیز وضعیت این‌چنین است. اکنون چند دهه است که منادیان اصلی باورهای آرمانی، لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها از تک‌وتا افتاده‌اند. نولیبرال‌هایی که سرمایه‌داریِ رها از یوغ دولت و جامعه را همچون آرمان‌شهری نویددهنده‌ی شکوفایی اقتصادی، آزادی مدنی و رفاه مادی می‌دیدند نیز به حاشیه‌ی رقابت‌ها رانده شده‌اند. ولی سنخی از اقتدارگرایی متمرکز بر کارآمدیِ خودکامگی و ارجمندیِ ملی‌گرایی، نظمی استوار بر سرکوبِ هر نوع خودانگیختگی را به‌سان وضعیتی مطلوب معرفی می‌کند. شاید این نیز خود نشانی از کاهش اعتبار آرمان‌گرایی است که ساختار اقتصادی و سیاسی حاکم در رهایی از هر گونه بهینه‌سازی همچون جهانی آرمانی تبلیغ می‌شود.

در ایران وضعیت حتی بدتر بوده و هست. اگر بی‌اعتباری آرمان‌گرایی در جهان غرب امری چهل - پنجاه ساله است، در ایران قدمتی دیرپا دارد. غایب بزرگ بحث‌های سیاسی ایران در یک سده‌ی اخیر آرمان‌هایی بلند، آرزوهایی بزرگ بوده است. در دو انقلاب مشروطه و پنجاه‌وهفت، ما کم‌تر نشانی از خواست‌ها و باورهای آرمانی می‌بینیم. در شعارها و خواست‌هایی همانند عدالتخانه، حاکمیت قانون، سلطنت مشروطه، استقلال و آبادانی کشور کم‌تر نشانی از آرمان‌خواهی می‌توان یافت. حتی گرایش‌های خُرد حاشیه‌ای این دو انقلاب علاقه‌ای به طرح خواست‌هایی بلندپروازانه نداشتند. ما نمونه‌ی مساوات‌خواهان (levellers) انقلاب قرن هفدهم انگلیس با باورها و خواست‌های رادیکال خود در دو انقلاب ایران نداشته‌ایم. بابوفِ کمونیستِ انقلاب فرانسه با تأکید بر برابری مطلق و خواست توزیع برابر ثروت نیز مابه‌ازایی در مبارزات انقلابی ایران نداشته است.

در ایران دوران مدرن گرایش اصلی رادیکال جامعه در جریانی تبلور پیدا کرده که به‌نام «چپ» مشهور شده است. ولی این جریان نیز نشان چندانی از علاقه به آرمان‌هایی بزرگ و بلند به‌جای نگذاشته است. مدت‌ها بخش مهمی از این جریان به‌دنبال مبارزه‌ی مسلحانه، سرنگونی رژیم حاکم و تسخیر دستگاه حکومتی بود. روش مبارزه برای آنها مهم‌تر از غایت آن و دستاوردهایش بود.[۲] آنچه نیز که این‌جا و آن‌جا به‌سان غایت و هدف مطرح می‌شد هیچ نشانی از آرمان‌گرایی نداشت. اقتصادی دولتی و جامعه‌ای سازمان‌یافته در خدمت رشد اقتصادی و حد معینی از رفاه اقتصادی و اجتماعی نهایت خواست‌ها بود. هیچ تأکیدی بر خواست‌ها و ارزشهای بزرگ دوران مدرن، خواست‌هایی همچون آزادی، برابری و دموکراسی نزد آنها نمی‌توان یافت. بخشی از آنها در دوران پس از انقلاب ۵۷، در چارچوب مبارزه‌ی انقلابیِ ضد امپریالیستی، حتی به استقبال جنگ، تشدید سرکوب و اعدام مخالفان به‌سان راهکردهایی ارزشمند و آرمانی رفتند.

کمی بیش از یک دهه‌ی پیش اندیشمندان مارکسیست یا متأثر از مارکسیسم در واکنش به تحولات رخ‌داده‌ی اخیر مقوله‌ی انگاره‌ی کمونیسم را طرح کردند.[۳] آن اندیشمندان به‌دنبال آن بودند که کمونیسم را به‌صورت یک انگاره و نه یک ساختار معین اقتصادی و اجتماعی مطرح کنند. کمونیسم را هم بیشتر به‌صورت «عمومیت»، از مالکیت عمومی ابزار تولید گرفته تا مشارکت عمومی در فرایند اداره‌ی امور می‌دیدند. شگفت آن‌که این انگاره در همان حد یک طرح خام باقی ماند و کار بیشتری در آن زمینه نشد. من در این نوشته خواهم کوشید به گونه‌ای همانند آن نویسندگان انگاره‌ی آرمان‌گرایی را معرفی کنم. قصدم بازشناسی آرمان‌هایی برای جهان امروز است. در پی طرحی از یک آرمان‌شهر تخیلی همچون آرمان‌شهر تامس مور[۴] نیستم. فکر نمی‌کنم که دیگر انگاره‌ی ناکجاآباد جذابیتی برای کسی داشته باشد. سازمان‌دهی همه‌جانبه‌ی وفور امکانات در حد جویبار شهد و شکر و زندگی‌ای یکسره آکنده از لذت و تفریح امروز چندان ارزشمند به‌شمار نمی‌آید. حتی درک مارکس از جامعه‌ی آرمانی مبتنی بر به پایان رسیدن ضرورت کار و تقسیم کار اجتماعی و آغاز عصری که در آن می‌توان از یک بامداد تا شامگاه به کار و تفریح و تأمل فلسفی پرداخت شکوهمند و جالب جلوه نمی‌کند.[۵] علت مشخص است. از یک‌سو نشانی از کاسته‌شدن جدی مدت زمان کار ضروری برای رفع نیازهای رفاهی، آموزشی و درمانی انسان‌ها دیده نمی‌شود، از سوی

دیگر مرز بین زندگی مادی و فرهنگ، شادی و رنج یا پژوهش و کنجکاوی در جمع‌آوری اطلاعات چنان مخدوش شده که به‌جرأت می‌توان گفت درآمیختن حوزه‌های مختلف زیست دیگر امری رخ‌داده است.

در این بستر، مهم آن است که آرمان‌هایی مطرح شوند که هم واقعی و با بنیادی در زندگی مادی روزمره باشند و هم سقف (بلند) خواست‌ها و آرزوهای انسان‌ها را برسانند. در این‌صورت می‌توان امیدوار بود که آرمان‌هایی با توان اجتماعی طرح شوند. تعیین آرمان‌هایی معین و نه آرمان‌گرایی مجرد به‌صورت خواستهایی ترافرازنده، در ورای خواست‌های متعارف زندگی روزمره دو کار را انجام می‌دهد. اول آن‌که مشخص می‌سازد چه خواست‌هایی شایسته و بایسته‌ی تلاش و مبارزه به بهای زمان و نیرو برای تحقق‌اند. بدون تردید نمی‌توان از همان آغاز توافقی در مورد فهرستی از آنها با درجه‌بندی پلکانی آنها داشت، ولی بحث و تبادل نظر کمک می‌کند به درکی کم‌وبیش شفاف از همگرایی و واگرایی در مورد آنها دست یافت. دوم آن‌که معیاری، محکی برای داوری درباره‌ی نظم موجود و نقد آن در اختیارمان قرار می‌دهد. مشخص می‌کند که چه کاستی‌ای در نظم موجود وجود دارد و چرا باید در جهت تحول آن کوشید. در این وجه، تعیین آرمان‌ها بنیادی هنجاری برای نقد فراهم می‌آورد. گاه، به نقد مارکس از سرمایه‌داری،این ایراد گرفته شده است که بنیاد هنجاری دقیقی برای نقد خویش ارائه نمی‌دهد.[۶] در برخی جاها این دریافت را نزد مارکس و مارکسیست می‌توان یافت که گویی سرمایه‌داری چون با سیر تحولات تاریخی در تضاد قرار دارد سزاوار نقد و براندازی است. تعیین آرمان‌ها کمک می‌کند که از مشکلاتی از این دست نجات یافت.

در چند دهه‌ی اخیر بحث مهمی میان مارکسیست‌ها و سوسیال‌دموکراتها درباره‌ی تعیین نیروی کوشنده‌ی انقلاب و تحولات اجتماعی در جریان بوده است. زمانی می‌شد ادعا کرد که کارگران صنعتی نیروی اصلی مبارزه برای پس راندن سرمایه‌داری و دولت پشتیبان آن در استثمار و سرکوب نیروی کار هستند، امروز اما به‌سختی می‌توان از چنین نظری دفاع کرد. طبقه‌ی متوسطی که می‌توان آن را طبقه‌ی متوسط جدید نام نهاد آینده را از آن خود می‌داند و حاضر و متمایل به ایجاد گشایش‌هایی است.[۷] ولی این طبقه که برنده‌ی رقابت‌ها و سیر تحولات است نباید هیچ تمایلی به طرح خواست‌هایی جهانشمول داشته باشد که امکان بهینه‌شدن مطالبات و شرایط زیست

همگان را فراهم آورد. بااین‌همه می‌توان اندیشید که این طبقه دیگر اقتداری پیدا کرده که بتواند مسئولیت آینده را در وجه مجرد و جهان‌شمول آن بعهده بگیرد و برای طرح و تحقق آرمان‌هایی بلند و جهان‌شمول بکوشد. مهم البته در جهان امروز طبقه به معنای تاریخی آن نیست. دیدگاه‌های انسانها دیگر ارتباط چندانی با جایگاه طبقاتی آنها ندارد. از میزان وابستگی سبک زیست انسان‌ها به جایگاه‌شان در ساختار اقتصادی جامعه کاسته شده است و گسترش هر چه بیشتر فردیت به انسان‌ها بیشتر و بیشتر اجازه می‌دهد که خود دیدگاهی را برگزینند.

به‌نظر می‌رسد موج‌های سیاسی و اجتماعی نقش شگرفی در (چرخش) باورها و دیدگاه‌های انسان‌ها ایفا می‌کنند. در دهه‌ی چهل و پنجاه، در ایران، دانشجویان و جوانان تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی تمایل به باورهای سوسیالیستی داشتند. از دهه‌ی هشتاد به بعد می می‌بینیم که این تمایل تا حدی رنگ باخته است و جای خود را به ملی‌گرایی و محافظه‌کاری داده است. در اروپا نیز مشخص است که اتحاد دو جنبش قدرتمند دانشجویی و کارگری که در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی گرایش قدرتمندی را به سوسیالیسم و فمینیسم دامن زد فروپاشیده و اکنون راست افراطی با تأکید بر بازار آزاد، دولت اقتدارگرا و همبستگی ملی برای بسیاری داغ و جذاب جلوه می‌کند.[۸] به این خاطر در مورد آرمان‌ها، نباید هیچ از سقف بلند آنها و ناسازگاری آنها با روح زمانه هراسید. چه بسا که دوره‌ای دیگر با گرایش‌های دیگر فرارسد و آن آرمان‌ها در کانون توجه قرار گیرند. مهم البته آن است که آرمان‌هایی به بلندای حد نهایی تخیل و آرزو بیان شوند (که بدون تردید چه بخواهیم و چه نخواهیم محدود به زمانه‌ای خواهد بود که در قرار داریم) تا از توان تأثیرگذاری و ماندگاری نسبی برخوردار باشند.

آرمان‌ها

از سه آرمان می‌توان به‌سان آرمان‌های اصلی دوران مدرن نام برد: دموکراسی، مدنیت و برابری. هر سه‌ی آنها به‌شکلی و تا حدودی در برخی از نقاط جهان کنونی به تحقق پیوسته‌اند، هر چند عقب‌نشینی‌هایی نیز در زمینه‌ی تحقق آنها به‌چشم می‌خورد. سیر تحولات اجتماعی و سیاسی و رویکردهای توده‌های مردم با آنها بیگانه نبوده‌اند.

مهم اما آن است که آنها را نه سازگار با ساختارها و کارکرد نهادهای حاکم بر جامعه بلکه همچون آرمان‌های ژرف و گسترده با توان پاسخ‌گویی به بلندترین آرزوهای عصر طرح کرد.

دموکراسی

دموکراسی مهم‌ترین خواست، مهم‌ترین آرمان دوران معاصر است. هم غایتی است در خود و هم ابزاری است برای رسیدن به خواست‌ها و آرمان‌های دیگر. دموکراسی را باید به‌معنای گسترده‌ی آن فهمید و از برداشتی که در دوران مدرن به‌معنای دموکراسی نمایندگی بر آن چیره شده پرهیز کرد تا آن‌را همچون مهم‌ترین آرمان عصر فهمید. دموکراسی به‌معنای کامل آن مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری‌ها و اجرای تصمیم‌ها است، در هر زمینه و هر جای ممکن. از زندگی روزمره در خانه و به‌گاه تفریح گرفته تا محل کار و سپهر سیاست به‌سان عرصه‌ی اداره‌ی امور اجتماعی. چون انسان به‌مثابه فرد، در وجود یکّه‌ی خویش در آن فرایند شرکت می‌جوید هیچ شرطی، سنی، جنسیتی، دانشی و تخصصی پذیرفته نیست. تنها معیار خواست مشارکت است. هیچ‌کس را نمی‌توان به زور یا فریب ترغیب به مشارکت در فرایندهای دموکراسی ساخت.

دموکراسی در خود یک غایت است چون به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا اثری از خود به‌جای بگذارند، کسی باشند، خود را به نمایش بگذارند، خود را بیان کنند. در دموکراسی، افراد خود را زنده و پویا احساس می‌کنند، آنها در اثری که از خود در جهان به‌جای می‌گذارند سرزندگی و پویایی خویش را احساس می‌کنند. در دموکراسی دوستی، عشق و صمیمیت معنا پیدا می‌کنند، چرا که فقط به‌اختیار می‌توان دوستی ورزید و کسی را به‌صمیمیت دوست داشت. زندگی خوب فقط بر بنیاد آن ممکن است. در فقدان دموکراسی، مرگ اجتماعی در انتظار افراد است، چون دیگر هیچ اثری برونی از خود به‌جای نمی‌گذارند. دموکراسی همچنین یک وسیله است، ابزاری برای متحقق ساختن خواست افراد و ایجاد خشنودی عمومی. این‌که در تصمیم‌ها و کنش‌های یک جمع ردی از خواست یکایک اعضای جمع وجود داشته باشد. مشکل آن‌گاه آغاز می‌شود

که با فقدان دموکراسی روبرو شویم. تصمیم و کنشی که نشان از دموکراسی نداشته باشد ناسازگار و حتی گاه متضاد با خواست عمومی پنداشته شده و ناخشنودی و ستیز اجتماعیِ آسیب واردکننده به زندگی افراد را دامن می‌زند.

امروز شکل اصلی دموکراسی در جهان، دموکراسی نمایندگی متکی به انتخابات است.[۹] محدودیت‌های این دموکراسی کم نیستند. مشارکت را به‌طور عمده به حضور پای صندوق رأی، هر چند سال یک‌بار، می‌کاهد و تأثیرگذاری را محدود به حوزه‌ی سیاست و به میانجی‌گری نماینده‌ای می‌سازد که می‌تواند اراده‌ی خود را داشته باشد. انتخابات حتی آن‌گاه که شفاف و رقابتی برگزار شود باز ساختاری بسته دارد؛ آن‌گونه که ماکس وبر و جوزف شومپیتر به آن اشاره کرده‌اند مهم‌تر از هر چیز در آن رقابت نخبگانی به‌صورت سیاستمدار یا رهبران احزاب برای رأی توده‌ی مردم است. شهروند معمولی در کارکرد آن جز یک رأی به‌گونه‌ای کَمّی شمرده شده سهمی ندارد. انتخابات بیش از پیش شکل جشنواره‌ای پر از تعلیق و هیجان برای جلب توجه و رأی توده‌ای را پیدا می‌کند که در آن مردم چون امکانی برای مشارکت و سرزندگی خود نمی‌یابند با بدبینی به دموکراسی نمایندگی می‌نگرند.

دموکراسی نمایندگی کارکردهای خود را دارد. تا حدی گرایش توده‌های مردم را در حوزه‌ی سیاست بازتاب می‌دهد و دست‌کم آن‌ها هر چند سال یک‌بار برای دوره‌ای فعال می‌شوند. فسخ دموکراسی نمایندگی مشکلی را حل نمی‌کند. مهم‌تر از فسخ آن فراهم آوردن امکان کارکرد تمامی الگوهای دموکراسی است. هر گروه و هرکس باید امکان آن‌را داشته باشد که به هرگونه که می‌خواهد در فرایند تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور مشارکت جوید. کسانی شاید بخواهند در فرایند بحث و گفت‌وگو در راستای تصمیم‌گیری شرکت جویند، کسانی شاید دلبسته‌ی مشارکت در فرایند اداره‌ی امور باشند، کسانی شاید مصمم به نمایش خود و تبدیل عرصه‌های تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور به صحنه‌های نمایشی برای همگان و نه نخبگانی معدود باشند. همه باید بتوانند خواست و تمایل خویش را دنبال کنند.

مهم‌ترین نکته در بحث دموکراسی به‌سان یک آرمان آن است که انگیزه را چگونه می‌توان ایجاد کرد. توده‌های مردم هزار دغدغه و مشکل در زندگی دارند. باید کار کنند، استراحت کنند، زمانی را به تفریح اختصاص دهند و در جهانی که روابط اجتماعی بیش

از پیش دچار از هم‌گسیختگی شده زندگی عشقی/خانوادگی خود را سروسامان دهند. چه فرصت، توان و حوصله‌ای نزد آنها برای پرداختن به پروژه‌ی دموکراسی باقی می‌ماند وقتی که این پروژه اهمیت ضرورت کار، استراحت و عشق را در زندگی ندارد. ولی انگیزه‌ی درست همین‌جا شکل می‌گیرد. دموکراسی چیزی مجزا از کار، تفریح و زندگی عشقی/خانوادگی نیست.[۱۰] در این حوزه‌ها هم می‌توان برمبنای اقتدار سپرده شده به یک نیرو یا طرف رابطه فعالیت کرد و هم به‌گونه‌ای دموکراتیک. مشخص است که گشایش این عرصه‌ها به روی اراده‌ی افراد (در تمایل به سخنوری، نمایش و متمایز ساختن خود از دیگران و اداره‌ی امور) انگیزه‌ی لازم را برای فعالیت به آنها می‌دهد.

دموکراسی شیوه‌ی زیستی در سازگاری با حضور انسان در سپهر هستی، سرزندگی و پویایی، است. بدون سرزندگی و پویایی انسان نمی‌تواند زنده بماند. برای فراهم آوردن امکانات زیست، برای گفت‌وگو و کناکنش با یکدیگر، برای معنا بخشیدن به هستی خود، انسان‌ها باید مدام فعال باشند، از تجربیات خود و یکدیگر بیاموزند و خود را به‌یکدیگر بشناسانند. این نکته‌ی جدیدی نیست. سه اندیشمند بزرگ دوران مدرن، اسپینوزا، مارکس و نیچه، در مفاهیمی همچون پایداری در هستی (کوناتوس)، حاکمیت بر جهان زیست (خواستِ قدرت) و فراهم آوردن شرایط زیست مادی (ماتریالیسم تاریخی) این نکته را در کانون توجه عمومی قرار داده‌اند. انسان به‌اجبار و نه خواست و به‌گونه‌ای دلبخواهی در جهان برای ماندگاری و زیست بهتر می‌کوشد، می‌سازد و قدرت بر جهان اِعمال می‌کند.

در تحقق دموکراسی، آزادی اهمیت خود را از دست می‌دهد. پیش‌شرط دموکراسی آزادی است و دموکراسی خود امکان پویایی و تکوین افراد را برای اِعمال آزادی فراهم می‌آورد. همزمان، در جهان امروز، آزادی دیگر اهمیت گذشته را ندارد. برای مدت زمانی در آغاز دوران مدرن، آزادی بزرگ‌ترین آرمان عصر بود. چه برای جان لاک و اسپینوزا و چه برای اندیشمندان عصر روشنگری آزادی بیان و دیگر آزادی‌های مدنی همچون آزادی در سپهر کنش اقتصادی و دینی از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار بود. به گفته‌ی اوا ایلوز، تا همین دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی در غرب آزادی جنسی برای زنان و فمینیست‌ها امری بسیار مهم به‌شمار می‌آمد.[۱۱] امروز هنوز برای بسیاری از جهانیان آزادی‌های مدنی، آزادی‌هایی همانند آزادی بیان و فعالیت دلخواه اقتصادی، در

شکل‌های گوناگون آن خواست تحقق‌نیافته‌ی مهمی است. ولی در برخی کشورهای جهان تا حدی زیادی آن خواست‌ها برآورده شده‌اند و در پیامد آن هیچ تحول اجتماعی مهمی رخ نداده است. در غیاب دموکراسیِ ژرفی که مشارکت همگانی را در عرصه‌های تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور فراهم آورد آزادی‌های مدنی اهمیت خود را از دست داده‌اند. سرمایه‌داری معاصر بر بنیاد آزادی‌های مدنی استوار است. از آنها برای ایجاد میل و شور و هیجان استفاده می‌کند. کالاهای خویش را در پیوند با برانگیختگی احساسات شهوی به بازار عرضه می‌کند؛ از آزادی بیان برای شکوفایی رسانه‌های همگانی در مالکیت خویش بهره می‌جوید؛ و آزادی انتخاب به آن اجازه می‌دهد کالاهایش را گونه‌گونی بخشیده و خریداران بیشتری برای کالاهایش دست‌وپا کند.

مدنیت

دومین آرمان مهم ، مدنیت است. مدنیت آن پدیده‌ای است که نوربرت الیاس آن‌را سیر تمدنی (متمدن شدن) جهان زیست اجتماعی نامیده و آنرا بسان فرایندی از فزونی حساسیت انسان به وجود و رفتار خود و دیگری در جامعه دیده است.[۱۲] آن‌چه ولی به‌سان آرمان در آن می‌توان دید برچیده‌شدن تمامی نهادهای به‌کاربرنده‌ی خشونت و نفی هرگونه سرکوب است. خشونت کاربرد آزار، اذیت و تحقیر فیزیکی و روانی فرد در راستای وادار کردن او به انجام امری/کاری معین است. غایت آرمانی آن است خشونت جایی در رابطه‌ی بین افراد، بین نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه و بین کشورها نداشته باشد و در آن راستا ارتش، نیروی انتظامی و زندان به‌کاربرنده‌ی آن منحل شوند. نظام مجازاتی مدرن از خشونت فیزیکی متمرکز بر بدن فاصله گرفته است. این‌را میشل فوکو در کتاب مشهور خود *مراقبت و تنبیه* نشان داده است. سنگدلی و حس انتقام جایی در نظام مجازاتی مدرن ندارد. ولی این فقط گامی اولیه در برچیده‌شدن خشونت است. اگر نمی‌خواهیم به تن‌وجان کسی آزار برسانیم، به انتقام نیز به‌عنوان واکنشی هوشمندانه باور نداریم و غایت را بازپروری شخص بزه‌کار می‌دانیم دیگر زندان برای چیست؟ جای تنبیه و زندان را باید مراقبت روحی‌روانی و دوره‌های آموزشی بگیرند.

در نظام جهانی، جنگ بیهوده‌ترین و نابخردانه‌ترین اقدامی است که کشورها به آن دست می‌زنند. جنون و دیوانگی جنگ چیزی نیست که ما امروز کشف کرده باشیم. کانت در نوشته‌ی مشهور خویش *صلح پایدار: یک طرح فلسفی* در پایان قرن هجدهم از نابخردی جنگ سخن می گوید.[۱۳] خشونتی همچون کشتار انسان‌های بی‌گناه که در هیچ عرصه‌ی متعارف زندگی پذیرفتنی نیست در جنگ به‌صورت امری عادی مورد پذیرش جهانیان قرار می‌گیرد. وانگهی جنگ‌های اخیر در جهان هیچ برنده و بازنده‌ای نداشته است. هیچ باور و ارزشی با جنگ به سرزمین یا فرهنگی دیگر گسترش نیافته است. جنگ هیچ دستاورد اقتصادی و سیاسی نیز نداشته است. خسارت‌های آن نیز به هرگونه که محاسبه شود همواره سنگین بوده‌اند. جنگ میراث جهان کهنه‌ی بیهوده‌ی به‌جای‌مانده از اعصار پیشین است و باید برچیده شود. در آن راستا جایی، محل اعرابی، برای ارتش و نیروی به‌کاربرنده‌ی سلاح در جامعه باقی نمی‌ماند. ارتش به‌صورت مسخره‌ترین نیروی سیاسی جهان، نیروی متکی به فرماندهی و فرمانبرداری بی‌چون‌وچرا، پدیده‌ای یک‌سره متناقض با روح فردگرایی و آزادی انتخاب جهان مدرن، در سطح جهانی باید بی‌درنگ برچیده شود.

مارکسیست‌ها بر آن بوده‌اند که با به پایان رسیدن سرمایه‌داری و ستیز طبقاتی دولت یکسره سیر نابودی را خواهد پیمود. آنها این تحول را که فکر می‌کردند به فرایند تاریخ تعلق دارد، ارزشمند و آرمانی نیز معرفی کرده‌اند.[۱۴] امروز نشانی از این سیر تحول دیده نمی‌شود و نابودی دولت به‌جز برای آنارشیست‌ها برای کم‌تر کسی امری آرمانی به‌شمار می‌آید. نیازهای انسان‌ها در زمینه‌های رفاهی، درمانی و آموزشی به‌گونه‌ای تصاعدی رو به افزایش است. مشخص است که از یک‌سو نیاز به نظامی همچون سرمایه‌داری وجود دارد که ارزش اضافی سهمگینی را تولید کند و آن‌را در تولید خدمات و کالاهای جدید سرمایه‌گذاری کند و از سوی دیگر نیاز به دستگاهی پیچیده و قدرتمند برای توزیع و بازتوزیع امکانات در جامعه وجود دارد. جامعه‌ی مدرن در پویایی خود مدام نابرابری و کمبود/وفور در سپهرهایی از زیست اجتماعی می‌آفریند و دولتی قدرتمند باید وجود داشته باشد که موازنه را برقرار سازد. شاید اشاره شود که دولت محض اداری دیگر دولت نیست، دولتی که ابزار اصلی کارکرد آن کاربرد انحصاری خشونت به اتکای نیروی انتظامی و نظام مجازات است. این‌جا باید بین کاربرد زور و

خشونت تمایز برقرار ساخت. جلوگیری از زیاده‌مصرفی گروه‌هایی یا بازستانی امکاناتی به‌صورت مالیات از اشخاصی بدون شک همچون کاربرد زور معنا خواهد شد هرچند امروز نیز رخ می‌دهد و کم‌تر کسی آنرا همچون کاربرد خشونت می‌بیند.

ولی آیا می‌توان بدون برگذشتن از سرمایه‌داری به مدنیت دست یافت؟ آیا آنچه که بربریت سرمایه‌داری نام گرفته و در استثمار نیروی کار، غارت طبیعت، جنگ‌های استعماری-امپریالیستی و سرکوب زنان، مهاجرین و دگرباشان جنسی تبلور یافته اجازه‌ی حرکت بسوی مدنیت و تحقق آنرا می‌دهد؟ دیدگاهی متأثر از مارکسیسم پیش‌شرط تحقق مدنیت و حتی دموکراسی را نابودی سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم یا دقیق‌تر بگوییم کمونیسم می‌بینند. عبارت «بربریت یا سوسیالیسم»، گره‌خورده به‌نام رزا لوکزامبورگ این نکته را بیان می‌کند، هرچند که لوکزامبورگ خود عبارت را به انگلس نسبت می‌دهد.[۱۵]

در پاسخ به پرسش بالا و در نقد دیدگاه مارکسیستی می‌توان گفت که امروز هیچ مشخص نیست سمت‌وسوی تغییراتی که در دل سرمایه‌داری رخ می‌دهند چیستند. مارکسیست‌ها در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و دهه‌های آغازین قرن بیستم، سوسیالیسم را همچون آینده‌ی ممکن سرمایه‌داری می‌دیدند. تشخیص‌شان آن بود که پرولتاریای هرچه انبوه‌تر و قدرتمندتر در اتکا به فرایند تولید هرچه بیشتر ساده و اجتماعی‌شده، می‌توانند سرمایه‌داری را در راستای استقرار سوسیالیسم براندازند. آنها بر آن پندار بودند که استثمار، سرکوب و جنگ با استقرار سوسیالیسم به پایان خواهد رسید. امروز هیچ نشانی از توانایی یا خواست پرولتاریا مبنی بر ستیز نهایی با سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم در دست نیست. کم‌تر کسی نیز جرأت پیش‌بینی آینده‌ی سرمایه‌داری را دارد. چه کسی در دهه‌ی شصت، در اوج قدرت جنبش کارگری و دانشجویی می‌توانست درکی از دگردیسی پرولتاریا به پریکاریا، شرایط هر چه بدتر کار (در جهان) و انبوه کارگرانی در کشور چین (کمونیست) داشته باشد که شش روز در هفته، روزانه دوازده ساعت کار می‌کنند.[۱۶]

مدنیت و به‌همان‌گونه دموکراسی و برابری آرمانهایی در خود ارزشمند هستند. آنها در خود شایسته و بایسته‌ی پی‌گیری هستند. تحقق آنها، حال به هر میزانی، حتماً بر ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جهان اثر خواهد نهاد ولی هیچ معلوم نیست

که در آن فرایند چه تغییراتی را در ساختار سرمایه‌داری و عملکرد آن دامن می‌زند. شاید به فروپاشی و دگردیسی آن به نظمی دیگر یاری رسانند. شاید نیز سرمایه‌داری را وارد مرحله‌ای جدید از کارکرد همانند آنچه سازد که سوسیال‌دموکرات‌های اروپای شمالی در دهه‌های سی تا شصت در اندیشه‌ی ایجاد آن بودند. این در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. مهمتر آن است که درکی از آرمان‌هایی شایسته و بایسته‌ی ارجگذاری و پیگیری (برای تحقق) داشته باشیم.

برابری

آرمان مهم سوم برابری است. برابری صوری، برابری در مقابل قانون، برابری در ارجمندی و احترام، در بسیاری از کشورها در جهان معاصر هم به‌صورت اصل پذیرفته شده و هم تا حدی تحقق یافته است. حتی در دو زمینه‌ای که در نوشته‌ی مشهور تی. اچ. مارشال به‌صورت حقوق مدنی (به‌طور نمونه برابری در فرصت‌ها) و حقوق سیاسی (به‌طور نمونه برابری در تأثیرگذاری سیاسی به‌صورت برخورداری برابر همگان از حق رأی) یاد می‌شود نیز در بخش‌های مهمی از جهان پیشروی‌هایی رخ داده است.[۱۷] برابری اما در زمینه‌ی امکانات امر دیگری است. این همان آرمانی است که باید بر آن پای فشرد: برابری در استفاده و برخورداری از تمامی امکانات، مادی و اجتماعی. هم در زمینه‌ی درمان و آموزش که گاه آن‌گونه ضروری می‌نماید که انگار حکمی منطقی است و هم در زمینه‌ی خدمات و امکانات رفاهی. بدون هیچ‌گونه شرطی، صرف‌نظر از آن‌که سخن از چه انسان‌هایی، با چه توانی، هویتی، هوشی و ارجمندی در میان است.

در دوران جدید، شناسایی اهمیت برابری در امکانات را مرهون جان رالز هستیم. او اصل عمومی عدالت را بر آن اساس تعریف کرده است، بر اساس توزیع برابر تمامی ارزش‌های اجتماعی، آزادی و فرصت، درآمد و ثروت. ولی او توزیع نابرابر ثروت و امکانات اجتماعی را می‌پذیرد؛ البته به یک شرط مهم، به شرطی که اکنون مشهور خاص و عام است. این‌که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به‌گونه‌ای ترتیب یابند که هم بیشترین فایده را برای کسانی که دارای کم‌ترین مزایا هستند به‌همراه داشته باشند و هم در پیوند با شرایط برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها برای همگان باشند.[۱۸] این شرط اما مشکل

اصلی را حل نمی‌کند. برابری در برخورداری از امکانات دوران معاصر همواره به‌عنوان ضرورتی برای شکوفایی اقتصادی و بهبودی وضعیت افرادی با کم‌ترین مزایا توجیه شده است و شرط رالز انگار برای دفاع از این توجیه طرح شده است.

گفته شده و می‌گویند که برابری در برخورداری از امکانات رکود اقتصادی را دامن می‌زند. انگیزه و شور افراد را برای کار و ثروت اندوزی از بین برده، جامعه را به ایستایی می‌کشاند. می‌گویند که در صورت استقرار برابری دیگر کسی انگیزه‌ی تحمل سختی، آموزش بیشتر و نوآوری نخواهد داشت چرا که می‌داند در برابری با دیگران به‌هررو از امکاناتی که دیگر اعضای جامعه با هر درد و رنجی تولید و ذخیره کرده‌اند بهره‌مند خواهد شد. راه‌حل بهتر از این چشم‌انداز آن است که پایه را بر نابرابری گذاشت و سپس با اقداماتی همچون مالیات تصاعدی، یارانه‌های گوناگون و بیمه‌ی درمانی و بیکاری از میزان نابرابری‌ها کاست. این البته از چشم‌انداز کسانی است که به برابری همچون یک ارزش می‌نگرند. نولیبرالها که به بازار آزاد و رقابت همچون موتور پویایی سرمایه‌داری یا به باور آنها اقتصاد مدرن می‌نگرند هر نوع برابری و دخالت در ساختار اقتصادی جامعه برای کاهش نابرابری را ضربه‌ای به پویایی اقتصاد و شکوفایی آن می‌دانند.[۱۹]

مسئله صرفا این نیست که برابری در برخورداری از امکانات یک ارزش اجتماعی است. در این‌باره می‌توان استدلال کرد که پذیرفتنی نیست که انسان‌هایی که در هستی‌مندی به‌سان انسان، در تنامندی و نیازهای گره‌خورده به آن و در برخورداری از شور جنسی و کسی بودن در اجتماع یکسان هستند در برخورداری از امکانات همانند یکدیگر نباشند. حتی در این زمینه می‌توان استدلال کرد که شکی نیست که هرکس نیازها، تمایلات و سلیقه‌ی ویژه‌ی خود را دارد و چیزهایی را بر چیزهای دیگر ترجیح خواهد داد. هیچ ضرورتی ندارد که به همه امکاناتی برابر داده شود. مهم اما آن است که انسان‌ها در دسترسی به امکانات هم‌وزن باشند و خود به هر گونه که می‌خواهند از آن امکانات بهره جویند. یکی از خدمات درمانی و رفاهی بهره بجوید، دیگری به‌خاطر سلامتی یا روحیه‌ی خویشتنداری به امور دیگری همچون خدمات آموزشی یا خدمات ورزشی توجه نشان دهد.

برابری از زاویه‌ی دید دیگری از اهمیت برخوردار است. درست از همان زاویه‌ای که مورد انتقاد قرار می‌گیرد. برابری در برخورداری از امکانات زمینه را برای سرزندگی و

پویایی اعضای جامعه فرا می‌آورد. امکاناتْ امکان تکوین توان جسمی و توانمندی‌های اندامی و ذهنی را در اختیار همگان قرار می‌دهد. دلهره و دغدغه‌ی برخورداری از امکانات را از زندگی بسیاری می‌زداید و عزت نفس را به روحیه‌ی آنها بازمی‌گرداند. انگیزه‌ای نو به انسان‌ها در جهت تکوین و شکوفایی توانمندی‌های خویش می‌بخشد. دیگر کسی از باخت در سرمایه‌گذاری بر امیال یا استعداد خویش نخواهد هراسید. به نوآفرینی در زمینه‌ی فناوری، تولید امکانات مادی، هنر و ادبیات روی خواهد آورد بی آن‌که به‌سبب احتمال بی‌نتیجه بودن اقدامات گاه پر مخاطره‌ی خویش ترسی به دل راه دهد. در یک کلام، برابری در برخورداری از امکانات از سرزندگی و پویایی انسان‌ها نمی‌کاهد، آن‌را افزایش می‌دهد.

برابری به هر صورت، ولی به‌ویژه در شکل برخورداری از امکانات، همبستگی بین اعضای جامعه را ژرف‌تر خواهد ساخت. هر کس خواهد دید که امکانات تمامی جامعه امکانات خود او هستند، که جامعه ارج‌گذار و حساس به وجود او و نیازها و امیال او است. در این وضعیت، همبستگی از همبستگی کارکردی مشهور دورکهایمی مبتنی بر وابستگی افراد به‌یکدیگر فراتر خواهد رفت. وابستگی نفی نخواهد شد. بر جای خواهد ماند. در جهان مدرن هیچ‌کس نمی‌تواند در آزادی و استقلال از دیگر اعضای جامعه با کارکردها و مسئولیت‌های خویش زندگی کند. در برابری، این وابستگی با دلبستگی افراد به یکدیگر تکمیل شده، یگانگی اجتماعی را می‌آفریند. این همان دلبستگی‌ای است که از ارسطو تا هگل و اکسل هونت در دوران مدرن به‌سان دوستی، عشق و ارج‌گذاری مورد شناسایی قرار داده‌اند.

عدالت آن‌چنان که در دوران جدید از سوی اندیشمندانی مانند رالز و هابرماس[۲۰] بازشناسی شده ترکیبی از آزادی و برابری است. آزادی به‌صورت رهایی از قیدوبندهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، اما همواره مهم‌تر از برابری به‌عنوان اصل اول و برتر عدالت مطرح شده است. برابری را با تمام ارزشمندی همچون مانعی در مقابل آزادی فرد در جست‌وجوی قدرت، ثروت و جایگاه (والاتر) دیده، به این خاطر آن‌را در درجه‌ی دوم اهمیت معرفی کرده‌اند.

این درک از برابری لطمه‌ای جدی نه فقط به تلاش برای تحقق آن در جامعه بلکه حتی به درک از اهمیت آن وارد آورده است. برابری در گستره‌ی زیست اجتماعی و

سیاسی به‌سان خواستی مهم ولی خطرناک دیده شده است. خواستی که می‌بایست در حدی معین پی‌گیری شود تا جامعه از آسیب آن محفوظ بماند. این درک اثر خویش را امروز برجای گذاشته است. کسانی همچون پیکتی نشان داده‌اند که در چند دهه‌ی اخیر نابرابری (در برخورداری از امکانات) رشد دهشتناکی داشته است و جامعه بیش از پیش به سمت نابرابری طبقاتی با اقلیت کوچک ثروتمند و خیل انبوه محرومان پیش رفته است.[۲۱]

نجات انگاره‌ی برابری از این باور بیش از آن‌که گره خورده به آرمان‌گرایی باشد امری اضطراری است. نابرابری‌های فزاینده در حال وارد آوردن ضرباتی جدی به یگانگی اجتماعی، سلامتی اندامی و سرزندگی انسان‌ها است. باید فرایند را تا دیر نشده متوقف ساخت تا چیزی از جامعه و تندرستی تن‌وجان انسان‌ها برجای بماند. پای‌فشاری بر اهمیت برابری در برخورداری از امکانات گامی مهم در این زمینه است. مهم‌تر از آن درک از آزادی همچون آرمانی، خواستی در گستره‌ی زیست اجتماعی و تحقق یافتنی در چارچوب دموکراسی است. در این چارچوب دیگر نمی‌توان از برتریِ خواستِ آزادی بر خواست برابری سخن گفت.

چرخشی از عدالت به‌سوی گشایش

از افلاطون در کتاب جمهوریت تا اکنون مفهوم عدالت به آرمان‌گرایی خورده است. عدالت آن اصل یا اصولی است که ساماندهی جامعه بر مبنای آن وضعیتی آرمانی را تحقق می‌بخشد. بحث عدالت همواره بحث اصل یا اصول درست و مشروع برای سامان‌دهی جامعه بوده است. به‌هررو، عدالت امروز مفهومی فرسوده است؛ هم از زیادی استفاده در موقعیت‌های مختلف به معناهای گوناگون (عدالت محض، عدالت قضایی، عدالت اجتماعی، عدالت جنسی ...) و هم به‌خاطر از دست دادن موضوعیت. عدالت امروز بوی نظم و ساماندهی جامعه از سوی نیرویی قرار گرفته در ماورای آن می‌دهد و این سوءظن برانگیز است. امروز انسان‌ها در مقام افرادی خودپو نمی‌توانند بپندارند که نیرویی در ورای اراده‌ی آنها نظمی را، حتی نظمی آرمانی را، بنیاد نهد.

مهم‌تر و ضروری‌تر از انگاره‌ی عدالت و سامان‌دهی نظم در راستایی معین، گشایش است. گشایش به‌معنای فراهم آمدن امکان حضور پر از جنب‌وجوش فرد در گستره‌ی زیست خویش، در گستره‌ی زیست اجتماعی است. در دوران مدرن فرد به‌دنبال آن است که نه فقط مستقل و خودسامان باشد، بلکه خود با انتخاب‌ها و کوشش‌های خویش جهان خود را برسازد. او همچنین می‌خواهد که خود را در تشخص و توانمندی‌های خویش به دیگران بشناساند و ارج نهاده شود. این، همه، در چارچوب گشایش امکان‌پذیر است. گشایش هموار ساختن راه برای رویکردها و کوشش‌های او است.

دموکراسی، مدنیت و برابری (در برخورداری از امکانات) گشایش را ممکن می‌سازند. آنها، در ترکیب با یکدیگر و نه مجزا از یکدیگر، زمینه‌ی گشایش را فراهم می‌آورند. دموکراسی مسئولیت تمامی ساختار جامعه را متوجه فرد ساخته حاکمیت، بر جهان، جامعه و سرنوشت را، به او البته در همراهی با دیگران واگذار می‌کند. به این خاطر می‌توان تصریح کرد که دموکراسی شور و انگیزه‌ی مشارکت همه‌جانبه را در سامان‌دهی حوزه‌های گوناگون زیست اجتماعی می‌آفریند. کارگران کارخانه، شهروندان کشور، شاگردان مدرسه و ساکنان یک محله را به تصمیم‌گیری و دخالت در فرایند اداره‌ی امور حوزه‌ی کار و زیست خود برمی‌انگیزند. مدنیت هرگونه مانع قرار گرفته بر سر راه فرد را برمی‌دارد. نهادهای سرکوب دیگر وجود ندارند تا او را مجبور به فرمانبرداری از نظامی اخلاقی یا هنجاری سازد. جامعه‌ی رها از سرکوب باز به روی تجربه‌ها و هویت‌های گوناگون است و جهان دربرگیرنده‌ی گونه‌گونی. دیگر می‌توان در آرامش و آسودگی بدون دلهره‌ی ویرانی‌ها و سنگدلی خود و دیگران زیست. برابری در امکانات جامعه را به‌معنای کامل کلمه به قلمرو زیست بهینه‌ی فرد تبدیل می‌کند. در چارچوب برابری، فرد می‌تواند از تمامی امکانات جامعه به‌یکسان همچون همه‌ی دیگر اعضای جامعه بهره جوید. او دیگران را دیگر نه دشمن یا رقیب بلکه یاور خویش می‌بیند.

در گشایش، امکان شکوفایی وجودی پدید می‌آید، امکان آن‌که سرزنده، پویا و دل‌بسته (به دیگران و اجتماع) زیست. در درکی از نظر تاریخی بنیادین، ارسطو شکوفایی را به‌مفهوم پرورش توانمندی‌ها و استعدادها و به‌کارگیری آنها معرفی کرده است.[۲۲] می‌توان گفت که برای او شکوفایی همان خوشبختی است، خوشبختی آن‌که در موقعیتی قرار گرفت که امکانات آن‌را داشت که توانمندی‌ها و استعدادهای خود را

پروراند و به‌کار گرفت. بااین‌حال این‌جا مشکلی وجود دارد. توانمندی‌ها و استعدادها امروز می‌توانند بی‌شمار باشند و به‌خاطر شتاب تحولات اجتماعی به‌سختی می‌توان برداشت معینی از آنها داشت. ازآن‌رو هیچ معلوم نیست که بتوان توانمندی‌ها و استعدادهای معینی را نزد خود شناسایی کرد.

به برداشتی مجردتر نیاز داریم. بهتر است بگوییم شکوفایی اتخاذ رویکردی در سازگاری با وجود انسانی به‌سان موجودی زنده، هوشیار و اجتماعی است و در آن چارچوب می‌توان سه وجه برای آن بر شمرد: سرزندگی، پویایی و دلبستگی. در گشایش، امکان آن شکل می‌گیرد که مدام در عرصه‌ی زیست اجتماعی، در تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور، در محل کار، مدرسه، شهر و خانه کوشا بود. شنید، دید، گفت و همراهی کرد. به تمام معنا زنده و هوشیار بود. در آن جَوّ، پویایی شکوفا می‌شود. در سرزندگی و در جَوّ بازِ زیست اجتماعی، امکان آن پیش می‌آید که انسان خود را مدام تعالی بخشد. بیاموزد، خطا کند و خود را از آن برهاند، توانمندی‌های خود را گسترش و استعدادهای خویش را پرورش دهد، کسی شود، کسی دیگر شود و مدام در خود انسانی دیگر بیابد. پویایی و سرزندگی می‌توانند گسست اجتماعی را دامن زنند. انسان‌ها را در تمرکز بر کوشش و خودپروری بیگانه با یکدیگر ساخته و حتی رودرروی یکدیگر قرار دهد. ولی در اجتماعی که امکان دخالت مستقیم در فرایند تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور را فراهم می‌آورد، دستگاه سرکوب را جمع‌آوری کرده و همه را در دسترسی به امکانات برابر ساخته، امکان دلبستگی افراد به‌یکدیگر و اجتماع به‌وجود می‌آید. دیگر لزومی وجود ندارد که کسی به دیگران یا اجتماع همچون دشمن یا عناصری بیگانه بنگرد و سنخی از ارج‌گذاری متقابل بین افراد شکل می‌گیرد.

دموکراسی، مدنیت و برابری در برخورداری از امکانات، آرمان‌هایی، در خود، ارزشمند هستند. می‌توان از چشم‌اندازهایی به آنها نقد داشت ولی آنها آرمان‌هایی هستند که همواره از دیربازی که گاه به یونان باستان و گاه به آغاز دوران مدرن بازمی‌گردد وسوسه‌برانگیز بوده‌اند. ولی مهم‌تر آن است که این سه امرِ آرمانی ضرورت زندگی مدرن برای پنجه درافکندن با مشکلاتی است که این جامعه مدام می‌آفریند. با سرزندگی، پویایی و دلبستگی برخاسته از تحقق آن سه آرمان می‌توان زیستی شایسته و شاید مهم‌تر از آن سازگار با وجودی انسانی پیش برد.

---

[۱] واژه‌ی دیستوپیا را می‌توان بصورت ناآرمانشهر نیز ترجمه کرد ولی من چون دیدم کسانی از واژه‌ی کابوس‌آباد استفاده کرده‌اند و واژه‌ی جالبی است آنرا بکار بردم. باید توجه داشت که پسوند آباد پر بیراه نیست چرا که دیستوپیا بیش از آنکه حکایت جامعه‌ای خراب و پر از آشفتگی باشد حکایت جامعه‌ای سازمانیافته برای سرکوب و دستکاری رفتار و زیست انسانها است. در مورد کابوس‌آباد بسان ژانری جدید در ادبیات داستانی نگاه کنید به:

Patricia McManus (2022), *Critical theory and dystopia*, Manchester University Press.

[۲] عنوان و محتوای یکی از مهم‌ترین نوشته‌های نظری این جریان نوشته‌ی مسعود احمدزاده (۱۳۴۹)، *مبارزه مسلحانه، هم استراتژی هم تاکتیک*، نشان از این رویکرد دارد. کتاب در اینترنت در دسترس است: آرشیو مسعود احمدزاده

[3] Costas Douzinas & Slavo ZiZek (eds.) (2010), *The Idea of Communism*, Verso.

[۴] تامس مور (۱۳۶۱)، *آرمانشهر، یوتوپیا* (ترجمه‌ی داریوش آشوری، نادر افشارنادری)، آگه

[۵] نگاه کنید به: مارکس و انگلس (۱۳۶۰)، *ایدئولوژی آلمانی* (ترجمه‌ی زوبین قهرمان). کتاب در اینترنت در دسترس همگانی قرار دارد.

[۶] نگاه کنید به:

Christoph Henning (2014), *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*, Brill.

[۷] این نکته را من از کتاب جدید آندریاس رکویتز آموخته‌ام:

Andreas Reckwitz (2021), *The End of Illusions: Politics, Economy and Culture in Late Modernity*, Polity.

[۸] نگاه کنید به:

Hara Kouki and Eduardo Romanos (eds) (2011), *Protest Beyond Borders : Contentious Politics in Europe Since 1945*, Berghahn.

[۹] نگاه کنید به:

Nadia Urbinati (2006), *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, University of Chicago Press.

[۱۰] آنتونی گیدنز و اولریش بک نشان داده‌اند که چگونه در دوران معاصر دموکراسی به روابط عاشقانه و خانوادگی راه یافته است.

Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim (1995), *The Normal Chaos of Love*, John Wiley and Sons;
Anthony Giddens (1993), *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Polity.

[11] Eva Illouz (2019), *The End of Love: A Sociology of Negative Relations*, Oxford University Press.

[12] Norbert Elias (1978), *The Civilizing Process*, Blackwell.

[۱۳۱۳] متن نوشته اینجا در دسترس است. با عنوان *طرحی فلسفی برای صلح ابدی*، به ترجمه ی باقر پرهام:

https://tavaana.org/sites/default/files/Perpetual%20Peace_0.pdf

[۱۴] برای مدتی در جهان، کتاب *دولت و انقلاب* لنین نوشته‌ای مهم در این زمینه بود. من و کسانی همانند من با شوق این نوشته را در دوران پس از انقلاب ۵۷ می‌خواندیم. نمی‌دانم آیا اکنون پس از مشخص شدن سرنوشت انقلاب بلشویکی روسیه کسی این کتاب را بصورت یک نوشته‌ی نظری می‌خواند یا نه.

[۱۵] نگاه کنید به نوشته‌ی مشهور به *جزوه‌ی جونیوس* رزا لوکزمبورگ در این سایت:

https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1915/junius/

[۱۶] درباره‌ی پریکاریا به کتاب گای استندینگ (۱۴۰۱)، *پریکاریا، طبقه‌ی نوین خطرناک* (ترجمه‌ی کیوان مهتدی)، در مجله‌ی اینترنتی «نقد اقتصاد سیاسی» نگاه کنید. درباره‌ی ساعت کار کارگران چینی، مشهور به ۹۹۶، به این گزارش روزنامه نیویورک تایمز نگاه کنید:

https://www.nytimes.com/2021/08/02/briefing/china-economy-gig-workers.html

[۱۷] نگاه کنید به:

T. H. Marshall (1992), *Citizenship and Social Class*, Pliuto press.

[18] John Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press.

[۱۹] نگاه کنید به:

Karim Bettache, Chi-yue Chiu and Peter Beattie (2020), The merciless mind in a dog-eat-dog society: neoliberalism and the indifference to social inequality, *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34: 217–222

[۲۰] راولز در کتاب یک نظریه‌ی عدالت (مورد ارجاع در صفحات پیشین) و هابرماس در این کتاب آنرا به بحث گذاشته‌اند:

Jurgen Habermas (1996), *Between Facts and Norms*, Polity.

[21] Thomas Piketty (2015), *The Economics of Inequality*, Harvard University Press.

[22] Tim Duvall and Paul Dotson (1998), Political participation and "eudaimonia" in Aristotle's politics, *History of Political Thought* 19 (1): 21–34.

چپ پس از مارکسیسم

مهرداد درویش‌پور*

گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی

René Apallec

* جامعه‌شناس و استاد دانشگاه ملاردالن سوئد

پیش‌گفتار

بررسی‌های انتقادی من از دیدگاه‌ها و ترازنامه‌ی چپ در ایران و جهان، پس از تجربه‌ی چندساله‌ام در جوانی در یک جریان چپ رادیکال آغاز شد. با مهاجرت به سوئد در سال ۱۹۸۴ و گسترش دامنه‌ی مطالعات و تجربه‌ی زیسته در غرب، دایره‌ی ارزیابی‌های انتقادی من به‌تدریج از باورهای پیشین و میراث فکری آن دوران گسترش یافت و به نقد آیین‌گرایی در مارکسیسم و مارکسیسم روسی انجامید. انتشار مقالات و جزواتی در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی همچون: «تراژدی حل مسلحانه‌ی اختلافات و اهمیت دموکراسی درون‌سازمانی»، «بحران چپ و پرسشواره‌های مارکسیسم»، «مذهب‌گرایی در مارکسیسم؛ طرحی از ریشه‌های نظری بحران»، «خشونت و قدرت و ضرورت لغو مجازات اعدام» و «تمدن غیرسرمایه‌داری» - که در آن از بن‌بست شوروی و «سوسیالیسم واقعاً موجود» سخن گفته بودم - بازتاب این دگردیسی نظری و نقد مارکسیسم ارتدوکس بود. بخشی از این نوشته‌ها در سه شماره‌ی سالنامه‌ی «*تلاش: بررسی چپ نو*» (که خود سردبیر آن بودم) از تیرماه ۱۳۶۶ تا مرداد ۱۳۸۸ و برخی دیگر به صورت جزوه‌های جداگانه منتشر شدند.

تحولات نظری من در همان‌جا متوقف نماند. انتشار مقالاتی نظیر: «چپ پس از مارکسیسم»، «ترازنامه و چشم‌انداز چپ»، «نگاهی به تحولات چپ»، «چپ جدید و عصر تردید»، و «چهار ویژگی چپ در ایران» — که در دهه‌ی ۹۰ میلادی در نشریاتی چون *آرش*، *نقطه*، *آدینه*، *جامعه سالم* و *فرهنگ توسعه* منتشر شدند — نشانگر گذار تدریجی من از ایدئولوژی مارکسیسم و تلاش برای مشارکت نظری در پی‌ریزی چپ نوین در ایران، با گرایش‌هایی سوسیال‌دموکراتیک چپ، فمینیستی، محیط‌زیستی، ضدنژادپرستی و ضدتبعیض بودند.

پس از آن، تکاپوهای نظری من مسیر نوینی یافتند. از نیمه‌ی دوم دهه‌ی نود میلادی، پژوهش‌های آکادمیک و جامعه‌شناختی من برسر موضوعاتی چون برابری جنسیتی، زنان، مهاجرت، خشونت، فرهنگ ناموسی، جوانان پناهجو، الگوهای مردانگی، هم‌پیوستگی، تبعیض اتنیکی و نژادپرستی - تمرکز یافتند. امری که دیگر مجالی برای ادامه‌ی بررسی‌های انتقادی در اندیشه‌ی چپ باقی نگذاشت. علاوه برآن، بررسی

جنبش‌های اجتماعی نظیر انقلاب ایران، بنیادگرایی اسلامی، جنبش دانشجویی، جمهوری خواهی، «زن، زندگی، آزادی»، راست افراطی و همچنین فعالیت‌های حقوق بشری به اشتغال اصلی من در محیط فارسی‌زبان بدل شدند.

در چند ماه گذشته، دعوت «اتاق فکر چپ‌های سبز ایران» و چند نهاد دیگر از من برای سخنرانی درباره‌ی «چهار محور سوسیال‌دموکراسی و چپ نوین» - که با استقبال درخور توجهی روبه‌رو شد - و همچنین نظرخواهی نشریه‌ی وزین *نقد اقتصاد سیاسی* از من درباره‌ی گفتمان چپ، موجب شد تا بار دیگر به بررسی‌های پیشین خود در بررسی چپ بازگردم.[1]

برای من فراتر رفتن از مارکسیسم به معنای بی‌اعتبار شدن اندیشه‌های مارکس نیست، بلکه به معنای برقراری رابطه‌ای آزادانه با آموزه‌های اوست؛ رابطه‌ای که بخش بزرگی از طیف‌های گوناگون چپ بر اهمیت آن تأکید دارند. حتی حزب سوسیال‌دموکرات آلمان، که از جهان‌بینی مارکسیستی فاصله‌ی بسیار دارد، در کتاب *دویست سال کارل مارکس* (منتشرشده در سال ۲۰۱۸) بر اهمیت اندیشه‌های مارکس و روزآمد بودن آن‌ها تأکید کرده است.

بدیهی‌ست که هر ارزیابی نو از تحولات چپ در ایران و جهان و جایگاه امروزی اندیشه‌ی مارکس، نیازمند پژوهش‌هایی به‌روزتر، جامع‌تر و تازه‌تر است که فراتر از ظرفیت این مقالات است. وانگهی دیدگاه‌های امروز من حتی در مقایسه با این مقاله بس «معتدل‌تر» شده و رابطه‌ی آزادانه‌تری با اندیشه‌های مارکس یافته‌ام. با این حال، مقاله‌ی حاضر که حاوی نکاتی است بازنشریافته از نوشته‌های پیشین‌ام[2] شاید بتواند به شناخت بهتر مسیر و تاریخ بازاندیشی در جنبش چپ ایران و پرسمان‌های آن یاری رساند.

چپ در دوران عقب نشینی و تردید

در شرایطی که چپ، در سطح ملی و بین‌المللی، در دفاعی‌ترین موقعیت تاریخی خود قرار دارد، به‌حاشیه رانده شده و با فروپاشی باورهای جزمی پیشین، بخش عظیمی از آن درگیر بحران، بی‌ثباتی و درنگ و تأملات نظری است، پرداختن به سرانجام این

جریان فکری کاری ساده نیست. کسانی که همچنان با اتکا به مارکسیسم ارتدوکس یا با پناه بردن به ایدئولوژی‌های مسلطی چون لیبرالیسم، ناسیونالیسم و دیگر صورت‌های کلاسیک جهان‌بینی به تحلیل تحولات می‌پردازند، این بازخوانی‌ها و «شکاکیت‌های آکادمیک و روشنفکری» را نه‌تنها سودمند نمی‌دانند، بلکه آن را اتلاف انرژی روشنفکرانه تلقی می‌کنند.

بی‌تردید، نمی‌توان مداخله در حوزه‌های گوناگون مبارزات اجتماعی را به بهانه‌ی تأمل نظری نادیده گرفت یا به تعویق انداخت. اما تجربه نشان داده است که تأکید صرف بر ضرورت مداخله‌ی عملی و توجه به نیازهای روزمره، اغلب به طفره‌روی از جست‌وجو و کنکاش نظری منجر شده است. چه بسیار جنبش‌ها و خیزش‌هایی که با اتکا به شور مبارزاتی و قاطعیت انقلابی شکل گرفتند، اما در غیاب آگاهی انتقادی، به ناکامی و شکست انجامیدند.

افزون بر این، آن ادعای قدیمی اما معتبر لویی آلتوسر درکتاب «در دفاع از مارکس» که می‌گوید: «تئوری نوعی پراتیک ویژه است» و «تئوری» را نه بازتابی منفعل از واقعیت، بلکه به‌مثابه نوعی عمل یا *پراتیک نظری* دانسته، امروز بیش از هر زمان دیگر اهمیت دارد؛ چرا که در عصر گسست‌های پیاپی و افول روایت‌های کلان، دستیابی به افق‌های نوین تحول، به دغدغه‌ای مرکزی برای بسیاری از روشنفکران بدل شده است.

گذشته از فروپاشی اردوگاه شوروی و اقمارش، این گزاره نیز که تضعیف موقعیت طبقه‌ی کارگر به‌عنوان سوژه‌ی تاریخی سوسیالیسم، به تضعیف خود سوسیالیسم منجر شده، هرچند ادعایی مناقشه‌برانگیزف اما جدی، دقیق و قابل درنگ است. در سنت مارکسیستی کلاسیک، طبقه‌ی کارگر نه‌فقط یک طبقه‌ی اقتصادی، بلکه سوژه‌ی تاریخیِ بالقوه‌ی دگرگونی جهان بود «طبقه‌ای که جز زنجیرهایش چیزی برای از دست دادن ندارد...». روشن است که با تضعیف این سوژه در عصر پسا صنعتی، سوسیالیسم نیز به‌مثابه پروژه‌ای تاریخی تضعیف می‌شود.

رشد طبقه‌ی متوسط، فردی‌شدن روابط کار، آشکال جدید استثمار و گسترش مصرف‌گرایی تا حدودی موقعیت اجتماعی، انسجام و آگاهی طبقاتی کارگران را تضعیف کرده است. علاوه بر آن، در چپِ پس از مارکسیسم، گرچه از سوژه‌های متکثر مانند اقلیت‌های جنسیتی، نژادی و فرهنگی دفاع می‌شود، اما هنوز جایگزینی که وزن تاریخی

طبقه‌ی کارگر را در سطح اقتصاد سیاسی داشته باشد، پیدا نشده است. هم‌ازاین‌رو پروژه‌های چپ گاه دچار پراکندگی هدف و واگرایی سیاسی شده‌اند. همچنین، با تضعیف نقش طبقه‌ی کارگر و تقویت ایدئولوژی نولیبرالی (با کاهش هزینه‌ها، قصابی دولت رفاه و تقویت سودآوری، فردگرایی، رقابت، شایسته‌سالاری)، مفاهیمی چون عقلانیت مراقب‌گرا، همبستگی طبقاتی، مبارزه‌ی جمعی و سوسیالیسم به حاشیه رانده شده‌اند.

البته برخی متفکران همچون نانسی فریزر یا اریک اُلین رایت نشان داده‌اند که هنوز هم تحلیل طبقاتی در عصر سرمایه‌داری متأخر پرمعنا است، هرچند که باید با سایر محورهای ستم (جنسیت، نژاد، محیطزیست،...) تلفیق شود. برخی پسامارکسیست ها نظیر لاکلائو و موف نیز برآن‌اند که رد این‌که طبقه‌ی کارگر دیگر «سوژه‌ی یگانه» نیست، به معنای مرگ سوسیالیسم نبوده، بلکه نشانه‌ای از بازآرایی گفتمان‌های رهایی‌بخش بر پایه‌ای چندگانه و دموکراتیک‌تر است.

پاسخ هرچه باشد، انکار نشدنی است که در پی فروپاشی «سوسیالیسم واقعا موجود» و پیشروی‌های نولیبرالیسم و از آن بدتر رشد راست افراطی در جهان، چپ بیش از پیش در موقعیت عقب‌نشینی، تدافعی و تردید به‌سر می‌برد.

این گفتار، تنها مروری‌ست بر برخی تأملات درباره‌ی نسبت چپ با مارکسیسم و پاره‌ای از دیدگاه‌های نوین، که به باور نگارنده، در آینده‌ی این جریان فکری نقشی به‌سزا خواهند داشت.

فرا رفتن از مارکسیسم

به گمان من، چپ نمی‌تواند بدون درگذشتن از مارکسیسم و برقراری رابطه‌ای آزادانه با آن، از بحران سهمگینی که سراپای آن را دربرگرفته بیرون آید و راه به جایی ببرد. منظور، صرفاً نفی مارکسیسم ارتدوکس یا فاصله‌گیری از تجربه‌ی موسوم به «سوسیالیسم واقعاً موجود» درگذشته نیست؛ این مسیر، سال‌ها پیش از فروپاشی شوروی، از سوی مارکسیسم غربی و چپ نو آغاز شده بود. آنچه اکنون ضروری است، کنار نهادن ایده‌ی یافتن مارکسیسمی «اصیل» یا «واقعی» و به قول ایمانوئل والرشتاین

به‌رسمیت‌شناختن «هزارگونگی مارکسیسم‌ها» است.[۳] تنوعی که نشان از تکثر تاریخی و فکری این سنت دارد.

در همین چارچوب باید بر ضرورت فرارَوی از مارکسیسم، نه به‌معنای طرد آن بلکه برای امکان بازاندیشی و بازسازی انتقادی چپ تأکید کرد.

چنین رویکردی، اتخاذ موضع سومی است در برابر دو گرایش افراطی: یکی نظرات مارکس و مارکسیسم را همچون دین مدرن می‌ستاید، و دیگری آن را سراسر بی‌ارزش می‌خواند. هر دو، به آن به‌مثابه اندیشه‌ای منجمد و بسته می‌نگرند؛ یکی با برجسته‌کردن نقاط قوت مارکس آن را تقدیس می‌کند، دیگری با تأکید بر نارسایی‌ها، آن را به‌کلی تخطئه می‌نماید. در حالی‌که برخورد علمی ایجاب می‌کند که از اندیشه‌ها و نظریه‌های پیشین، به‌نحو انتقادی و برای پیشبرد آگاهی و جامعه استفاده شود.

کسانی که شکست‌های جنبش سوسیالیستی و تجربه‌ی موسوم به «سوسیالیسم واقعاً موجود: را صرفاً ناشی از «انحراف از مارکسیسم» می‌دانند و هیچ نسبتی میان تئوری و پراتیک آن برقرار نمی‌کنند، بیشتر ایده‌آلیست‌اند. این نگرش شبیه است به استدلال «طرفداران اسلام ناب محمدی» که اندیشه را از سیر تاریخی، تحولات اجتماعی و آزمون‌های عملی‌اش جدا می‌سازند. در برابر این ناب‌گرایی ایده‌آلیستی، مارکسیستی چون لویی آلتوسر تأکید می‌کند که:

> *«بحران مارکسیسم، تئوری مارکسیستی را در امان نمی‌گذارد. این بحران در خارج از این تئوری، در قلمرو تاریخی‌اش، در پیشامدهایش، حوادث و تداومش جریان ندارد. ما مارکسیست‌ها نمی‌توانیم به این اندیشه دل‌خوش کنیم که تئوری‌های مارکسیستی می‌تواند در یک جا و به طور خالص موجود باشد.»*[۴]

البته همان‌گونه که محدود کردن مارکسیسم به اندیشه‌های مارکس نادرست است، نسبت دادن تمامی پیامدهای سوسیالیسم‌های واقعاً موجود و نحله‌های مارکسیستی به افکار او، یا تلقی آن‌ها به‌عنوان تجسم تکامل منطقی اندیشه‌ی مارکس، و نیز به‌رسمیت شناختن آن‌ها به‌مثابه یگانه مارکسیسم اصیل، خطاست. گوناگونی مارکسیسم‌ها، چه در اداره‌ی قدرت سیاسی و چه در موقعیت اپوزیسیون و رهبری جنبش‌های اجتماعی،

بیش از هر چیز نشانگر این ادعای مارکس است که این *هستی اجتماعی است که شعور اجتماعی را تعیین می‌کند، نه برعکس.*

انتظار این‌که مارکسیسم چینی، روسی یا جهان‌سومی، به‌جای تأثیرپذیری از شرایط بومی آن جوامع و ایفای نقش در جبران عقب‌ماندگی صنعتی و پیشبرد مدرنیزاسیون، باید شباهت بیشتری به سوسیالیسم و مارکسیسم اروپایی داشته باشد، ساده‌انگاری‌ای ایده‌آلیستی است که تجریدی بودن نظریه را با جهان‌شمولی آن خلط می‌کند.

نباید فراموش کرد که هر جامعه‌ای تنها مسائلی را پیش‌روی خود می‌گذارد که ظرفیت حل آن‌ها را دارد. مارکس نیز در «سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی» بر همین نکته تأکید می‌کند: «*اگر دقیق نگاه کنیم، درمی‌یابیم که مسئله فقط زمانی مطرح می‌شود که شرایط مادی حل آن یا ازپیش فراهم شده، یا دست‌کم در حال فراهم شدن است.*» بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که عقب‌ماندگی و زمینه‌های استبدادی یک جامعه، تأثیری بر صورت‌بندی اندیشه‌ها و گرایش‌های فکری ــ ازجمله بر جنبش چپ آن ــ نگذارد. این البته به معنای ناممکن بودن رشد تفکرات دموکراتیک و پیشرو در آن جامعه نیست؛ بلکه بدین معناست که باید شرایط اجتماعی پذیرش و گسترش آن اندیشه‌ها، پیچیدگی‌های تحقق آن‌ها و حتی امکان تحریف و مسخ‌شان را شناخت.

در برابر این پیچیدگی، برخی ساده‌اندیشانه تصور می‌کنند مشکل صرفاً در فقدان ایده‌ای ناب و اصیل نهفته است؛ گویی با دستیابی به آن، جامعه نجات خواهد یافت. حال آن‌که همان‌طور که مارکس در «مقدمه بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» یادآور می‌شود: «*تنها کافی نیست که ایده به واقعیت تبدیل شود، بلکه واقعیت نیز باید به ایده تبدیل گردد.*»

تنوع گرایش‌های مارکسیستی، نه‌فقط بیانگر تفاوت شرایط عینی جوامع مختلف است، بلکه گواه آن است که برداشت واحدی نیز از این شرایط وجود ندارد. در این میان، مشخص نیست کسانی که در برابر شکست‌های تاریخی، خواهان بازگشت به مارکس یا احیای «مارکسیسم اصیل و واقعی» هستند، بر اساس کدام معیار و با چه محتوایی مدعی‌اند که تفسیر رجعت‌گرایانه‌ی آنان، یگانه قرائت درست از مارکسیسم است؟ به‌ویژه آن‌که همان‌طور که رالف میلی‌باند نیز خاطرنشان می‌کند، مارکسیسم خود سرشار از تضادها و تنش‌های حل‌نشده است.[5] به عبارت روشن‌تر، مارکسیسمِ

خلل‌ناپذیر، یکپارچه و غیر قابل‌مناقشه هرگز و حتی در دوران رو به پایان مدرنیزاسیون نیز وجود نداشته است. هر واکنشی نسبت به افول مارکسیسم که بخواهد با اتکا بر وحدت و خلل‌ناپذیری آن مطرح شود، اساساً واکنشی است معطوف به گذشته که حاصلی جز از خاک بیرون کشیدن استخوان‌های کهنه‌ی فرقه‌ها و شاخه‌های خلف و ناخلف بسیاری را ندارد که سرنوشت ایدئولوژیک‌شان سال‌هاست همچون سرنوشت بشر آغازین رقم خورده است.[۶]

امروزه با فروپاشی پی‌درپی سوسیالیسم‌های واقعاً موجود، افسانه‌ی مارکسیسم کلاسیک پایان یافته و به‌طور قطع به حاشیه رانده شده است؛ امری که زمینه‌ی فرارفتن از مارکسیسم را بیش از پیش فراهم آورده است. با این همه، این ضرورت مدت‌ها قبل از فروپاشی شوروی درک شده بود؛ هرچند که در آن دوران، بیشتر چپ آکادمیک بود که به آن پی برده بود.

امانوئل والرشتاین سیر تاریخی مارکسیسم را پیش از فروپاشی شوروی به سه مرحله تقسیم می‌کند: مرحله‌ی نخست، از حدود ۱۸۴۰ تا ۱۸۸۳، دوره‌ای است که با اندیشه‌های خود کارل مارکس مشخص می‌شود. مرحله‌ی دوم، که از دهه‌ی ۱۸۸۰ آغاز می‌گردد و تا نیمه‌ی نخست قرن بیستم ادامه می‌یابد، دوره‌ی مارکسیسم ارتدکس است که با تفسیری سخت‌گیرانه و آموزه‌ای از مارکس پیوند دارد. مرحله‌ی سوم، با استالینیسم‌زدایی در دهه‌ی ۱۹۵۰ آغاز می‌شود و با ظهور «هزارگونگی مارکسیسم» شناخته می‌شود. در این دوره، با کشف و بازخوانی آثار دوران جوانی مارکس، ده‌ها نظریه‌ی نئومارکسیستی پدید آمدند که با وجود گشودگی نظری بیشتر، همچنان به ایده‌ی یک «مارکسیسم اصیل» وفادار ماندند.

تکامل منطقی این روند از جمله به شکل‌گیری «پسامارکسیسم» و سپس گذار از آن انجامید؛ رویکردی که به‌جای وفاداری به مارکسیسمی یگانه و ناب، بر برقراری رابطه‌ای آزادانه و انتقادی با مارکس و مارکسیسم تأکید می‌ورزد. رویکردی که بیش از آن که مدعی یک نظریه‌ی منسجم تازه باشد گرایشی نظری و سیاسی است که هرچند از درون مارکسیسم سربرآورده اما از برخی اصول کلاسیک آن فاصله گرفته و سعی کرده آن را با تحولات نظری و اجتماعی قرن‌های بیستم و بیست‌ویکم سازگار کند. در واقع، پسامارکسیسم با درس‌گیری از تجربه‌های تاریخی سوسیالیسم واقعاً موجود و نقد

سنت‌های آوانگارد و پیشاهنگی، بر این باور است که هر پروژه‌ای که خود را حامل حقیقت تاریخی یا منجی تام می‌داند، مستعد توتالیتاریسم گفتمانی و سیاسی است. به‌همین‌سبب، این رویکرد با سوءظن به پروژه‌های یکپارچه نگاه می‌کند و به جای آن، بر چندصدایی، دموکراسی رادیکال، و باز بودن افق سیاست تأکید می‌ورزد.

در این چارچوب، به‌جای طرح دوگانه‌ی «مارکسیسم: آری یا نه»، پاسخ سومی پدیدار شد: همان‌گونه که مارکس با نگاهی انتقادی به هگل پرداخت، اکنون نیز باید با نگاهی انتقادی با خود مارکس و میراث مارکسیسم مواجه شد. یعنی رد برخی جنبه‌ها و دفاع و بازسازی جنبه‌هایی دیگر، به‌ویژه در نقد سرمایه‌داری معاصر و تلاش برای دستیابی به جامعه‌ای متعالی‌تر – که همچنان معتبرند.[۷]

از این منظر، ما در دوران پس از مارکسیسم به سر می‌بریم؛ دورانی که از برخی ایده‌های پسامدرنیستی و پساساختارگرا تأثیر گرفته است. در این دوره، بسیاری از اندیشمندان چپ با کنار گذاشتن مارکسیسم به‌مثابه دانشی عینی، نه‌تنها «هزارگونگی مارکسیسم‌ها» را به رسمیت می‌شناسند، بلکه دیگر باور ندارند که حقیقت را بتوان صرفاً در چارچوب مارکسیسم جست‌وجو کرد. از همین‌رو، گرایش به تلفیق دیدگاه‌های نظری متنوع و استقبال از تئوری‌های چندگانه در میان آنان رایج شده است.

مارکسیسم اومانیستی، مارکسیسم–فمینیسم، مارکسیسم اکولوژیک، پدیدارشناسی مارکسیستی، مارکسیسم وبری، پسامارکسیسم، مارکسیسم پساساختارگرا و.... و نیز نظریه‌های اندیشمندان چون فردریک جیمسون، مایکلهارت، آنتونیو نگری، دیوید هاروی، استوارت هال، آنجلا دیویس، ژاک دریدا، میشل فوکو، یورگن هابرماس و... نمونه‌هایی از درآمیختن انتقادی اندیشه‌ی مارکسی با دیگر سنت‌های رادیکال و انتقادی‌اند.

پسامارکسیسم، در معنای دقیق‌تر، به معنای رد ادعای مارکسیسم به‌مثابه یک سنتز نهایی، یک علم عینی، یا فلسفه‌ای تمام‌عیار برای پراکسیس (کنش انقلابی) است. بسیاری برآن‌اند که مارکسیسم به‌عنوان یک جریان سیاسی، تنها تا جایی مشروعیت دارد که در جایگاه اپوزیسیون عمل کرده است؛ چرا که تجربه‌ی تاریخی نشان داده است مارکسیسم، زمانی که در قدرت قرار می‌گیرد، به‌سادگی به ایدئولوژی‌ای بازدارنده و سرکوبگر بدل می‌شود و پویایی درونی خود را از دست می‌دهد. برخی این پدیده را

نه حاصل انحراف، بلکه نتیجه‌ی درونی ماهیت مارکسیسم به‌مثابه «علم تضادهای سرمایه‌داری» می‌دانند؛ دانشی که فضای تنفسی واقعی‌اش تنها در موقعیت انتقادی و در تقابل با نظم موجود فراهم می‌شود.[۸]

از همین‌روست که می‌بینیم، در حالی‌که مارکسیسم در غرب - به‌ویژه در حوزه‌ی نظری- جریانی نیرومند و پویا بوده است، در کشورهای سوسیالیستی حتی در دوران اوج حاکمیت آن دستاورد فکری قابل‌توجهی برجای نگذاشته است. گذشته از مارکسیسم غربی اغلب اندیشمندان برجسته در اروپای شرقی «سوسیالیستی» سابق نیز به گروه‌های مستقل از دولت یا به اپوزیسیون تعلق داشته‌اند؛ مانند مکتب بوداپست در مجارستان، گروه پراکسیس در یوگسلاوی سابق، رودولف بارو و رابرت هاومن در آلمان شرقی سابق و....

هرچند مطلق‌سازی از نقش اپوزیسیونی مارکسیسم خود محل مناقشه است، نمی‌توان انکار کرد که دستاوردهای نظری و پویایی آن در این موقعیت بسیار چشم‌گیرتر بوده است. از همین‌رو، نظریه ای که از «مارکسیسم در قدرت به‌مثابه ایدئولوژی بازدارنده» نام می برد، حاوی نکاتی تأمل‌برانگیز است.

موقعیت چپ پس از مارکسیسم، چه نتیجه‌ی استحاله‌ی ساختاری سرمایه‌داری پسین باشد، چه پیامد تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی «سوسیالیسم‌های واقعاً موجود»، و چه محصول نفوذ اندیشه‌های پسامدرن در دوران بحران جهان‌شمولی باورهای مدرنیته، در هر صورت بر یک واقعیت تأکید دارد: فرارَوی از مارکسیسم، نتیجه‌ی منطقی همان نظریه‌ای است که مارکس بنیان گذاشت. مارکس با بنیان‌گذاری «نظریه‌ی نقد»، روش‌شناسی‌ای را پایه‌ریزی کرد که اندیشه‌های خودش را نیز در امان نمی‌گذارد. او پیش تر در (نامه‌ی *کارل مارکس به آرنولد روگه* سپتامبر ۱۸۴۳) تأکید کرده بود که وظیفه‌اش نه *«ارائه‌ی برنامه‌ای برای آینده و پاسخ‌های حاضر و آماده برای تمام اعصار»، بلکه «نقد بی‌رحمانه‌ی هر آن‌چه هست»* است.

علاوه بر این، نسبت این جمله به مارکس که «من مارکسیست نیستم» نه‌تنها جلوه ای از تلاش برای فاصله گذاری از آیین‌سازی از افکار او است، بلکه راه را برای نقد و بازاندیشی مداوم در آن‌ها می گشاید. ژاک دریدا نیز با تأکید بر همین «روح انتقادی و بنیادی» به‌عنوان مهم‌ترین بخش میراث مارکس، می‌پرسد: *«کدام متفکر دیگری جز*

مارکس خواهان آن شده که احکام و تزهایش در آینده دگرگون شوند؟» به‌زعم دریدا، هیچ آینده‌ای بدون این وجه از مارکس و مارکسیسم قابل‌تصور نیست.

این وجه، به‌کلی متفاوت است از چهره‌ی مارکسیسم به‌مثابه دکترین مدعی جامعیت، دانش برتر و بینشی تمام‌نگر؛ چهره‌ای که با مفاهیمی چون ماتریالیسم دیالکتیک، کار، شیوه‌ی تولید، طبقات اجتماعی و ابزارهایی نظیر حزب واحد، بین‌الملل کارگری، دیکتاتوری پرولتاریا، دولت سوسیالیستی، و در نهایت استبدادگرایی دهشتناک شناخته می‌شود.[۹]

در واقع، همان‌گونه که ژاک دریدا یادآور می‌شود، برای درک اهمیت میراث فکری مارکس ضرورتی ندارد که الزاماً کمونیست یا مارکسیست بود. هیچ جریان چپ انتقادی نمی‌تواند تأثیرات اندیشه‌های مارکس را در حوزه‌هایی چون نقد سرمایه‌داری، فتیشیسم کالایی، ازخودبیگانگی، مذهب، روابط سلطه و بهره‌کشی و ده‌ها زمینه‌ی دیگر نادیده بگیرد یا انکار کند. با این حال، ضرورتی نیز وجود ندارد که چپ امروز خود را موظف بداند از کلیت اندیشه‌های مارکسیستی، پیش‌بینی‌ها و تجربیات آن دفاع کند یا صرفاً بر اساس آن، به تحلیل و پاسخ‌گویی در برابر پیچیدگی‌های فزاینده‌ی جهان معاصر بپردازد.

این درک، در میان طیف گسترده‌ای از نیروهای چپ اروپا به یک باور مشترک بدل شده است؛ اما در ایران، نیرومندی سنت دینی و ریشه‌داری فرهنگ مذهبی موجب شده است که در بخشی از چپ، گرایش به نوعی «مذهب‌گرایی در مارکسیسم» همچنان نیرومند بماند؛ گرایشی که همچنان با سرسختی بر آموزه‌های «مارکسیسم-لنینیسم» پای می‌فشارد. با این‌همه، تجربه‌ی انقلاب اسلامی، مهاجرت گسترده‌ی روشنفکران چپ به غرب، دگرگونی‌های عمیق و چندلایه در جوامع پسین مدرن و «پسامدرن»، و از همه مهم‌تر، فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود، به بسیاری از روشنفکران چپ ایرانی امکان داده است که ضرورت فرارَوی از مارکسیسم را درک کنند.

این فرارَوی، به‌خودی‌خود نه ضامن تجدیدحیات چپ خواهد بود و نه الزاماً موجب اثرگذاری در فرایند دگرگونی اجتماعی خواهد شد. پرسش اصلی این است: چگونه و با چه محتوایی می‌توان از مارکسیسم فراتر رفت، به‌گونه‌ای که این حرکت به نوزایی چپ

یاری رساند؟ از آن‌جا که چپ جریانی بین‌المللی است، بخشی از پاسخ به این پرسش جنبه‌ای عمومی دارد که تنها در پرتو آن می‌توان به بررسی شرایط خاص و ویژگی‌های بومیِ مؤثر بر تجدید حیات چپ در ایران پرداخت.

چپ جدید در عصر تردید: کمونیسم یا سوسیال‌دموکراسی؟

در شرایط کنونی، سخن گفتن از بدیل‌های فراگیری که بتوانند اعتماد عمومی را برانگیزند و بر شکست‌ها و نومیدی‌ها غلبه کنند، کاری بس دشوار - اگر نگوییم ناممکن- به نظر می‌رسد. فراتر از این، بسیاری از متفکران پسامدرن، در واکنش به دگرگونی‌های بنیادین جامعه‌ی معاصر، بر این باورند که نظریه‌ی «سوژه‌های اجتماعی» باید به‌کلی کنار گذاشته شود؛ و اگر هم قرار است سوژه‌ای به رسمیت شناخته شود، تنها در قالبی کاملاً فردی و ذهنی قابل تصور است.

برای نمونه، ژان فرانسوا لیوتار متفکر پسامدرن هرگونه روایت کلان یا «قصه‌ی هزارویک‌شب» را توهمی خطرناک می‌داند. در مقابل این نگرش، رالف میلی‌باند با نقد رویکردهای پسامدرنیستی، پسامارکسیستی و پساساختارگرا استدلال می‌کند که فارغ از نیت‌های واقعی این جریان‌ها، هر یک به‌نحوی خاص به قطع پیوند با آرمان‌های جمعی رهایی‌بخش -و به‌ویژه با مارکسیسم -انجامیده‌اند و عقب‌نشینی از این آرمان‌ها را تشدید کرده‌اند.

به باور میلی‌باند، همه‌ی طرح‌های کلانِ نوسازی اجتماعی نزد پسامدرنیست‌ها با سوءظن و خصومت تلقی می‌شوند. گرایشی که زمانی از ویژگی‌های ذاتی تفکر محافظه‌کارانه بود، اکنون به بخشی از گفتمان مسلط در میان بسیاری از روشنفکران چپ بدل شده است. نتیجه آن‌که نوعی «محافظه‌کاری معرفت‌شناختی» بر اندیشه‌ورزی درباره‌ی حدود آنچه از رهگذر نوسازی اجتماعی می‌توان به دست آورد، سایه افکنده است.[۱۰]

به‌رغم آن‌که حقایق بسیاری در تبیین میلی‌باند از گرایش‌های کنونی چپ نهفته است، با این همه برداشت‌های او بیش از حد خوش‌بینانه و گاه نادرست است. برای مثال وی اندیشه‌های پسامارکسیستی و پسامدرن را یکسره محافظه‌کارانه می‌خواند. او

همچنین دیدگاه‌های رادیکال پساساختارگرایان همچون فوکو و دریدا و باتلر یا پسامارکسیست‌هایی همچون آندره گُرز، لاکلائو، بدیو، موف یا نگری و هارت و یوران تربورن و... تأثیرات آنها بر جریان چپ را که نقطه‌ی مقابل محافظه‌کاری است، دست‌کم می‌گیرد.

از سوی دیگر، تأکید بر اهداف مشخص و موردی، تا حدی مبتنی بر برداشت‌ها و راهبردهای نظریه‌ی ضدقدرت است؛ رویکردی که در اندیشه‌ی متفکرانی مانند آندره گرز و میشل فوکو، و نیز در جنبش‌های نوین اجتماعی تک‌محور- همچون جنبش‌های صلح، محیط زیستی، فمینیستی، ال جی بی تی و ضدنژادپرستی- به‌روشنی قابل مشاهده است. با این حال، نباید از نظر دور داشت که رشد این نگرش، در واکنش به واقعیتی تاریخی شکل گرفته است: آن‌که در عمل، بسیاری از مدعیان طرح‌های کلان و طرفداران دگرگونی‌های بنیادین، فتح و حفظ قدرت را به دغدغه‌ی اصلی خود بدل کردند؛ و در این فرایند، فاصله‌ای فاحش میان مفاهیم والایی چون عدالت، دموکراسی و برابری با رفتارها و عملکردهای واقعی آنان پدید آمد، تا جایی که این روند در مواردی به سلطه‌ی تمامیت‌خواهانه منجر شد

این‌که «واژگان زیبایی چون عدالت، دموکراسی، برابری» بارها مورد سوءاستفاده قرار گرفته‌اند، نه‌تنها نقد و بازاندیشی در مارکسیسم را ضروری می‌سازد، بلکه بازاندیشی ریشه‌ای در خود «زبان سیاسی» را نیز به یک وظیفه‌ی نظری بدل می‌کند. امری که دریدا، موف و ژیژک هر یک از منظر خود دنبال کرده‌اند.

علاوه برآن میشل فوکو در بررسی پدیده‌ی «میکروفاشیسم» در مقدمه‌ای بر کتاب «آنتی اودیپ» اثر ژیل دولوز و فلیکس گاتاری (دو متفکر بزرگ فرانسوی) می‌نویسد: پرسش اساسی این است که اگر خود را مبارزی انقلابی بپنداریم، چگونه باید از درغلتیدن به فاشیسم پرهیز کنیم؟ چگونه گفتار و کردار خود، قلب و احساس خود را از فاشیسمی (که صرفاً منظور فاشیسم تاریخی، فاشیسم هیتلر و موسولینی نیست) که در همه‌ی ما وجود دارد پاک کنیم؟ فاشیسمی که در رفتارهای روزمره‌ی تک‌تک ما خانه می‌کند، فاشیسمی که عشق به قدرت را در ما زنده می‌کند، که میل به قدرت - همان قدرتی که بر وجودمان سلطه دارد و استثمارمان می‌کند- در ما دامن می‌زند.[۱۱]

در واقع مفهوم میکروفاشیسم (Microfascism) که فوکو (و سپس دلوز و گاتاری) به آن پرداخته‌اند، اشاره به شکل‌های ظریف، روزمره و غیرمتمرکزِ سلطه و سرکوب دارد؛ آن دسته از روابط قدرت که در سطح خرد (میکرو) عمل می‌کنند، نه الزاماً از طریق دولت یا نهادهای رسمی. یعنی «چگونه خود ما، در زندگی روزمره، در خانواده، در روابط جنسی، در آموزش، در کار، در زبان و حتی در خواسته‌ها و امیال‌مان، به صورت‌های کوچک و پنهان، فاشیسم را بازتولید می‌کنیم». به عبارت دیگر از آنجا که قدرت فقط در رأس و از بالا به پایین نیست، بلکه در سراسر بافت اجتماعی پراکنده است، توجه به میکروفاشیسم همچون رفتاری درونی شده در انسان‌ها در زندگی روزمره پراهمیت است.

همچنین فمینیست‌ها و سبزها در آغاز، که همواره خواهان تغییرات عمیق بوده‌اند، اتکای چندانی به قدرت - به‌ویژه قدرت دولتی- نداشته‌اند و جنبش‌های خود را تحت تأثیر چنین برداشت‌هایی سازمان داده‌اند و از همان آغاز عمدتاً با سلسله‌مراتب و ساختارهای قدرت مخالفت ورزیده‌اند (سبزها با دست‌یابی به پارلمان و دولت البته تا حدی از این سنت فاصله گرفتند).

خلاصه آن که، بسیاری از پسامدرنیست‌های رادیکال، همچون دریدا همواره از آرمان‌های رهایی و آزادی دفاع کرده‌اند. از این‌رو، انتقاد میلی‌باند از جنبه‌های محافظه‌کارانه‌ی تمامی منتقدان «سوژه‌های فراگیر و کلی»، داوری منصفانه‌ای نیست. افزون بر این، پسامارکسیست‌هایی چون هارت و نگری بر این باورند که بحران سوسیالیسم و مدرنیته به معنای نفی روندهای ارزش‌گذاری اجتماعی و شکل‌گیری سوژه‌ها نیست.[۱۲]

همچنین، نباید فراموش کرد که به قول فردریک جیمسون نگرانی‌های «ضد آرمانی» در نزد طبقه کارگر و جامعه از پیامدهای انقلاب و هراس از تغییرات تند و بازهم عمیق‌تر، ارزش‌های سوسیالیستی را سخت مورد تهدید قرار داده‌اند. البته شکست‌ها و نگرانی‌های ضد آرمانی تنها دلیل بی‌اعتمادی نسبت به چپ نیست. بلکه این رویگردانی ازجمله محصول این واقعیت نیز هست که بخش مهمی از چپ در رویارویی با جنبش‌های نوین و تحولات معاصر نقش آوانگارد خود را تا حدودی از دست داده و به زعم گیدنز بیشتر موقعیت دفاعی و محافظه‌کارانه یافته است.[۱۳]

به‌هرروی، صرف‌نظر از هر تحلیلی که از دلایل این تردیدها و بی‌اعتمادی‌ها ارائه شود، نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که موقعیت دفاعی امروز چپ، نوعی عقب‌نشینی را بر آن تحمیل کرده و تحولات گسترده‌ی جهان، بازنگری اساسی در دیدگاه‌های آن را ضروری ساخته است. برای نمونه، فردریک جیمسون معتقد است که در دوران کنونی، امید به تغییر—که زمانی توده‌های فقیر بدان دل بسته بودند—آشکارا جای خود را به ترس از محرومیت داده است. در چنین شرایطی، و در میانه‌ی تهاجم بی‌سابقه‌ی بازار و پیش روی راست افراطی، چپ ناگزیر است با تمام توان از دولت مداخله‌گر و دولت رفاه دفاع کند. هرچند میراث نظری و پیچیده‌ی چپ در نقد سوسیال‌دموکراسی، انجام این وظیفه را با دشواری‌هایی مواجه می‌سازد، مگر آن‌که از برداشتی دیالکتیکی‌تر از تاریخ، فراتر از روایت‌های رایج امروز، مدد گیرد و دریابد که چگونه با دگرگونی شرایط تاریخی، راهبردها و پاسخ‌های سیاسی نیز باید دگرگون شوند.[۱۴]

به‌رغم دشواری در تعیین دقیق مختصات گرایش غالب در چپِ در دوران پس از مارکسیسم، می‌توان در یک تصویر کلی، آن را جریانی دانست که بیشتر میان دو قطب سنتیِ کمونیسم شکست‌خورده و سوسیال‌دموکراسی بحران‌زده و به راست گراییده قرار گرفته است و بخش از آن درپی فراروی از هر دو است. به‌ویژه در غرب، آمریکای لاتین، و تا حدی در ایران امروز. این در حالی است که گرایش مسلط در سوسیال‌دموکراسی، تحت فشار بازار و تحولات پساصنعتی، بیش از هر زمان دیگر از ریشه‌های چپ خود فاصله گرفته و عمدتاً به عنوان جریانی میانه‌رو یا «چپ میانه» شناخته می‌شود. شاید تنها جناح چپ این جریان است که هنوز به ارزش‌های سوسیالیستی پای بند مانده است. در چنین متنی، به‌زعم جامعه‌شناس چپ‌گرای سوئدی، پرمَنسون (Per Manson)، چپِی که از دهه‌ی ۱۹۹۰ شکل گرفته، ناگزیر است برای نخستین بار راهبردی مستقل را در برابر بدیل‌های دولت رفاه سوسیال‌دموکراتیک و دیکتاتوری پرولتاریایی کمونیستی، تدوین و پیش ببرد.[۱۵]

با این همه، پر مَنسون تصویر روشنی از مضمون این «بدیل» ارائه نمی‌دهد. اگر منظور مفاهیمی مانند سوسیالیسم دموکراتیک، سوسیالیسم بازار و مشابه آن‌ها است، این مفاهیم به‌طور نسبی مبهم و آزمون‌های تجربه‌نشده‌ای هستند که حتی در سطح

تجریدی و نظری نیز برداشت روشنی از آن‌ها وجود ندارد و اختلاف‌نظرهای عمیق و اغتشاش فکری زیادی بر سر آن‌ها وجود دارد.

علاوه بر این، تاکنون مشخص نشده است که تفاوت اساسی و بنیادین اقتصاد مختلط سوسیالیستی با اقتصادی که سوسیال دموکراسی مد نظر دارد، در چیست. به نظر میلی‌باند، این تمایز در تسلط بخش دولتی بر بخش خصوصی نهفته است؛ یعنی وارونه‌سازی رابطه‌ی کنونی. میلی‌باند حضور غالب بازار در اقتصاد سوسیالیستی را نمی‌پذیرد، اما بر این باور است که سوسیالیسم به معنای روندی است که در آن زندگی از کالایی‌شدن بیشتر دور می‌شود و رابطه‌ی پولی به عنوان مسئله‌ی مرکزی روابط اجتماعی از میان برداشته می‌شود.[۱۶]

چنین ادعایی اما به گمان بسیاری یک اتوپیا است. بتلهایم پروژه‌ی اقتصاد پیچیده بدون پول و روابط کالایی را یک از پس‌مانده‌های سوسیالیسم اتوپیایی می‌داند که در عمل به نظامی سرکوبگر و بوروکراتیک منجر می‌گردد.[۱۷]

فراتر از آن، ماکس وبر مدت‌ها پیش از این، اصولاً سوسیالیسم را به‌مراتب بوروکراتیک‌تر از سرمایه‌داری توصیف کرده بود. برخی دیگر بر این باورند که خارج کردن حوزه‌های اشتغال، خدمات عمومی و صنایع کلیدی از نظام بازار و سپردن آن‌ها به دست برنامه‌ریزی دموکراتیک، مهم‌ترین تفاوت اقتصاد مختلط سوسیالیستی با اقتصادهای مختلط رایج است. به‌هرحال، پاسخ هرچه باشد، امروز هیچ اقتصادی نمی‌تواند عقلایی باشد مگر اینکه ترکیبی از بازار و برنامه، به‌همراه تعاون و مشارکت مستقیم را در خود داشته باشد. در واقع، همان‌طور که ژاک بیده تأکید می‌کند، بازار و سرمایه یکی نیستند و برنامه‌ی سوسیالیسم نه به‌منظور الغای روابط کالایی یا سازماندهی‌شده، بلکه به‌منظور الغای روابط طبقاتی است که این روابط آن‌ها را به‌وجود می‌آورند.[۱۸]

به باور من، تغییر در نظام مدیریت مهم‌تر از تغییر در نظام مالکیت است و در این راستا، مقوله‌ی «کنترل» مفهومی کلیدی به‌شمار می‌آید. کنترل اقتصاد توسط سیاست، تولید توسط مدیریت دموکراتیک، بازار توسط برنامه، و دولت توسط جامعه‌ی مدنی و ایجاد یک نظام مختلط مبتنی بر آن‌ها از جمله مهم‌ترین اهرم‌های تغییر نظم موجود است. بگذریم از این که نقدهای بسیاری بر تأکید یک‌سویه بر مالکیت خصوصی همچون

اساس تمام نابرابری‌های اجتماعی یا باور به لغو مالکیت خصوصی همچون راه‌حل رهایی انسان صورت گرفته است.

گرچه پذیرش اقتصاد مختلط و فاصله‌گیری از باورهای مارکسیسم ارتدکس، چپ نوین را تا حدودی به سوسیال‌دموکراسی کلاسیک نزدیک کرده است، اما این دو الزاماً در یک جایگاه قرار ندارند. این نه‌تنها به این دلیل است که سوسیال‌دموکراسی در بسیاری از کشورها از اعتقادات پیشین خود فاصله گرفته و به لیبرالیسم اجتماعی نزدیک شده، بلکه اساساً تمایز چپ جدید این دوران با سوسیال‌دموکراسی را باید در رویکرد چپ جدید به جنبش‌ها و استراتژی‌های نوین جست‌وجو کرد؛ جنبش‌هایی که در سنت سوسیال دموکراسی کلاسیک وجود نداشته‌اند. برای نمونه، چپ جدید علاوه بر دفاع از پیوند بین عدالت اجتماعی و دموکراسی (دموکراسی اقتصادی، برنامه‌ریزی دموکراتیک، مشارکت مستقیم و...)، گرایش نیرومندی به فمینیسم، محیط زیست، ضد نژادپرستی، صلح و دیگر جنبش‌های ضدقدرت نشان می‌دهد. رویکرد آن‌ها از استراتژی تسخیر دولت به جامعه‌ی مدنی به‌عنوان حوزه‌ی اصلی کارزار اجتماعی برای کسب هژمونی و دگرگونی، و تلاش برای تقویت استقلال آن در برابر دولت سیاسی و برجسته شدن نقش فرهنگ در دیدگاه‌های آن (که نخستین بار توسط گرامشی وارد ادبیات مارکسیستی و چپ شد و سپس توسط مکتب فرانکفورت گسترش یافت)، از ویژگی‌های این چپ جدید است که نه‌تنها آن را از کمونیسم سنتی، بلکه از سوسیال‌دموکراسی کلاسیکِ به راست‌گراییده نیز جدا می‌سازد.

البته چپ جدید خود یک جریان یکدست نیست و در آن از هواداران سوسیالیسم دموکراتیک، سوسیال‌دمکرات‌های چپ، چپ‌های فمینیست، چپ‌های دموکراتیک، چپ‌های سبز، چپ‌های فرهنگی، آکادمیست‌های نئومارکسیست و پسامارکسیست و ده‌ها گرایش دیگر یافت می‌شوند. علاوه بر این، این نخستین بار نیست که جریان چپی بی‌اعتماد به دو قطب سنتی کمونیسم و سوسیال‌دموکراسی کلاسیک، در جستجوی تالی سومی برخواسته است. چپ نو که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ با شعار سوسیالیسم دموکراتیک پا به میدان گذاشت، جلوه‌ای از این تلاش‌ها برای شکل‌دادن به بدیل سوم در چپ به شمار می‌رفت که در اروپای غربی و شرقی از رونق فراوانی برخوردار بود. با این حال، تفاوت چشمگیری میان شرایط امروز و دهه‌های ۶۰ و ۷۰ وجود دارد که

مختصات و چشم‌اندازهای چپ جدید را نسبت به دوران پیشین متفاوت کرده است. چپ نو دهه‌ی ۶۰ تحت تأثیر رادیکالیسم سیاسی و اجتماعی در غرب و با افق‌های بسیار خوش‌بینانه و تعرضی شکل گرفت، در حالی که چپ جدید دهه‌ی ۹۰ به بعد در دوران فروپاشی سوسیالیسم‌های واقعی موجود، شکست تلاش‌های سوسیالیستی، تهاجم راست جدید و بازار و در یک کلام در عصر نومیدی‌ها و تهدید راست افراطی پا به میدان گذاشته است.[۱۹]

طبیعی است که تحت تأثیر این شرایط، چپ جدید و دموکراتیکی که از دهه ۹۰ به این سو رشد کرد از آرمان‌گرایی کم‌تر و واقع‌گرایی بیشتر برخوردار است. این نه فقط در برخورد با تحولات جوامع غربی مشهود است، بلکه همچنین در ارزیابی از جایگاه جنبش‌های انقلابی جهان سوم که در گذشته به‌گونه‌ای رمانتیک تقدیس می‌شدند نیز به چشم می‌خورد. امروز کم‌تر متفکر چپی را می‌توان یافت که ایده‌ی انقلاب رادیکال و ریشه‌ای در کشورهای عقب‌مانده (یعنی انقلابی که زاینده‌ی روابط اجتماعی کامل نوینی باشد) را به جد بگیرد و آن را ایده‌ای اتوپیایی نخواند یا مرعوب برچسب سوسیالیستی آن‌ها شود و فراموش کند که در بهترین حالت، این جنبش‌ها با هدف جبران عقب‌ماندگی صنعتی و مدرنیزاسیون –به‌گونه‌ای عادلانه‌تر- برپا شده‌اند.

بتلهایم در تحلیل تجربه‌ی شوروی این ادعا را که تئوری‌های مارکس، لنین و مائو جوامع استبدادی پساانقلابی را آفریدند، به‌عنوان برداشتی ایده‌آلیستی از تاریخ رد می‌کند و به گمان وی، عقب‌ماندگی اقتصادی و تکنیکی (و فرهنگی) این جوامع و اراده‌ی گروه‌های رهبری‌کننده به جبران این عقب‌ماندگی با پیشرفت اجباری و برای انجام این کار، تحمیل نظمی خشک و سربازخانه‌ای از عوامل اصلی شکل‌گیری چنین پدیده‌ای است.[۲۰]

اتفاقی نبود که مارکس هشدار داده بود که اگر بخواهیم سوسیالیسم را بر پایه‌ی فقر و در جامعه‌ای که زمینه‌ی مادی آن را ندارد بنا کنیم، چیزی جز «سوسیالیسم سربازخانه‌ای» نخواهد بود.

این گسست از رمانتیسم انقلابی که گویی انقلاب معجزه‌ای است که خوشبختی به ارمغان می‌آورد و به نکبت‌ها و بدبختی‌ها پایان می‌دهد، نه فقط در برخورد با تحولات و جوامع عقب‌مانده و جهان سوم، بلکه در برخورد با دینامیسم تحولات جوامع غرب نیز

به چشم می‌خورد. بتلهایم در ادامه‌ی بحث خود با رد انقلاب پرولتاریایی به‌عنوان «اسطوره‌ی محافظه‌کاران»، بر آن است که انقلاب اجتماعی نه همچون عملی لحظه‌ای، «شبی باشکوه» و رویدادی است که از طریق آن جهان ازپایه دگرگون خواهد شد، بلکه فرایندی است که در طول زمان رشد می‌کند (همان‌جا).

به عبارت روشن‌تر، تصویر انقلاب به‌عنوان یک لحظه‌ی مقطعی و نه یک روند مدون و پیچیده باید به موزه‌ی مقدسات سپرده شود. در واقع، امروزه اتوپیای انقلاب آرمانی و تقابل انقلاب و رفرم جای خود را به برداشت‌های تازه‌تری از دینامیسم و دگرگونی داده است که از آن به‌عنوان رفرم‌های انقلابی و رادیکال یا به گمان آلن لی‌پی‌تز، گسست‌های کوچک و یا «انقلاب ذره‌ای (مولکولی) که هرگز به پایان نمی‌رسد» یاد می‌شود. او می‌گوید اگر از بنیادگرایان بخش جنبش زیست‌محیطی هم سؤال کنید که آیا اصلاح‌گرا هستید یا انقلابی، نمی‌دانند چه جوابی بدهند؛ چرا که تنها به این دلیل ساده نمی‌دانند کدام لحظه از این روند اجرایی را می‌توان «انقلاب سیاسی محیط زیستی» نامید.[۲۱]

به زیر سؤال رفتن تقابل کلاسیک انقلاب و رفرم بیش از هر چیز محصول بطلان نظری و تجربی تئوری لنینیستی است که مسئله‌ی اساسی هر انقلاب را مسئله‌ی قدرت سیاسی می‌داند. گرامشی یکی از نخستین متفکران مارکسیستی بود که این تفکر را نقد کرد و بر ضرورت کسب هژمونی در جامعه‌ی مدنی از طریق جنگ‌های موضعی تأکید نمود. گرامشی و سپس، به صورت سیستماتیک‌تر، فوکو به‌روشنی نشان داده‌اند که قدرت از بالا تحمیل نمی‌شود، بلکه عملکردهای قدرت و موفقیت آن به پذیرش آن در پایین بستگی دارد. در واقع، قدرت در خلال زندگی روزمره تولید و بازتولید می‌شود و در همه جا حاضر است. هم‌ازاین‌رو، گرامشی با تئوری روشنفکر ارگانیک خواهان آن بود که روشنفکران به تأمین هژمونی فرهنگی-سیاسی نیروهای پیشرو در جامعه یاری رسانند. رناته هالوب اشاره می‌کند که مفهوم هژمونی به‌عنوان بیان آمیختگی سیاست و فرهنگ و سرکوب و رضایت، نشان می‌دهد که بدیل‌های سیاسی و «ضد سروری‌ها» نه از عمل سیاسی به معنای سنتی آن، بلکه از سیاسی‌کردن گسترده‌ی فرهنگ برخواهند خاست. هم‌ازاین‌رو، تأکید از سیاست به فرهنگ و از سازماندهی سیاسی به تشکل‌های اجتماعی و فرهنگی است.[۲۲]

می‌توان گفت که امروز بخش مهمی از چپ دریافته است که ارتباط بین نیروهای اجتماعی در جامعه‌ی مدنی دست‌کم به اندازه‌ی اهمیت قدرت دولتی حائز اهمیت است. هرچند قدرت دولتی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، تنها در صورتی که قادر باشد اکثریت توده‌ها را بسیج کرده و هژمونی خود را در جامعه‌ی مدنی اعمال کند، قادر به دگرگونی جامعه خواهد بود.

پی بردن به این امر موجب فاصله‌گیری از تفکرات اراده‌گرایانه در چپ و اهمیت دادن هرچه بیشتر به تحولات فرهنگی شده است. این مسئله که پیش از این نیز توسط مکتب فرانکفورت مورد توجه قرار گرفته بود، در چپ آکادمیک به باورهای جاافتاده تبدیل شده است. با این حال، در این سال‌های اخیر است که گرایش به فرهنگ در میان جنبش‌های اجتماعی چپ نیز قوت بیشتری یافته است. البته این به معنای تأکید یکجانبه بر نقش فرهنگ و فراموش کردن جایگاه اقتصاد و سیاست، ساختارهای اجتماعی و مبارزات مردم در دگرگونی‌ها نیست. بخش مهمی از چپ امروز دریافته است که دگرگونی‌های اجتماعی تنها به یک طبقه‌ی خاص تعلق ندارند. همان‌طور که هابرماس اشاره می‌کند، امروز در کنار تضادهای نهادی‌شده حاکم بر علایق مادی (یعنی تضادهای طبقاتی)، تضادهای دیگری نیز سر برآورده‌اند که جنبش‌های جدید اجتماعی به آنها حیات می‌بخشند؛ تضادهایی که بر کیفیت زندگی، حقوق بشر، مسائل محیط‌زیستی، فرصت‌های برابر برای رشد فردی و مشارکت در تصمیم‌گیری اجتماعی تأکید دارند.[۲۳]

پس از مدت‌ها بی‌توجهی بخش غالب چپ به تضادهای جنسی، قومی، مشکلات محیط‌زیستی و تضادهای موجود بین دولت و جامعه‌ی مدنی، و جنبش‌های فراطبقاتی ناشی از آنها، امروزه بخش‌های هرچه گسترده‌تری از چپ دریافته‌اند که تکامل جامعه فرایندی پیچیده و به‌هم‌پیوسته است که نیازمند پاسخ‌گویی به تضادهای مرکب و گوناگونی است که نمی‌توان آنها را صرفاً به مبارزه‌ی طبقاتی و سرنوشت آن منوط کرد. ازاین‌رو، چپ امروز باید علاوه بر مبارزه در راه عدالت اجتماعی، دفاع از دموکراسی و حقوق شهروندی، فمینیسم، محیط‌زیست و صلح، مبارزه علیه برتری‌طلبی اتنیکی و نژادی و انواع تبعیضات دیگر، دفاع از جامعه‌ی مدنی در برابر دولت سیاسی و توسعه‌ی نهادهای دموکراتیک را به اجزای نوینی از هویت و برنامه‌ی عمل خود تبدیل کند. به

گمان من، جریان‌های سیاسی چپی که این مجموعه را در خود جای داده یا برای تحقق آن تلاش می‌کنند، از زمینه‌ی اجتماعی‌سازی گسترده‌ای برخوردار خواهند شد و شانس تجدید حیات خواهند داشت. این گرایش امروز در غرب درحال‌رشد است. فرایندی که بسیاری از آن با عنوان «سوسیال‌دمکراتیزه شدن» هرچه بیشتر احزاب کمونیستی سابق یاد می‌کنند. با این حال، برخی دیگر این روند را نه صرفاً نوعی سوسیال‌دمکراسی چپ و رادیکال، بلکه جریانی نوین و چندوجهی می‌دانند که بر چهار محور اساسی استوار است:

۱. درهم‌آمیزی عدالت اجتماعی و دموکراسی،
۲. فمینیسم،
۳. دغدغه‌های محیطزیستی،
۴. مبارزه با انواع تبعیض و نژادپرستی.

پرسش این‌جاست که آیا چپ در دیگر نقاط جهان و از جمله ایران روند مشابهی را طی خواهد کرد؟ به گمان من، چپ سنتی و ارتدوکس هیچ شانس جدی برای تجدید حیات ندارد و دوران آن به صورت قطعی به پایان رسیده است؛ و این خود زمینه‌ساز رویکرد به چپ دموکراتیک شده است. در ایران، اندیشه‌های چپ نو و دموکراتیک در دهه‌ی اخیر گسترش زیادی یافته‌اند؛ اما تا فراگیر شدن پایه‌ی اجتماعی آن هنوز راه درازی در پیش است. بررسی معضلات چپ در ایران، گرایش‌های گوناگون آن و زمینه‌های اجتماعی‌شدن چپ نوین و دمکراتیک، مبحثی است که باید جداگانه به آن پرداخت.

یاداشت‌ها و منابع:

---

[۱] بخش عمده‌ی مقاله‌ی حاضر حاصل بازبینی و ویرایش مقالات «چپ پس از مارکسیسم» (منتشرشده در *نقطه*، شماره‌ی ۷، سال ۱۳۷۶) و «نگاهی به تحولات چپ» (منتشرشده در کتاب *آینده‌ی سیاسی-اجتماعی ایران*، کنفرانس ایران در آستانه‌ی سال ۲۰۰۰) است که در دو بخش جداگانه بازنشر می‌شود.

[۲] - این مقالات نخستین بار در دهه‌ی ۹۰ میلادی در نشریاتی همچون *آدینه* و *جامعه‌ی سالم* در داخل کشور نیز منتشر شده بودند.

[۳] نگارنده خود نیز سال‌ها در نقد مارکسیسم ارتدوکس در توهم دستیابی به «مارکسیسم اصیل» و واقعی به‌سر می‌برد. نوشته‌هایی چون «مذهب‌گرایی در مارکسیسم، طرحی از ریشه‌های نظری بحران»، «تزهایی درباره دموکراسی و سوسیالیسم»، و «تمدن غیرسرمایه‌داری» که جملگی در نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۸۰ منتشر شدند، نمونه‌هایی از این تلاش بود که سپس جای خود را به یک رابطه‌ی آزادانه با اندیشه‌های مارکس سپرد که نخستین بار در گفت‌وگو درباره‌ی جنبش چپ (نشریه پیوند، شماره ۶، آگوست ۱۹۹۳) انعکاس یافت. مقالات بعدی نویسنده نشانگر گسست قطعی از آن توهم و فرا رفتن از مارکسیسم و رابطه‌ی آزادانه با اندیشه‌های مارکس است.

[۴] لویی آلتوسر، سرانجام بحران مارکسیسم، ترجمه رضا آذری، گاهنامه دانشجو و سوسیالیسم، شماره ۴ مرداد ۱۳۶۴

[۵] رالف میلی‌باند، شکست یک تجربه و آینده‌ی یک آرمان ترجمه مجید مرادی، آدینه، شماره ۸۲ سال ۱۳۷۲

[۶] روبرت کورتس، پسامارکسیسم و پرسش کار، ترجمه ش. والامنش، نقد، شماره ۱۸، سال ۱۹۹۶

[7] Wallerstein, Immanuel: “Marxsism as Utopias: Evolving Ideologies, American Journal of Souciolog, Val 91, 1986

[8] Per Monsoon: Moderna Samhalls Teoner 1998, Sweker Prisma

[۹] ژاک دریدا، جهانی شدن جهان و اشباح زنده او، ترجمه محمود موسوی، آدینه شماره ۱۰۳، ۱۳۷۴

[۱۰] رالف میلی‌باند، سوسیالیسم در عصر تردید، ترجمه ناصر زرافشان، فرهنگ توسعه، شماره ۲۳، سال ۱۳۷۵

[۱۱] میشل فوکو، هنر فاشیست نبودن، ترجمه‌ی ناصر فکوهی، فرهنگ توسعه، شماره ۲۱، سال ۱۳۷۴

[۱۲] مایکل هارت و آنتونیو نگری، کاردیو نوسوس، ترجمه مانی حقیقی، در کتاب سرگشتگی نشانه‌ها، نمونه‌هایی از نقد پسامدرن، سال ۱۳۷۴

[13] Anthony Giddens: Beyond Left and Right, the Future of Radical Politics, 1994, u.k

[۱۴] فردریک جیمسون، پنج تز درباره‌ی مارکسیسم واقعاً موجود، ترجمه کوروش کاویانی، کتاب کنگره بین‌المللی مارکس، مارکسیسم پس از صد سال، چاپ اندیشه و پیکار سال ۱۹۹۶

[15] Per Manson: Vanstern Mellan Kommunism och Social Demokrati, Socialistic Debatt, nr, 4, 1994

[۱۶] میلی‌باند، همان منبع شماره ۱۰

[۱۷] بتلهایم، اندیشه‌ی مارکسی در آزمون تاریخ، ترجمه ستار آذرمینا، اختر، دفتر چهارم ۱۳۶۵

[۱۸] ژاک بیده، سوسیالیسم، ترجمه کوروش کاویانی، مندرج در کنگره‌ی بین‌المللی مارکس

[۱۹] از آن‌جا که به تفصیل در «ترازنامه و چشم‌انداز چپ» مندرج در آرش شماره‌های ۴۷ و ۵۰ و همچنین جامعه سالم شماره ۲۱ سال ۱۳۷۴ در این‌باره توضیح داده‌ام، از تکرار آن خودداری می‌کنم و خوانندگان را به آن مقاله ارجاع می‌دهم.

[۲۰] بتلهایم، همان منبع شماره ۱۷

[۲۱] آلن لی‌پی‌تیز، اکولوژی سیاسی و آینده‌ی مارکسیسم ترجمه‌ی لادن قائم‌مقام، مندرج در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی مارکس ۱۹۹۵

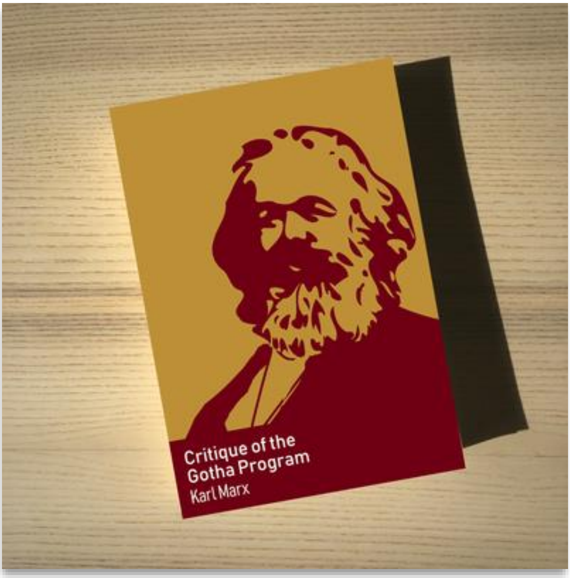
[۲۲] رناته هالوپ، آنتونیو گرامشی، فراسوی مارکسیسم و پسامدرنیسم، ترجمه محسن حکیمی، تهران

[23] Habermas, Jürgen. (1981). “New Social Movements.” *Telos*, no. 49 (Fall 1981): 33–37.

نقد اقتصاد سیاسی

«نقد برنامه‌ی گوتا»:
۱۵۰ سال بعد

مایکل رابرتز*



---

* اقتصاددان مارکسیست

«نقد برنامه‌ی گوتا» سندی بر اساس نامه‌ای است که مارکس در اوایل ماه مه ۱۸۷۵ به حزب کارگران سوسیال‌دموکرات آلمان (SDAP) نوشته بود. مارکس و فریدریش انگلس با این حزب ارتباط نزدیکی داشتند. نام‌گذاری این نامه به‌دلیل «برنامه‌ی گوتا»، مانیفست پیشنهادی برای کنگره‌ی آتی حزب بود که قرار بود در شهر گوتا برگزار شود. در آن کنگره قرار بود حزب سوسیال‌دموکرات آلمان با انجمن عمومی کارگران آلمان (ADAV)، که پیروان فردیناند لاسال بودند، ادغام شوند تا حزبی واحد را تشکیل دهند.

«نقد برنامه‌ی گوتا» نوشته‌ی کارل مارکس ۱۵۰ سال پیش، در چنین هفته‌ای، به نگارش درآمد. این اثر، مفصل‌ترین اظهارات مارکس را در مورد استراتژی انقلابی، معنای اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاریا»، ماهیت دوره‌ی گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم و اهمیت انترناسیونالیسم ارائه می‌دهد.

لاسال، فعال و سیاستمدار سوسیالیست، دولت را تجسم «مردم» می‌دانست، نه برساخته‌ی طبقات اجتماعی. او شکلی از سوسیالیسم دولتی را پذیرفت و مبارزه‌ی طبقاتی کارگران از طریق اتحادیه‌های صنفی را رد کرد. در عوض، او به نظریه‌ی مالتوسی «قانون آهنین دستمزدها»، باور داشت که بنا به آن اگر در یک اقتصاد دستمزدها از سطح معیشت بالاتر بروند، جمعیت افزایش می‌یابد و کارگران بیشتری رقابت می‌کنند و دستمزدها دوباره کاهش می‌یابند. مارکس و انگلس مدت‌ها بود که این نظریه‌ی دستمزدها را رد کرده بودند (ن.ک. به کتاب من، انگلس ۲۰۰، صفحات ۴۲-۴۰.)

آیزناخی‌ها پیش‌نویس برنامه‌ی حزب متحد را برای نظرخواهی نزد مارکس فرستادند. او دریافت که این برنامه بسیار متأثر از لاسال است و بنابراین با انتقاد خود به آن پاسخ داد. با این حال، این برنامه در کنگره‌ای که در اواخر ماه مه ۱۸۷۵ برای تأسیس حزب سوسیال‌دموکرات آلمان (SPD) در گوتا برگزار شد، با تغییراتی جزئی پذیرفته شد. انگلس مدت‌ها بعد، در سال ۱۸۹۱، نامه‌ی انتقادی مارکس را منتشر کرد. این زمانی بود که حزب سوسیال‌دموکرات آلمان قصد خود را برای اتخاذ برنامه‌ای جدید اعلام کرد؛ برنامه‌ی سال ۱۸۹۱ ارفورت. کارل کائوتسکی و ادوارد برنشتاین پیش‌نویس

این برنامه را تهیه کرده بودند که جایگزین برنامه‌ی گوتا شد، و به دیدگاه‌های مارکس و انگلس نزدیک‌تر بود.

مارکس، در این «نقد» در کنار مسائل دیگر، به پیشنهاد لاسالی برای «اعانه‌ی دولتی» به‌جای مالکیت عمومی و امحای تولید کالایی حمله کرد. مارکس همچنین خاطرنشان کرد که هیچ اشاره‌ای به سازماندهی طبقه‌ی کارگر به‌عنوان یک طبقه نشده است: «*و این نکته‌ای بسیار مهم است، این سازمان‌دهی طبقاتی واقعی پرولتاریا است که در آن با نبردهای روزانه‌ی خود با سرمایه مبارزه می‌کند.*»

مارکس به اشاره‌ی برنامه به «دولت آزاد مردمی» اعتراض داشت. از نظر مارکس، «*دولت صرفاً یک نهاد انتقالی است که در مبارزه و انقلاب، برای سرکوب دشمنان به‌مدد قهر از آن استفاده می‌شود*» بنابراین «*صحبت از دولت آزاد مردمی کاملاً بی‌معنی است؛... به محض این‌که هرگونه سؤالی در مورد آزادی مطرح شود، دولت به معنای واقعی کلمه دیگر وجود نخواهد داشت.*» این تمایزی حیاتی بین دیدگاه‌های مارکس و انگلس درباره‌ی دولت در یک جامعه‌ی پساسرمایه‌داری و دیدگاه‌های سوسیال‌دموکراسی و استالینیسم بود (و هست) که از «سوسیالیسم دولتی» صحبت می‌کنند.

دو مرحله‌ی کمونیسم

هم مارکس و هم انگلس همیشه خود را کمونیست می‌نامیدند تا تمایزی با اشکال اولیه‌ی سوسیالیسم قائل شوند. آنها کمونیسم را صرفاً به عنوان «انحلال شیوه‌ی تولید و شکل جامعه‌ی مبتنی بر ارزش مبادله» تعریف می‌کردند. اساسی‌ترین ویژگی کمونیسم در نقد مارکس، غلبه بر جدایی سرمایه‌دارانه‌ی تولیدکنندگان (نیروی کار) از کنترل تولید است. معکوس‌کردن این وضعیت مستلزم کالایی‌زدایی کامل از نیروی کار است. تولید کمونیستی یا «همبسته» به‌دست خود تولیدکنندگان و جوامع، بدون میانجی‌های طبقاتی کارِ مزدی، بازار و دولت، برنامه‌ریزی و اجرا می‌شود.

مارکس در این نقد، دو مرحله از کمونیسم را پس از جایگزینی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ترسیم می‌کند. در مرحله‌ی اول کمونیسم: «*آنچه در اینجا باید با آن*

سروکار داشته باشیم جامعه‌ای کمونیستی است، نه آن‌گونه که بر پایه‌های خود توسعه یافته باشد، بلکه برعکس، درست آن‌گونه که از دل جامعه‌ی سرمایه‌داری بیرون می‌آید؛ به گونه‌ای که از هر نظر، اقتصادی، اخلاقی و فکری، هنوز مُهر زایش از جامعه‌ی کهن، زهدانی را که از آن زاده شده است، بر خود دارد.»

پس *«بر این اساس، هر تولیدکننده‌ی منفرد - پس از کسرها - دقیقاً همان چیزی را از جامعه پس می‌گیرد که به جامعه داده است. آنچه او به جامعه داده است، مقدار کار فردی اوست. برای مثال، کار روزانه‌ی اجتماعی از مجموع ساعات کار فردی تشکیل شده است؛ زمان کار فردیِ تولیدکننده‌ی منفرد، بخشی از روز کار اجتماعی است که او به جامعه اهدا کرده است، سهم وی در آن است.»*

کارگر *«گواهی‌نامه‌ای از جامعه دریافت می‌کند مبنی بر این‌که فلان مقدار کار انجام داده است (پس از کسر کار او برای صندوق هزینه‌های عمومی)؛ و با این گواهی، او از ذخیره‌ی اجتماعی وسایل مصرفی به همان میزان هزینه‌ی کار برداشت می‌کند. همان مقدار کاری را که به یک شکل به جامعه داده است، به شکل دیگری دریافت می‌کند. از آن‌جا که کار همیشه، همراه با طبیعت، «جوهر ثروت» است، زمان کار «معیار مهمی برای هزینه‌ی تولید [ثروت] است... حتی اگر ارزش مبادله حذف شود.»*

حتی در مرحله‌ی پایین‌تر کمونیسم، هیچ بازاری، هیچ ارزش مبادله‌ای، هیچ پولی وجود ندارد. در مرحله‌ی پایین‌تر انجمن جدید، «*تولیدکنندگان ممکن است... کوپن‌های کاغذی دریافت کنند که به آنها حق می‌دهد از منابع اجتماعی کالاهای مصرفی، مقداری متناسب با زمان کار خود برداشت کنند*»؛ اما «*این کوپن‌ها پول نیستند. آنها در گردش نیستند* (مارکس).» گواهی‌های کار مانند بلیط تئاتر هستند - فقط یک بار از آن استفاده می‌شود.

علاوه بر این، مارکس فرض کرد که حتی در مرحله‌ی نخست کمونیسم، بخش عمده‌ای از کل محصول اجتماعی به شکل گواهی‌های کار بین مردم بر اساس زمان کاری که انجام می‌دهند توزیع نمی‌شود، بلکه «از همان ابتدا» برای استفاده‌ی عمومی کسر می‌شود. خدمات اجتماعی گسترده‌ای (آموزش، خدمات بهداشتی، خدمات رفاهی و مستمری سالمندان) وجود خواهد داشت که با کسر از کل محصول قبل از توزیع میان افراد تأمین مالی می‌شود. ازاین‌رو «*آن‌چه تولیدکننده به‌عنوان یک فرد خصوصی*

از آن محروم می‌شود، در مقام عضوی از جامعه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به او سود می‌رساند.»

از نظر مارکس، این‌گونه مصرف اجتماعی *«در مقایسه با جامعه‌ی امروزی به‌شدت افزایش خواهد یافت و با توسعه‌ی جامعه‌ی جدید، به همان نسبت نیز افزایش می‌یابد.»* و با کم‌شدن بنیادی ساعات کاری روزانه، به لطف توسعه‌ی سریع فناوری، دامنه‌ی گواهینامه‌های کار به‌مرور زمان بسیار محدود خواهد شد.

سرانجام *«در مرحله‌ی بالاتر جامعه‌ی کمونیستی، پس از آنکه تبعیت برده‌وار فرد از تقسیم کار، و به همراه آن تضاد بین کار فکری و جسمی نیز از بین برود؛ پس از آن‌که کار نه تنها به وسیله‌ای برای زندگی، بلکه خواست اصلی زندگی شود؛ پس از آن‌که نیروهای مولد نیز با توسعه‌ی همه‌جانبه‌ی فردی افزایش یابند و تمامی چشمه‌های ثروت تعاونی به‌وفور جاری شوند - تنها در آن زمان است که می‌توان از افق محدود حق بورژوایی به طور کامل عبور کرد و جامعه می‌تواند بر پرچم‌های خود بنویسد: "از هر کس به اندازه‌ی توانایی‌اش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش!"»*

گذار

از «نقد» [مارکس]، می‌توانیم اقتصاد در حال گذار میان سرمایه‌داری و کمونیسم را نیز مقوله‌بندی کنیم. یک دوره‌ی گذار سیاسی وجود دارد که در آن دولت نمی‌تواند چیزی جز «دیکتاتوری پرولتاریا»ی انقلابی باشد. اکنون اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا برای «دموکراسی» به معنای امروزی، بیگانه به نظر می‌رسد، اما برای مارکس و انگلس صرفاً توصیفی از تسخیر طبقه‌ی کارگر بر دولت و اقتصاد بود.

اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا از روزنامه‌نگار کمونیست، ژوزف ویدمایر، گرفته شده است که در سال ۱۸۵۲ مقاله‌ای با عنوان «دیکتاتوری پرولتاریا» در روزنامه‌ی آلمانی‌زبان «ترن تسایتونگ» Turn-Zeitung منتشر کرد. در آن سال، مارکس به او نوشت: *«مدت‌ها پیش از من، مورخان بورژوا، تکامل تاریخی این مبارزه بین طبقات را توصیف کرده بودند، همان‌طور که اقتصاددانان بورژوا آناتومی اقتصادی آنها را شرح داده بودند. سهم خود من این بود که (۱) نشان دهم که وجود طبقات صرفاً با مراحل*

تاریخی خاصی در تکامل تولید مرتبط است؛ (۲) مبارزه‌ی طبقاتی لزوماً به دیکتاتوری پرولتاریا منجر می‌شود؛ [و] (۳) خود این دیکتاتوری چیزی نیست جز گذار به الغای تمامی طبقات و به یک جامعه‌ی بی‌طبقه.»

سرمایه‌داری ممکن است با حق رأی عمومی نسبتاً محدود و رهبران انتخابی، ظاهری شبیه به «دموکراسی» داشته باشد. اما در واقع، این دموکراسی دیکتاتوری سرمایه است: حاکمیت سرمایه مالی و انحصارهای بزرگ که نهادهای «دموکراتیک» را کنترل می‌کنند. دیکتاتوری پرولتاریا به معنای حاکمیت دموکراتیک اکثریت زحمتکشان است که به سرمایه «امر می‌کنند»، نه برعکس.

وقتی از مارکس و انگلس خواسته شد که نمونه‌ای از دیکتاتوری پرولتاریا ارائه دهند، هم مارکس و هم انگلس پاسخ دادند: کمون پاریس. انگلس در ضمیمه‌ی ۱۸۹۱ بر جزوه‌ی جنگ داخلی در فرانسه (۱۸۷۲) اظهار داشت: «*بسیار خب، آقایان، می‌خواهید بدانید که این دیکتاتوری چگونه است؟ به کمون پاریس نگاه کنید. آن دیکتاتوری پرولتاریا بود.»*

کمون پاریس

انگلس برای جلوگیری از فساد، توصیه کرده بود که کمون از دو تدبیر استفاده کند. اول، تمام مناصب اداری، قضایی و آموزشی را از طریق انتخابات و بر اساس حق رأی عمومی همه‌ی افراد ذی‌نفع پر کند، با این حق که همان انتخاب‌کنندگان بتوانند هر زمان که می‌خواهند نماینده‌ی خود را عزل کنند. و دوم، تمام مقامات، اعم از مقامات بالایی و پایینی، فقط دستمزدی معادل دستمزد سایر کارگران دریافت کنند. بدین ترتیب، جدا از احکام الزام‌آور برای نمایندگان [و] نهادهای نمایندگی که به‌وفور اضافه می‌شدند، سدی مؤثر در برابر مقام‌طلبی و جاه‌طلبی ایجاد می‌شود.

اصل دوم انگلس این بود که انتخاب‌شدگان نباید بیشتر از انتخاب‌کنندگان درآمد داشته باشند. این نه تنها یک عنصر قدرتمند ضد فساد است؛ بلکه به این معنی است که این اصل که کارگران ماهر باید بیشتر از کارگران غیرماهر درآمد داشته باشند، بقایای روابط تولیدی سرمایه‌داری کهنه است. کارگران یا به دلیل ویژگی‌های ذاتی خود

ماهر هستند (و هیچ دلیلی برای پاداش دادن به آنها به خاطر این موضوع وجود ندارد) یا به این دلیل که از سیستم آموزشی بهره‌مند شده‌اند. در هر دو صورت، هیچ دلیلی برای پاداش بیشتر به آنها به خاطر این موضوع وجود ندارد. جمع‌آوری‌کنندگان زباله به همان اندازه‌ی اساتید اقتصاد برای جامعه اهمیت دارند، اگر نگوییم بیشتر.

این تمهیدات از همان **ابتدا** برای یک دولت کارگری در حال گذار به کمونیسم ضروری بودند. از همه مهم‌تر، باید «زوال تدریجی» قدرت دولتی (ارتش، پلیس، مقامات) وجود داشته باشد. در این زمینه، مارکس بین کسانی که کارکرد سرمایه (کنترل و نظارت) را بر عهده دارند و کسانی که کارکرد کار (هماهنگی و وحدت فرآیند کار) را بر عهده دارند، تمایز اساسی قائل می‌شود. مارکس قیاسی با یک ارکستر انجام می‌دهد، جایی که رهبر موسیقی، نوازندگان را هماهنگ می‌کند. کسانی که کار هماهنگی و وحدت فرآیند کار را انجام می‌دهند، به معنای معمول مدیر نیستند. آنها نظارت و مراقبت نمی‌کنند، آنها عوامل سرمایه نیستند که از طرف سرمایه از کارگران سوءاستفاده کنند. بلکه اعضای کارگر جمعی هستند. کسانی که کار هماهنگی و وحدت فرآیند کار را انجام می‌دهند، نقطه‌ی مقابل مدیران در روابط تولیدی سرمایه‌داری هستند.

تولید در یک اقتصاد در حال گذار باید تولید ارزش‌های مصرفی را افزایش دهد، یعنی کالاهایی که خود کارگران تصمیم می‌گیرند برای برآوردن نیازهایشان که توسط خودشان بیان می‌شود، تولید کنند، به عنوان مثال، سرمایه‌گذاری‌های زیست‌محیطی به جای تسلیحات. این امر مستلزم برنامه‌ریزی و در نتیجه یک فرآیند تصمیم‌گیری دموکراتیک است. همچنین مستلزم مالکیت مشترک ابزار تولید، تصمیم‌گیری دموکراتیک در سرمایه‌گذاری‌ها و انتخاب تکنیک‌هایی در فرآیندهای مختلف کار است که برای توسعه‌ی کامل توانمندی‌های هر کارگر مناسب‌ترین هستند.

این اصول، شاخص‌های کلیدی دموکراسی کارگری در حال گذار به سوسیالیسم/کمونیسم هستند. گسترش یا ناپدید شدن آنها نشان می‌دهد که آیا یک جامعه به سمت سوسیالیسم/کمونیسم حرکت می‌کند یا از آن دور می‌شود.

انترناسیونالیسم

دیکتاتوری پرولتاریا ممکن است در دولت-ملت‌های منفرد آغاز شود، اما چنین دولت‌هایی نمی‌توانند به سمت سوسیالیسم، یعنی زوال ماشین‌های دولتی به سمت «اداره‌ی امور»، پیشرفت کنند، مگر این‌که این دیکتاتوری در سطح بین‌المللی به اقتصادهای بزرگ و در نهایت به کل جهان گسترش یابد، درست همانطور که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری چنین کرد.

تولید کمونیستی صرفاً میراث سرمایه‌داری نیست که فقط نیاز باشد از سوی دولت سوسیالیستی تازه انتخاب‌شده قانونی شود. این امر مستلزم «*مبارزات طولانی، از طریق مجموعه‌ای از فرآیندهای تاریخی است که شرایط و انسان‌ها را دگرگون می‌کند*». در میان این شرایط دگرگون‌شده، «*نه تنها تغییر توزیع، بلکه سازماندهی جدید تولید، یا بهتر بگوییم، رهایی (آزادسازی) اشکال اجتماعی تولید ... از ماهیت طبقاتی فعلی آنها و هماهنگی هماهنگ ملی و بین‌المللی آنها*» خواهد بود. این یعنی پایان امپریالیسم و جایگزینی آن با اتحادیه‌ای از ملت‌ها بر اساس برنامه‌ریزی دموکراتیک و مالکیت مشترک.

بر اساس این معیارها، چین «به سمت سوسیالیسم» حرکت نمی‌کند. چین اقتصادی در حال گذار است که نمی‌تواند به سمت سوسیالیسم حرکت کند زیرا فاقد ویژگی‌های کلیدی دموکراسی کارگری است که در *نقد* مطرح شده است؛ و در محاصره‌ی امپریالیسم قرار دارد. این کشور در یک «گذارِ به‌دام‌افتاده» است. و یک «گذار به‌دام‌افتاده» در نهایت می‌تواند معکوس شود، همان‌طور که در اتحاد جماهیر شوروی نشان داد. برای جلوگیری از این وضعیت و حرکت به سمت سوسیالیسم، چین باید سطح بهره‌وری خود را به سطح هسته امپریالیستی افزایش دهد تا ساعات کاری و کمبود نیازهای اجتماعی را کاهش دهد و سپس به کار مزدی و مبادله‌ی پولی پایان دهد. اما بدون انقلاب‌های طبقه‌ی کارگر در هسته‌ی امپریالیستی که می‌توانند اقتصادهای در حال گذار را در آنجا مستقر کنند و سپس برنامه‌ریزی دموکراتیک تولید و توزیع را در سطح جهانی برای نیازهای اجتماعی و نه سود ممکن سازند، چنین چیزی امکان‌پذیر نخواهد بود.

نقد برنامه‌ی گوتا را مارکس طی نامه‌ای کوتاه تقریباً ۱۵۰ سال پیش نوشت. در سال ۲۰۲۵، این نامه همچنان به همان اندازه روشن و مرتبط با درک کمونیسم به‌عنوان بدیلی برای سرمایه‌داری باقی مانده است.

پیوند با متن اصلی:
https://thenextrecession.wordpress.com/2025/05/06/150-years-since-the-critique-of-the-gotha-programme/

«از ماست که برماست»

چپ‌ها در هفدهم اسفند ۵۷ کجا بودند؟

رضا جاسکی*

* پژوهشگر و نویسنده در حوزه‌ی مارکسیسم و چپ

اشاره

در این مقاله به نوشته‌های برخی فعالان سیاسی و مدنی اشاره می‌شود که منشاء خدمات فراوانی در مبارزه‌ی مردم ایران برای کسب آزادی‌ها و حقوق دموکراتیک بوده‌اند و هستند. عده‌ای همچنان در سنگر مبارزه‌ی چپ هستند، بعضی راه دیگری را انتخاب کرده، برخی نیز چپ نیستند اما آثار آنان به‌وسعت از طرف چپ‌گرایان تبلیغ می‌شود. از همه مهم‌تر آن‌که بعضی، مانند اکثر ما، در برخی از نظرات خود تجدیدنظر کرده‌اند و ممکن است مواضع دیروزشان دقیقاً با مواضع امروز آنان هم‌خوانی نداشته باشد. اما این بخشی از واقعیت زندگی یک نویسنده است، آثار باقی می‌مانند اما افراد می‌روند. همچنان که دیگران بارها متذکر شده‌اند، اثر مؤلف پس از انتشار به زندگی مستقل خود بارضایت و یا بی‌رضایت مؤلف ادامه می‌دهد. هر چند گاه جدا کردن اثر و صاحب‌اثر بسیار سخت و گاه غیرممکن است. در این مقاله، به نوشته‌ها و گفته‌های نویسندگانی اشاره می‌شود که تأثیر مهمی در درک عمومی از نقش چپ‌ها در مبارزات زنان در ابتدای انقلاب داشتند و تلاش می‌کنم نشان دهم که این نوشته‌ها ضمن آن‌که پاره‌ای نکات درست و تأمل‌برانگیز هستند حامل بدفهمی گسترده‌ای از نسبت جنبش چپ در ایران و جنبش‌های زنان شده است.

نکته‌ی دیگر آن که این نوشته نگاهی است از درون به دفاع چپ از حقوق زنان در ابتدای انقلاب. هدف دعوت همه‌ی نیروهای چپ و در رأس آن کسانی است که در این نوشته از آنها یاد می‌شود و خود را همچنان چپ‌گرا تلقی می‌کنند که قدری در برخورد با حوادث مهم تاریخی گذشته به متن و بستر تاریخی آنها توجه بیشتری کنند. شکست‌های پی‌درپی، فروریختن کاخ آرزوهای انسانی، جان‌های بربادرفته، صداقت چپ در برخورد با تاریخ گذشته و تفکر انتقادی همراه با احساس مسئولیت در آنچه که بر مردم بی‌صدا رفته است، در کنار تمایل به فرقه‌گرایی، رقابت‌های درونی، خیانت‌ها، تغییر عقاید و نیز تبلیغات مداوم جبهه‌ی مخالف چپ، گاه ارائه‌ی یک تصویر درست از حوادث را مشکل می‌کند. ما نیازی به بزک کردن تاریخ خود نداریم و امید آن که همیشه تحلیل‌های متکثری از سیر حوادث وجود داشته باشد، اما باید در انتقادازخود و گذشتگان جانب انصاف را گرفت. با این امید که همه‌ی ما بتوانیم در حد امکان از

قضاوت‌های شتابزده و غیرمستند خودداری کنیم.

یک

حجاب، رژ لب و ما

هما ناطق یکی از برجسته‌ترین مورخان ایرانی است که پژوهش‌های مهمی درباره‌ی دوران قاجار انجام داده است. اما تأثیر او بر جامعه بسیار فراتر از صرفاً یک مورخ برجسته‌ی دوره‌ی قاجار است. او کنشگری صادق، صریح و بی‌باک بود، اگرچه خودش را فردی بی«شهامت» و «آدم ترسویی» می‌دانست (ناطق، ۱۹۸۴). در اواخر زمان شاه، در دوران انقلاب قصد جانش را کردند که خوشبختانه توانست با قدری خوش‌شانسی و کمک مردم از چنگ نیروهای امنیتی فرار کند. در دفاع از دانشجویان خود که توسط ساواک دستگیر می‌شدند، با شجاعت و سماجت مبارزه می‌کرد. در زمان جمهوری اسلامی نیز از دانشگاه اخراج شد و ناگزیر از ایران مهاجرت کرد. پس از مهاجرت کارهای سیاسی را کنار گذاشت و به تحقیقات تاریخی خود ادامه داد و آثار مهمی از خود به یادگار گذاشت. در مهاجرت در برخی از عقاید خود تجدیدنظر کرد، گوشه‌ی عزلت گزید، و شاید از آن‌جا که فردی صریح و رُک‌گو بود به طوری که گاه باعث کدورت‌خاطر دیگران می‌شد، هیچ‌گاه تقدیر شایسته‌ای از او صورت نگرفت. امروز هنگام جست‌وجو در گوگل، چند دسته از نتایج، بیش از همه به چشم می‌آیند. اول، در کمال خوشبختی، توجه برخی از خوانندگان تاریخ ایران به آثار او، و یا دانلود کتاب‌های اوست. دوم، تصویری از او به‌عنوان یک انقلابی «نادم» پنجاه‌وهفتی. این تصویر دوم به‌خاطر نگارش مقاله‌ی کوتاهی در کیهان لندن است که معمولاً طرفداران سلطنت بخش کوچکی از آن را در رسانه‌های اجتماعی هم‌رسانی می‌کنند ، و ازاین‌رو در اذهان بسیاری نقش بسته است. سوم، نقدی است که از سوی جنبش فمینیستی ایران به زنان مطرح ابتدای انقلاب، ازجمله او، در برخورد با مسئله‌ی حجاب اجباری می‌شود. اگرچه وی خود یکی از اولین منتقدان گفته‌های خویش بود اما از او به‌عنوان شاهدی بزرگ بر «خیانت چپ» در دفاع از حقوق زنان استفاده می‌شود. در این نوشته فقط تأملی کوتاه در مورد دو موضوع آخر می‌شود، چراکه از طریق آن چپ را مورد حمله قرار می‌دهند.

عنوان اولین کتاب مهم هما ناطق «از ماست که بر ماست» بود که در سال ۱۳۵۴ منتشر شد. کتاب مجموعه‌ای از چند مقاله‌ی مستقل بود. وی برخلاف بسیاری از مورخان مدعی شد که جنگ دوم ایران و روس، نه به خاطر تحریکات روحانیت بلکه توسط عباس میرزا - ولیعهد وقت - و به تحریک جان مک‌دونالد، سفیر کمپانی هند شرقی در ایران صورت گرفت. او در مورد ملکم‌خان، باز موضعی متفاوت از دیگران می‌گیرد. در مقاله‌ی «ما و میرزا ملکم‌های ما»، ملکم‌خان را آدمی بسیار دورو و داستان زندگی وی را سراپا دروغ عنوان می‌کند. از سویی مدعی می‌شود که ملکم‌خان در نفوذ استعمار در ایران نقش مهمی داشت و آدمی فاسد و پول‌پرست بود. از سوی دیگر به مورخانی می‌تازد که شکل‌گیری فراموشخانه در ایران را عامل اصلی نفوذ استعمار در ایران تلقی می‌کنند. او به‌درستی یادآوری می‌کند که در مصر از اجتماعی به نام فراموشخانه برای تدارک قیام ارتش مصر برعلیه انگلستان استفاده شد. با وجود نزدیکی فراوان وی به فریدون آدمیت که همیشه از او به‌عنوان استاد خود یاد می‌کرد در حاشیه‌ی مقاله‌ی خود در مورد ملکم خان نوشت: «زندگی‌نامه و افکار ملکم‌خان را نیز نخست آدمیت به ما شناساند. من او را استاد خود می‌دانم و گرامی می‌دارم لیکن سلیقه او را درباره‌ی برخی نمی‌پسندم، ازجمله با دفاع سرسختانه‌ی او از ملکم موافق نیستم.» (ناطق، ۱۳۵۷:۱۹۵). با این حال بعدها نظر خود در مورد ملکم‌خان را تعدیل کرد. در مقاله‌ای که به یاد فریدون آدمیت در مجله‌ی بخارا منتشر کرد با شجاعت و با خلوص نیتِ مورخی کاوشگر نوشت که ملکم رشوه‌خوار بود و در فکر جاه‌ومقام اما «من با ناپختگی یکسره همه‌ی گفتار و کردار او را طرد می‌کردم. جمله‌ی خدماتش را نادیده می‌گرفتم، امروز برآنم که ملکم‌خان با رویه‌ی سیاسی‌اش، نه‌تنها اندیشه‌ی قانون‌خواهی را در ایران پیش برد، بلکه به سال‌هایی که ترکیه در کار کشتار عیسویان بود، با روشنگری‌ها و پادرمیانی‌هایش از سرایت ارمنی‌آزاری در ایران جلوگیری نمود.» (ناطق، ۱۳۸۷)

در «از ماست که بر ماست»، ضمن اشاره به نقش استعمار در عقب‌ماندگی ایران بر این نکته اشاره می‌کند که «واماندگی ما از پیشرفت، تنها گناه استعمار و استثمار نبود. خود ما هم کم دشمنی با خود نکردیم». از سوی دیگر او به‌عنوان یک مورخ می‌خواست نشان دهد که «حال حاضر» ما محصول گذشته‌ای تاریخی است که «هم‌اکنون» هم بر

دوش ما سنگینی می‌کند. این گذشته الزاماً در همه‌ی مقاطع تحسین‌برانگیز نیست، اما نباید از این گذشته‌ی تاریخی گریخت... بلکه باید آن را ماده‌ای قرار داد برای هرگونه نگاه سازنده به آینده» (آبادیان، ۱۳۹۴)

هما ناطق در عرصه‌ی پژوهش‌های علمی خود نشان داد با وجود اختلاف‌نظر با همکار و «استاد» خود، فریدون آدمیت، می‌توان با همکاری با یکدیگر پژوهش‌های بسیار موفقی را انجام داد، این امر فقط در سایه‌ی اعتقاد به اصول مشترک و درک تقریباً مشابه‌ای که از تاریخ داشتند میسر شد. اگرچه این همکاری پیامدهایی نیز داشت. به گفته‌ی خودش، آدمیت «مرا، تا جایی که یارست [توانست و از عهده برآمد]، از سیاست دور کرد. گرچه در این زمینه چندان چیره نشد.» (به نقل از افرادی، ۱۳۹۴) آدمیت به ناطق که در یکی از رساله‌های خود از کلماتی مانند «طبقات محروم»، «بهره‌کشی» و «عبارات ایدئولوژیکی » استفاده کرده بود، نوشت «آخر، داستان طبقات را از کجا آوردی و این‌جا جا زدی؟» و پند داده بود که مورخ نباید «جانبدار» باشد. و ناطق می‌گفت که هرگاه دست به قلم می‌برَد «هنوز از خود می‌پرسم: "اگر آدمیت نوشته‌ام را بخواند چه خواهد گفت"!» (ناطق، ۱۳۸۷). با وجود آن که ناطق از چنین کلماتی پرهیز می‌کرد و برخی از طرفداران او مانند حسین آبادیان بر این نکته تأکید دارند که ناطق «فارغ از هرگونه نگاه جزم‌اندیشانه‌ی ایدئولوژیک بود... و ...هرگز از مفاهیمی مثل نظام سرمایه‌داری و نیز بورژوازی برای تحلیل ساختارهای اقتصادی و اجتماعی ایران عصر قاجار به بعد استفاده نکرد»، با این حال همو معتقد است که هما ناطق، مورخی «بی‌طرف» نبود (آبادیان، ۱۳۹۴). البته ماشاالله آجودانی نظری کاملاً متفاوت دارد. از نظر آجودانی ناطق در بازگویی تاریخ ایران بی‌طرف نبود و در اثر خود در مورد میرزا آقاخان قاتل ناصرالدین‌شاه «میرزا آقاخان کرمانی را چریک فدایی نمود». از نظر آجودانی نوشته‌های ناطق در ایران به‌شدت تحت‌تأثیر نظرات فریدون آدمیت و «سیاست‌زده» بود و ناطق فقط در مهاجرت توانست که از تأثیر آدمیت خلاصی یابد و «سیاست» را کنار بگذارد. به گفته‌ی آجودانی اگر انقلاب ایران صورت نمی‌گرفت و پیامدهای ناگوار آن آشکار نمی‌شد، او همچنان «سیاست‌زده» باقی می‌ماند (آجودانی، ۱۳۹۴) بنابراین عدم استفاده از «عبارات ایدئولوژیک » مانع از آن نشد که بسیاری ناطق را «بی‌طرف» قلمداد نکنند، چه طرفداران و چه منتقدان وی. ضمن آن‌که باید

به خاطر آورد برخی از بزرگ‌ترین مورخان مارکسیست جهان ضمن وفاداری و استفاده‌ی درست و بجا - و نه به‌خاطر ملاحظات ایدئولوژیکی ازپیش تعیین شده - از «واژه‌های ایدئولوژیک» نیز بهره می‌گرفتند، با این حال از نظر بسیاری - از چپ و راست - این مورخان مارکسیست «حق را به حقدار داده» و «حقیقت را قربانی نمی‌کردند».

از آنجا که ناطق خود بسیار رک و صریح بود، می‌توان پس از مرگ او نیز با وی صریح بود و این پرسش را مطرح کرد که چقدر ارزیابی وی در برخی از گفته‌ها و مصاحبه‌هایش در مورد چپ و حوادث پس از انقلاب به‌ویژه در مورد اعتراضات و جنبش زنان، به درک نادرست از حوادث ابتدای انقلاب کمک کرده است؟ و چقدر چپ (و این شامل همه از جمله صاحب این قلم نیز می‌شود) با قضاوت‌های شتاب‌زده‌اش به تضعیف خود چپ کمک کرده است؟ آیا می‌توان در این مورد نیز اعتراف کرد که «از ماست که بر ماست»؟

هما ناطق مانند بسیاری ازچپ‌گرایانی که با دلی پرشور در انقلاب شرکت کرده بودند، از نتایج انقلاب و نیز از سازمان چریک‌های فدایی خلق که با آن همکاری می‌کرد، سرخورده شد. او خود را در متن حوادث قرار داد و مانند یک روشنفکر متعهد عمل کرد. اگرچه آدمیت را همیشه استاد خود قلمداد می‌کرد، و دیدگاه وی را در مورد تاریخ قبول داشت، اما او آدمیت نبود. او فقط یک مورخ نبود بلکه یک روشنفکر اجتماعی مسئول بود. آدمیت یکی از مورخان بزرگ ایرانی است که در نقب تاریخ گذشته، تمام تلاش خود را در تکیه بر اسناد درجه‌اول گذاشت، و سعی کرد از اسناد درجه‌دوم استفاده نکند. مثلاً پس از انتشار کتاب‌های کسروی اسناد و مدارک جدید و معتبرتری در دسترس قرار گرفتند که باعث شد رجوع به کسروی برای او در درجه‌ی دوم قرار گیرد. ناطق نیز تلاش کرد به اسناد دست اول تکیه کند. برای او «موضوع تاریخ...[چیزی جز] تحقیق در حوادث تاریخ زندگی انسان آن‌طور که دقیقاً وقوع یافته‌اند» نبود. اما این تعریف ساده و بدیهی از حوادث تاریخی است. زیرا معمولاً «حوادثی مورد تحقیق تاریخی قرار می‌گیرند که » از نظرگاه شناخت انسان در جهان طبیعت مفید باشند. بنابراین مورخ سندباز نیست و نمی‌خواهد واقعیات را بر روی هم تلنبار کند. مورخ باید بتواند «زمانه را در همه‌ی ابعادش و سند را با همه‌ی داده‌هایش بسنجد... زیرا که

تاریخ‌نگار "معمار فکر" است و نه "تنها مدرس افکار"» (ناطق، ۱۳۸۷)

با این حال، ناطق در تشریح حوادث پس از انقلاب و به‌خاطر سرخوردگی از حوادثی که قبل از هر کسی خود و روشنفکران دوران خود را مسئول آن می‌دانست، در توضیح اسناد نتوانست «زمانه را در همه‌ی ابعادش و سند را با همه‌ی داده‌هایش بسنجد». شاید ازاین‌رو بود که پس از چند مصاحبه در مورد مسائل دوران انقلاب، ترجیح داد تا در این مورد سکوت اختیار کند. با این حال، به سیاق یک روشنفکر متعهد مسئولیت برخی از گفته‌ها و کردارهای خویش را برعهده گرفت، اما گاه مسئولیتی بیشتر از آنچه انجام داده بود را به خود و چپ نسبت داد.

ناطق در مورد اولین تظاهرات برعلیه حجاب اجباری در اسفند ۵۷ می‌گوید «زنان آمدند تظاهرات کردند... حتی زنان چادری بودند. بلند شدم و رفتم.... این تظاهرات شما علیه نظام کنونی [مثل] جریان شیلی است. کودتای شیلی می‌خواهید به راه بیندازید که زنان بورژوازی هم به خیابان‌ها ریختند... تظاهرات زنان را من بر هم زدم. یعنی عامل برهم‌زننده‌ی تظاهرات زنان بودم،... برهم زدم. همه با حالت افسرده آمدند و گفتند خانم ناطق چرا این کار را می‌کنی؟ این درست نخواهد شد، سرکوب بیشتر خواهد شد. من هی استدلال کردم برای این که سازمان گفته بود. گفتم نه این درست نیست با وجود این که خودم ته‌دلم باور نداشتم ولی من بانی و باعث این خیانت به زنان ایران شدم». (ناطق، ۱۹۸۴) آدمیت «می‌گفت خودت را قربانی این سازمان نکن، تو داری با آبرو و حیثیت فردای خودت بازی می‌کنی و من گوش نمی‌کردم... من آگاهانه خیانت کردم...» بعد زنان برعلیه حجاب تظاهرات کردند «منتظر این بودند که حالا فدایی‌ها می‌آیند الان مجاهدین می‌آیند و به اینها شعار می‌دهند و اینها را حمایت می‌کنند. هیچ‌کس نرفت. هیچ‌کس از این نیروها نرفتند. یکی از همکاران ما توی روزنامه‌ی کار نوشت که این‌ها طرفداران بختیار هستند... این‌ها ضدانقلابی هستند. این‌ها لیبرال هستند، حجاب در این جامعه مطرح نیست. ما بزرگ‌ترین خائنین به انقلاب بودیم نه آقای خمینی.» (همانجا)

عاطفه گرگین نویسنده و شاعری که نشریه‌ی «فصلی در گلسرخ» را منتشر می‌کرد در سال‌های ۵۸ و ۵۹ در چند شماره‌ی نشریه‌ی مزبور، به مسئله‌ی زن می‌پردازد. در میزگردی که با شرکت اتحاد ملی زنان و سازمان رهایی زن در سال ۵۹ صورت گرفت

به بسیاری از ضعف‌های سازمان‌های دموکراتیک زنان و کاستی‌های سازمان‌های سیاسی در برخورد با مسئله‌ی زنان به‌خوبی اشاره می‌شود. برخی در همان زمان معتقد بودند که سازمان‌های سیاسی توجهی به مسئله‌ی زنان نداشته و مسئله‌ی زنان و سازمان‌های زنان «زائده‌ی» سازمان‌های سیاسی بودند. نظر نماینده‌ی اتحاد ملی زنان بر این بود که سازمان‌های سیاسی چپ از خواست‌های دموکراتیک جامعه «حمایت فعال» نمی‌کنند و این موضوع فقط منحصر به مسئله‌ی زنان نبود. (صفرزاده، ۱۳۹۸:۲۸۴) در همان زمان البته عدم حمایت سازمان‌های سیاسی چپ از آزادی‌های دموکراتیک به‌مثابه عدم‌پیگیری انقلابی این سازمان‌ها و یا نشانه‌ی «غیرانقلابی» بودن آنان تلقی می‌شد اما امروز برعکس «انقلابی بودن» این سازمان‌ها دلیلی بر عدم توجه آنها به مسئله‌ی زنان در آن زمان تلقی می‌شود. در واقع در همان زمان چند دیدگاه مختلف در رابطه با برخورد با مبارزات دموکراتیک به‌طور اعم و مبارزات زنان به‌طور اخص وجود داشت. اما این نظرات تحت عنوان نظرات فمینیستی مطرح نمی‌شدند و منتقدان رادیکالی که معتقد بودند سازمان‌های سیاسی به خاطر سنت‌های مردسالاری در جامعه توجه لازم را به مسئله‌ی زنان ندارند، این سازمان‌ها را به «کورجنسی» متهم نمی‌کردند. انتقادات با معیار و میزان «انقلابی بودن» سازمان‌های سیاسی سنجیده می‌شد.

عاطفه گرگین که خود یکی از گردانندگان مباحث جالب مربوط به مبارزه‌ی زنان در ابتدای انقلاب در نشریه‌ی «فصلی در گلسرخ» بود، سال‌ها بعد در مهاجرت، در گفت‌وگویی با مهناز متین عنوان کرد که «بعد از برگزاری برنامه‌ی اتحاد ملی در رشت، مسأله‌ی تظاهرات زنان به خاطر حجاب اجباری روی داد...به دستور "پیشگام" فدایی...با دادن روسری به آنان [زنان هوادار] و دادن دستمال برای پاک کردن رژ لب و...، خانم‌های تظاهرکننده را به آرامش در برابر توسری دعوت نمود.» (مهناز متین، ۱۳۸۷:۲۳۴). برخی از منتقدان همچون هاله صفرزاده، دقت این خاطره را مورد تردید قرار دادند. یک دلیل ساده در مورد عدم‌دقت این خاطره، این است که تظاهرات بر علیه حجاب اجباری دوران بسیار کوتاهی داشت در حالی که گرگین در زمستان ۱۳۵۸، یعنی تقریباً یک سال پس از تظاهرات یادشده در اسفند ۵۷ به رشت سفر کرده بود. (صفرزاده، ۱۳۹۸:۳۳۰). از همه مهم‌تر، اگر چند نفر در سازمان پیشگام نیز دست به چنین «ابتکاری» زدند، سیاست رسمی پیشگام و چریک‌های فدایی خلق که حتی در

آن زمان، انقلاب ۵۷ را قیام عنوان می‌کردند، تأکید بر برابری زن و مرد و مخالفت با حجاب اجباری بود. حال این خاطره‌ی کم‌دقت، مبنای یک سلسله تحلیل‌های بعدی قرار می‌گیرد. نوشین احمدی خراسانی که در ابتدای انقلاب کودکی خردسال بود، در مقاله‌ی «همدستی زنان طبقه‌ی متوسط در اجباری‌شدن حجاب» عنوان می‌کند «این مسئله که اتحاد ملی زنان "حجاب" و "پاک کردن رژ لب" را در آن راهپیمایی‌ها انتخاب کرد، مربوط به این نمی‌شد که مثلاً روشنفکران مرد و سازمان‌های انقلابی‌شان، «حجاب» را فرعی می‌دانستند، بلکه مربوط می‌شد به این که اتفاقاً «نحوه پوشش زنان» یکی از مظاهر اصلی انقلاب شمرده می‌شد و آنها نمی‌خواستند علیه یکی از «مظاهر اصلی انقلاب خودشان» قد علم کنند و از انقلاب «خارج» شوند. یعنی نمی‌شد بدون هیچ پشتوانه‌ی مشروع و ابزاری از پیش تدارک‌شده، با «مظاهر انقلاب» و نظم سیاسی جدید، که خودشان نیز با جان‌فشانی در تأسیس آن مشارکت داشتند، مبارزه کنند. شاید در همین بستر معرفتی است که مثلاً خانم هما ناطق پژوهشگر برجسته و نام‌آور تاریخ کشورمان نیز در ۲۱ اسفند ۱۳۵۷ می‌نویسد: «حتا اگر روسری به سر کنیم، به شرط آن که ما بدانیم به نام ما توطئه نمی‌شود و نظام شاهنشاهی برگردانده نمی‌شود...» (احمدی خراسانی، ۲۰۲۱).[1]

نوشین احمدی ماجرای رژ لب را به یک سطح بالاتر می‌رساند و در کتاب خواندنی خود «روشنفکران و حجاب» ضمن تأکید بر آن‌که شهلا لاهیجی نویسنده و ناشر مرحوم ایرانی «به گروه‌های چپ تعلق نداشت» از مصاحبه‌ی تاریخ شفاهی او در مورد گروه‌های چپ چنین می‌گوید: «شهلا لاهیجی پژوهشگر حوزه‌ی زنان و از پیشقدمان ناشران زن در ایرانِ بعد از انقلاب نیز از بسیاری از زنان چپ مثال می‌آورد و می‌گوید که آنها در گروه‌های چپ حتی به خاطر یک گوشواره و یا یک رژ لب، به جلسات زجرآور "انتقاد از خود" (به دلیل خصلت‌های "بورژوایی") محکوم شده بودند.» (احمدی خراسانی، ۱۶۰:۱۹۹۰). این روایت‌ها به نسل بعدی می‌رسد. المیرا بهمنی در «مقاله‌ی تاریخ‌نگاری کورجنس»، ضمن آوردن شواهد مختلف ازجمله داستان رژ لب عاطفه گرگین و شهلا لاهیجی، در عمل تمام چپ ایران را به «کورجنسی تاریخی» در تمام دوران گذشته‌ی خود متهم می‌کند. حال، اگر هما ناطق در بررسی‌های تاریخی خود تمام تلاش خویش را تکیه بر اسناد دست اول قرار داد - هرچند او در موارد دغدغه‌های سیاسی همزمان

خود، از این پرنسیپ عبور کرد- امروز در برخی از تحلیل‌های سیاسی از تاریخ چپ به بعضی از روایت‌های دست‌چندم اکتفا می‌شود. نمونه: المیرا بهمنی ماجرای رژ لب را از طرف نوشین احمدی خراسانی نقل می‌کند. نوشین احمدی ماجرا را از مصاحبه‌ی خود با شهلا لاهیجی نقل می‌کند. شهلا لاهیجی از بسیاری از زن‌های چپ نقل می‌کند. نتیجه: چپ ایرانی که نمی‌توانست یک رژ لب را تحمل کند چگونه می‌توانست از حقوق زنان دفاع نماید؟

البته در برخورد با ماجرای رژ لب باید گفت. اول، مسلماً انتقاد از «جامعه‌ی مصرفی» نه فقط در ایران بلکه در بسیاری از گروه‌های چپ وجود داشت. در ایران این موضوع خود را گاه در گفتمان «مردان فکلی» و «زنان عروسک فرنگی» نشان می‌داد. این فرم از مبارزه حتی امروز به شکل مخالفت با استفاده از وسایل آرایش در برخی از گروه‌های فمینیست رادیکال وجود دارد. بنابراین مخالفت یا عدم مخالفت با آرایش به‌تنهایی و به خودی‌خود به‌معنی عدم دفاع یا دفاع از حقوق برابر زنان نیست. دوم، باید به خاطر آورد که این انتقاد در گروه‌های سیاسی محدود به جنس خاصی نبود و هم زنان و هم مردان نسبت به طرز لباس پوشیدن و ظاهر خود و هم دیگران نظرات معینی داشتند. برخی سادگی را پیشه کرده و آن را شکلی از مبارزه با مصرف‌گرایی تلقی می‌کردند. در آن زمان هنوز آگاهی از ابعاد فاجعه‌ی محیط زیست بسیار اندک بود اما اگر امروز کسی ترجیح دهد از دوچرخه ولو در برف، باران، گرما و سرما، برای تردد خود و یا حتی بچه‌های خردسال، به جای یک اتومبیل مجهز استفاده کند نه فقط ناآگاه بلکه فردی آگاه، حداقل از سوی بسیاری ازچپ‌گرایان و طرفداران محیط‌زیست تلقی می‌شود. سادگی و ساده‌زیستی نیز – البته و متأسفانه به شکل فشار گروهی – امری رایج بود. همچنین باید به خاطر آورد که امروز بسیاری از منتقدان به خاطر نمی‌آورند که خود بخشی از این گروه‌های فشار بوده‌اند. سوم، سادگی در میان همه‌ی گروه‌های سیاسی چپ وجود داشت اما میزان آن مثلاً در اعضای حزب توده با فدائیان بسیار متفاوت بود. بنابراین حتی در این مورد نیز نمی‌توان همه‌ی گروه‌های چپ را با یک چوب راند.

اما چرا بر بعضی از این روایت‌ها تأکید می‌شود؟ مسلماً دلایل متفاوتی وجود دارد؟

به صرف این که افراد خود در بطن حوادث شرکت داشته‌اند و سال‌ها بعد خاطرات خود را نقل می‌کنند و یا می‌نویسند، نمی‌توان به روایت آنها اطمینان داشت. بسیاری

از این خاطره‌ها دقت خود را پس از سال‌ها از دست می‌دهند. برخی از شخصیت‌ها تغییر عقیده می‌دهند و بعضی از حوادث به‌تدریج شکل دیگری می‌گیرند. فاکت‌های تاریخی مخلوط‌شده با تحلیل شخصی و گاه بی‌دقتی همراه می‌شوند و اغلب ناآگاهانه اما گاه کاملاً آگاهانه نقل می‌شوند. برخی به دلایل سیاسی، روایت‌های خاصی را مرتباً بازتولید می‌کنند. بسیاری نیز درک نادرستی از تاریخ دارند. قطعاً تاریخ دیروز از منظر امروز خوانده می‌شود اما برای یک قضاوت تاریخی باید بتوان متن حوادث تاریخی را به‌دقت درک کرد. ازاین‌رو از خاطرات و گفته‌ها فقط می‌توان به‌عنوان مکمل اسناد دیگر و تطابق آنها با خاطرات دیگران استفاده کرد. در مورد مبارزه‌ی زنان برعلیه حجاب اجباری با مشکل دیگری به نام کمبود اسناد مواجه می‌شویم. باید به‌خاطر آورد که در نخستین ماه‌های پس از انقلاب، بسیاری از گروه‌های چپ هنوز موفق به انتشار نشریات خود نشده بودند. ازاین‌رو در اینجا به سازمان چریک‌های فدایی خلق به عنوان بزرگترین گروه چپ توجه بیشتری می‌شود.

فدائیان به‌عنوان یک گروه طرفدار سوسیالیسم که در مبارزه با استبداد شاهنشاهی به مبارزه‌ی مسلحانه روی آورده بودند، معتقد به آزادی و برابری زن و مرد بودند. از این نظر، آنها میراث‌دار چپ‌گرایان پیش از خود بودند. اما آنچه که مسلم است آنان خود را فمینیست خطاب نمی‌کردند. آنها متقاعد به این بودند که در جامعه‌ی سرمایه‌داری به زنان ستم مضاعف وارد می‌شود. هما ناطق به‌عنوان یک شخصیت مبارز دانشگاهی که در مبارزه با رژیم شاه تا پای مرگ هم رفته بود، هوادار این سازمان بود. بعد از انقلاب هم هما ناطق در کنار دیگر نویسندگان و شخصیت‌های مهم اجتماعی زنان، با وجود مشارکت ابتدایی در تظاهرات ضد حجاب، خواهان ادامه‌ی این مبارزات نبود. او ضمن سرزنش شدید خود در خاطراتش ازجمله می‌گوید «من هی استدلال کردم برای این که سازمان گفته بود. گفتم نه این درست نیست با وجود این که خودم ته‌دلم باور نداشتم ولی من بانی و باعث این خیانت به زنان ایران شدم». (ناطق، ۱۹۸۴) اما این حداقل در مورد حجاب واقعیت ندارد. او خود را فمینیست نمی‌دانست اگرچه طرفدار سیمون دوبوار بود. هوشنگ وزیری، روزنامه‌نگاری که سردبیر روزنامه‌ی آیندگان به مدیریت داریوش همایون بود و پس از مهاجرت سردبیری کیهان لندن را تا پایان زندگی به عهده داشت، بر سیاق معمول آن دوران، مقاله‌ای در مورد «انحطاط زن ایرانی»

نوشته بود. برای وزیری علت «انحطاط» زنان ایرانی این بود که آنها «زن روز» می‌خوانند، کفش شارل ژوردان می‌پوشند، لباس از دیور می‌خرند، فال می‌گیرند فقط به فکر زیبایی و آرایش هستند و اگر هم به‌طور استثنایی وارد مقولات می‌شوند باز هم در «سراسر وجودشان» چیزی نیست «جز تبلور یک زوال و انحطاط‌کننده» (ناطق، ۱۳۴۷). ناطق در پاسخ به وی در مقاله‌ای در مجله‌ی فردوسی در سال ۱۳۴۷، به دلایل ساختاری «عقب‌ماندگی» اجتماعی زنان بر اساس نظرات دوبوار اشاره کرده و از جمله نوشت: «اگر از اکثریت مردان دنیا بپرسند چگونه زنی را می‌پسندند، پاسخ می‌دهند "خوشگل" و "متین" و غیره و گاهی هم برای این که چاشنی روشنفکرانه‌ای به پاسخ خود بزنند لفظ فهمیده را نیز اضافه می‌کنند. لیکن اغلب خود نمی‌دانند که منظور از این کلمه چیست. علت این پاسخ به‌خوبی روشن است. همه می‌دانند که زن عملاً از کوچک‌ترین استقلال و ایمنی برخوردار نیست و از این نظر کاملاً تابع مرد است. زیبایی و شیکی و فهمیدگی او نیز افتخاری است برای کسی که انتخابش کرده، همان‌گونه که سنجاق کراوات و شغل و رشته تحصیلی خود را برگزیده بود، همه خواهند گفت که "زن فلانی" فلان شب در فلان مهمانی چنین می‌گفت و چنان می‌کرد. و چه احساسی بالاتر و شیرین‌تر از این حس مالکیت و این حس انتخاب» (همان‌جا) باید به خاطر آورد که ناطق این گفته‌ها را بیش از نیم‌قرن پیش نوشت. با این حال او خود را فمینیست نمی‌دانست اما نه این که اعتقادی به برابری زن و مرد نداشت. او معتقد بود که زنان در دوران‌هایی از نیروهای ارتجاعی حمایت می‌کردند اما همچون دوبوآر اعتقاد داشت که آنها فقط در یک مبارزه‌ی اجتماعی می‌توانند خود را از بار سنگین گذشته خلاص کنند و به آگاهی برسند. او به حجاب نیز از این زاویه می‌نگریست. «زنان الجزیره... هنگام جنگ با فرانسه نقش اصلی حجاب را فراموش کردند و از آن به‌عنوان پوششی برای پنهان کردن اسلحه استفاده می‌کردند و روزی که حجاب باعث دردسر و کندی کارها بود از آن چشم می‌پوشیدند.» (همان‌جا). در نتیجه، در سال ۱۳۴۷ یعنی دو سال قبل از تشکیل چریک‌های فدایی در پایان مقاله‌اش نوشت «در نتیجه مسئله‌ی ایران فعلاً مسئله‌ی زن ایرانی یا مرد ایرانی نیست.» (ناطق، ۱۳۴۷). در واقع مواضع ناطق باعث شد که خود را نزدیک به فدائیان احساس کند و نه این که فدائیان به او چنین القا کنند. شاگردان او و دیگر استادان دانشگاهی، مسلح با این ایده‌ها، به مبارزه بر علیه شاه

می‌پیوستند. بنابراین برخلاف گفته‌ی نوشین احمدی خراسانی و دیگر مفسران بعدی ، فدائیان مبارزه بر علیه حجاب را فرعی می‌دانستند اما این به معنی آن نبود که آنها اعتقادی به برابری زن و مرد نداشتند یا از آن بدتر به حجاب به‌عنوان «مظهر انقلاب» نگاه می‌کردند! فدائیان پس از پذیرش شکست خود در کسب هژمونی در «قیام»، با وجود امید به کسب قدرت، در بدترین سناریو سرنوشتی شبیه الجزایر برای ایران قائل بودند. بنابراین نقشی که کم‌کم حجاب در جمهوری اسلامی بازی کرد برای آنها قابل‌تصور نبود. انقلابیون می‌توانستند «نقش اصلی حجاب فراموش کنند». هیچکس نمی‌توانست مواضع جنبش چپ نو ایران، که فدائیان بخشی از آن بودند، را بهتر از ناطق صورت‌بندی کند. ناطق پس از درهم‌شکسته‌شدن آرمان‌های سیاسی‌اش در انقلاب ایران و مهاجرت، در برخی از افکار سیاسی خود تجدیدنظر کرد اما نوشته‌ها و گفته‌های او در ابتدای انقلاب نیز حاکی از همان چیزی است که وی قبل از تشکیل چریک‌های فدایی در سال ۱۳۴۷ گفته بود، و نمی‌توان آن را به دستور سازمانی ربط داد.

دوم. نوشین احمدی معتقد است که نیروهای سازمان‌هایی مانند چریک‌های فدایی در «سازمان‌های مخفی و زیرزمینی» فعالیت می‌کردند و از حوادث جامعه خبر نداشتند. به همین خاطر برای آنها «شعار یا روسری، یا توسری» مانند رعدی در آسمان آبی بود. حداقل در مورد فدائیان می‌شود گفت که پس از ضربات گسترده‌ی ساواک در سال ۵۵ تعداد خانه‌ها و اعضای فدائیان بسیار محدود بود، اما طرفداران فدائیان در جریان انقلاب در تظاهرات‌ها مشارکت فعالی داشتند و فشار بر دختران و زنان بی‌حجاب تظاهرات‌کننده که اکثراً چپ‌گرا بودند را در صف‌های تظاهرات در هفته‌های قبل از پیروزی انقلاب را با چشمان خود می‌دیدند و از آن رنج می‌بردند.

مسئله‌ی دیگر آن که برخی از نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی با انتشار کتاب «صدائی که شنیده نشد» در پی تثبیت این تئوری بوده و هستند که تمایلات مذهبی در صف مخالفان رژیم شاه از سال‌ها قبل از انقلاب بسیار شدید بود، اما این صدا شنیده نشد. این نشنیدن صدا فقط شامل حکومت وقت نبود بلکه اپوزیسیون چپ را نیز در برمی‌گرفت.[۲] واقعیت این است که بسیاری از تحولات بسیار سریع اتفاق افتاد و این

یکی از ویژگی‌های تمام جنبش‌ها و انقلاب‌های بزرگ مردمی است. نیروهای شرکت‌کننده یک‌شبه ره صد ساله می‌روند. آرمان‌گرایی و خوش‌باوری نیروهای انقلابی چپ در این بود که در مجموع این افزایش آگاهی را همیشه در جهت ایده‌های ترقی‌خواهانه تلقی می‌کردند و شعار زنان که «ما انقلاب نکردیم تا به عقب برگردیم» ناشی از این غافلگیری بود. احمدی خراسانی مدعی است که تعداد دختران روسری‌به‌سر دبیرستانی بیش‌تر می‌شد و آن را نشانه‌ی مذهبی‌تر شدن جامعه‌ی ایران قبل از انقلاب تلقی می‌کند. قطعاً پس از اصلاحات ارضی و هجوم بسیاری از فرودستان روستایی به حاشیه‌ی شهرها، شکل و شمایل شهرها تغییر کرد. این اقشار جدید شهرنشین تمایلات مذهبی بیشتری نسبت به خرده‌بورژوازی مدرن شهری داشتند. برای بسیاری پوشیدن چادر هم اطاعت از دستورات دینی بود و هم وسیله‌ای برای پوشاندن فقر. دختران بسیاری از این خانواده‌های فقیر این امکان را یافتند که به‌تدریج سال‌های بیشتری در پشت میزهای درس باقی بمانند. برخی از این دختران بی‌حجاب و بعضی باحجاب بودند. درست از این جهت، برای بسیاری حجاب مسئله نبود، چرا که فکر می‌کردند که در این زمینه، قدرت انتخاب خواهند داشت. این فقط بخشی از طبقه‌ی حاکم جدید بود که به‌شدت خواهان اجباری کردن آن به شکلی که پیش رفت بودند، اما بخش دیگری نیز وجود داشت که اگرچه طرفدار حجاب بود اما لزوماً تمایلی به اجباری کردن آن حداقل به شکلی که در ابتدای انقلاب به اجرا گذاشته شد، نداشت.

اگر به صفحات روزنامه‌هایی که پس از انقلاب منتشر می‌شدند، نگاه شود، مبرم‌ترین مسئله، جلوگیری از عدم‌بازگشت سلطنت بود. برخلاف گفته‌ی برخی از منتقدان امروز، این دغدغه‌ی فکری همه‌ی طرفداران انقلاب، اعم از زن و مرد بود. این موضوع خود را قبل از هرچیز در بحث مربوط به ارتش و نحوه‌ی بازسازی آن نشان می‌داد. در اینجا نیز هما ناطق با دقت تمام این بیم و هراس را مطرح کرده بود: ما حاضریم روسری به سرکنیم «به شرط آن که بدانیم به نام ما توطئه نمی‌شود و نظام شاهنشاهی برگردانده نمی‌شود...». ناطق در تاریخ شفاهی از سویی مدعی می‌گردد این حرف را سازمان فدایی در دهانش گذاشته بود، از سوی دیگر، عنوان می‌کند او ترجمه‌ای از تجربه‌ی شیلی و نقشی که برخی از گروه‌های زنان در آن برعلیه آلنده بازی کرده بودند را به فدائیان داده بود، به عبارت دیگر، این دغدغه‌ی همگان با وجود تمام اختلاف‌نظرها بود. مردم

ایران تجربه‌ی قیام سی تیر و کودتای ۲۸ مرداد را در خاطره داشتند و شبح ۲۸ مرداد همه‌ی نیروهای سیاسی را دنبال می‌کرد. از این رو، برخلاف گفته‌ی احمدی برای بسیاری به ویژه چپ‌گرایان چادر و حجاب از «مظاهر اصلی انقلاب» نبود. برای اکثرچپ‌گرایان پوشش ساده مهم بود، اما سادگی و بی‌آلایشی ربطی به روسری و چادر نداشت. ازاین‌رو نتیجه‌گیری احمدی که نیروهای سکولار مایل نبودند برعلیه یکی از «مظاهر اصلی انقلاب خودشان» قد علم کنند، کاملاً نادرست است.

دو

جنبش نامرئی زنان

نیره توحیدی یکی از فعالان و پژوهشگران شناخته‌شده‌ی جنبش زنان ایران است. او جنبش زنان را بخشی از «جنبش‌های نوین اجتماعی که از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در اروپا و آمریکا و سایر کشورها ظهور کردند [می‌داند که] در چارچوب گفتمان‌های مدنی و حق‌خواهانه (و نه لزوماً ماتریالیستی و طبقاتی) شکل گرفته‌اند... که انگیزه‌های اصلی فعالین این جنبش‌ها فراتر از مسائل اقتصادی و طبقاتی است و بیشتر حول بازتعریف از هویت‌ها و حقوق مدنی دور می‌زند.» (توحیدی، ۲۰۱۱) وی در مورد تاریخ مبارزات زنان و رابطه‌ی آن با جنبش زنان چنین می‌گوید: «باید تفاوت میان دو مفهوم یا فرایند "جنبش زنان" با "زنان در جنبش‌ها" روشن شود. زنان در طول تاریخ در جنبش‌های مختلف اجتماعی شرکت داشته‌اند. برای مثال، در جنبش تنباکو، در طغیان‌های علیه فقر و قحطی، در جنبش مشروطه، در جنبش ملی‌شدن نفت، در انقلاب بهمن ۱۳۵۷ و در جنبش دموکراسی‌خواهی سبز ۱۳۸۹. اما این مشارکت‌ها به معنی «جنبش زنان » نیست اگرچه گاه به‌غلط چنین تصور می‌شود. جنبش زنان آن جنبشی است که اولاً، ابتکار عمل و رهبری آن با زنان و حرکتی از پایین باشد و نه تحت کنترل دولت یا گروه‌های سیاسی خاص. ثانیاً، اکثر بازیگران و نقش‌آفرینان جنبش زنان باشند در عین حال که از حامیان مرد و اعضای فعال مردان بهره‌مند هستند. ثالثاً، موضوع‌ها و اهداف و مطالبات آن در جهت رفع تبعیضات جنسیتی و توان‌مندی زنان و تساوی‌جویی و حق انتخاب در مناسبات جنسیتی باشند. یعنی جنبش زنان متمایز از

سایر جنبش‌ها، ویژگی و اهداف جنسیتی دارد. و رابعاً، اغلب جنبش‌های زنان چارچوب و یا گفتمان فمینیستی و لذا هویت مستقل فمینیستی دارد.» (همان‌جا)[۳] من به درک خود از مبارزه‌ی طبقاتی و رابطه‌ی آن با ستم‌های جنسیتی و ملی در جای دیگری پرداخته‌ام و نیازی به تکرار آن استدلال‌ها در این‌جا نیست. بنا به تعریف بالا، جنبش زنان هم از نظر تاریخی ارتباط خود را با گذشته از دست می‌دهد، چرا که این جنبش در دوران ملی‌شدن تحت تأثیر احزاب سیاسی بود و هم اهداف خود را در چارچوب فعالیت‌های قانونی در نظام حاکم موجود قرار می‌دهد.

توحیدی معتقد است در زمانی که گفتمان «غرب‌زدگی» در ایران رشد کرد روشنفکران ایرانی، زنان را «ستون پنجم» امپریالیسم تلقی می‌کردند. «زنان ایرانی به محض این که...وارد بازار کار و عرصه‌ی تولید اجتماعی شدند، متهم به گناه بزرگی گردیدند که با گناهان و اتهامات زنان شاغل در غرب تفاوت داشت، و آن عبارت بود از خیانت به وطن، پشت‌پا زدن به فرهنگ و سنن ملی و منافع میهنی، دستآویز و ملعبه گشتن در خدمت اغراض و امیال استعمار و امپریالیسم... بدین ترتیب در لیست گناهان زنان مدرن ایرانی علاوه بر مواردی که در لیست زنان مدرن در غرب گنجانیده شده بود (نظیر خیانت به فرزندان، کوتاهی در ایفای وظایف مادری، سربه‌هوایی و از هم پاشیدن "کانون گرم خانواده"، تقلید از مردان و از دست دادن شخصیت و ظرافت‌های زنانه....) گناه بزرگ‌تری قرار داشت و آن "ستون پنجم" شدن برای اهداف و اغراض امپریالیسم بود.» (توحیدی، ۱۳۶۸) مشکل توحیدی در این تفسیر چندگانه است. اول، روشنفکران طرفدار تئوری غرب‌زدگی توجه خاصی به زنان نداشتند دوم، اگر فخرالدین شادمان را بتوان یکی از اولین کسانی تلقی نمود که در کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» با جدیت به این مسئله پرداخت نماینده‌ی غرب‌زدگی را «فُکُلی» خطاب کرد که مرد بود. شخصیت غرب‌زده‌ی جلال آل‌احمد نیز شخصیتی عام بود. «آدم غرب‌زده قرتی است. به خودش خیلی می‌رسد. به سرو پزش خیلی ور می‌رود» سوم، بسیاری ازچپ‌گرایان با نظرات آل‌احمد توافقی نداشتند. بنابراین وقتی که موضع سازمان‌های سیاسی در مورد «سادگی و بی‌آلایش» بودن مورد نقد قرار می‌گیرد، نمی‌توان به «ستون پنجم» امپریالیسم بند کرد. قطعاً می‌توان «سادگی و بی‌آلایش» بودن را به دلایل متفاوتی مورد نقد قرار داد ولی این ربطی به ماجرای مبارزه با حجاب اجباری در ابتدای انقلاب

ندارد.[۴] ولی او این تز را پیش می‌برد که با توجه به این ویژگی‌های چپ، عدم مبارزه با حجاب اجباری کاملاً قابل پیش‌بینی بود. به عبارت دیگر حتی در شرایط تاریخی دیگری نیز از چپ ایران انتظار می‌رفت که به‌نوعی از مبارزه با «ستون پنجم» حمایت کند.

توحیدی معتقد است که روشنفکران ایرانی در «کشاکش سنت و تجدد از یک سو، و وطن‌خواهی و "غرب‌زدگی" از سوی دیگر» چهره‌ی جدیدی از زن ارائه دادند که «یک‌پا مرد شده» و دیگر «فاقد جنسیت» شده بود. «او نه یک زن که "خواهر" یا "رفیقی" است فاقد جنسیت که می‌تواند در کنار مردان و دوشادوش آنها مبارزه کند» توحیدی سپس نتیجه می‌گیرد با توجه به «چنین زمینه‌ی روان‌شناختی و اجتماعی است که بهتر می‌توان دریافت که چرا زن هنرمندی چون فروغ فرخزاد در واقع به گناه "تن‌خواهی" و پرداخت و توجه طبیعی به جنسیت و امیال جسمانی و تقدیر و تجلیل از عواطف و احساسات (خاصه عواطف زنانه) از طرف بسیاری روشنفکران مبارز آن دوره (و البته روشنفکران غیرمبارز نیز) مورد بی‌توجهی و بی‌اعتنایی و حتی تخطئه واقع می‌شود ...اما زن هنرمند دیگری چون پروین اعتصامی نه تنها پذیرفته می‌شود بلکه تمجید [نیز می‌گردد] ... و از او تصویری فاقد جنسیت و شخصیتی تن‌گریز ارائه می‌گردد» (توحیدی، ۱۳۶۸). درباره‌ی با این تحلیل توحیدی می‌توان بسیار کوتاه به چند نکته اشاره کرد. اول، این کاملاً درست است که گروه‌های چریکی مجاهد و فدایی به‌خاطر پذیرش شیوه‌ی مبارزه‌ی مسلحانه قوانین خاصی را در خانه‌های تیمی اعمال می‌کردند که متناسب با این شیوه‌ی مبارزه بود. این امر حتی در مورد رابطه‌ی مبارزان زن در کردستان ترکیه و سوریه که در زمانه و با گرایش‌های سیاسی متفاوتی مبارزه می‌کنند نیز صادق است اما درک گروه‌های چپ و مذهبی در مورد زنان متفاوت بود. این یک‌کاسه کردن همه‌ی روشنفکران کار را گاه به چنان سطحی از استدلال می‌رساند که زبان انسان از گفتنش قاصر می‌شود. مثلاً اکبر گنجی معتقد است که همه‌ی روشنفکران در ساختن «اسطوره خمینی» نقش داشتند حتی فروغ فرخزاد و نتیجه می‌گیرد که «وقتی روشنفکران و روحانیون "اسطوره‌ی خمینی" را برساختند، گروهی از توده‌های مردم نیز در شبی به خیابان‌ها ریخته و شعار سرمی‌دادند که "ملت چه وقت خوابه، عکس امام تو ماهه:"» (گنجی، ۱۳۹۳) و یا یکی از اعضای سابق چریک‌های فدایی معتقد است که حمله‌ی وحشیانه‌ی نیروهای مذهبی به کارگران جنسی شهرنو

در روزهای اول انقلاب نتیجه‌ی سیاست‌های غلط چریک‌های فدایی در جریان انقلاب بوده است. این یک‌کاسه کردن و ندیدن اختلافات هیچ کمکی به درک مسائل نمی‌کند و در نهایت همه‌ی رنگ‌ها یک‌رنگ و سیاه جلوه داده می‌شوند. (آیا این پدیده هم کوررنگی نیست؟ شاید بتوان نام آن را کوررنگی طبقاتی گذاشت). مسلماً مواردی وجود دارند که متأسفانه اکثر نیروها به یک نتیجه‌ی غلط و یکسانی می‌رسند، در این صورت باید به این پرسش پاسخ داد چرا نیروهای سیاسی متفاوت به اجماع رسیدند. در موارد بسیاری، روشنفکران منتقد امروز خود را بیرون از جمع روشنفکران دیروز قرار می‌دهند و فقط اعلام می‌کنند روشنفکران چنین گفتند و کردند. اما از خود نمی‌پرسند ما خود کجا بودیم، چه نقشی داشتیم. چه چیزی باعث می‌شود، من روشنفکر - که از یک سو خود را در خارج از جمع روشنفکران قرار می‌دهم، ولی از سوی دیگر بقیه‌ی روشنفکران را با یک چوب مورد نوازش قرار می‌دهم – بر اساس کدام ویژگی این موقعیت انحصاری برای قضاوت را کسب کرده‌ام؟ دوم، ندیدن میزان نقش افراد مثلاً اگر در مثال اکبر گنجی بیایید برای لحظه‌ای این گفته‌ی نادرست را بپذیریم که فروغ فرخزاد نیز با سرودن شعر «من خواب دیده‌ام که کسی می‌آید...» در ساختن اسطوره‌ی خمینی نقش داشته است اما فرق است بین نقش اکبر گنجی که از رهبران سپاه پاسداران بوده تا فروغ فرخزاد که یک دهه قبل از انقلاب درگذشته است. درست مانند گفتن این که نقش فردی را به خاطر یک وزن ۷۰-۶۰ کیلویی در جاذبه همان‌قدر بدانیم که کره‌ی زمین را، چرا که هر دو جرم دارند. سوم، برابر دانستن زنان و مردان گرایش دیربازی در جنبش‌های سوسیالیستی بوده و هست اما این به معنی فاقد جنسیت شمردن زنان نیست.[۵] باید به خاطر آورد کسانی که به چریک‌های فدایی می‌پیوستند، قبل از پیوستن به خانه‌های تیمی چنین عقایدی داشتند. حضور در خانه‌های تیمی به معنی تطبیق دادن خود با جمع برای یک مبارزه‌ی نظامی بود و مسلماً زندگی چریکی همراه با محدودیت‌های طاقت‌فرسایی بوده است. اما تعداد اعضای خانه‌های تیمی در مقابل طرفداران آنها ناچیز بود. در هر حال برابری‌طلبی هیچ‌گاه به معنی یکسان‌انگاری و یا فاقد جنسیت کردن افراد نیست. مگر همه‌ی مردها یک جور هستند و یک طور عمل می‌کنند؟ چهارم، علاقه‌ی افراد به این یا آن هنرمند یک مسئله‌ی شخصی است اما با این حال و در کمال اطمینان می‌توان گفت که اکثریت اعضا و هواداران فدائیان شعر و

یا اشعار زیادی از فروغ را از حفظ بوده و هستند اما متأسفانه چیز زیادی در مورد پروین اعتصامی نمی‌دانند. چریک‌ها با شعر «پرواز را به خاطر بسپار، پرنده مردنی است» به مبارزه می‌پیوستند و غم ناشی از فقدان دوستان خود را که در مبارزه از دست داده بودند، تسکین می‌دادند. اما این به معنی آن نیست که لزوماً نظر مثبتی (البته اگر نظری داشتند) نسبت به زندگی خصوصی فروغ داشتند و یا همه‌ی اشعار او را می‌پسندیدند. در نهایت، صاحب این قلم مطمئن نیست که با توجه به تغییر نظرات توحیدی و تمایل وی به نظرات جودیت باتلر، امروز او همچنان به گفته‌های چند سال پیش خود درباره‌ی با جنسیت وفادار باشد.

جالب این‌جاست که توحیدی چند سال بعد و و در دوران اصلاحات و شکل‌گیری ادعاهای «فمینیسم اسلامی» تغییر مواضع داده و مسئله‌ی حجاب و پوشش زنان را به فراموشی سپرد. به همین سیاق و با توجه به درک توحیدی از جنبش زنان است که در مورد مجله‌ی زنان که توسط شهلا شرکت در سال ۱۹۹۲ به راه انداخته شد چنین می‌گوید «می‌توان گفت تا به امروز، مجله‌ی زنان، پرخواننده‌ترین و مهم‌ترین مجله‌ی فمینیستی در تاریخ جنبش زنان در ایران بوده است.» شرکت که «زمانی خودش را به عنوان فمینیست مسلمان معرفی کرد... هم از فمینیست‌های سکولار، با گرایش‌های لیبرال، ملی‌گرا و سوسیالیست، و هم از نویسندگان اسلام‌گرا برای همکاری با مجله‌ی زنان دعوت کرد، و از این رهگذر خصومت و فاصله‌ی قدیمی را که بین متفکران مسلمان و سکولار بود [را] درهم شکست» (توحیدی، ۲۰۱۷) قطعاً همکاری بین نیروهای مختلف برای هدفی ارزشمند عملی بسیار نکوست. مشکل آن‌جاست این منتقد دیروز چپ به‌خاطر کم‌اهمیت انگاشتن مسئله‌ی حجاب در سال‌های نخست انقلاب، در دوره‌ی اصلاحات به این نتیجه رسید که حجاب و پوشش زنان خط قرمز حکومت است و نباید به آن نزدیک شد. بگذریم از این که این درک دوستان در جنبش زن-زندگی-آزادی بار دیگر دچار تغییر شد.

سه

خیزش زنان

مهناز متین یکی از پژوهشگران پرتلاش برای به تصویرکشیدن مبارزات زنان ایران است و با همکاری ناصر مهاجر در کتاب «خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷» به بررسی مبارزه بر علیه حجاب اجباری در اسفند ۵۷ پرداخته است. اهمیت این کتاب که بیشتر حالت تاریخ شفاهی دارد، جمع‌آوری روایت‌های مختلف در مورد حوادث آن ماه است. این کتاب با ارائه‌ی روایت‌های بسیار متفاوت از حوادث اسفند ۵۷ و نیز جمع‌آوری بسیاری از منابع پراکنده در دو جلد، خدمت بزرگی به جنبش چپ ایران کرده است و اثری است بسیار قابل تقدیر. متین تلاش دارد تا نشان دهد که مبارزه‌ی زنان در اسفند ۵۷، ادامه‌ی مبارزه‌ی زنان در نهضت ملی‌شدن نفت بود. او علت اصلی چنین امری را نبود آزادی‌های دموکراتیک پس از کودتای ۲۸ مرداد تا انقلاب ۵۷ می‌داند. البته این امر، به عقیده‌ی او، فقط محدود به سرکوب رژیم سلطنتی نبود بلکه مربوط به درک اپوزیسیون انقلابی نیز می‌شود زیرا «نوک تیز حمله‌ی سازمان‌های انقلابی، رژیم سیاسی بود و هر مبارزه‌ی دیگری به بعد از انقلاب سیاسی موکول می‌شد.» (متین، ۱۳۷۶) او معتقد است که سازمان‌های چریکی چپ چون چریک‌های فدایی از زنان استفاده‌ی ابزاری کردند. چراکه مثلاً به نقل از یک چریک زن در ابتدای انقلاب چنین نقل‌قول می‌کند که به خاطر حفظ امنیت رفقای پسر حضور زنان لازم تشخیص داده شد و «ما به عنوان استتار وارد کار شدیم» (همانجا). اما در واقع در این مصاحبه که ابتدا در «کتاب جمعه» چاپ شده بود، چریک مزبور بر چند نکته تأکید می‌کند اول، بنا بر درک رایج فرض بر این بود که وابستگی زنان به خانواده نسبت به مردان بیشتر است و این خود یک عامل بازدارنده برای حضور زنان در مبارزه محسوب می‌شد. دوم، «من» می‌خواستم مبارزه کنم و «از استعدادهایم استفاده کنم. خیلی زود رفقای پسر متوجه این مسأله شدند و مرا تقویت کردند. این بود که من به عنوان یک زن وارد مبارزه شدم» سوم، «ما اعتقاد داشتیم که روابط انسان‌ها باید براساس رفاقت باشد بنابراین زن و مرد در چنین رابطه‌ای فرق ندارند. ما سعی داشتیم براساس این اعتقادمان زندگی کنیم.» (کتاب جمعه، شماره ۳۰). در مجموع چریک یادشده به غلط و یا درست، ضمن ترسیم مشکلات زندگی تیمی، بر این نکته پافشاری می‌کند که آنها خود را افرادی برابر اما با استعدادهای متفاوت تلقی می‌کردند. به عبارتی او ارزیابی مثبتی از مبارزه‌ی چریکی خود ارائه می‌دهد در حالی که در نوشته‌ی متین موضوع

برعکس می‌شود. حال می‌توان در این مورد لحظه‌ای در مورد زنان فدایی درنگ کرد.

از تقسیم جنسیتی این چریک‌های فدایی در پیش از انقلاب اطلاعی در دست نیست اما اگر تعداد کشته‌شدگان آنها ملاک قرار گیرد از ۱۷۲ کشته ۲۲ نفر زن بودند یعنی کمی کمتر از ۱۳ درصد. اول، آیا زنان حاضر بودند فقط به خاطر استتار دیگران به مبارزه‌ی مرگ و زندگی بپیوندند؟ دوم، به نسبت تعداد اندک آنها، بخش قابل‌توجهی از زنان فدایی، مسئولیت‌های مهمی در سازمان داشتند. اگر وظیفه‌ی آنها فقط استتار بود، چرا چنین مسئولیت‌هایی گرفتند؟ سوم، در اسفند ۵۷، اکثر انقلابیون نام حمید اشرف و اشرف دهقانی را می‌دانستند. حمید اشرف به خاطر ابتکارات نظامی‌اش و اشرف دهقانی به خاطر داستان مقاومتش در زندان و فرار از آنجا. در نخستین انتخابات خبرگان رقیه دانشگری رأی بالاتری نسبت به بقیه‌ی رفقای مرد خود آورد. آیا همه‌ی این‌ها به معنی نوعی اعتقاد به برابری زن و مرد و تکیه بر شایسته‌گرایی در این جنبش نبود؟ مسلماً و قطعاً درک‌های متفاوتی نسبت به زنان وجود داشت و در اینجا قصد بر رمانتیزه کردن جنبش چریکی و نادیده گرفتن معایب و یا فراموشی برخی از جنایاتی که در این جنبش به وقوع پیوسته است نیست، بلکه تأکید بر اعتقاد به برابری زن و مرد در این جنبش است که متأسفانه پس از انقلاب به‌تدریج کم‌رنگ‌تر شد.

متین در مقاله‌ی اصلی خود در کتاب «خیزش زنان ایران» به‌دقت نشان می‌دهد که نه فقط چپ‌هایی که به‌خاطر «مبارزه‌ی ضدامپریالیستی» از مبارزه‌ی زنان «حمایت نکردند» بلکه لیبرال‌هایی که هدف خود را گسترش دموکراسی و حقوق بشر قرار داده بودند - مانند هدایت‌الله متین‌دفتری- نیز در اسفند ۵۷ از اعتراض زنان پشتیبانی نکردند و همه را به «وحدت» دعوت نمودند. (متین-مهاجر، ۱۳۹۲:۵۵۱) از این جهت وی به‌درستی روایت‌های نادرست در مورد «چپ ضدامپریالیست» که موجب شکست «خیزش زنان» شدند را ناکارآمد نشان می‌دهد و ازاین‌رو شایان تقدیر فراوان است. این موضوع از دو جنبه اهمیت دارد: یکی آن‌که با توجه به درک نادرستی که از لیبرال‌ها وجود دارد که آنها همیشه و تحت هر شرایطی طرفدار آزادی‌های فردی نشان داده می‌شوند، که این فقط تکرار یک اسطوره‌ی خودساخته توسط لیبرال‌ها است. دوم، بسیاری در جناح چپ چنان دچار خودزنی شده‌اند که مسئولیت هر عمل ناشایستی در گذشته را به عهده‌ی خود می‌گیرند. برخی امروز به چپ پشت کرده‌اند و این عمل

آنان چندان عجیب نیست، برخی ضمن اعلام وفاداری به آرمان‌های چپ، تنها راه پیشروی به جلو را سوزاندن همه‌ی پل‌های پشت سر خود تلقی می‌کنند. با این حال متین به وقایع فقط از موضع امروز و آگاهی از سیر حوادث بعدی و تمایلات ایدئولوژیک کنونی خویش نگاه می‌کند. می‌پرسد در ابتدای انقلاب همه‌ی نیروهای طرفدار انقلاب بر «وحدت» تکیه داشتند، در صورتی که وحدت یادشده در خدمت «واپس‌گرایان اسلامی» بود. او نتیجه می‌گیرد «ختم جنبش زنان، بهایی بود که به زعم بسیاری می‌بایست برای حفظ "وحدت" پرداخت شود» و «آیا مقاومت در برابر زورگویی، به بهای از میان رفتن "وحدت" حقانیت دارد یا نه؟». متین «شبح کودتای ۲۸ مرداد» را می‌بیند با این حال به‌خاطر نتایج بعدی انقلاب نتیجه می‌گیرد «"وحدتی" که اینک بر آن تأکید می‌شد، در عمل فقط منافع واپس‌گرایان اسلامی را تضمین می‌کرد» (همانجا). او معتقد است که اعتراض زنان در در اسفند ۵۷، اعتراض «زنانی متعلق به قشرهای میانی و متجدد جامعه که حاملین اصلی ارزش‌هایی چون برابری حقوقی میان زن و مرد... و رفع تبعیض نسبت به زن» بودند. (متین، ۱۳۹۲: ۵۳۹) او فراموش می‌کند که همین زنان قشرهای میانی گرایش‌های سیاسی کاملاً متفاوتی داشتند. معترضان جمع ناهمگونی از طرفداران نیروهای چپ و لیبرال طرفدار انقلاب تا طرفداران سلطنت را تشکیل می‌دادند. در نگاه اول چنین همکاری ممکن بود اما در ابتدای انقلاب و با حضور «شبح کودتا»، چنین همکاری به خاطر ترس از پیامدهای بعدی آن غیرممکن بود. متین می‌خواهد که «وحدت نادرست» مخالفان سلطنت را با «وحدت» مخالفان حکومت اسلامی جایگزین نماید. او در عمل اولی را نادرست و جمع اضداد قلمداد می‌کند اما دومی را صحیح. در حالی که دومی نیز جمع اضداد قلمداد می‌شد و از همین رو بود که همه نیروهای چپ و حتی لیبرال صحنه را خالی کردند. در ثانی، در زمان وقوع این مبارزه، یعنی بلافاصله پس از پیروزی انقلاب و در شرایط بسیار متزلزل سیاسی، همه از نظر سیاسی به‌درستی در مورد امکان نتایج بعدی آن به‌عنوان نیروهای طرفدار انقلاب فکر کردند. پایه‌ی طبقاتی جنبش چپ در آن زمان همان «قشرهای میانی و متجدد جامعه» بود با این حال چپ حاضر نشد همکاری و رقابت خود با نیروهای مذهبی را در انقلابی که هنوز نتایج آن معلوم نبود به خاطر همکاری با نیروهای طرفدار سلطنت که علیه آن قیام کرده بود، تاخت بزند. این یک تصمیم سیاسی بر

اساس داده‌های آن زمان و کم‌تر مربوط به عدم اعتقاد راسخ به برابری زن و مرد بود.

هما ناطق فمینیست نبود. او به‌ویژه در سال‌های آخر عمر خود از کلماتی در ارزیابی گذشته‌ی خود و چپ استفاده کرد که با اعمال او تا زمانی که در ایران بود جور نمی‌آمد. متین بر پایه‌ی دو استدلال عنوان می‌کند که هما ناطق ضد جنبش زنان بود و نتیجه می‌گیرد «حیرت‌انگیز، اما، قرار گرفتن روشنفکری با این نظرات، در رأس تشکلی‌ست که با هدف پیشبرد مبارزه‌ی مستقل زنان برای کسب حقوق برابر به وجود آمده بود!» (متین، ۱۳۹۲:۵۵۳).[۶] اما استدلال‌های او چیست؟ اول این که سال‌ها پس از انقلاب ناطق جنبش زنان را «ناآگاه‌ترین و حتی ارتجاعی‌ترین و خطرناک‌ترین جنبش‌ها» خواند. متین فراموش می‌کند ناطق پس از مهاجرت، نظرات متفاوتی نسبت به قبل، در مورد طبقه‌ی کارگر، سازمان فدائیان و نیز از همه مهم‌تر نقش خود در انقلاب داشت. او منتقد بسیاری از افکار و اعمال خود در گذشته بود — افکار و اعمالی که درست به خاطر آنها در رهبری اتحاد ملی زنان پذیرفته شده بود. تاریخ مسلماً از منظر امروز به گذشته می‌نگرد، اما قضاوت بر افراد را نمی‌توان فقط بر این اساس قرار داد. دوم، برخورد وی با طرح نامزدی طالقانی برای ریاست‌جمهوری از سوی مجاهدین قبل از تشکیل مجلس خبرگان و نیز دفاع از کاندیداتوری رجوی برای ریاست‌جمهوری بود که هیچ‌گاه به واقعیت نپیوست. روایتی که از سوی ناطق و متین در این مورد طرح می‌شود، دقیق نیست. مجاهدین خلق در چهارم خرداد ۱۳۵۸ یعنی قبل از برگزاری انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی به منظور مقابله با نفوذ آیت‌الله خمینی طالقانی را به‌عنوان کاندیدای ریاست جمهوری معرفی کردند. یک هفته بعد، در ۱۱ خرداد طالقانی در مصاحبه‌ای با تلویزیون اعلام کردند که نه خود را «نامزد این مقام کرده‌اند و نه چنین کاری را صلاح می‌دانند». علت اصلی استدلال وی بر این بود که روحانیون نباید پست و مقام دولتی بگیرند (طالقانی، ۱۴۰۳) از سوی دیگر هم به گفته‌ی هایده مغیثی و هم تأیید ضمنی هما ناطق، در آن مقطع سازمان فدایی تصمیم داشت تا به‌طور غیررسمی همکاری‌های بیشتری با مجاهدین داشته باشد، ازاین‌رو تصمیم گرفت از نفوذ خود در سازمان «اتحاد ملی زنان» استفاده کرده به حمایت از ریاست‌جمهوری طالقانی بپردازد. اتحاد ملی زنان یکی از سازمان‌های دموکراتیک زنان در ابتدای انقلاب بود که عمدتاً متشکل از فعالین حقوق زنان با گرایش‌های مختلف سیاسی بود و از نظر فدائیان که

مستقیماً حاضر به دفاع از یک کاندیدای روحانی در انتخابات ریاست جمهوری نبودند، حمایت اتحاد ملی زنان از طالقانی می‌توانست کمکی در این راه باشد. (مغیثی، ۱۳۹۸:۲۴۳) این موضوع در ارزیابی‌های بعدی نه فقط از سوی ناطق و متین بلکه مغیثی به دلایل کمی متفاوتی مورد انتقاد قرار گرفت. اما یکی از سیاست‌های درست فدائیان تلاش برای نزدیکی با نیروهای دموکراتیک دیگر به‌منظور دفاع از برخی از دستاوردهای اولیه‌ی انقلاب بود. متأسفانه فدائیان در این راه گام‌های بزرگی برنداشتند و در صورت تلاش برای همکاری بیشتر، چه‌بسا امکان متوقف کردن برخی از سیاست‌های انحصارگرایانه نیروهای مذهبی حاکم وجود داشت. اتفاقاً طالقانی اختلافات جدی با روحانیت طرفدار آیت‌الله خمینی داشت. ضمن آن که موضوع کاندیداتوری، قبل از نوشتن قانون اساسی و تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی بود. در آن زمان عقیده‌ی عمومی بر این بود که رئیس‌جمهور آینده بالاترین قدرت را در کشور خواهد داشت و طالقانی تنها کسی بود که می‌توانست در یک انتخابات آزاد به پیروزی برسد.

برخلاف تحلیل مغیثی – با استناد به گفته‌ی برخی از مجاهدین در آن‌زمان – آیت‌الله خمینی از طالقانی حمایت نمی‌کرد و درست به همین خاطر بود که وی در میان اولین افراد انتخابی خمینی برای شورای انقلاب قرار نداشت و با پافشاری نهضت آزادی به این شورا دعوت شد. حال، اعلامیه‌ی اتحاد ملی زنان در ۳۱ خرداد در نشریه «برابری» که متین آن را به دستاویزی برای اعتراض به حضور ناطق در رهبری اتحاد ملی زنان می‌داند، هیچ اهمیتی از نظر عملی نداشت و بیشتر یک ژست معنادار سیاسی بود زیرا طالقانی رسماً چند هفته قبل از انتشار اعلامیه به پیشنهاد مجاهدین خلق پاسخ منفی داده بود. ضمناً باید به خاطر آورد که طالقانی چندماه بعد در شهریورماه فوت کرد. کاندیدای بعدی مجاهدین برای ریاست‌جمهوری، یعنی مسعود رجوی، نیز به خاطر مخالفت خمینی مجبور به کناره‌گیری شد. بنابراین دفاع از کاندیداتوری ریاست‌جمهوری طالقانی در شرایط شکننده‌ی آن زمان، می‌توانست منشاء همکاری‌های بیشتری باشد که متأسفانه چنین نشد و همچنین او تنها کسی بود که شانس پیروزی داشت. آیا کارنامه‌ی وی با توجه به عقاید و سوابق وی بهتر از بنی‌صدر می‌شد؟ کسی نمی‌داند. ولی در آن زمان به خاطر نزدیکی طالقانی و مجاهدین نوعی خوش‌بینی وجود

داشت. البته صرف‌نظر از تحلیل مشخص شرایط آن زمان و تصمیم‌های سازمان‌های سیاسی، به‌درستی می‌توان پرسید که آیا تحمیل نظر فدائیان به اتحاد ملی زنان درست بود؟ آیا رهبری اتحاد ملی زنان باید در این مورد مقاومت می‌کرد، هرچند که اکثر اعضای آن با چنین تصمیمی مخالفتی نداشت؟

پرسش دیگر، وزن مبارزه‌ی زنان در اسفند ۵۷ چقدر بود. در ابتدای انقلاب ۵۷، چند مبارزه‌ی مختلف در کشور در جریان بود. اما امروز این تمایل وجود دارد که بر اساس مبارزه‌ی شجاعانه زنان ایران به‌ویژه در چند دهه‌ی اخیر، وزن غیرواقعی به این مبارزه داده شود. این حرکت خودجوش عمر بسیار کوتاهی داشت و به‌زودی جنبش‌های ملی در کردستان، دهقانی در ترکمن‌صحرا و یا جنبش دانشجویی صحنه‌ی مبارزه را اشغال کردند. مبارزه‌ی ضدحجاب اجباری یک مبارزه‌ی دموکراتیک بود که می‌بایست از آن حمایت می‌شد، و تا حدی نیز شد. اما خواندن تاریخ از جلو به عقب نباید ما را به تحریف تاریخ سوق دهد. در جامعه‌ی ملتهب ابتدای انقلاب، هیچ شانسی برای ادامه‌ی تظاهرات بر علیه حجاب وجود نداشت. مسلماً این یک تراژدی است اما به‌ویژه پس از عقب‌نشینی آیت‌الله خمینی از اجباری بودن حجاب، اکثر زنان ایران اعم از باحجاب و بی‌حجاب، مذهبی و سکولار در روزهای اول انقلاب مایل به ادامه‌ی این مبارزه نبودند. بنابراین ترسیم یک مبارزه‌ی طولانی در خیال خود، سال‌ها پس از وقوع آن، دادن عناوینی چون «خیزش زنان» نمی‌تواند اهمیت واقعه در آن زمان را تغییر دهد. این فقط نشان‌دهنده‌ی اهمیت آن برای ما در امروز است.

چهار
اتحاد ملی زنان

هایده مغیثی یکی از معدود پژوهشگران معروف و پرسابقه‌ی فمینیست-سوسیالیست ایرانی است که ضمن دفاع از مبارزات زنان ایران برای کسب حقوق دموکراتیک خود، از ابتدا به نقد «فمینیسم اسلامی» و خطرات آن پرداخت. او یکی از بنیان‌گذاران سازمان «اتحاد ملی زنان»، بزرگ‌ترین تشکل زنان پس از انقلاب بود. این تشکل با وجود عمر کوتاه تقریباً سه ساله‌ی خود تجربه‌ی مثبتی در تاریخ مبارزات زنان

ایران محسوب می‌شود. مغیثی در کتاب «زنان و انقلاب ۱۳۵۷» گزارش بسیار جالب و ارزشمندی از تجربه‌ی سازمان «اتحاد ملی زنان» به دست می‌دهد که خواندن آن برای همه‌ی علاقمندان به تاریخ معاصر ایران و فعالین سیاسی لازم است. کتاب در سال ۱۹۹۴ به زبان انگلیسی نوشته شده اما ترجمه‌ی آن یک ربع قرن بعد در اختیار خوانندگان ایرانی قرار گرفت. مغیثی در نوشته‌ی یاد شده تلاش دارد از منظر فمینیسم سوسیالیستی به مبارزه‌ی زنان و رابطه‌ی آن با سازمان‌های سیاسی چپ به‌طور اعم و «اتحاد ملی زنان» و فدائیان خلق به‌طور اخص نگاه کند. شکاف زمانی بین چاپ اول کتاب به زبان انگلیسی و فارسی سایه‌ای بر تغییرات نظری او به جای می‌گذارد. مقایسه‌ی مقدمه‌ی فارسی کتاب و مقدمه‌ی انگلیسی آن به‌خوبی چرخشی ضمنی در نگاه نویسنده را نشان می‌دهد. باید به خاطر آورد که کتاب پس از شکست چپ ایران در انقلاب، فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود و اعلام موج سوم فمینیسم از سوی ربکا واکر نوشته شده است و همه‌ی این حوادث به خوبی در لابلای خطوط کتاب حضور خود را نشان می‌دهند. لازم است تأکید شود که مغیثی متأثر از نظرات کسانی چون سارا ایوانز و شیلا روباتام است و نه فمینیست‌هایی چون جودیت باتلر که در دهه‌ی ۱۹۹۰ به‌سرعت محبوب همگان گشت. منظور این است که همه‌ی این حوادث بزرگ تاثیرات معینی بر افکار همه‌ی چپ‌گرایان-از جمله این قلم- داشته است و باید به آن توجه کرد. با این حال، نظرات مطروحه در کتاب طرز تفکری را نشان می‌دهد که ضمن تحلیل دقیق حوادث تلاش دارد نیمه‌ی خالی لیوان را نشان دهد و نه نیمه‌ی پر آن را. در یک کلام، نویسندگان تغییر می‌کنند اما آثار آنها باقی می‌مانند و می‌توانند به خاطر اهمیت‌شان موضوع بحث باقی بمانند.

مغیثی از نگاهی از درون چپ به «شکست یک تجربه‌ی فمینیسم-سوسیالیستی» یعنی تجربه‌ی «اتحاد ملی زنان» می‌نگرد. به عبارت دیگر، موضوع کتاب وی قبل از هرچیز رابطه‌ی «اتحاد ملی زنان» و سازمان فدایی بود. او یک ربع قرن بعد نوشته‌ی خود را در سه نکته خلاصه می‌کند: اول، اپوزیسیون دانش سیاسی نداشت. دوم، «مشابهت نسبی فرهنگی » اپوزیسیون و اسلام‌گرایان؛ سوم، توهم در باره «اولویت‌های جامعه و انقلاب». (مغیثی، ۱۳۹۸:۱۰) قصد این قلم در اینجا بررسی کتاب مغیثی نیست و ازاین‌رو فقط بر چند نکته تأمل می‌شود. «اشغال ذهنی یک‌سویه‌ی» چپ در

رابطه با «دشمن خارجی و تجاوز بیگانه نیز با دموکراسی‌خواهی و آرمان‌های فمینیستی و فعالیت سازمان‌های مستقل زنان سازگار نبود. این امر، زنان عدالت‌جو را از پشتیبانی فعالانه‌ی نیروهای اپوزیسیون- که می‌توانست از پیش‌روی بنیادگرایان در سایر عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی نیز جلوگیری کند- محروم ساخت. سرکوب جنبش پیشرو زنان به روحانیت حاکم اجازه داد تا سیاست‌های اسلامی کردن را با زور به جامعه تحمیل کند.» (همان، ۱۶) از نظر مغیثی، بسیاری از روشنفکران سوسیالیست و مارکسیست در ایران... با ارزش‌ها و خواسته‌های فمینیستی برابری‌خواهانه بیگانه بودند و فمینیسم را یک ایدئولوژی غربی و ناهمگون با جامعه‌ی ایران می‌دانستند.» (همان، ۱۸). همان‌طور که خود مغیثی در یک تحلیل مفصل و تأمل‌برانگیز نیروهای «اتحاد ملی زنان» را ترسیم می‌کند، تعداد بسیار اندکی از فعالان زن که از خارج آمده بودند با برخی از تئوری‌های فمینیستی آشنایی داشتند، و اکثر نیروهای آن طرفداران چریک‌ها بودند. با این حال او از تجربه‌ی «اتحاد ملی زنان به‌عنوان یک «تجربه‌ی فمینیسم -سوسیالیستی» شکست‌خورده نام می‌برد. چرا فمینیستی؟ به صرف وجود چند نفر فمینیست یا به خاطر آن که در برنامه‌ی اتحاد ملی زنان از فمینیسم نام برده شده بود؟

اول، واژه‌ی فمینیسم اگرچه به عنوان دفاع از حقوق زنان توسط شارل فوریه ضرب زده شد اما تا نیم‌قرن پیش چندان رایج نبود. کشمکش و رقابت سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها در رابطه با حقوق زنان و چگونگی تحقق آن باعث شد که بسیاری از مبارزین حقوق زنان سوسیالیست از واژه‌ی فمینیسم کم‌تر استفاده و یا حتی با آن مخالفت کنند. حال، یک اشتباه معمول این است که برخی به خاطر عدم استفاده از کلمات معمول امروز در گذشته، به این نتیجه می‌رسند که این مبارزات از زمانی که توانستیم واژه‌ی مناسبی برای آنها اختراع کنیم، و یا از زمانی که این واژه‌ها رایج شدند، شکل گرفتند. در حالی که نگاه دقیق‌تر به گذشته نشان می‌دهد که پدیده‌های مزبور وجود داشته اما آنها نه در جلوی صحنه بلکه در حاشیه قرار داشتند. سیاست هویت و کسانی که در این راه مبارزه می‌کردند، در ابتدای قرن پیش نیز وجود داشتند اما مبارزات آنها یا در سایه‌ی مبارزات دیگر قرار داشتند و یا آن که این نوع از مبارزه شکل دیگری داشت.

دوم، بنا به گفته‌ی مغیثی تئوری‌پردازان سوسیالیست وظیفه‌ی خود را «این می‌دانستند که نگذارند زنان طبقه‌ی کارگر آلوده به ایده‌های بورژوا-فمینیستی شوند» (همان، ۱۲۳)، اما این به معنی آن نبود که آنان هیچ قدمی در راه برابری حقوق زنان برنداشتند و بسیاری از حقوق کسب‌شده نتیجه‌ی مبارزه‌ی زنان سوسیالیست بوده است. خوشبختانه افرادی چون مغیثی سعی دارند به معرفی برخی از این شخصیت‌های گمنام سوسیالیست و کمونیست بپردازند، اما در مجموع در جنبش فمینیستی امروز ایران و جهان، زنان کمونیست و سوسیالیست از تاریخ جنبش زنان حذف شده است. در حالی که بنا به گفته‌ی کریستن قدسی (قدسی:۲۰۲۲)، بخشی از حقوق کسب‌شده‌ی زنان در غرب، در درجه‌ی اول نتیجه مبارزات زنان در آن کشورها، اما گاه نیز پیامد جانبی حقوق کسب‌شده‌ی زنان در شرق کمونیست بود، که به خاطر رقابت شرق و غرب، توجه سیاستمداران غربی را در دوره‌ی جنگ سرد به خود جلب می‌کرد. بنابراین، اگر در گذشته درک نادرستی از فمینیسم در میان سوسیالیست‌ها وجود داشت، امروز موضوع کاملاً برعکس است و شاید بردن نام زتکین و گاه کولونتای مجاز شمرده شود اما بردن نام ناژدا کروپسکایا (همسر لنین) و یا اینسا ارماند (معشوق لنین) به خاطر نزدیکی آنها به لنین گناه شمرده می‌شود.[۷]

سوم، همه‌ی احزاب سیاسی نیرو و انرژی خود را صرف مسائلی می‌کنند که در آن احتمال پیروزی می‌بینند. حتی اگر در آن زمان حزبی به نام حزب زنان وجود داشت، احتمالاً به‌خاطر شکنندگی اوضاع در آن زمان، در مورد ادامه‌ی دفاع از تظاهرات دچار شک و تردید می‌شد. در نتیجه، این گفته‌ی مغیثی که «استقلال سیاسی و سازمانی، پیش‌شرط موفقیت هر جنبش فمینیستی برای متحول ساختن روابط جنسیتی مبتنی بر قدرت است» (همان، ۱۹) احتمالاً کمک زیادی در آن لحظه‌ی تاریخی نمی‌کرد.

فدائیان در ترکمن‌صحرا و کردستان فعال بودند. بیشترین نیروی آنها در دانشگاه‌ها حضور داشتند. ازاین‌رو توجه به دانشگاه و مدارس به لحاظ حضور گسترده‌ی طرفدارانش در آنجا بیشترین اهمیت را به لحاظ تشکیلاتی داشت. قطعاً جنگ در ترکمن‌صحرا و کردستان موجب آن بود که به این موضوع توجه بیشتری شود. اما حتی کار در کارخانه و سمپات‌گیری در میان کارگران اگرچه به لحاظ ایدئولوژیک مهم بود

اما به لحاظ عملی و به‌خاطر عدم موفقیت در جذب کارگران، آن را به موضوعات درجه دوم در سازمان تبدیل کرده بود. با این حال، فدائیان در همه‌ی عرصه‌ها ازجمله جلوگیری از بستن دانشگاه، با توجه به دفاع مجاهدین از بنی‌صدر و خالی کردن دانشگاه، نیز شکست خوردند.

چهارم، بنابر آن‌چه که گفته شد، این یک واقعیت است که به دلایل عملی فدائیان توجه زیادی به سازمان «اتحاد ملی زنان» نداشتند. به‌جز آنکه آنها خواهان طرفداران بیشتری در میان زنان بودند. به عبارت دیگر، اتحاد ملی زنان برای آنها وزن «پیشگام» را نداشت، بنابراین «اتحاد ملی زنان» از آزادی بیشتری برخوردار بود. نتیجه آن که این دو گزاره که الف – فداییان به زنان اهمیت نمی‌دانند و ازاین‌رو نظر معینی در رابطه با زنان نداشتند و ب – این که فداییان «اتحاد ملی زنان» را برای اجرای سیاست‌های خود تحت فشار قرار می‌دادند، چندان با هم جور درنمی‌آید.

پنجم، همه‌ی این‌ها به معنی آن نیست که فدائیان دچار خطاهای فاحشی نشدند، که شدند. آنها می‌بایستی از مبارزات دموکراتیک، از جمله حقوق برابری‌طلبانه با جدیت بیشتری دفاع می‌کرد. در مرکز این مبارزات دموکراتیک و دموکراسی‌خواهی دفاع از آزادی‌های سیاسی از جمله حق انتخاب پوشش اختیاری زنان بود.

ششم، سنت اصلی فدائیان مبارزه بر علیه استبداد و برابری‌طلبی آنها بود. برخلاف گفته‌ی مغیثی، آن جوانان نه فقط سعی داشتند در زمینه‌ی مبارزه «راه دیگری» را انتخاب کنند بلکه این شامل پشت‌پا زدن به فرهنگ سنتی مرسوم در جامعه نیز می‌شد. لحظه‌ای در دهه چهل و پنجاه شمسی را تصور کنید که دختر بیست ساله‌ای به تمامی قوانین مرسوم در جامعه پشت‌پا زده، از خانه فرار می‌کرد و خود را در خانه‌ی تیمی مخفی می‌ساخت. دختر یاد شده می‌پذیرفت که با رفقای پسری که نمی‌شناسد هم‌خانه شود، و برای به دست‌آوردن آنچه که او آزادی خلق می‌نامد، خطر ازدست‌دان جانش را بپذیرد. او در خانه‌ی تیمی، مانند دیگران رفیق (و نه خواهر) خطاب می‌شد. چند تن از رهبران مرد سازمان فدایی، پس از آزادی از زندان تحت مسئولیت رهبران زن بودند. پس از انقلاب، فدائیان به این سنت‌ها پشت‌پا زدند. حتی مسئولیت بخش زنان نیز به یک مرد سپرده می‌شد. این که چرا این‌گونه شد خود می‌تواند موضوع نوشته‌ی دیگری باشد. این به معنی آن نیست که آنها مجهز به «دانش سیاسی» بودند. از نظر هما ناطق،

حتی زمانی که خود و فدائیان را خائن خطاب می‌کرد، فدائیان «بی‌سواد بودند... اگر نگاه کنید اشرف دهقانی نظریه ندارد.» سازمان فدایی «یک نوع بیشتر اخلاق چپ بود تا خود چپ. اشرف دهقانی... زنی است از خانواده‌ی سنتی، مذهبی؛ روستایی است که همه‌ی اینها را کنار می‌گذارد.» (ناطق، ۱۹۸۴). بنابراین آنچه که پس از انقلاب در برخی از زمینه‌ها اتفاق افتاد یک گسست از گذشته بود و نه ادامه‌ی آن. و این گسست فقط شامل شیوه‌ی مبارزه نمی‌شد.

هفتم، مغیثی به موضوع مهمی در مورد رابطه‌ی سازمان‌های دموکراتیک و سیاسی اشاره می‌کند. بسیاری از مصاحبه‌شوندگان بر این نکته پافشاری می‌کنند که در مورد موضوعات مختلف سیاسی مطروحه در آن زمان نظر دیگری داشته اما به خاطر فشار سازمان تغییر عقیده داده‌اند. در سرتاسر کتاب «کسانی» وجود دارند که شامل گوینده یا مصاحبه‌شونده نمی‌شود. این دیگران هستند که نظرات غلط داشتند و «من» مجبور به اطاعت شدم. برای حل مشکل رابطه‌ی حزب و یک سازمان دموکراتیک نیز به نظر می‌رسد که در نهایت به یک نصیحت اخلاقی بسنده می‌شود. یک سازمان سیاسی نباید سیاست‌های خود را به یک سازمان دموکراتیک فرافکنی کند و یا از آن استفاده‌ی ابزاری کند. مثلاً مغیثی به فشار از سوی فدائیان برای اعلام ایجاد «سازمان اتحاد ملی زنان» در زمان همه‌پرسی جمهوری اسلامی اعتراض دارد. لازم به یادآوری است که فدائیان همه‌پرسی را به خاطر غیردموکراتیک بودن تحریم کردند. حال، در این زمینه باید به چند نکته اشاره کرد. الف: همه‌ی احزاب سیاسی با تمام قوا در جهت یارگیری و همسو کردن سازمان‌های دموکراتیک حرکت می‌کنند. این وظیفه‌ی سازمان‌های دموکراتیک است که با اتخاذ برنامه و اساسنامه‌ی خود نهادی را ایجاد کنند که مانع دست‌درازی بیش از حد سازمان‌های سیاسی شوند. انتظار از سوی احزاب برای عدم تلاش در جهت همسو کردن یک سازمان دموکراتیک با نظرات خود، در عمل همیشه با شکست مواجه خواهد شد. ب- همه‌ی نهادهای مدنی تحت شرایط بسیار معدود و منحصربه‌فردی مجبور به اتخاذ مواضع سیاسی در شرایط بسیار بغرنج می‌شوند. در ایران در روزهای نخست فروردین ۱۳۵۸ همه‌ی سازمان‌های دموکراتیک می‌بایستی در مورد بود و نبود جمهوری اسلامی که اهمیت زیادی برای جنبش زنان داشت، موضع سیاسی می‌گرفتند. ج- همه‌ی اعضای نهادهای دموکراتیک متوجه این موضوع هستند

که «نظرات فردی» در یک سازمان دموکراتیک به هنگام اتخاذ یک سیاست می‌تواند در اقلیت قرار گیرد. این بخشی از نقش یک سازمان دموکراتیک است. این موضوع با توجه به درک غالب از رابطه‌ی امر شخصی و امر سیاسی که متفاوت از درک گذشته است، امروز تا حدی دچار شک و تردید شده است که به آن به طور جداگانه پرداخت خواهد شد.

هشتم، مغیثی از شش اصل که راهنمای عمل اتحاد ملی زنان بود، نام می‌برد.[۸] از نظر مغیثی آن شش اصل پایه‌های یک «سیاست دمکراتیک» را گذاشته بودند. اصول مطروحه در آن زمان مسلماً یک قدم به پیش بود اما بند اول آن همکاری با حزب توده و تمام گروه‌های موسوم به خط ۳ را رد می‌کرد و بند دوم آن همکاری با سازمان‌های غیرسیاسی را. این خود نشان می‌دهد که چقدر در دوران انقلاب، و این فقط مختص انقلاب ایران نیست، مسائل و مرزبندی‌های سیاسی در مرکز قرار می‌گیرند. اما آیا با تأکید بر عدم همکاری با «خط یک» و «خط سه» امکان بنای یک سازمان دموکراتیک وسیع وجود داشت؟ شاید در عمل چنین سیاستی شکست می‌خورد، چنانکه کانون نویسندگان ایران شکست خورد و نهایتاً اعضای توده‌ای خود را اخراج کرد، اما باز کانون نویسندگان مدل متفاوتی بود زیرا نویسندگان توده‌ای عضو کانون بودند و حداقل بر اساس تفسیری از اساسنامه و با رأی خود اعضای آن اخراج شدند و نه آن که از همان ابتدا در بر روی آنها بسته شده باشد. انشعاب در کانون نویسندگان باز خود تأکیدی بر آن بود که چگونه مبارزه‌ی سیاسی در لحظات پرتب‌وتاب سیاسی انقلاب موجب شد سازمان‌های صنفی دموکراتیکی چون کانون نویسندگان را که اهداف خاصی مانند آزادی قلم و حقوق صنفی اهل قلم را داشت، نیز دچار انشعاب نماید. در حالی که مبارزه برای حقوق زنان یک مبارزه‌ی بسیار مهم سیاسی بود. در هر حال تجربه‌ی اتحاد ملی زنان اگرچه مثبت بود اما در اثر ضربات متفاوت سیاسی و امنیتی از هم پاشید.

۵

به‌عنوان جمع‌بندی

خدمتی که هما ناطق به علم و دانش در ایران کرده است را همگان می‌پذیرند.

خدمتی که به چپ ایران نمود، با وجود برخی از گفته‌های او در پایان عمر پربارش انکارناپذیر است. اما این به معنی آن نیست که او دچار خطا نشد- اگر چه او خود شجاعانه و قبل از هر کس دیگری به آن اعتراف کرد. اما وی گاه مطالبی را در مورد حوادث انقلاب و گروه‌های سیاسی مطرح نمود که دقت لازم را نداشته و با فاکت‌های تاریخی جور در نمی‌آیند. او در هر حال یکی از چهره‌های اندیشمند و شجاع این سرزمین است که همیشه باید خدماتش را پاس داشت. به عنوان یک مبارز ضدامپریالیست غافل از نگاه به درون نبود و از این رو «از ماست که بر ماست» را نوشت. سنت چپ در توجه به نگاه از درون یک سنت پایدار و دیرینه است و باید همیشه آن را ارج گذاشت. اما اختلافات درونی چپ باعث شده است که بخش مهمی از روشنفکران چپ نیروی خود را صرف نه اختلافات مهم و واقعی در درون چپ بلکه مسائل خردی کنند که نه مشکل‌گشاست، نه نوری بر پستوهای تاریک تاریخ چپ می‌اندازد، بلکه فقط برخی از واقعیت‌های تاریخی را نیز واژگونه می‌کند. زمانی که روشنفکران چپ و یا برخی از رهبران سیاسی برای «به سر جای خود نشاندن» رقبای خود، ناامیدی و خستگی، فراموشی...برخی از فاکت‌های تاریخی را به غلط ترسیم می‌کنند – و این ربطی به تحلیل سیاسی و تئوریک ندارد- پس از چندی این گفته‌ها فقط توسط دیگران تکرار و کم‌کم به بخشی از مناسک چپ بدل می‌شود. گاه استناد به این وقایع تاریخی نادقیق از سوی برخی ازچپ‌گرایان به طور مستقیم و گاه از طریق بازنشر گفته‌ها و نوشته‌های دیگران صورت می‌گیرد. چند مورد را می‌توان ذکر کرد. صالح نجفی در بازخوانی ۱۷ اسفند ۵۷ چنین می‌گوید: «شاهدان می‌گویند، زنان در تجمع ابتدا شعار مشخصی نداشتند. منتظر گروه‌های سازمان یافته بودند، مجاهدین خلق و فداییان خلق و حزب توده و...زنان روسری‌ها درآوردند و بالای سر چرخاندند تا شاید... اما هیچ کس از این نیروها و سازمان‌ها همراه‌شان نشد. در روزنامه کار و زنان نوشتند، «این زنان همه طرفدار بختیار بودند، ضدانقلاب بودند، لیبرال‌اند. حجاب در این جامعه مهم نیست. مسئله نیست» (نجفی، هفده اسفند کجا بودی؟)

فریده آرمان در سخنرانی خود در کنفرانس دختران خیابان انقلاب ضمن بررسی وقایع مربوط به حجاب اجباری، از جمله می‌گوید : «در این میان موضع‌گیری نیروهای سیاسی مختلف هم جالب است که چطور افکار عقب‌مانده و یا نشات‌گرفته از اسلام را

به نفع حجاب اجباری به کار می‌گرفتند....«حجاب نماد مبارزه با مپریالیسم است». این موضع توده‌ای‌ها و اکثریتی‌ها و روشنفکران شرق‌زده آل‌احمدی بود.» (آرمان، ۲۰۱۸) البته لازم به تذکر است که در آن زمان هنوز فداییان اکثریت وجود نداشتند و انشعاب در خرداد ۱۳۵۹ صورت گرفت.

صلاح‌الدین خدیو از جمله کسانی است که نوشته‌های وی مرتباً توسط برخی ازچپ‌گرایان بازنشر می‌شود. او در مقاله‌ای مدعی است که در دوران پهلوی «حجاب اسلامی قسمی گفتمان مقاومت در برابر مدرنیسم پهلوی و گرایش‌های فرهنگی آن به شمار می‌رفت. زنان مارکسیست هم در این زمینه در یک اتحاد عمل به زنان مسلمان پیوسته بودند» خدیو با عنوان این که «اسلام انقلابی» در پیشبرد گفتمان امپریالیسم وام‌دار مارکسیسم بود مدعی می‌شود «بخشی از هنجارمندی حجاب اسلامی هم در چارچوب انگاره‌های گفتمانی چپی صورت پذیرفت.... چپ‌ها مطالبه‌ی آزادی پوشش را با انحراف بورژوایی خواندن آن تخطئه می‌کردند. از دید آنان، زنان طبقه‌ی متوسط که دغدغه‌ی حقوق اجتماعی خود را دارند، پادوهای امپریالیسم در داخل محسوب می‌شوند.» و نتیجه آن که «اگر برخی رگه‌های محافظه‌کارانه اجتماعی در اندیشه‌ی اسلامی رایج آن روزگار را نادیده بگیریم، شاهد وجهه نظری یکسان با چپ مارکسیستی آن دوران در مواجهه با پوشش بانوان خواهیم بود.» (خدیو، ۲۰۲۳) بنابراین مارکسیست‌ها حتی بخش پایینی طبقه متوسط را نیز «پادوی امپریالیسم» تلقی می‌کردند. اعضا و هواداران آنها هم که عموماً از طبقه‌ی متوسط بودند نیز «پادوی امپریالیسم» محسوب می‌شدند و برای طبقه‌ی متوسط بنا به درکشان در آن زمان هیچ دوگانگی قائل نمی‌شدند.

دوست عزیز ابوالفضل محققی در مقاله‌ای مدعی می‌شود که چپ‌ها شعار «زن، زندگی، آزادی» را درک نکرده و اقدامی عملی انجام نمی‌دهند زیرا «این شعار از آن ما نیست! چرا که فاصله ما با محتوای این شعار و پروسه تلخ طی‌شده آن نسبت به زنانی که از روز اول تحمیل اجباری به صور مختلف اعتراض داشتند! بسیار زیاد است. ما خود یکی از ارکان منفی صورت مسئله بودیم! در شور و شیدای انقلاب، وقعی به اعتراضات گسترده زنان نسبت به حجاب اجباری نمی‌نهادیم و آن را به توطئه لیبرال‌ها نسبت می‌دادیم.» (محققی، ۲۰۲۳)

می‌توان این نقل‌قول‌ها را همچنان ادامه داد اما صورت مسئله و اتهام چپ مشخص است «چپ‌ها مطالبه‌ی آزادی پوشش را تخطئه می‌کردند» (شورای عالی گذار) و به قول خدیو «هنجارمندی حجاب اسلامی...در چارچوب انگاره‌های گفتمانی چپی صورت پذیرفت».

اما آیا واقعاً چنین است؟ راستی، چپ‌ها در ۱۷ اسفند چکار کردند؟ بسیاری از زنان چپ در ۱۷ اسفند در تظاهرات شرکت داشتند. در مورد چریک‌های فدایی نیز باید گفته شود، هما ناطق بیانیه‌ی دانشگاهیان را در ۱۹ اسفند خواند و میهن جزنی نیز در جلوی دادگستری سخن گفت. مردان فدایی چکار کردند؟ خانم کیت میلت فمینیست رادیکال آمریکایی که در این زمان به ایران آمده بود در مورد تظاهرات اسفندماه و حضور مردان چپ طرفدار سازمان چریک‌های فدایی چنین می‌گوید: «اما پس از بحث و گفتگو، راهپیمایی به تصویب می‌رسد. زنان در ردیف‌های ۱۰ تا ۱۲ نفره کنار هم قرار می‌گیرند. بین ۵ تا ده هزار نفرند. مردان چپ‌گرا که بسیاری‌شان هواداران چریک‌های فدایی خلق هستند، دست به دست هم می‌دهند دست‌ها را حلقه می‌کنند و رنجبر حفاظتی گرداگرد صفوف زنان می‌سازند. حدود ۸۰۰۰ نفرند. بیشترشان جوانند دانشجو و روشنفکر و نیز دوست، همسر، دلداده، پسرخاله، برادر زنانی که آماده‌اند به سوی آزادی راه‌پیمایی کنند «سیبلوهای دوست‌داشتنی یکی پس از دیگر خود را می‌نماید...به در آهنی دانشگاه که می‌رسند به خوبی سازمان یافته‌اند.» (صفرزاده، ۱۳۹۸:۳۳۱) در مورد گردهمایی ۲۱ اسفند نیز چنین می‌نویسد: «...زنجیر مردان گرداگرد ما را بارها و بارها درهم می‌شکنند...تندتر از حد راه رفته بودیم و حالا می‌بایست می‌ایستادیم تا از نو سازمان داده شویم. زنجیر ترمیم شد. شعارها سر داده شد، رسا و محکم...» (کیت میلت، رفتن به ایران، صص ۱۸۱ و ۱۸۲).

در پاسخ به محققی به عنوان یکی از مسئولین سازمان پیشگام باید یادآوری کرد، یکی از وظایف مردان جوان پیشگام در همه تظاهرات‌ها بستن حلقه‌ی زنجیر حول تظاهرکنندگان. و قبل از هر چیز زنان شرکت‌کننده بود چرا که گروه‌های فشار حزب‌اللهی بیشترین فشار را متوجه زنان تظاهرکننده می‌کردند. این موضوع در مورد دیگر نیروهای چپ نیز صدق می‌کند. اما متأسفانه امروز یکی از مسئولین سابق که باید بیش از دیگران، حداقل در باره یکی از وظایف جوانان پیشگام در محافظت از

تظاهرکنندگان، از جمله زنان بداند، خودش پیشگامِ پخش برخی از اطلاعات نادرست به خاطر تغییر دیدگاه‌های سیاسی‌اش شده است و راست و ناراست را قاطی می‌کند. مسلماً دلایل زیادی برای انتقاد از گذشته وجود دارد، افراد می‌توانند به دلایل مختلف و منطقی تغییر عقیده دهند و دیدگاه‌های گذشته خود را ترک کنند، به دنبال ابداع سیاست‌های جدید باشند اما نیازی به تغییر برخی از فاکت‌های تاریخی نیست.

امروز کوبیدن چپ ضعیفی که حتی نای دفاع از دستاوردهای خوب گذشته خود را نیز ندارد کار سختی نیست، خودزنی بی‌جا نیز ربطی به تفکر انتقادی و یا معیاری برای صداقت و خیرخواهی نیز نیست، بلکه برعکس، تکرار مکررات دیگران چیزی جز همرنگ جماعت شدن نیست و این فاصله زیادی با بنیان چپ و تفکر انتقادی دارد.

---

[1] نوشین احمدی خراسانی همین موضوع را به طور مفصل در خود «روشنفکران و حجاب» مورد بحث قرار داده است.

[2] لازم به تذکر است که قصد این قلم در اینجا نقد مطالعه مهم یادشده در باره‌ی تحولات اجتماعی ایران در قبل از انقلاب بهمن نیست، بلکه استفاده سیاسی که از این مطالعه برای تثبیت این ادعا می‌شود که قدرت گرفتن نیروهای اسلامی در انقلاب بهمن و نتایج آن به خاطر تحولات اجتماعی ایران از همان ابتدا محتوم و غیرقابل بحث است. یعنی به قدرت رسیدن روحانیت و وجه اسلامی آن از همان ابتدا مشخص بود. در نتیجه، ادعای گروهی که معتقد به «انقلاب دوبنی» و نقش موثر نیروهای سکولار در روند انقلاب هستند، یک خیال واهی است. مشکل طرفداران «انقلاب دوبنی» این است که این صدا را در گذشته «نشنیدند» و امروز نیز حاضر به پذیرش واقعیت نیستند. از نظر این قلم، نیروهای طرفدار «انقلاب یک‌بنی» سعی دارند از یک مطالعه‌ی جامعه‌شناختی به منظور بازنویسی تاریخ استفاده کنند.

[3] توحیدی در مقاله‌ی «جنبش زنان و فمینیسم در ایران» به گونه‌ی متناقضی تقسیم‌بندی پروین پایدار از تاریخچه‌ی جنبش زنان در ایران را پذیرفته و شروع «جنبش‌های زنان ایران»- و نه مشارکت زنان در جنبش‌ها- را دوره‌ی مشروطه تلقی می‌کند. وی مشخص نمی‌کند که اگر جنبش زنان در جهان پس از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ شکل گرفتند چرا شروع آن را در انقلاب مشروطه ۱۹۱۱-۱۹۰۵ قرار می‌دهد.

[4] با این حال، نظرات توحیدی در این رابطه مورد استقبال بسیاری از منتقدین چپ قرار گرفت. نوشین احمدی خراسانی آن را دستمایه‌ی تحلیل خود از رابطه حجاب و روشنفکران قرار می‌دهد. علی سلطان‌زاده ضمن تأکید بر نظرات توحیدی بدون اشاره به هیچ منبع خاصی چنین می‌گوید «حتی در سازمان‌های مخفی چپ یک لباس خاص یعنی «لباس ساده، بی‌آرایش و بسیار شبیه مردان» (به اضافه

روسری) تبلیغ و تحمیل می‌شد. این نوع پوشش به عنوان پوشش پرولتری معرفی می‌شد و اگر زنی از این سبک پوشش تخطی می‌کرد، از سازمان حذف و اخراج می‌شد» (سلطان‌زاده، ۱۴۰۱). مسلماً توحیدی در این رابطه مسئولیتی ندارد اما تفسیر او از رابطه ساده‌پوشی، غربزدگی، مبارزه ضدامپریالیستی و زدودن اختلاف چپ و نیروهای مذهبی مشکل‌ساز است.

[۵] در مورد این که چرا زنان در کشورهای سوسیالیستی رابطه‌ی جنسی بهتری داشتند می‌توان از جمله به کتاب کریستن قدسی به نام «چرا زنان رابطه جنسی بهتری تحت سوسیالیسم داشتند» مراجعه کرد (قدسی، ۲۰۱۸). باید توجه کرد که قدسی دارای پدری ایرانی، مادری از پورتوریکو و همسری بلغاری است. اگرچه آمریکایی است اما پژوهش‌های متعددی در مورد کشورهای سوسیالیستی قبل از فروپاشی آنها انجام داده است.

[۶] متین در مورد هما ناطق چنین می‌گوید: «ضدیت هما ناطق با جنبش زنان، حیرت چندانی را برنمی‌انگیزد. چنین دیدگاهی در میان زنان روشنفکر و تحصیل‌کرده و موفق، همواره و همه‌جا وجود داشته است. حیرت‌انگیز، اما، قرار گرفتن روشنفکری با این نظرات، در راس تشکلی‌ست که با هدف پیشبرد مبارزه‌ی مستقل زنان برای کسب حقوق برابر به وجود آمده بود! هما ناطق، به شهادت خودش، بسیاری از اعلامیه‌ها و مقالات منتشرشده از سوی اتحاد ملی زنان را به رشته تحریر درآورد و در آن به طرح مواضعی پرداخت که در اساس برایش بیگانه بود. بارزترین نمونه‌اش، حمایت از کاندیداتوری آیت‌الله طالقانی در انتخابات ریاست جمهوری بود.» (متین، ۱۳۹۲:۵۵۳)

[۷] پرسشی که پیش می‌آید این است که این افراد از رهبران حزب کمونیست بودند اما چه خدمتی به جنبش زنان کردند؟ قبل از هر چیز باید گفت که الکساندرا کولونتای، نادژدا کروپسکایا هر دو اشراف‌زاده بودند، اما اینسا آرماند فردی از طبقه‌ی متوسط بود که با یک اشراف‌زاده ازدواج کرد. ازاین‌رو هیچ‌کدام از آنها از طبقات پایین جامعه نبودند. کروپسکایا از نظر آزادی‌های جنسی زنان در مقایسه با آرماند و کولونتای فردی محافظه‌کار محسوب می‌شد. آرماند در ابتدای انقلاب بر اثر ابتلا به وبا جان سپرد و شاهد جنایات دوران استالین نبود اما کولونتای و کروپسکایا شاهد آن بودند که چگونه عده‌ی زیادی ازجمله دوستان و نزدیکان خودشان به قتل رسیدند اما واکنش مشهودی در این‌باره نشان ندادند. در مورد کولونتای باید گفت او حتی شاهد آن بود که استالین بسیاری از آرزوهای سیاسی وی در مورد زن در یک جامعه‌ی سوسیالیستی را نیست و نابود کرد. بنابراین نمی‌توان و نباید خطاهای سیاسی و مماشات آنها را نادیده گرفت، هرچند که خود از شرایط دوران استالین به‌شدت رنج می‌بردند. استالین به هنگام خاکسپاری کروپسکایا زیر تابوت او را گرفت اما از آن‌جا که استالین خود را وارث حقیقی لنین می‌دانست برای کروپسکایا محدودیت‌های زیادی ایجاد کرد. اما خدمات آنها به جنبش زنان چه بود؟

کروپسکایا قبل از آشنایی با لنین مارکسیست شده بود، با این حال و بر خلاف انتظار، او طرفدار فردگرایی لئون تولستوی و به خاطر شغلی که در ابتدای جوانی انتخاب کرده بود، در مورد مسائل آموزشی، نهاد مدرسه، رابطه‌ی آموزگاران و دانش‌آموزان نظرات ویژه‌ای داشت. کروپسکایا اولین کسی بود که در روسیه جزوه‌ای در سال ۱۸۹۹ در مورد زنان کارگر روسیه منتشر کرد و زنان روسیه را به مبارزه با تزاریسم

فراخواند. او معتقد بود که بدون پیوستن زنان به صف انقلابیون امکان پیروزی انقلاب در روسیه میسر نیست. نقطه‌ی مشترک هر سه فرد یاد شده، این بود که آنها توانستند بسیاری از خواسته‌های زنان را در پشت پرده با رهبران حزب کمونیست حل‌وفصل کنند. آنها این کار را با مهارت بسیار زیادی انجام می‌دادند. پس از انقلاب، کولونتای، آرماند و کروپسکایا به‌عنوان فعالان معروف بخش زنان حزب کمونیست شوروی (ژنوتدل) تلاش فراوانی برای به رسمیت شناختن حقوق زنان در اتحاد شوروی نمودند. کولونتای و آرماند رسماً رهبری ژنوتدل را بر عهده داشتند. ژنوتدل اهداف خود را گسترش مبارزه با بی‌سوادی، آموزش حقوق زنان، قوانین جدید ازدواج، ایجاد فرصت‌های برابر برای زنان در بخش‌های تخصصی دانشگاهی، تلاش برای ورود زنان به کار و سیاست، ایجاد رختشویی‌های اشتراکی تحت نظارت شهرداری‌ها، مهدکودک‌های عمومی، کافه‌تریاهای عمومی،.. .و در مناطق آسیای میانه تلاش برای برداشتن حجاب بدون اعمال خشونت، جلوگیری از چندهمسری و قتل‌های ناموسی، ممانعت از ازدواج‌های زودرس... قرار داد و موفقیت‌های زیادی به‌دست آورد. مسلماً میان رهبران زن یادشده تفاوت‌های معینی در برخورد با مسئله‌ی زن وجود داشت. کروپسکایا معتقد بود که برای از بین بردن سنت‌های ارتجاعی در خانه و جامعه باید از «رفقای خردسال» شروع کرد ازاین‌رو برای او آموزش در مدارس، ایجاد سازمان‌های جوانان و پیشگامان جوان با هدف تربیت دختران و پسران برابر و مستقل که خود را در تحولات جامعه شریک و مسئول احساس کنند از اهمیت زیادی برخوردار بود. او برای ایجاد کتابخانه‌های عمومی، اطاق‌های مطالعه در سراسر شوروی کمک زیادی کرد. از آن‌جا که تحت تأثیر تولستوی قرار داشت، تلاش نمود که در مدارس اقتدار از آموزگار به دانش‌آموز منتقل شود. هنگامی که پیشگام بزرگ برزیلی، پائولو فریره برزیلی از مدافعان تربیت انتقادی در مورد رابطه‌ی معلم و محصل مطالعه می‌کرد، از کارهای کروپسکایا الهام زیادی گرفت.

در مقابل کروپسکایا که تمرکز را بر آموزش می‌نهاد، آرماند به‌عنوان یک سوسیالیست رادیکال معتقد بود «تا زمانی که اشکال قدیمی خانواده، زندگی خانگی، آموزش و پرورش و فرزندآوری از بین نرود، محو استثمار و بردگی، خلق انسان نو و ساختن سوسیالیسم غیر ممکن است».

در دوران جنگ داخلی، زمانی که مردان در جبهه‌های جنگ بودند، زنان نیروی اصلی حامی حزب در پشت جبهه محسوب می‌شدند. دهقانان پایه‌ی اصلی دفاع از سنت‌های محافظه‌کارانه را تشکیل می‌دادند و برای پایان دادن به مقاومت دهقانان در برابر دولت جدید سوسیالیستی، راهی جز آموزش زنان دهقان وجود نداشت. در این زمان ژنوتدل با این ایده که با اجتماعی‌کردن کارهای خانگی مانند رختشویی، تربیت عمومی کودکان،... می‌توان مشارکت زنان در کارخانه‌ها و حمایت از آرمان‌های بلشویکی را توسعه داد، به حزب فشار زیادی برای اجرا درآوردن ایده‌های خود وارد کردند. آرماند در همین زمینه گفت «اگر آزادی زنان بدون کمونیسم غیرممکن است، پس کمونیسم بدون آزادی زنان غیر قابل‌تصور است.» سال‌ها بعد با افزایش خواسته‌های ژنوتدل برای گسترش آزادی زنان، استالین این نهاد را مشکل‌آفرین تشخیص داد و در سال ۱۹۳۰ آن را منحل کرد و برخی از قوانین مترقی انقلاب ازجمله در عرصه‌ی حقوق زنان لغو شدند. یوران تربورن جامعه‌شناس معروف سوئدی معتقد است بزرگ‌ترین دستاورد انقلاب

روسیه رهایی زنان بود. حال اگر حتی بخشی از این گفته حقیقت داشته باشد، چطور می‌توان بزرگ‌ترین رهبران جنبش زنان در روسیه را غیرفمینیست ارزیابی کرد؟ فقط به خاطر آن که آنها خواهان رهبری مبارزه‌ی زنان از طریق حزب کمونیست بودند؟ یا آن که خود را در آن زمان فمینیست نمی‌خواندند؟

[۸] مغیثی شش اصل زیر را زیربنای راه‌بردهای ایدئولوژیک و عملی اتحاد ملی زنان برمی‌شمرد (مغیثی، ۱۳۹۸:۲۱۰)

۱. ما با گروه یا حزبی که به چین و اتحاد جماهیر شوروی و دیگر کشورها وابسته باشد، همکاری نخواهیم کرد. ۲. ما با کسانی که موضعِ سیاسی‌شان را صریحاً اعلام نکرده‌اند یا کسانی که نیروها یا - در این دوره‌ی حساسِ - زنان را حولِ مسائل انحرافی و غیر ضروری بسیج می کنند، همکاری نخواهیم کرد. ۳. ما آماده هستیم تا با همه‌ی افراد و گروه‌های ملی‌گرا، صرف نظر از باورهای ایدئولوژیک یا مذهبی آن‌ها همکاری کنیم. ۴. در رابطه با دولتی که با رأی اکثریت مردم انتخاب شده است، اعلام می‌داریم که آماده‌ی همکاری در همه‌ی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جهتِ ساختن جامعه‌ی ایران و مبارزه علیه نهادهای رژیم سابق هستیم و می‌خواهیم در فرآیند نوشتن قوانین کشور، به‌خصوص قوانینی که به خانواده و کار مربوط می‌شوند، سهیم باشیم. ۵. ما مبارزه علیه امپریالیسم را هدف اصلی‌مان می‌دانیم، زیرا جامعه‌ی سرمایه‌داری و سرمایه‌داری وابسته است که توده‌های زحمتکش را استثمار می‌کند، نابرابری حقوق زنان و مردان را سبب می‌شود، و زنان را به مصرف‌کننده‌گان کالاهای لوکس بدل می‌سازد. ۶. رهایی ما جدا از رهایی توده‌های زحمتکش نیست. بنابراین، ما مسئولیت‌های اصلی‌مان را برقراریِ ارتباط نزدیک با توده‌های محروم و رسیدگی به رفاه و بهداشتِ زنانِ زحمتکش می‌دانیم. ما همه‌ی زنان آزادی‌دوست و روشن‌ذهن را دعوت می‌کنیم تا در ساختن ایرانی آزاد و دموکراتیک به ما بپیوندند.

نقد اقتصاد سیاسی

امر شخصی، امر سیاسی

«از ماست که بر ماست» (۲)

رضا جاسکی*

* پژوهشگر و نویسنده در حوزه‌ی مارکسیسم و چپ

پیش‌تر در مقاله‌ی «از ماست که بر ماست» برخی اتهاماتی که مرتباً از سوی خود چپ‌ها، به عنوان انتقاد از خود، درباره‌ی رابطه‌ی جنبش چپ و مبارزات زنان در مبارزه علیه حجاب اجباری مطرح می‌شود وارسی کردم. در آن نوشته ازجمله بر این نکته تأکید کردم که سنت چپ در نگاه به درون و انتقاد از خود یک سنت دیرینه، ارزشمند و از ارکان مهم سرشت و طبیعت چپ محسوب می‌شود. با این حال، اختلافات درونی چپ باعث شده است که بخش مهمی از روشنفکران چپ نیروی خود را صرف نه اختلافات مهم و واقعی در درون چپ بلکه مسائل خردی کنند که نه مشکل‌گشاست، نه نوری بر پستوهای تاریک تاریخ چپ می‌اندازد، بلکه چه‌بسا برخی از واقعیت‌های تاریخی را نیز واژگونه می‌کند. زمانی که روشنفکران چپ و یا برخی از رهبران سیاسی برای «به سر جای خود نشاندن» رقبای خود، ناامیدی و خستگی، فراموشی،... برخی از فاکت‌های تاریخی را غلط بازگو می‌کنند – و این ربطی به تحلیل سیاسی و تئوریک ندارد– پس از چندی این گفته‌ها فقط توسط دیگران تکرار و کم‌کم جایگزین واقعیت‌های تاریخی می‌شود و دوستان و دشمنان چپ دایم به آن‌ها استناد می‌کنند. گاه استناد به این وقایع تاریخی نادقیق از سوی برخی ازچپ‌گرایان به طور مستقیم و گاه از طریق بازنشر گفته‌ها و نوشته‌های دیگران صورت می‌گیرد.

در این مقاله، ابتدا به تغییرات شعار «امر شخصی سیاسی است» می‌پردازم و سپس نگاهی دوباره به این اتهام می‌اندازم که «آیا چپ‌ها همان نگاهی را به حقوق زنان داشتند که اسلام‌گرایان در ابتدای انقلاب داشتند.» به‌راستی آیا چنین بود؟

درآمد
سیاست شخصی

در سال انقلاب ایران- ۱۹۷۹- کتابی به نام «سیاست شخصی» (نوشته‌ی سارا ایوانز)، و جزوه‌ای با نام «در ورای پراکندگی‌ها» (نوشته شیلا روباتوم، لین سگال و هیلاری وین‌رایت) منتشر شد. کتاب ایوانز به شکل‌گیری جنبش زنان از دل جنبش حقوق مدنی و نیز چپ نو در ایالات متحده می‌پردازد. او تحلیل خود را مبتنی بر مصاحبه و نظر فعالان سه جنبش، یعنی حقوق مدنی، چپ نو و زنان قرار داد. سارا ایوانز، به جای اصطلاح «امر شخصی امر سیاسی است» از واژه‌ی «سیاست شخصی» در نوشته‌ی خود استفاده کرد.

رابطه‌ی این سه جنبش شباهت‌های معینی با رابطه‌ی شرایط ایران در ابتدای انقلاب داشت. در جنبش حقوق مدنی، فعالان سیاسی متشکل از گروه‌های متفاوت مردان و زنان سیاه‌پوست و سفیدپوست بودند. اگرچه تلاش آنها فائق آمدن بر اختلافات نژادی، جنسی و طبقاتی در درون جنبش، از طریق همبستگی برای رسیدن به یک آرمان مشترک بود اما کشمکش‌های درونی وجود داشت. فعالان جوان جنبش حقوق مدنی شیوه زندگی خاصی را ایجاد کرده بودند. آنها با هم فقط فعالیت‌های سیاسی مشترک نداشته بلکه با هم غذا می‌خوردند، می‌خوابیدند، روابط عاشقانه برقرار می‌کردند و از طرف نیروهای سیاسی مخالف و نهادهای امنیتی و دولتی تحت فشار دائم قرار داشتند. از این رو برای این فعالان جوان، جنبشْ زندگی‌شان بود و این در واقع تأییدی بود بر «اجتماع محبوب» مارتین لوتر کینگ. از نظر ایوانز، زنان در جنبش حقوق مدنی و دانشجویی چپ نو کم‌کم به این آگاهی دست یافتند که اگرچه آنها به سختی مردان فعالیت می‌کردند اما فقط کارهای ساده به آنها محول می‌شد. بسیاری از کسانی که در جنبش حقوق مدنی فعال بودند به‌تدریج درگیر جنبش‌های سیاسی متمایز ناسیونالیستی سیاه‌پوستان، جنبش زنان و نیز جنبش دانشجویی رادیکال شدند.

در ایران، چریک‌ها - اگر چه دوران زندگی تیمی از نظر زمانی کوتاه بود و نیز تعداد انگشت‌شماری از این خانه‌ها در سال ۵۷ وجود داشت- زندگی ویژه‌ای داشتند و برای آنها نیز جنبشْ تمام زندگی بود. سازمان فدایی در ابتدای انقلاب متشکل از چند دسته

بودند. کسانی که سال‌ها در خانه‌های تیمی زندگی کرده بودند، مردان و زنان زندانی، افرادی که در داخل در ارتباط با سازمان بودند اما زندگی علنی داشتند، و تعداد اندکی که به خارج فرار کرده و یا در خارج زندگی می‌کردند. اگرچه شعار، «پرواز را به خاطر بسپار ، پرنده مردنی است»، بود اما مقاومت و مبارزه‌ی شخصی اهمیت زیادی داشت. بازگویی روایت زندگی و مبارزه‌ی هر چریک بخش مهمی از تبلیغ برای دعوت دیگران برای پیوستن به مبارزه بود. در نتیجه اخلاق و سرمشق اخلاقی‌بودن یکی از مهم‌ترین وجوه زندگی چریکی محسوب می‌شد. ازاین‌رو، هر حرکت شخصی به‌شدت سیاسی تلقی می‌گشت، اگرچه فردگرایی در معنای واقعی کلمه وجود نداشت زیرا همه چیز در خدمت مبارزه برای آزادی خلق تلقی می‌شد. در زندگی چریکی و خانه‌های تیمی، جایی که هر اقدام غلط می‌توانست به مرگ و دستگیری عده‌ای بینجامد، شایسته‌سالاری تا جایی که موانع ایدئولوژیک مانع نمی‌شدند، یک انتخاب طبیعی محسوب می‌شد. زندگی چریک فقط حمله و گریز نبود بلکه برنامه‌ریزی، تهیه‌ی مایحتاج، حمل‌ونقل اسلحه، رفت‌وآمد عادی با همسایگان،... همه شرایط مساعدی را برای ارتقای زنان در سازمان فدائی ایجاد کرده بود. ازاین‌رو، تمایز جنسی به شکلی که در جنبش حقوق مدنی و یا چپ نو مطرح بود، در این بخش وجود نداشت. این اصلاً به معنی آن نبود که افکار و یا ایده‌های متحجر مردسالاری در میان آنها وجود نداشت، که مسلماً بود، بلکه تأکید بر این مسئله است که آنها با توجه به ایده‌های برابری‌طلبانه و نیز شرایط زندگی چریکی چگونه توانستند موقعیت ویژه‌ای را نه در مقایسه با کشورهای پیشرفته از جهت آزادی زنان، بلکه در مقایسه با جامعه‌ی آن زمان ایران به وجود آورند.

پس از انقلاب چند پارامتر شرایط را عوض کرد. اول، زندگی مخفی کم‌وبیش به پایان رسید. دوم، زندانیان سیاسی آزادشده به خاطر مقاومت خود در زندان و نیز تعداد خود، توانستند در سلسله‌مراتب سازمانی دست بالا را در رهبری به دست گیرند. سوم، تعداد زندانیان زن در مقایسه با مردان اندک بود و از آن‌جا که مردان و زنان زندانی از همدیگر کاملاً جدا بودند، آنها و نیز چریک‌های خانه‌های تیمی تقریباً از مناصب رهبری کنار گذاشته شدند. چهارم، هنوز شایسته‌سالاری اهمیت داشت اما دوره‌ی خانه‌های تیمی تمام شده بود و این تجربه، به‌ویژه از آن‌جا که اکثر اعضای قدیمی کشته شده

بودند، دیگر نقش مهمی در انتخاب افراد نداشت. زندان نیز فرهنگ و گروه‌بندی‌های خاص خود را داشت. به خاطر ایزوله بودن اعضا، اعتماد سیاسی بر پایه‌ی آشنایی‌های قدیمی و یا نزدیکی‌های درون زندان تعیین می‌شدند. پنجم، در ایران اتفاق عظیمی رخ داده بود و فرهنگ از قبل مذهبی و محافظه‌کار کشور در طی مدت کوتاهی به‌شدت محافظه‌کارتر شد. همه‌ی این موارد عاملی منفی برای حضور زنان در رهبری فداییان بود. البته با توجه به سنت‌های قبل از انقلاب فدائیان، این یک عقب‌گرد بود اما به‌معنی به فراموش سپردن ایده‌های برابری زن و مرد نبود.

یک

«در ورای پراکندگی»

«در ورای پراکندگی» نوشته‌ی سه نفر از اعضای حزب کارگران سوسیالیست انگلیس بود که منتقد سیاست‌های مردانه‌ی دو جریان چپ در انگلستان، یک گروه مارکسیست-لنینیست و حزب کارگر بودند. برای آنها این پرسش مطرح بود: چرا مبارزه‌ی زنان در احزاب چپ فرعی تلقی می‌شود و در ذیل مبارزه‌ی طبقاتی قرار می‌گیرد؟ چگونه احزاب کارگری بایستی از جنبش زنان درس بگیرند؟ چه اشکالی از سازماندهی سیاسی می‌تواند تجربه‌ی گروه‌های تحت‌ستم را بازتاب دهد؟ نوشته‌ی این سه هم از جانب طرفداران مارکسیسم-لنینیسم به خاطر حمله به ایده‌های لنین و هم از طرف فمینیست‌های رادیکال، رفرمیستی تلقی شد. نویسندگان کتاب معتقد بودند که حمله به جامعه‌ی کاپیتالیستی و سلسله‌مراتب آن، باید خود را در تشکیلات احزاب و سازمان‌های ضدکاپیتالیست در همین امروز نیز نشان دهد و نه این که به فردا محول شود. در نتیجه «نباید هیچ سلسله‌مراتب، هیچ سرآمدی، هیچ مقامی، هیچ سخنران و حتی در مواردی هیچ جلسه‌ای وجود داشته باشد.» زندگی روزمره باید جلسه تلقی می‌شد. برخی بر این عقیده بودند که هیچ نهادی بدون سلسله‌مراتب قابل‌دوام نیست و عده‌ای از نخبگان دیر یا زود قدرت را به دست خواهند گرفت. اما مشکل بزرگ‌تر آن بود که تفاوت بین تلاش مداوم برای تغییر روزمره‌ی ما و نیز تلاش برای ایجاد هدف بزرگ‌تری چون سوسیالیسم را از بین می‌برد. در مقابل شیلا روباتام برخلاف منتقدان

معتقد است که «ایده‌ها و سیاست‌های آزادی زنان دقیقاً از... لحظه‌های کوچک و روزمره‌ی برخوردهای ناامیدکننده پدید آمده‌اند». ازاین‌رو نقطه‌ی اصلی اختلاف او با دیگرچپ‌گرایان در تأکید آنها بر نقش کار و نادیده گرفتن روابط اقتدارگرایانه در خانه، سکسوالیته، زندگی روزمره در خانواده و شرایط بازتولید بود. از نظر روباتام، حتی امروز نیز می‌توان تروتسکیست‌هایی را یافت که معتقدند آگاهی طبقاتی فقط از طریق تجربه در محیط کار به دست می‌آید. (پاور، ۲۰۱۳)

مشکل آنان جای دیگری بود؛ اگر چه آن سه تن پرسش‌های مهمی را مطرح کرده، خواهان فراتر رفتن از تشتت در میان چپ بوده، و طرفدار ایجاد ائتلاف‌های وسیع بودند اما پیشنهادهای آنها حتی در زمان خشم از تاچریسم راه به جایی نبرد. لین سیگال در سال ۲۰۱۳ به‌هنگام تجدید چاپ کتاب در این مورد گفت که رادیکال‌ها برای ائتلاف تلاش کردند اما «دعواهای فرقه‌ای، به‌حاشیه رانده‌شدن، خستگی،... شکست پشت شکست که در طول سال‌های طولانی حکومت محافظه‌کار اتفاق افتاد» مانع رسیدن به نتایج دلخواه شد.

درباره‌ی بازخوانی شکست «تجربه‌ی فمینیستی-سوسیالیستی» در ایران در ابتدای انقلاب چنین نتیجه گرفته می‌شود: «تجربه‌ی مشارکت در جنبش ضدامپریالیستی مرد-محوری که مبارزه‌ی زنان را تابعی از اهداف کلان‌تر آزادی ملی ساخت، و صدای آنان را خاموش کرد» (مغیثی، ۱۳۹۸:۲۶۳) مغیثی ضمن برشمردن نکات مثبتی که در مبارزه‌ی زنان و تغییرات در جامعه‌ی روشنفکری و نقد اشتباهات گذشته اتفاق افتاده است با تفسیر اصول راهنمایی که سیگال برای آینده‌ی فمینیست‌های سوسیالیست مطرح کرده است نتیجه می‌گیرد که «توانمندی زنان زمانی آغاز می‌شود که ارزش‌ها و ضدارزش‌های مرد-محوری را که آموخته و درونی کرده‌ایم، از زندگی شخصی و سیاسی خود بزداییم... این یعنی آگاه بودن به منافع و خواسته‌های خاص خود و حفظ چهره و صدای متمایز خود، و نه این که صرفاً چهره‌ای نامشخص در جمعیتی سیاسی یا اسم رمزی در فهرست اعضا و هواداران یک تشکیلات سیاسی بودن؛...**این وقتی است که امر شخصی، امری سیاسی می‌شود**» (مغیثی، ۱۳۹۸:۲۶۷). مغیثی جمع‌بندی خوبی در انتهای کتاب خود از تجربه‌ی سازمان «اتحاد ملی زنان» ارائه می‌دهد که با

بسیاری از آنها می‌توان کم‌وبیش موافقت داشت اما نگارنده در ادامه می‌خواهد فقط بر رابطه‌ی «امر شخصی و امر سیاسی» و درک متفاوتی که از آن وجود داشته و دارد اما مرتباً از سوی بسیاری از فعالان فمینیست تکرار می‌شود و این توهم را ایجاد می‌کند که درک یکسانی از آن وجود دارد، لحظه‌ای مکث کند. زیرا این یکی از موارد اصلی اختلاف‌نظر است.

دو

«امر شخصی، امر سیاسی»

بهتر است از همین ابتدا تأکید شود که نگارنده طرفدار تئوری موج‌های فمینیستی نیست اما استفاده از اصطلاح موج – با توجه به رایج‌شدن این اصطلاح - شاید تحت شرایط معینی بتواند به درک موضوع کمک کند. علت اصلی مخالفت با واژه‌ی موج، این است که نه در موج دوم و نه در موج سوم فمینیستی، یک ایدئولوژی واحد وجود ندارد و جریان‌ها و نگرش‌های کاملاً متفاوتی در این به‌اصطلاح «امواج» وجود داشته که گاه مواضع متضادی در برخورد با پدیده‌های اجتماعی مرتبط به حقوق زنان اتخاذ کرده و می‌کنند. به عبارت دیگر در کنار «موج سوم» فمینیستی می‌توانند گروه‌هایی وجود داشته باشند که به خاطر نگرشی که به مسائل زنان دارند باید آنها را متعلق به «موج دوم» دانست. به‌طور خلاصه، در «موج دوم» فمینیستی که عده‌ای شکل‌گیری آن را به اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ در غرب نسبت می‌دهند، توجه خود را متوجه آسیب‌های ساختاری در یک جامعه‌ی مردسالار می‌کرد و هدف خود را دستیابی به حقوق و فرصت‌های برابر و نمایندگی سیاسی می‌نمود. راه رسیدن به این اهداف از طریق به‌چالش کشیدن نقش‌های جنسیتی سنتی وافزایش آگاهی در مورد لذت جنسی و بازتولید بود. در حالی که «موج سوم» فمینیسم که در دهه‌ی ۱۹۹۰ به‌شدت رواج یافت بر تجربیات مختلف جنسیتی و نسبی بودن امتیازات متمرکز گشت. شالوده‌ی تئوریک آن بر پایه‌ی فمینیسم سیاه، تئوری‌های پسااستعماری، دگرباشان جنسی و تقاطع‌گرایی قرار داشت، هویت‌های جنسیتی سیال را به رسمیت می‌شناخت و درک ضدذات‌گرایانه از منافع زنان ارائه می‌داد. از نظر سیاسی، این فمینیسم به دنبال

ائتلاف‌های سیاسی طولانی‌مدت نبود و توجه خویش را متمرکز به موضوعات خاص می‌کرد، زیرا توانمندسازی افراد را هدف اصلی خود قرار می‌داد (شوستر، ۲۰۱۷) حال لازم است تأکید کرد با وجود آن‌که در دهه‌های یادشده گفتمان خاصی توانست در جنبش زنان غالب شود اما این دو طرز تفکر را با ظهور نسل‌های متفاوت نمی‌توان توضیح داد. در دهه‌ی ۱۹۹۰ این دختران جوان نبودند که به دیدگاه‌های مادرانشان پشت کرده بودند بلکه هم در میان طرفداران «موج دوم» و «موج سوم» گروه‌های سنی متفاوتی حضور داشتند. اما در دهه‌ی ۱۹۹۰ تئوری‌های جدید، روش‌های سیاسی و اشکال سازمانی جدیدی توانستند بر شیوه‌های قدیمی غلبه کنند و طرفداران «موج دوم» را در حاشیه قرار دهند.

حال با این توضیحات می‌توان به موضوع امر شخصی و امر سیاسی بازگشت. در طی جنگ انقلابی چین در سال ۱۹۴۹ برعلیه نیروهای چیان‌کای شک، حزب کمونیست چین دهقانان را ترغیب می‌کرد که در ملاءعام برعلیه زمین‌داران «تلخ‌سخنی» کنند. این شهادت‌های شخصی گاه به خشونت‌های وحشیانه برعلیه زمینداران ختم می‌شد اما هدف این شهادت‌های شخصی، یک امر سیاسی مشخص یعنی تصرف انقلابی زمین‌ها و نقطه‌ی پایان گذاشتن بر سلطه‌ی زمین‌داران بود.

در اوایل دهه‌ی شصت در ایالات متحده بخشی توجه خود را متوجه رابطه‌ی امر شخصی و سیاسی کردند و معتقد بودند که باید به «احساس درماندگی» مردم شکل داده تا این که بتوانند آنها را متقاعد به سازماندهی برای تغییرات سیاسی کنند. به عبارت دیگر وظیفه‌ی چپ حرکت از یک وضعیت شخصی برای مشارکت در یک کنش جمعی بود. در این طرز تفکر، امر شخصی به فرد و امر سیاسی به جمع تعلق داشت. سیاسی بودن به معنی تحلیل ساختاری از سرمایه‌داری و تشریح رابطه‌ی آن با رنج و شکست‌های فردی بود. به‌تدریج شعار «به ظلم خود نگاه کن» در برخی از سازمان‌های دانشجویی متداول شد. (هبرل، ۲۰۱۵)

با وجود نگرش‌ها و شعارهای مشابه، عبارت «امر شخصی سیاسی است» عنوان مقاله‌ی کارول هانیش در سال ۱۹۷۰ بود. در واقع عبارت مزبور نه توسط هانیش بلکه توسط ویراستاران مجموعه‌ای که مقاله‌ی هانیش در آن چاپ شد (شولی فایرستون و آن کودت) ابداع شد. هانیش در مقاله‌ی خود بر رابطه‌ی نزدیک بین جنبه‌های خصوصی

و عمومی مبارزات فمینیستی تأکید کرد. اگرچه این عبارت هم در میان فمینیست‌های «موج دوم» و «موج سوم» رواج داشت اما به خاطر دیدگاه‌های متفاوت این دو موج، تفسیرهای متفاوتی از این عبارت ارائه می‌دهند.

از نظر هانیش، تجربیات زنان از تبعیض در زندگی سیاسی خود مانند تقسیم نابرابر کار خانه با مردان، بی‌احترامی در محل کار در واقع مشکلات سیاسی به خاطر ساختارهای موجود جامعه هستند و از نظر او این مشکلات باید توسط جنبش زنان حل شوند و نه توسط زنان به‌طور جداگانه. نتیجه آن که چنین مشکلاتی باید در گروه‌ها و سازمان‌های زنان برای شناسایی موانع ساختاری که ریشه‌ی اصلی این مشکلات هستند، بحث شوند تا این که بتوان پاسخ‌های سیاسی مشترک را یافت. هانیش نتیجه گرفت «در حال حاضر هیچ راه‌حل شخصی وجود ندارد. تنها کنش جمعی برای راه‌حل جمعی وجود دارد. بنابراین مشکلاتی که در تجارب شخصی زنان - با تفاوت‌های فردی آن - مشترک هستند، زیربنای مضامین سیاسی و خواسته‌های جمعی فمینسم موج دوم را تشکیل می‌دهد. (شوستر، ۲۰۱۷) در این دوران زنان در گروه‌های « آگاهی‌افزایی» شرکت کرده تا درباره‌ی زندگی خود صحبت کنند. بحث در مورد رابطه‌ی جنسی بد، بارداری ناخواسته، کارهای خانه آنها را به این نتیجه رساند که برای تغییرات اجتماعی موردنیاز خود را سازماندهی کنند. بسیاری از پیشرفت‌های موج دوم فمینیسم، ازجمله حقوق مربوط به سقط جنین، دسترسی به قرص‌های ضدبارداری، اجازه‌ی کار در برخی از مشاغل (مانند پزشکی، کار ساختمانی)، مبارزه با تجاوز از طریق قوانین جدید در این مورد، مبارزه برعلیه حقوق نابرابر و خشونت خانگی نتیجه‌ی این درک از رابطه‌ی امر شخصی و امر سیاسی بود. در این دوران شکست‌ها و تجربیات فردی مشترک مورد تأمل قرار گرفته و برخی از آن‌ها که نتیجه‌ی وجود یک نظام مردسالار بود، برای مبارزه‌ی جمعی انتخاب می‌شدند.

بعد از دهه‌ی ۱۹۹۰ این شعار مفهوم تازه‌ای به خود گرفت. این به معنی آن نبود که تفسیرهای متفاوت از همان ابتدا وجود نداشت بلکه منظور این است که تفسیر غالب عوض شد. در این زمان «فمینیسم روزمره» به عنوان شاخه‌ای از فمینیسم شکل گرفت. این ایده تقویت شد که فمینیست‌ها برای به چالش کشیدن نابرابری‌های جنسیتی به‌عنوان یک فرد در زندگی روزمره‌ی خود چه کارهایی می‌توانند انجام دهند،

کارهایی که نیاز به کنش‌های جمعی ندارد. باید توجه کرد اگرچه اصطلاح «فمینیسم روزمره» اصطلاح جدیدی بود اما پدیده‌ی تازه‌ای نبود. فعالان زن همیشه در طول تاریخ مبارزاتی خود تلاش کرده‌اند در زندگی روزمره‌ی خود، نابرابری‌های جنسیتی را به چالش بکشند. آنها این کار را چه در خانه و چه در محل کار انجام می‌دادند. آنچه که جدید بود میزان اهمیتی بود که «موج سوم» برای این چالش کشیدن‌ها قائل می‌گشت. در حالی که در موج دوم بر اهمیت کنش جمعی تأکید می‌شد، و بر تجربه و مبارزه‌ی شخصی به عنوان نقطه‌ی آغاز تکیه می‌گشت، در موج سوم این خود به غایت مبارزه تبدیل شد. در واقع تأکید و وزن بسیار زیادی به اعمال فردی داده شد و از اهمیت کنش جمعی کاسته گشت. نتیجه آن‌که شعار امر شخصی سیاسی است به امر سیاسی شخصی است، بدل گشت (فیدرستون، ۲۰۲۲) هرآنچه که فرد می‌گفت و می‌کرد به امر سیاسی بدل شد. کافی بود فردی از اصطلاح مناسبی استفاده نکند، یا در زندگی روزمره دچار لغزش شود، آنگاه خیزران برای تنبیه فرد آماده می‌شد. اخلاق جای سیاست را گرفت. در رسانه‌های اجتماعی علایم خوب و بد ایموجی‌های خود را یافت. تنبیه خاطیان در توییتر، ایکس، فیس‌بوک و اینستاگرام به یک شکل مهم مبارزه بدل گشت. با توجه به آن که خوبی و بدی قبل از هرچیز به افراد نسبت داده می‌شد، این نوع از «سیاست‌گرایی» در عمل عمیقاً ضد کنش جمعی بود. باید توجه داشت که در همان دهه‌ی ۱۹۷۰ استادان هیپی شعار «امر شخصی سیاسی است» را به شکل خاص خود درک کردند. گروه‌های « آگاهی‌افزایی» به «گروه‌های رویارویی» بدل شدند و نقش فرد در مقابل ساختارها اهمیت بالاتری یافت اما در فمینیسم روزمره این امر شکل غالب را به خود گرفت و فرهنگ «کنسل کردن» افراد و یا برعکس به عرش اعلی رساندن آنها اهمیت ویژه‌ای یافت. این که افراد چه می‌گویند، چه می‌خورند، چگونه مسافرت می‌کنند، چطور خرید می‌کنند... مهم‌تر از کنش‌های جمعی برای تغییر ساختارهای اجتماعی گشت. افراد معمولی و رفتار آنها به جای هیئت حاکمه در زیر ذره‌بین قرار داده شدند.

دالاس کولن استاد دانشگاه آلبرتا در کانادا در کلاس‌های درس خود درباره‌ی «سازمان‌های فمینیستی» متوجه شد که درک او از «امر شخصی سیاسی است» بسیار متفاوت از درک دانشجویانش بود. او در مقاله‌ای نوشت «برای دانشجویان من، "امر

شخصی سیاسی است" به این معناست که "من خود را به‌عنوان یک فمینیست تعریف می‌کنم؛ فمینیسم یک موضع سیاسی است بنابراین هر یک از اقدامات من مهم، و اهمیت سیاسی دارد" تعریف من از شعار یادشده نیز به فعالیت جمعی اشاره دارد در حالی که تعریف دانشجویان من متضمن کنش فردی است و نه جمعی. در نتیجه آنها مایل بودند که فعالیتی مانند بدن‌سازی زنان را به‌عنوان عملی فمینیستی ارزیابی کنند.» در حالی که از نظر من «اصلاً فمینیستی نیست». (کولن، ۲۰۰۱)

بازتاب چنین نگرشی در ایران را می‌توان در عرصه‌های مختلف مشاهده کرد. هر از چندی در رسانه‌های اجتماعی عکس‌های زنان و مردان مشهور موضوع بحث‌های داغ می‌شوند، به عنوان نمونه، ستاره اسکندری بدون حجاب در ترکیه در حال خرید دیده می‌شود، انتشار عکس‌های بی‌حجاب آزاده نامداری چند سال قبل از درگذشت نابه‌هنگام وی در خارج از کشور، رامبد جوان و همسرش نگار جواهریان.... با عنوان این که برخی از سلبریتی‌ها در داخل کشور مبلّغ شکل خاصی از شیوه‌ی زندگی هستند، برای پوشش اجباری تبلیغ می‌کنند، اما خود در خارج، کار دیگر می‌کنند، باعث شده است که نیروی زیادی صرف مباحثی می‌شود که در نهایت ثابت می‌کند، بعضی از سلبریتی‌ها به خاطر منافع خود حاضر هستند برخی از موازین اخلاقی را زیرپا گذارند. عده‌ای از افشای تناقض گفتار و عمل این سلبریتی‌ها دفاع می‌کنند. مسلماً همیشه زندگی خصوصی سلبریتی‌ها از مواردی است که توجه زیادی را در همه جای دنیا به خود جلب می‌کند اما هنگامی که برخی از فعالان سیاسی از این افشاگری‌ها به عنوان یکی از راه‌های مبارزه دفاع می‌کنند، باید این پرسش را مطرح کرد حتی با پذیرش ادعای آنها ـ که در اکثر موارد جای شک و شبهه دارد - این افشاگری‌ها موجب افزایش آگاهی مردم می‌شوند؟ در بهترین حالت خشم و غضبی که بایست در جهت مبارزه با هیئت حاکمه شود، متوجه یک قربانی دیگر می‌شود که برای حفظ منافع خود، برخی از اصول اخلاقی را زیر پا گذاشته است.

قتل فجیع میترا استاد توسط همسرش محمدعلی نجفی سیاستمدار اصلاح‌طلب موجب بحث‌ها و نوشته‌های زیادی شد. این قتل قبل از هر چیز یک تراژدی انسانی برای خانواده و نزدیکان او بود و از چند جهت ساختارهای پوسیده جامعه و قوانین متحجر حاکم را نشان می‌داد. پیش از هر چیز قتل شنیعی صورت گرفته بود و قاتل

می‌بایستی به جزای اعمالش می‌رسید، که البته قاتل پس از چهار سال به‌خاطر نفوذش بخشیده شد. دوم، این قتل نداشتن امنیت زنان و خشونت خانگی، به‌ویژه به‌خاطر عدم حمایت قانون از زنان در جمهوری اسلامی را نشان می‌داد. سوم، رواج شایعاتی در مورد «روابط خارج از ازدواج» استاد از سوی طرفداران نجفی به خاطر «دفاع از ناموس» و فضاسازی برای تبرئه‌ی اخلاقی و قضایی قاتل. چهارم، تبعیض دینی. این که خانواده‌ی میترا استاد از پیروان دین یارسان بودند و به این خاطر از نظر برخی از کوته‌فکران خون وی حلال است و «مهدورالدّم» محسوب می‌شد. این قتل می‌توانست در کنار قتل رومینا اشرفی به خاطر «دفاع از ناموس» فرصتی را برای طرح مشکلات حقوقی و جزایی زنان و دیگر اقلیت‌ها و مصونیت‌های قضایی نخبگان جمهوری اسلامی در برابر قانون همین نظام را فراهم کند. در حالی که مباحث بیشتر حول سابقه سیاسی، اختلافات محافظه‌کاران و اصلاح‌طلبان و قبل از هر چیز اتهامات «پرستو بودن» و نبودن مقتول، و یا شعارهای کلی در مورد محکومیت نظام مردسالار چرخید.

یکی دیگر از مسائل مورد اختلاف می‌تواند درک متفاوت از نقش رسانه‌های اجتماعی و میزان اهمیت شرکت در کمپین‌های فیسبوکی مانند «آزادی‌های یواشکی» مسیح علی‌نژاد است. کارزار «آزادی‌های یواشکی» در سال ۲۰۱۴ در فیس‌بوک به راه انداخته شد. یک سال بعد ۷۳ نفر از مدافعان حقوق زنان، این کمپین را به عرش اعلی رساندند و جسارت شرکت‌کنندگان را ستودند. (رادیو زمانه،۱۳۹۴) نیره توحیدی ازجمله گفت، کمپین مزبور «الهام‌بخش حرکت‌های متعدد اعتراضی در داخل ایران شده است» (توحیدی، ۲۰۱۷) پیش از هر چیز باید تأکید کرد نیروهای دموکراتیک باید از رسانه‌های اجتماعی برای گسترش آگاهی، خبررسانی، سازماندهی... کمال استفاده را بکنند اما در مورد قدرت فضای مجازی دچار توهم نشوند. بعد از این توضیح، باید گفت بخشی از زنان ایران از همان ابتدا به اشکال متفاوت و با سماجت و شجاعت برعلیه حجاب اجباری مبارزه کرده‌اند و این مبارزه را نیز به شکل علنی و نه «یواشکی» پیش برده‌اند. حال یک سلبریتی در خارج از کشور آنها را به عقب‌گرد دعوت می‌کرد یعنی مروج مبارزه‌ی یواشکی بود، با این همه، دعوت او از طرف برخی از فعالان حقوق زنان به عنوان «الهام‌بخش» مبارزات زنان معرفی می‌شود، در حالی که قضیه کاملاً برعکس بود. این مبارزه‌ی عملی و واقعی زنان در داخل ایران بود که الهام‌بخش یک

مبارزه‌ی مجازی در فیس‌بوک شد. از سوی دیگر حاکمیت با «آزادی یواشکی» مشکلی ندارد. مثالی روشن‌تر، جمهوری اسلامی مخالف گرفتن جشن‌های مختلط است اما همه می‌دانند که این جشن‌ها همیشه وجود داشته‌اند. حال آیا برگزاری چنین جشن‌هایی را باید مبارزه‌ی سیاسی تلقی کرد؟ «دختران خیابان انقلاب» با علم به دستگیری و مجازات حتمی خود، به‌تنهایی در شلوغ‌ترین خیابان‌های کشور آشکارا اعتراض کرده و دیگران را به مبارزه و پیوستن به خود، با وجود سکوت و پرچم سفید خود، دعوت کردند. عملی که درست مخالف روش و منش «آزادی‌های یواشکی» بود اما بسیاری از فعالان چپ جنبش زنان باز «آزادی‌های یواشکی» را الهام‌بخش آن دانستند. از طرف دیگر باید توجه کرد اقدام ویدا موحد نمی‌توانست یادآور اقدام رزا پارکس در آلاباما باشد زیرا آن دو یک تفاوت مهم داشتند. اگرچه ویدا موحد آگاهانه صحنه‌ی اقدام اعتراضی خود را انتخاب کرد، در حالی که پارکس بدون هیچ برنامه و به طور ناگهانی از دادن صندلی خود در اتوبوس به یک سفیدپوست ابا کرد. اما تفاوت اصلی در آنجا بود که جامعه‌ی سیاهان مونتگمری با آمادگی کامل یک اقدام فردی را به یک کنش جمعی تبدیل کردند. دوستان پارکس از او خواستند تا از بازداشت وی برای تبلیغ برعلیه قوانین تبعیض‌آمیز آلاباما استفاده کنند. ابتدا فقط یک روز تحریم و پس از آن تحریم گسترش یافت. مسلماً حتی یک اقدام ناگهانی می‌تواند به یک کنش جمعی بدل شود، اما این فقط در صورتی ممکن است که هم در جامعه شرایط برای پیوستن به حرکت دسته‌جمعی وجود داشته باشد و هم حداقلی از هماهنگی نیروها برای ادامه‌ی کار شکل گرفته باشد.

سه

شهرزاد

زمانی که آلکساندرا کولونتای شروع به نوشتن خاطرات خود کرد در برابر این پرسش قرار گرفت که چرا باید خاطرات خود را نوشت. او پاسخ داد «فرد باید برای دیگران بنویسد... برای زنان دوردست و ناشناخته‌ای که بعد از این زندگی خواهند کرد. بگذار ببینند که ما اصلاً قهرمان نبودیم. اما ما ایمانی پرشور و عاشقانه داشتیم. ما به

اهداف خود ایمان داشتیم و آنها را دنبال کردیم. گاهی ما قوی بودیم و گاهی بسیار ضعیف.» (به نقل از قدسی، ۲۰۲۲:۷۸)

جعفر پناهی در یکی از فیلم‌های معروف خود به نام «سه رخ» زندگی سه زن هنرمند از سه نسل را به تصویر می‌کشد. دختر جوانی به نام مرضیه که می‌خواهد هنرپیشه شود اما با مخالفت خانواده روبرو می‌گردد، زیرا آنها معتقدند که مرضیه با این کار موجب «بی‌آبرویی» می‌شود، برای آن که هنرمند «مطرب» است و «مطرب» «ارج بالایی» ندارد. چهره‌ی دیگر فیلم بازیگر معروفی است به نام بهناز جعفری. هنرمندی است از نسل قبلی مرضیه. ازاین‌رو، مرضیه با فریفتن جعفر پناهی و بهناز جعفری از آنها تقاضای کمک می‌کند. بهناز جعفری به خاطر موفقیت هنری خود عملاً «مطرب» و «بی‌آبرو» نیست. اما در حاشیه‌ی روستایی فرد دیگری زندگی می‌کند که از هنرمندان قبل از انقلاب است. وی پس پس از مهاجرت به روستا به خاطر فعالیت‌های سینمایی قبل از انقلاب خود به خارج از روستا طرد شده است. او شهرزاد از هنرپیشه‌های شناخته‌شده‌ی قبل از انقلاب است (شهرزاد نام هنری کبری سعیدی است). این سه نسل متفاوت، یکی مطرود نماینده‌ی نسل گذشته، دیگری محبوب به‌خاطر فعالیت‌های هنری حاضر خود، و سومی محکوم قبل از حضور در صحنه‌ی بازی است. «آبرو» نقش مهمی در زندگی این سه فرد بازی می‌کند. از آن‌جا که آبرو در واقع ارزش‌گذاری دیگران بر اعمال فرد است، گاه مانند آب ریخته و گاه مانند کالا خریده می‌شود، ویروسی مسری است که شخص ناقل آن است زیرا قبل از هرچیز به خانواده و نزدیکان آسیب می‌رساند. نماینده‌ی نسل اول، یعنی شهرزاد در فیلم دیده نمی‌شود اما در فیلم حضوری سنگین دارد و در مورد او دائماً حرف زده می‌شود. در ظاهر در حاشیه و حاشیه‌نشین است اما در واقع «سرنوشت» اوست که «سرنوشت» نسل آخر را رقم می‌زند. «مطربی که آبرو ندارد»، سرمشقی است برای «عبرت» دیگران.

ولی شهرزاد در کارنامه‌ی خود به جز هنرپیشگی، فیلم‌سازی و کارگردانی را نیز داشت، او قبل از انقلاب فیلم‌فارسی را کنار گذاشت. فیلم «مریم و مانی» را با بازیگری و سرمایه‌ی پوری بنایی و منوچهر احمدی ساخت و با کمک بهروز وثوقی اولین مجموعه اشعار خود به‌نام «با تشنگی پیر می‌شویم» را منتشر کرد. پس از آن، چند کتاب دیگر نیز چاپ کرد و به عضویت کانون نویسندگان ایران درآمد. به گفته‌ی مسعود نقره‌کار،

در کانون به خاطر فعالیت‌های هنری‌اش در فیلم‌فارسی با وی رفتار مناسبی نشد. در مورد این موضوع اطلاع دقیقی در دست نیست اما ظاهراً قضیه از این قرار بود که شهرزاد در تظاهرات اسفند ۵۷ بر علیه حجاب اجباری شرکت می‌کند و با دوربین به فیلمبرداری می‌پردازد و به همین خاطر دستگیر می‌شود. بنا به گفته‌ی هما ناطق کانون نویسندگان پس از دستگیری شهرزاد به خاطر فعالیت‌های هنری وی در فیلم‌فارسی حاضر نشده بود از او دفاع کند و فقط سعید سلطانپور از او حمایت می‌کند. (نقره‌کار،۱۳۹۳) زندگی پرفرازوفرود شهرزاد قبل و پس از انقلاب، تنهایی و فقر و عدم‌توجه به قابلیت‌های هنری وی به خاطر گذشته‌ی هنری‌اش، که خود او در اوج شهرتش سال‌ها پیش از انقلاب به آن پشت کرده بود، برخورد محافظه‌کارانه‌ی بسیاری از روشنفکران با وی،... دستمایه‌ی چندین فیلم مستند، مقاله و کتاب شده است. اما با توجه به موضوع مقاله‌ی حاضر، باید به کتاب «برخورد مدرنیته، جنسیت و ایدئولوژی» نوشته کامران تلطف پژوهشگر ادبیات پرداخت. کتاب تلطف عنوان فرعی «زندگی یک رقصنده در تحولات انقلابی» را دارد.

تلطف معتقد است مدرنیته در ایران ناکام مانده — او مدرنیته‌ی ناکام را مدرنوید (modernoid) می‌نامد. از جمله می‌گوید: «طبق نظریه‌ی فوکو، در جوامعی که مدرنیته تحقق یافته جنسیت موضوع محاورات روزمره شده است و درباره‌ی آموزش سکس به‌طور رسمی و گسترده نوشته می‌شود.» (تلطف، ۱۴۰۳:۱۳) او معتقد است که مدرنیته‌ی ایران بارها از سوی ایدئولوژی‌های مختلف ضربه خورده است و رابطه‌ی این ضربه‌ها را از طریق بررسی زندگی و آثار شهرزاد نشان می‌دهد. به نظر تلطف جنبش «زن، زندگی، آزادی» می‌تواند شبه‌مدرنیته‌ی ایرانی را «به مدرنیته‌ی واقعی تبدیل کند و کاستی‌های مفهومی آن را (به‌ویژه در حوزه‌ی جنسیت) بهبود بخشد. دیگر از روشنفکران پیش از انقلاب که آن شبه‌مدرنیته را نه به‌خاطر کاستی‌هایش بلکه به‌خاطر همانقدر مدرن بودنش بی‌رحمانه نقد می‌کردند، خبری نیست... زمانی بود که صدای شهرزاد را صدای فردی دیوانه، شخصی قصه‌باف می‌پنداشتند، اما اکنون دختران شهرزاد خیابان را با موها و صدایشان به لرزه درآورده‌اند» (همان، پیش‌گفتار ترجمه‌ی فارسی)

مقدمه‌ی کتاب با نقل طرح شرکت نویسنده در تظاهرات هفدهم اسفندماه ۱۳۵۷ آغاز می‌شود. او همراه زن جوان دیگری است که چپ‌گرایان را به‌خوبی می‌شناسد.

همراهش زنان سرشناسی را که در تظاهرات شرکت کرده بودند به او نشان می‌دهد، یکی زندانی سیاسی سابق، دیگری نویسنده، تا این که چشم همراهش به حضور زن هنرپیشه‌ای که تلطف نمی‌شناسد، می‌افتد و به حضور او می‌خندد. زن هنرپیشه شهرزاد بود (همان، ۱۴۰۳:۱) از نظر تلطف «شهرزاد فرهنگ دوره‌ی پهلوی را بازنمایی می‌کند؛ او نشانه توانایی در بیان جنسیت زنان است. این بیان اصرار داشت که زن باید صاحب بدنش می‌شد و در مقابل مردانی می‌ایستاد که می‌خواستند مالکیت سنتی بدن زن را برای خود نگاه دارند و آن بدن را برای همیشه در حجاب... نگاه دارند» (تلطف، ۱۴۰۳:۵) بنا به نظر تلطف برداشت اشتباه روشنفکران «از جنسیت در فرهنگ عامه‌پسند و فقدان هرگونه گفتمان جدی درباره‌ی آن به پیدایش یک جنبش انقلابی ضدمدرن در سال‌های ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۷ کمک کرد و فرصت هرگونه رفرم را از حکومت آن دوران گرفت.» (تلطف، ۱۴۰۳:۸) در نگاه وی، جنبش پانزده خرداد بر «علیه حق رأی زنان و حق انتخاب شدن زنان، و نیز علیه اصلاحات ارضی آغاز گردید، جنبشی که حتی در نشریات مارکسیست‌ها نیز بارها مورد ستایش قرار گرفت چرا که شاه ایران را که به نظر آنها "دست‌نشانده" و "سگ زنجیری آمریکا" بود هدف قرار داده بود.» (تلطف، ۱۴۰۳:۱۲) به عقیده‌ی تلطف، واکنش‌های روشنفکران چپ و اسلامی به «فساد اخلاقی» به ظهور یک «جنبش انقلابی عقب‌گرا» کمک کرد. «انقلابیون حتی برای تخریب و رد دستاوردهای مربوط به زنان، هنر و پیشرفت‌های اجتماعی و توسعه‌های اقتصادی دوران پهلوی به اغراق‌گویی متوسل شدند و سفید را سیاه نشان دادند... سازمان چریک‌های فدایی خلق بدون پژوهش و بدون ارائه‌ی دلیل دستاوردهای "انقلاب سفید" را همه توطئه‌ی امپریالیسم و در خدمت امپریالیسم تفسیر کرد. آنها هیچ اشاره‌ای به وضعیت رو به بهبود زنان نکردند. سرانجام همان جنبش انقلابی بسیاری از دستاوردهای زنان در دوران پهلوی را باطل کرد.» تلطف می‌گوید «درست زمانی که زنانی مثل شهرزاد در نهایت به دلیل رفرم‌های اجتماعی از بالا به پایین وارد عرصه‌ی عمومی شده بودند... مارکسیست‌ها، روشنفکران چپ و نویسندگان متعهد...مسئله‌ی جنسیت و آزادی زنان» را به سلاحی علیه نظام سلطنتی بدل کردند. این چپ‌ها هنوز هم گرفتار همان تحلیل‌های ایدئولوژیک گذشته‌ی خود هستند. (تلطف، ۱۴۰۳:۱۴)

اما در مورد استدلال‌های تلطف و دیگرانی که استدلالی مشابه دارند چه باید گفت؟

اول، تلطف در کتاب دیگر خود، سیاست نوشتار معتقد است که از یک جهت ادبیات همیشه بازتاب‌دهنده‌ی ایدئولوژی‌های متفاوت بوده و از این زاویه، ادبیات سیاسی است. بنا بر تعریف اپیزودیک خود، دوره‌های متفاوت ادبیات یک قرن گذشته را در چهار دوره‌ی متفاوت فارسی‌گرایی، ادبیات متعهد، ادبیات اسلامی و ادبیات فمینیستی تقسیم می‌کند. او از این زاویه به بررسی آثار ادبی معروف در دوره‌های متفاوت می‌پردازد. از نظر تلطف پس از کودتای ۲۸ مرداد، ادبیات متعهد متأثر از نویسندگان خارجی چون گورکی، برشت و سارتر در ایران سلطه داشت. ادبیات اسلامی پس از انقلاب تا حدی متأثر از ادبیات متعهد در ایران بود و در نهایت وی از ظهور ادبیات فمینیستی پس از انقلاب یاد می‌کند. تا قبل از انقلاب زنان نویسنده، متأثر از ادبیات متعهد نوشته‌های خود را در خدمت خلق قرار دادند و از این جهت نوشته‌های آنها با نوشته‌های نویسندگان مرد فرقی نداشتند. ازاین‌رو نوشته‌های سیمین دانشور قبل و پس از انقلاب بسیار متفاوت بود. تلطف در «سیاست نوشتار»، به بررسی آثار نویسندگان فمینیستی چون شهرنوش پارسی، منیرو روانی‌پور، سیمین بهبهانی و سیمین دانشور می‌پردازد.

به عبارت دیگر تمرکز وی در کتاب «سیاست نوشتار» متوجه جریان اصلی در ادبیات ایران بنا بر دوره‌بندی اوست اما وی ناگهان در کتاب «برخورد مدرنیته، جنسیت و ایدئولوژی» هنرمند و نویسنده‌ای را کشف می‌کند که در طی نیم قرن گذشته در حاشیه قرار گرفته و می‌خواهد تحولات جامعه‌ی ایران را از طریق سرنوشت او توضیح دهد. اگر او بار اول شهرزاد را در تظاهرات ۱۳۵۷ دیده و پس از خواندن کتاب وی به نام «سلام آقا» در سال ۱۳۷۰ خاطرات وی از اسفند ۵۷ را دوباره زنده کرد، چرا حتی در یک پانویس کتاب خود نامی از شهرزاد نمی‌برد؟ چرا «حاشیه» را کاملا حذف می‌کند؟ اگر وی توجه به «فرهنگ عامه‌پسند» را مهم می‌شمرد چرا در کتاب سیاست نوشتار حتی نامی از «شوهر آهو خانم» محمدعلی افغانی نمی‌برد که همیشه خوانندگان زیادی در میان مردم عادی داشته و دارد. منظور نگارنده این نیست که او باید این کار را می‌کرد، زیرا پژوهشگر باید برای جلب توجه خوانندگان و نیز ارائه‌ی استدلال‌هایش به‌طرز قابل‌فهمی، توجه خود را متوجه مسائل محدودی کند.

همین موضوع در سیاست نیز اعتبار دارد. چپ‌گرایان نیز سیاست خود را متوجه بزرگ‌ترین و بی‌صداترین گروه‌های جامعه می‌کنند و متأسفانه در این میان کسانی

وجود دارند که بر اثر این سیاست‌ها در حاشیه قرار می‌گیرند. مسئله‌ی اصلی این است که باید این ضعف را کتمان نکرد و سعی نمود تا کاستی‌ها را به‌تدریج برطرف ساخت. آنچه پس از شکست جنبش ۶۸ اتفاق افتاد که عده‌ای از روشنفکران چپ (در اینجا راست‌گرایان کنار گذاشته می‌شوند) با تکیه بر کاستی‌های سیاست‌های سوسیال‌دموکراسی (سوسیالیسم واقعاً موجود به کنار)، با یافتن نمونه‌های کوچک غلط در عرصه‌های مختلف، ایده‌ها و نهادهای معتبری را که چپ در طی سال‌ها مبارزه ساخته بودند، به زیر سؤال بردند و چنان خدمتی به نیروهای راست در این زمینه کردند که راست‌گرایان حتی آن را در خواب نیز نمی‌توانستند متصور شوند. متأسفانه هدف اکثر این روشنفکران چپ نه بهبود سیستم‌های موجود بلکه یک دگرگونی کامل سیاسی برای یافتن راهکارهای فردگرایانه و تأکید بر انتخاب فردی و «سهم من» بود. نتایج چنین سیاستی را امروز به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد.

دوم، تلطف با تکیه بر نظریه‌ی نانسی کی میلر مدعی است که «تأکید اصلی نظریه‌ی فمینیستی بر مطالعه‌ی شخصیت فرد» است و بر این اساس بر مقوله‌ی «شخصیت فرد»، به‌ویژه افراد معمولی اتکا دارد. قبل از هر چیز باید پرسید کدام نظریه‌ی فمینیستی بر «شخصیت فرد» تکیه دارد؟ فمینیسم لیبرالی، سوسیالیستی، اسلامی، رادیکال،...؟ نکته‌ی بعدی: قبل از هر چیز باید به خاطر آن که هنرمندی چون شهرزاد با وجود قابلیت‌های خود، بی‌خانمان گشت، اظهار تأسف فراوان کرد و ماجرای او دل هر دردمندی که دغدغه بهبود وضع مردم را دارد به درد می‌آورد. اما او یک نمونه‌ی معمولی از مردم عادی نیست. زمانی که یک محقق علوم اجتماعی می‌خواهد مشکلات اجتماعی را مورد توجه قرار دهد نمی‌تواند علوم اجتماعی را از اجتماع تهی کند و به فرد بپردازد. این امر در زندگینامه‌نویسی و ادبیات کاربرد دارد اما در یک تحقیق اجتماعی جایز نیست. در ایران آمار و ارقام در مورد وضعیت مردم عادی چنان اسف‌بار است و آن‌قدر دل را به درد می‌آورد که به خودی خود گویا هستند. حتی اگر نیازی باشد که با تشریح زندگی افراد معمولی در قعر جامعه موضوع قابل درک‌تر شود، لزوماً افرادی چون شهرزاد بهترین انتخاب نیستند. همچنین باید اضافه کرد که درست به این خاطر که شهرزاد یک هنرمند، کارگردان، نویسنده، فیلمساز، رقصنده،... بود و نه یک فرد عادی، توجه پوران فرخزاد، جعفر پناهی، مهران زینت‌بخش، مسعود نقره‌کار،

کامران تلطف... را به خود جلب کرد. این البته بسیار مثبت است. این‌که جعفر پناهی یک معضل اجتماعی به نام آبرو را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که سرشاخ شدن با آن یک کار طولانی و درازمدت را می‌طلبد.

سوم تأکیدی که تلطف و برخی از نویسندگانی دیگر که بر عدم دفاع مارکسیست‌ها از مبارزات زنان در ابتدای انقلاب دارند و دلیل آن را چنین عنوان می‌کنند «زیرا به باور آنها فمینیسم یک ایدئولوژی بورژوازی است و جنبش مستقل زنان وحدت لازم برای امپریالیسم را به خطر می‌اندازد» (تلطف، ۱۴۰۳:۲) باید یک نکته را تصریح کرد. امروز معمولاً زمانی که از فمینیسم بدون هیچ واژه‌ی الصاقی دیگری نام برده شود اشاره به فمینیسم غالبی است که در غرب وجود دارد و معمولاً شخصیت‌های معروف اولیه آن با نام‌هایی چون مری ولستون کرافت انگلیسی، المپ دو گوگ فرانسوی و دیگرانی که بر ظرفیت یکسان زن و مرد در حوزه‌های متفاوت تأکید کرده و راه‌حل ایجاد برابری در بین دو جنس را دسترسی زنان به آموزش و امکان اشتغال در خارج از خانه یافتند، گره خورده است. در ابتدای قرن گذشته گروه سافروجت با حضور شخصیتی چون املین پنکهرست در انگلیس و یا افرادی چون سوزان بی آنتونی در آمریکا خواهان حق رأی زنان شدند. در حالی که مثلاً در بریتانیای قرن نوزدهم حق رای بر اساس میزان دارایی بود. گروه سافروجت تمام تلاش خود را بر حذف محرومیت جنسی زنان متمرکز کرده بودند در حالی که سوسیالیست‌ها نه فقط از برابری زن و مرد حمایت می‌کردند بلکه خواهان از بین بردن شرط دارایی برای رأی دادن نیز بودند. آنها به‌درستی بر این نکته تأکید داشتند که تلاش برای کسب حق رأی با حفظ شرط دارایی صرفاً خواسته‌ی نمایندگان طبقه‌ی متوسط است. بنابراین تضاد بین اهداف لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها در مبارزه برای برابری جنسیتی این دو گروه را در مقابل هم قرار می‌داد. برای اولی منافع زنان بر اساس جنسیت مطرح بود و برای دومی بر اساس منافع اقتصادی. تنش این دو گروه باعث شد که سوسیالیست‌ها کسانی که خود را فمینیست می‌خواندند، به قول کلارا زتکین، نماینده‌ی «ده‌هزار نفر بالای» جامعه تلقی می‌کردند. فمینیست‌های لیبرال معتقد بودند که اگر زنان طبقات بالا موفق به کسب حق رأی شوند پس از چندی این امر شامل بقیه زنان نیز می‌شود اما سوسیالیست‌ها این استراتژی را برای

موفقیت‌های بلندمدت جنبش خطرناک تشخیص می‌دادند و هدف خود را یک تحول بزرگ اجتماعی برای زنان و مردان قرار می‌دادند و نه یک رفرم انتخاباتی که افراد محدودی را دربر می‌گرفت. در روسیه که هدف سوسیالیست‌ها در ابتدا کسب حقوق دموکراتیک از طریق سرنگونی تزار بود، آنها با ایجاد سازمان‌های جداگانه زنان برای احقاق حقوق برابر زنان نیز مخالف بودند زیرا معتقد بودند که برای سرنگونی تزار می‌بایستی هم زنان و هم مردان در سازمان‌های واحدی مبارزه کنند. (قدسی، ۲۰۲۲:۲۰) حال، در انقلاب ۱۹۱۷، زنان روسیه قبل از بسیاری زنان کشورهای غربی دارای حق رأی شدند، وارد حرفه‌هایی شدند که قبل از انقلاب در حیطه‌ی مردان قرار داشت. ورود به دانشگاه‌ها برای زنان در سطح وسیع آزاد شد. حق سقط جنین آزاد اعلام گشت، ازدواج همجنسگرایان قانونی شد،... اما انقلاب روسیه پس از چندی دچار عقب‌گرد شد و برخی از حقوق زنان و دگرباشان در دوران استالین لغو شدند... حال، پرسش مهم اینجاست. امروز برخی چنان دامنه‌ی فمینیسم را گسترش می‌دهند که شامل «حوا» نیز می‌شود چرا که او نماینده‌ی «انسان آزاد» و از دستور خدا سرپیچی نمود. برخی در ایران قره‌العین را فمینیست اعلام می‌کنند اما کسانی چون مریم فیروز را به‌خاطر باورهای سیاسی و سازمانی‌اش در خارج از لیگ فمینیست‌ها قرار می‌دهند. با توجه به آنچه که گفته شد و با در نظر گرفتن اختلاف سوسیالیست‌ها و فمینیست‌ها، آیا باید کسانی که برای کسب حقوق برابر زنان با مردان تا سرحد مرگ مبارزه کردند اما خود را فمینیست نمی‌دانستند، را فمینیست خواند؟ آیا باید آلکساندرا کولونتای را قبل از هر چیز یک فمینیست به معنای مبارز حقوق زنان قلمداد کرد یا یک دیپلمات که استالین برای راحت شدن از دست او، می‌خواست در روسیه حضور نداشته باشد؟

موضوع اختلاف فمینیست‌ها و سوسیالیست‌ها شامل موج دوم فمینیسم نیز می‌شود. اختلاف فمینیست‌هایی چون بتی فریدان با مبارزان زن سوسیالیست در آن زمان توجه اولی‌ها به حقوق فردی و قانونی، در حالی که دومی‌ها علاوه بر دسترسی برابر به آموزش و فرصت‌های برابر شغلی که اولی‌ها بر آن تکیه داشتند، خواهان رفرم‌های اقتصادی مهمی چون افزایش مرخصی با حقوق زایمان، مراقبت رایگان از کودکان، دادن یارانه به کودکان... بودند. این به معنی آن نیست که زنان سوسیالیست همیشه درست می‌گفتند، آنها دچار خطاهای فراوانی نیز شدند اما آنان خدمات فراوانی

هم از جهت نظری و هم عملی به مبارزه برای حقوق زنان کردند.

بحث گذشته‌ی فمینیست‌های لیبرال و سوسیالیست امروز نیز در جریان است. نانسی فریزر فمینیسم نولیبرال را «کنیز سرمایه‌داری » خواند. آیا او دیگر فمینیست نیست چرا که راه‌حل اصلی را در فرارفتن از جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌داند؟ آیا شریل سندبرگ به خاطر نوشتن کتاب «تغییر مسیر» و تأکید وی برای تکیه بر تلاش‌های فردی به جای رفرم‌های بزرگ اجتماعی بیشتر از فریزر فمینیست است؟

با توجه به درک امروز ما از فمینیسم یا باید همه‌ی کسانی را که آگاهانه برای برابری همه‌ی زنان و مردان مبارزه کردند، فمینیست خواند و یا آن که فقط کسانی که خود را فمینیست تلقی می‌کنند با این عنوان خطاب کرد. در این صورت باید پذیرفت که افراد دیگری در خارج از دسته‌ی فمینیست‌ها وجود دارند که شاید بسیار بیشتر از کسانی که صریحاً خود را فمینیست خطاب می‌کنند، در راه برابری زنان و مردان مبارزه کرده‌اند.

چهارم، بنابر آنچه گفته شد برخلاف نظر تلطف سوسیالیست‌ها در ابتدای انقلاب به دلایلی که گفته شد گاه با فمینیسم مخالفت می‌کردند، گاه از خطاب کردن خود به‌عنوان فمینیسم حذر داشتند، گاه به مباحث فمینیسم آشنایی کامل داشته و خود را فمینیست-سوسیالیست به مفهوم امروزی آن می‌دانستند. این که جنبش مستقل زنان چیست و چه اهدافی را باید دنبال کند، خود موضوع بحث جداگانه‌ایست. اما توجه به یک نکته ضروری‌ست، این که ادبیات ایران قبل از انقلاب «مردانه» و حتی نویسندگان زن نیز همسو با ادبیات مردانه بودند، فقط بیان این نکته است که از نظر او ادبیات متعهد، ادبیاتی مردانه است. این واقعیت که ما امروز خوشبختانه با حضور گسترده‌ی نویسندگان زن روبرو هستیم، بسیار امیدبخش است. اما از این امر نتیجه گرفته شود که ادبیات امروز ایران زنانه شده است و بر اساس این دو گزاره چنین استنتاج شود که انقلاب ۵۷ «انقلاب مردانه» بود اما امروز «دختران شهرزاد» خیابان‌ها را تسخیر کرده‌اند، این نیز با واقعیت جور درنمی‌آید. آیا قبل از انقلاب توافق گورستانی وجود داشت و همه «مردانه» می‌نوشتند؟ به عبارت دیگر هیچ حاشیه‌ای وجود نداشت و همه یک‌جور بودند؟

نمی‌توان «زنانه» و «مردانه» بودن — که این قلم این صفت در شکل مرسوم آن را

قبول ندارد- را به «خیر» و «شر» بدل کرد. این ربطی به اهداف والای جنبش «زن، زندگی، آزادی» ندارد. این تحلیل از تاریخ معاصر ایران غلط است. باید به خاطر آورد که زمانی که شهرزاد زندانی شد، در کانون نویسندگان ایران زنان نویسنده کم نبودند اما بنا بر شواهد فقط سعید سلطانپور از او دفاع می‌کرد. اگر به امروز بنگریم قطعاً زنان مختلفی به شهرزاد کمک کرده‌اند. اما داستان او را چه کسانی روایت می‌کنند؟ خانم پوران فرخزاد نام وی را در دایرۀالمعارف خود - «کارنمای زنان کارای ایران» که یک فهرست بزرگ تاریخی است- قرار داده است اما از او روایت درستی به دست نمی‌دهد. جدا از این که در آن به‌غلط اعلام شده که وی در سال ۱۳۵۳ خودکشی کرده بود، داستان درستی از زندگی او نیز ارائه نمی‌دهد. بقیه‌ی افراد راوی همه مرد هستند. (جعفر پناهی، مسعود نقره‌کار، عباس پهلوان، کامران تلطف، مهران زینت‌بخش، مهرداد عارفانی). حتی به گفته‌ی خود تلطف، یک «ناشر مطرح زن» به او گفته بود که شهرزاد «در تیمارستان» به سر می‌برد...

پنجم، در مورد چریک‌های فدایی و اصلاحات ارضی در ایران نیز فقط باید گفته شود که برخلاف گفته‌ی تلطف آنها «بدون پژوهش و بدون ارائه دلیل دستاوردهای "انقلاب سفید"» شاه را رد نکردند. «اصلاحات ارضی و نتایج مستقیم آن» جمع‌بندی اطلاعاتی بود که آنها درباره‌ی «انقلاب سفید » جمع‌آوری کرده بودند. این **پژوهش** آنها بود. می‌توان همه‌ی استدلال‌های جزوه را رد کرد، می‌توان اطلاعات جمع‌شده را نادرست خواند، می‌توان پژوهش را بسیار ضعیف ارزیابی کرد... اما نمی‌توان ادعا کرد که آنها «بدون پژوهش» و «بدون ارائه‌ی دلیل» «سفید» را «سیاه» نمودند. امروز برخی از چریک‌های دیروز آن ارزیابی را قبول ندارند اما نمی‌توان «بدون ارائه‌ی دلیل» پژوهش مزبور را رد کرد.

چهار

«سهم من»

رمان «سهم من» نوشته‌ی پرینوش صنیعی یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌های ایران است که در سال ۱۳۸۱ در ایران برای اولین بار منتشر شد و به خاطر آن‌که برنده‌ی

دو جایزه‌ی بین‌المللی در ایتالیا و اسپانیا شد، کتاب به زبان‌های مختلفی ترجمه گشت. رمان از این جهت جالب است که با نگاهی جامعه‌شناسانه به مسائل ایران در زمان خودش، نقش زن در جامعه‌ی ایران را در مرکز توجه قرار می‌دهد. مسلماً هر کسی برداشت خودش از داستان را دارد و افراد می‌توانند بر اساس دیدگاه‌ها و تجارب خود به نتایج گاه بسیار متفاوتی برسند با این حال می‌توان بر سر برخی از خطوط کلی کتاب توافق کرد، زیرا در این‌جا قصد نقد رمان مزبور نیست.

قهرمان داستان دختری به نام معصومه است که همراه خانواده‌ی خود در اوایل دهه‌ی سی از قم به تهران مهاجرت می‌کند. او نماد معصومیت در یک خانواده‌ی مذهبی با سه برادر متعصب است. نویسنده تلاش می‌کند که از طریق زندگی معصومه مهم‌ترین تحولات اجتماعی در ایران را نشان دهد. ازاین‌رو زندگی معصومه بسیار پرحادثه و با فرازوفرودهای بسیار است. همان طور که لوکاچ در مورد رمان می‌گوید معمولاً موضوع رمان شرح زندگی یک فرد مسئله‌دار در جامعه است. این رمان بر خلاف روایت تلطف از زندگی و آثار فردی واقعی به نام شهرزاد پیش می‌رود. در مورد تلطف و زندگی شهرزاد، وظیفه‌ی راوی، روایت زندگی فرد، کم‌وبیش به آن شکلی که اتفاق افتاده و وفاداری به واقعیت به‌مثابه زندگی‌نامه‌نویس است، در حالی که در رمان «سهم من»، نویسنده فارغ از چنین قیدی است. داستان با زندگی یک دختر ۱۴-۱۳ ساله آغاز و با زنی که پا در دوران دهه‌ی چهل زندگی خود گذاشته است پایان می‌یابد. پرینوش صنیعی سال‌ها به عنوان پژوهشگر مسائل روان‌شناختی و تربیتی در ایران کار و تحقیق کرده و از این تحقیقات برای خلق ایجاد شخصیتهای رمان خود بهره برده است. نیازی به گفتن نیست در یک رمان، نویسنده تحقیقات خود را جرح و تعدیل می‌کند اما در نهایت باید بتواند داستان منسجم، مجذوب و قابل قبولی بیافریند تا خوانندگان زیادی بیابد.

معصومه به خاطر محدودیت‌های خانواده‌ی مذهبی خود مجبور به ترک تحصیل می‌شود، به علت اظهار علاقه به سعید پسر داروخانه‌چی مجبور به ازدواج اجباری با فرد غریبه‌ای می‌شود که او را تا روز ازدواج ندیده بود. شب ازدواج از فکر این که به او تجاوز خواهد شد به‌شدت مضطرب است تا این که حمید-شوهرش، یک کمونیست جوان- به او می‌گوید نترسد و با او کاری ندارد. پس از چندی متوجه می‌شود که حمید نیز خود

به‌زور پای سفره‌ی عقد رفته است.

در این زمان دوران زندگی او دچار تغییرات فراوانی می‌شود. او به آزادی می‌رسد، در گرفتن هر تصمیمی در زندگی خود، پوشش، ارتباط با دیگران و اظهارنظر آزاد است. او امکان ادامه‌ی تحصیل می‌یابد، شوهرش برایش تعیین تکلیف نمی‌کند و از این جهت با مردهای دیگر زندگی او بسیار متفاوت است. اما حمید دوست دارد با دوستانش باشد و معصومه طعم یک زندگی خوشبخت زناشویی را نمی‌فهمد. حتی پس از به‌دنیا آمدن فرزندانشان، زندگی آنها سرد باقی می‌ماند. به‌زودی حمید گرفتار ساواک می‌شود و به زندان می‌افتد. به هنگام انقلاب شوهر معصومه به‌عنوان قهرمان ملی از زندان آزاد می‌شود و حتی برادرهای معصومه که اکنون به نیروهای مذهبی پیوسته‌اند از او حمایت می‌کنند. اما این دوران خوش، بسیار کوتاه است. بعد از چندی حمید به عنوان کمونیست بی‌دین دستگیر و سپس اعدام می‌شود. باید به خاطر داشت که حمید حتی قبل از دستگیری و اعدام نیز کمکی به معصومه در کارهای خانگی نمی‌کرد. معصومه با سه بچه‌ی بی‌پدر تنها می‌ماند. برادر بزرگ معصومه که در بازار تهران به تجارت می‌پردازد، سیامک پسر بزرگ خواهرش که طرفدار یکی از گروه‌های سیاسی است را لو می‌دهد و او به زندان می‌افتد اما پس از چندی آزاد می‌شود.

با شروع جنگ سیامک از مرز فرار می‌کند و به کانادا می‌رود، در آنجا درس می‌خواند و پس از مدتی ازدواج می‌کند. در سال‌های آخر جنگ پسر کوچک معصومه به جنگ می‌رود و در آن‌جا ناپدید می‌شود. خود معصومه به خاطر فعالیت‌های همسر و پسرش دچار «پاکسازی» می‌شود. اما پس از چندی در پایان جنگ فرزند کوچکش به عنوان رزمنده و آزاده برمی‌گردد و معصومه خود را مادر یک آزاده می‌بیند، ورق برمی‌گردد و او دوباره مورد تجلیل قرار می‌گیرد. دخترش در تدارک ازدواج و سفر به کاناداست. و معصومه در طی یک اتفاق با سعید عشق دوران جوانی‌اش ارتباط می‌گیرد. سعید به او پیشنهاد ازدواج و مهاجرت به آمریکا را می‌کند. معصومه موضوع را با فرزندانش در میان می‌گذارد اما با مخالفت فرزندانش روبرو می‌شود. او خسته از جنگ با زندگی و عادت به این که دیگران برایش تصمیم بگیرند و حفظ آبرو تسلیم تصمیم بچه‌ها می‌شود.

«سهم من» داستان اعتراض اقشار مختلف جامعه از طریق شخصیت‌های بسیار مختلف کتاب است. مسلماً شخصیت اصلی معصومه است و ظلم و ستمی است که به

او روا می‌شود. معصومه در طول داستان دچار تحولات فراوانی می‌شود. بیشترین محدودیت‌ها و آزار از سوی ساختار مردسالار جامعه که تبلور خود را در شخصیت‌های پدر و برادران معصومه می‌یابد، بر وی اعمال می‌شود. در جامعه قوانین ضد زن بیداد می‌کند اما در کنار این‌ها زنان نیز مانند مادر و مادربزرگ و بسیاری دیگر نقش مهمی در اعمال محدودیت‌ها بر او ایفا می‌کنند. این مادر است که معصومه را به‌زور پای سفره‌ی عقد می‌فرستد. اما در داستان چهره‌های مثبت مرد نیز وجود دارند. حمید یک چپ‌گرای تحصیل‌کرده است که او را تشویق می‌کند تحصیل خود را ادامه دهد «این حق توست لازم نیست از کسی تشکر کنی، هر آدمی باید بتونه کاری رو که دوست داره و فکر می‌کنه درسته انجام بده، معنی همسر این نیست که مانع فعالیت‌های طرف مقابل بشی، بلکه باید از او پشتیبانی کنی، این طور نیست؟» (صنیعی : ۱۲۷) حمید مخالف مردسالاری است و زنان را «ستم‌دیده‌ترین اقشار» تاریخ قلمداد می‌کند، زیرا «اولین گروه انسانی که بوسیله‌ی گروه دیگر استثمار شد زن‌ها بودند، همیشه به عنوان وسیله مورد استفاده قرار گرفته‌اند و هنوز هم می‌گیرند» (صنیعی: ۱۲۵) حمید و دوستانش نماینده‌ی کسانی هستند که به برابری زن و مرد اعتقاد دارند. حمید معصوم را به ادامه‌ی تحصیل، آزادی فکر و اندیشه تشویق می‌کند و در داستان نماینده‌ی کسانی است که خواهان برابری زن و مرد هستند. از این جهت این افراد با مردان قبلی که در زندگی معصومه وجود داشتند بسیار متفاوت هستند. با این حال این به معنی آن نیست که او بی‌نقص است، در کارهای خانه به معصومه کمک نمی‌کند، مسئولیت بچه‌ها را به عهده نمی‌گیرد... او خود نیز به برخی از شعارهای خود عمل نمی‌کند. با این حال، تفاوت زیادی بین آن که طرفدار برابری زن و مرد است و آن که به آن اعتقاد ندارد، وجود دارد.

پرینوش صنیعی در «سهم من» به‌خوبی برخی از تحولات جامعه در یک دوران متلاطم اجتماعی سیاسی را با تمرکز بر زندگی یک زن ترسیم می‌کند. موفقیت‌های رمان صنیعی هم در داخل و هم در خارج (به گفته‌ی نویسنده تا سال ۲۰۱۶ به ۲۷ زبان ترجمه شده بود (آبادی، ۱۳۹۵)) مدیون نه فقط فرم نوشتاری بلکه دیدگاه جامعه‌شناسانه و رئالیستی نویسنده است. عنوان کتاب از شعر تولدی دیگر فروغ فرخزاد گرفته شده است (گفت‌وگوی نویسنده با رادیو فارسی سوئد)

مسلماً خواننده می‌تواند بنا بر دیدگاه‌های خود، تنها قربانی داستان را قهرمان اصلی، معصومه، فرض کند یا آن که ضمن مخالفت با همه‌ی بلایایی که در طول داستان نصیب قهرمان کتاب می‌شود، مردان و زنان دیگری را که خود نیز به معصومه ظلم می‌کنند نیز قربانی ساختارهای مردسالارانه‌ی جامعه تلقی کند. این به معنی مساوی قرار دادن ستمکش و ستمگر نیست اما تلاش برای دیدن صحنه از زاویه‌ای بالاتر است. آنچه که صنیعی از کاراکتر حمید و دوستانش در این رمان نقل می‌کند تصویر بسیار بهتری از درک چپ نسبت به مسئله‌ی زن در جریان انقلاب به دست می‌دهد. آن‌ها برابری‌طلب بودند، اما خود عاری از کژی‌ها و کاستی‌ها نبودند. آن‌ها کاستی‌ها و معضلات جامعه را می‌دیدند اما خود را ضعیف احساس می‌کردند و جرأت مقابله نداشتند. را ندارد. برخی از اشتباهات را مشاهده می‌کند اما نیروی خود را صرف اولویت‌های درست نمی‌کند.

پنج
بازهم شهرزاد

گاه حملات ناروا به چپ و جدا کردن خود از «تاریخ خفت‌بار» چپ به شکل ظریفی صورت می‌گیرد. نقره‌کار در مقاله‌ی جالبی که درباره‌ی زندگی شهرزاد بازیگر نوشته و نوری بر گوشه‌ی تاریک زندگی یک هنرمند ایرانی انداخته است، از جمله می‌نویسد «قرار شد محمدعلی بهمنی شاعر که آن روزها یکی از شرکای من در انتشارات چکیده بود کتابی از او [شهرزاد] بگیرد که رفقای چریک مخالفت کردند که: "ای بابا انتشارات چکیده و کتاب یک رقاصه‌ی لاله‌زاری" و از شما چه پنهان من هم طرف رفقای چریک را گرفتم» (نقره‌کار، ۱۳۹۳) در این‌جا نویسنده ضمن اعتراف به یک خطای کوچک، خطای بزرگ‌تر را به دیگران نسبت می‌دهد. نیات عالی خود را در کنار نیات شوم دیگران قرار می‌دهد و خود را منزه‌تر از دیگران نشان می‌دهد. در این جمله‌ی کوتاه به چند چیز می‌توان اشاره کرد. راوی دارای نام‌ونشان است، مسعود نقره‌کار که به همراه محمد علی بهمنی انتشارات چکیده را دارند و می‌خواهند یک شاعر و هنرمند کشور را به مردم معرفی کنند. مخالفان نام‌ونشان ندارند، با این که کس و یا کسانی که این

حرف را زده (زده‌اند) بی‌نام‌ونشان هستند، اما آنها نماینده‌ی یک سازمان بزرگ چپ - چریک‌های فدایی - در ابتدای انقلاب بودند. نقره‌کار خود یکی از همین فداییان بود. من به‌هیچ‌وجه ادعا نمی‌کنم که این داستان نادرست است - چراکه اطلاعی ندارم - اما چریک‌های فدایی که در مورد پخش این کتاب و آن کتاب انتشارات چکیده تصمیم نمی‌گرفتند - حتی اگر این نیت شوم را هم داشتند، نمی‌توانستند. بنابراین با یک چرخش قلم، حرفی را که فردی زده به‌ناگهان منتسب به کل فداییان می‌شود و نتیجه: مسعود نقره‌کار می‌خواست خدمتی به ادبیات این مرزوبوم کنند اما فداییان مانع شدند. در حالی که مسئولیت به‌طور کامل برعهده‌ی انتشارات چکیده است. وظیفه‌ی نقره‌کار که نویسنده را قطعاً بهتر از «رفقای چریک» می‌شناخت این بود که «رفقای» مخفی را متوجه اشتباه‌شان می‌ساخت. هیچ قدرت نامرئی پشت چریک‌ها وجود نداشت و همه در ابتدای انقلاب می‌دانستند که تمام «چریک‌ها» افراد بسیار معدود با نظرات متفاوتی بودند. زمانی از چریک‌ها می‌توان نام برد که نوشته یا گفته‌ی رسمی وجود داشته باشد و یا حداقل امروز خود «چریک‌ها»ی آن زمان در این مورد توافق‌نظر داشته باشند.

شش

به‌عنوان جمع‌بندی

در این نوشته و نوشته‌ی قبلی‌ام از جمله تلاش کردم تا به برخی از اعتراض‌ها و انتقاداتی که نسبت به نیروهای چپ‌گرا در ابتدای انقلاب مطرح می‌شود و بعضی از آنان به طور خودکار فقط تکرار می‌شوند پاسخ دهم. مسلماً نیروهای راست‌گرا به‌ویژه راست افراطی تمام تلاش خود را برای انتشار اتهامات نادرست کرده و خواهد کرد. مخاطبان این نوشته اما قبل از هر چیز افرادی هستند که با همه‌ی انتقاداتی که به عملکرد چپ دارند همچنان خود را به نوعی در خانواده‌ی چپ با هر ایسم و گرایشی قرار می‌دهند. در پی شکست چپ ایران چه در سطح ملی و چه در سطح جهانی، فرصتی برای تعمق و تأمل در عملکرد و اندیشه‌ی چپ پدید آمد و نظرات جدیدی بر پایه‌ی بازنگری گذشته شکل گرفتند که بسیاری از آنها مثبت بودند اما در کنار آن انتقاداتی گاه مطرح شدند که بدون توجه به شرایط سال‌های اول انقلاب، استنتاج‌های خاصی از عملکرد چپ شده است و می‌شود. در این میان کمبود منابع نوشتاری قابل اعتماد و نیز تعداد زیادی از

زندگینامه‌ها، خاطرات‌نویسی و تاریخ شفاهی که از جهاتی بسیار خوب هستند اما در عین حال از کمبودهای فراوانی نیز آسیب می‌بینند ، شرایط درک گذشته را کمی بغرنج‌تر کرده است. در پایان می‌توان به طور خلاصه به چند نکته کوتاه اشاره کرد:

آیا سازمان‌ها و احزاب چپ مانع رشد سازمان‌ها و نهادهای زنان شدند؟ نه، تعداد فراوان تشکل‌ها، نهادها و نشریات مختلف زنان شاهد این مدعاست. برخی از این سازمان‌های دموکراتیک حتی قبل از خرداد ۶۰ دچار استحاله شدند اما تا زمانی که امکان فعالیت دموکراتیک وجود داشت این نهادها فعال بودند.

آیا ارج‌گذاری به مبارزه‌ی ضدامپریالیستی موجب عدم توجه به مسائل زنان شد؟ نه.

در میزگرد اتحاد ملی زنان و سازمان رهایی زنان که در اواخر سال ۱۳۵۹ برگزار شد، شرکت‌کنندگان به نقد عملکرد سازمان‌های زنان و سازمان‌های سیاسی پرداختند. جالب آن که بسیاری از انتقاداتی که امروز مطرح می‌شود در آن زمان نیز مطرح گشت. از جمله این که «شرکت فعال پیگیر زنان در مسایل مبارزاتی جامعه تا آنجایی که بحث از حقوق صنفی زنان نکند، جنبش زنان نیست... اول باید مشخص کنیم که بحث از شرکت زنان در مبارزه است یا از جنبش زنان... سازمان‌های زنان یک رسالت دارند. رسالت مطرح کردن مسائل زنان و تشکل دادن زنان حول مسائل زنان. این که جنبش زنان الان هم وجود ندارد، آن موقع هم وجود نداشت...» (صفرزاده، ۱۳۹۸:۲۸۵). این سخنان نماینده‌ی سازمان رهایی زن بود که هم خود را ضدامپریالیست می‌دانست و هم طرفدار جنبش زنان. زنان چپ‌گرایی که در تظاهرات ضد حجاب اجباری در اسفند ۵۷ شرکت کردند همه خود را ضدامپریالیست می‌دانستند. حتی فعالان زنی که خود را در آن زمان فمینیست تلقی می‌کردند قبل از هر چیز خود را ضدامپریالیست تلقی می‌کردند، درست برعکس امروز که بسیاری از این فعالان خود را با واژه‌ی فمینیست تعریف می‌کنند. همچنان که اکنون اختلاف در این است که راهکارهای کدام نوع از فمینیسم می‌تواند گره‌گشا باشد، در آن زمان نیز دعوا بر سر نوع و عیار ضدامپریالیستی بودن گروه‌های سیاسی بود. بنابراین تکیه بر این تحلیل کلی که «گرایش‌های ضدامپریالیستی» گروه‌های سیاسی موجب به کجراهه رفتن گروه‌های سیاسی شد همان‌قدر موجب افزایش آگاهی می‌شود که تکیه بر اعلام مواضع گروه‌های سیاسی

چپ‌گرای امروز که بر خط‌مشی فمینیستی خود تأکید دارند. (روندهای جدید پس از ظهور ترامپ خود بحث دیگری است). اگر این گروه‌های ضدامپریالیست نبودند احتمالاً حتی تظاهرات ضدحجاب ۱۳۵۷ـ حداقل در شکلی که اتفاق افتاد و ما امروز از آن تجلیل می‌کنیم - نیز اتفاق نمی‌افتاد، زیرا این زنان ضدامپریالیست چپ‌گرا بودند که به مناسبت تجلیل ۸ مارس در جاهای مختلف گرد هم آمده بودند و قصد داشتند یک جنبش دموکراتیک زنان ضدامپریالیست (و نه فمینیست) را تشکیل دهند (مغیثی، ۱۹۹۶:۱۴۹) همین زنان به تظاهرات ضدحجاب اجباری پیوستند. مسلماً و قطعاً در تحلیل نهایی می‌بایست گرایش‌های مختلف ضدامپریالیستی را تجزیه و تحلیل کرد اما این گرایش‌ها را نمی‌توان بلاگردان هر خطایی نمود. همین موضوع در مورد مبارزه‌ی طبقاتی صدق می‌کند. مبارزه‌ی زنان بر علیه حجاب اجباری همان‌قدر طبقاتی بود که مبارزه در کارخانه‌ها. معیار فقط شرکت در مبارزه نیست. سرمایه‌داران نیز در مبارزه‌ی طبقاتی شرکت دارند، معیار ارزیابی باید قبل از هرچیز این باشد که آیا مشارکت در این مبارزه منجر به تحکیم بیشتر نهادهای دموکراتیک و عدالت‌جو می‌شود، آیا این مبارزات موجب گسترش آزادی، برابری و همبستگی بیشتر گروه‌های تحت‌ستم جامعه می‌گردند؟ مسلماً شعارها و اتیکت‌ها برای گسترش ایده‌ها و شکل‌گیری نهادها اهمیت دارند اما آنها در نهایت نمی‌توانند و نباید معیار ارزیابی قرار گیرند.

چپ‌گرایان (و نه فقط مارکسیست‌ها) در طی پنجاه سال اخیر دچار تحولات فراوانی شده‌اند. آنچه که باقی مانده است نظام سرمایه‌داری است که چه دیروز و چه امروز همه‌ی آنها سعی دارند در اشکال متفاوتی با آن مبارزه کنند. تقریباً برای اکثریت چپ‌گرایان در گذشته سوژه‌ی انقلابی طبقه‌ی کارگر بود. معیار آزادی، میزان آزادی طبقه‌ی کارگر بود. برای برخی امروز این معادله عوض شده، سوژه‌ی زن جایگزین طبقه‌ی کارگر شده و معیار آزادی، میزان آزادی زن است. بدون ورود به معضل سوژه‌ی انقلابی می‌توان بر معیار گسترش آزادی، برابری و همبستگی از زاویه‌ی میزان گسترش و نفوذ نهادهای دموکراتیک مردمی در جامعه توافق کرد. نهادهای دموکراتیکی که فقط بر حقوق برابر در مقابل قانون تکیه نمی‌کنند اما آن را اولین پله و پایه‌ی حرکت به سوی آزادی‌ها و حقوق بیشتر تلقی می‌کنند. امروز نمی‌توان برای «فمینیسم ۹۹ درصدی» مبارزه کرد و ضدسرمایه نبود. نمی‌توان چنین مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری را

مبارزه‌ی طبقاتی تلقی نکرد. کسانی که امروز نه با تحلیل دقیق اشتباهات گذشته، نه با ارزیابی از دستاوردها و نیز کاستی‌های مبارزات گذشته به دنبال گناهی به نام «ضدامپریالیست بودن» هستند، گرهی از مشکلات کنونی چپ را حل نمی‌کنند. اگر از بیرون، به انقلاب ایران نگاه شود، باید به خاطر داشت که کسی چون میشل فوکو بیشترین ارادت را به انقلاب ایران و رهبری مذهبی آن نشان داد و بسیاری از منتقدان امروز سازمان‌های چپ، خود طرفدار پروپاقرص نظرات فوکو هستند. فوکو علاقه‌ای به مبارزه‌ی طبقاتی با درکی که مارکسیست‌ها داشتند، نداشت. آیا این موضوع نباید ما را به تأمل بیشتر وادار کند؟

اما آیا این گزاره چه آن زمان - از زبان نماینده‌ی سازمان رهایی زن - و چه امروز - مثلاً بنا به گفته‌ی نیره توحیدی بر پایه‌ی نظرات شیلا روباتام — در مورد عدم وجود جنبش زنان در گذشته ایران، درست است؟ این درک که تا زمانی که «جنبش مستقل زنان» وجود نداشته باشد، نمی‌توان از جنبش زنان نام برد؟ طرح این موضوع که قبل از شکل‌گیری «جنبش مستقل زنان» در دهه‌های اخیر فقط زنان در مبارزات مشارکت داشتند اما برای «حقوق مستقل زنان» مبارزه نمی‌کردند؟ آیا این یادآور «صف مستقل طبقه‌ی کارگر» نیست؟ اگر معیار فقط پایگاه طبقاتی و یا جنس شرکت‌کنندگان در یک جنبش باشد، هیچ ضمانتی برای آن که یک جنبش - اعم از کارگری یا زنان - مترقی باشد وجود ندارد. جنبش کارگری که از ایده‌ها و ایده‌ال‌های آزادی‌خواهانه و ضدسرمایه‌داری خود فاصله گیرد می‌تواند به خدمت نیروهای ارتجاعی درآید. می‌توان همچنان خود را فمینیست دانست و دیگران نیز تو را فمینیست بدانند اما در عین حال خود را محافظه‌کار تلقی کرد، چنانکه رهبر فمینیست‌های انگلیس املین پنکهرست حزب زنان را تشکیل داد و در آخر عمر به نماینده‌ی حزب محافظه‌کار بدل شد. آیا آنان که می‌خواهند با تکیه بر «صف مستقل زنان» به آزادی زنان دست یابند و تمایز خود را با جنبش کارگری پررنگ کنند، گفته‌هایشان یادآور همان «صف مستقل کارگری» نیست؟

در ایران، افرادی که شعار «صف مستقل زنان» را می‌دهند، «بهار جنبش زنان» را دهه‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ تلقی می‌کنند. در این دهه‌ها پرچم مبارزه برای حقوق اجتماعی زنان بلند شد که کار بسیار پرارج و با اهمیتی بود. اما در این زمان خواسته‌ی

«پوشش اختیاری» عملاً دفن شد. این خواسته‌ها و مبارزه برای حقوق اجتماعی زنان در ابتدای انقلاب نیز مطرح بودند، تنها تفاوت این بود که در ابتدای انقلاب بر برابری به‌مثابه یک خواسته عام برای زن و مرد و با مشارکت همه تأکید می‌شد، و به دلایل سیاسی تقاضای برخی از خواسته‌ها را غیرعملی تشخیص می‌دادند، اما آنها مخالف حجاب اجباری بودند و بارها به انواع تبعیض‌هایی که نسبت به زنان می‌شد اعتراض کردند. همین انتخاب نیز در «بهار جنبش زنان» نیز صورت می‌گرفت. در واقع خواسته‌های اول انقلاب به خاطر جوّ سیاسی آن زمان بسیار رادیکال‌تر بودند اما بر این خواسته‌ها مهر فمینیسم زده نمی‌شد. آنها نیز به موفقیت‌هایی دست یافتند. یکی از مهم‌ترین این موفقیت‌ها تجربه‌های سیاسی و تشکیلاتی بود. بسیاری از فعالان حرکت‌های سیاسی و مدنی بعدی، خود در ابتدای انقلاب نیز فعال سیاسی بودند و از تجارب گذشته بهره می‌گرفتند. حال اگر مبارزه زنان ایران در طول تاریخ معاصر برای **خواسته‌های خویش** ذیل مبارزیه عمومی احزاب و سازمان‌های سیاسی صورت گرفته است، باید فقط به خاطر عنوان آن و نه عملکردش، تاریخ جنبش زنان ایران را کوتاه و کوتاه‌تر کرد؟ آیا چنین عملی خدمت به زنان ایران است؟ آیا نادیده گرفتن تاریخ مبارزات زنان و یکی‌یکی کندن ریشه‌های درخت تنومند مبارزه به مبارزه‌ی امروز زنان ایران کمک می‌کند؟

شیلا روباتوم یکی از محبوب‌ترین و معروف‌ترین مورخان فمینیست است. او همچنین از دوستان نزدیک خانواده رو‌روتی و ای پی تامپسون بود. خانواده‌ی تامپسون نظرات روباتوم در مورد «آزادی زنان» را قبول نداشتند (روباتوم، ۲۰۲۰) با این حال، دوروتی تامپسون نه فقط خدمات زیادی برای درک امروزی ما از جنبش چارتیسم نمود بلکه یکی از مورخان مهم تاریخ زنان محسوب می‌شود. آیا باید به خاطر نظرات دوروتی تامپسون در مورد فمینیسم، او را از جنبش فمینیستی کنار گذاشت؟

امروز بنا بر موقعیت فعلی ما در ایران و جهان تلاش می‌شود در پاسخ به برخی از معضلات ما، گوشه‌ای از تاریخ گذشته پررنگ‌تر شود. این کار بسیار نیکویی است و باید آن را پاس داشت. اما اگر این تاریخ‌نگاری به تکرار یک‌سری شعارهای گذشته، و فقط بازسازی ایده‌های گذشته با اتیکت‌های جدید همراه شود راه به جایی نخواهد برد.

مبارزه‌ی زنان در گذشته را نمی‌توان حذف کرد. اگر ارج‌گذاری بر شخصیت‌های سیاسی امروز بر اساس نزدیکی و دوری از فمینیسم اندازه گرفته می‌شود، بسیاری از شخصیت‌های مبارزی که در عمل برای برابری زنان مبارزه می‌کردند، با وجود آن که خود را فمینیست نمی‌خواندند نیز فمینیست بودند، با این تفاوت که اعتقادی به جنبش مستقل نداشتند اما با جان و دل برای حقوق برابر زنان -گاه با وجود آگاهی کم آنها از نظریات فمینیستی و یا دفاع از برخی از ایده‌هایی که در طی مبارزه‌ی زنان نادرستی آنها ثابت شده است- مبارزه می‌کردند. قطع ریشه‌های تاریخ گذشته فقط خدمتی است به طبقات حاکم و بقای سرمایه. می‌توان به سیاق هما ناطق در مورد چپ گفت «واماندگی ما از پیشرفت، تنها گناه استعمار و استثمار نبود. خود ما هم کم دشمنی با خود نکردیم».

منابع

هما ناطق، ۱۹۸۴، متن کامل مصاحبه با ضیا صدقی، تاریخ شفاهی ایران در دانشگاه هاروارد

هما ناطق، ۱۳۵۷، از ماست که بر ماست، انتشارات آگاه

هما ناطق، ۱۳۸۷، استادم فریدون آدمیت، بخارا شماره ۶۵

حسین آبادیان، ۱۳۹۴، هما ناطق، مورخی که بی‌طرف نبود، تاریخ ایرانی

احمد افرادی، ۱۳۹۴، هما ناطق: تاریخ‌پژوهی با وجدان بیدار روشنفکری، عصرنو

ماشاءالله آجودانی، ۱۳۹۴، بی‌طرفی هما ناطق به قیمت یک انقلاب، محمد تنگستانی در گفتگو با آجودانی، رادیو زمانه

هما ناطق، ۱۹۹۰، مصاحبه مهناز افخمی با هما ناطق، تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

هما ناطق،، گفتگو با هما ناطق، مصاحبه‌کننده علی دهباشی، بخارا

هاله صفرزاده، ۱۳۹۸، سیر مبارزات زنان ایران در دهه‌ی ۵۰ شمسی

نوشین احمدی خراسانی، ۲۰۲۱، هودستی زنان طبقه متوسط در اجباری شدن حجاب، مدرسه فمینیستی

نوشین احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، روشنفکران و حجاب

نیره توحیدی، ۲۰۱۱، نقد و بررسی جنبش زنان ایران در بستر جنبش سبز، سایت عصرنو

نیره توحیدی، ۱۳۶۸، «مسئله‌ی زن» و روشنفکران، طی تحولات دهه‌های اخیر، نیمه دیگر ۱۳۶۸ بازانتشار در سایت عصر نو ۲۰۱۱

نیره توحیدی، ۲۰۱۷، جنبش زنان و فمینیسم در ایران: ۱۳۵۷ تا ۱۳۹۵

علی سلطان‌زاده، ۱۴۰۱، چه شد که حجاب اجباری شد؟ اندیشکده هاتف

اکبر گنجی، ۱۳۹۳، اسطوره خمینی چگونه ساخته شد و از آن چه به جا مانده است؟، رادیو زمانه

مهناز متین، ۱۳۷۶، نیروهای چپ و مبارزات زنان، نشریه نقطه شماره ۷

مهناز متین، ناصر مهاجر، ۱۳۹۲، خیزش زنان ایران در اسفند ۱۳۵۷، دو جلد، نشر نقطه

طالقانی، ۱۴۰۳، سفر به ایران قدیم؛ چرا آیت‌الله طالقانی داوطلب انتخابات ریاست جمهوری نشد؟، باز نشر شده در فرادید

هایده مغیثی، ۱۳۹۸، زنان و انقلاب ۱۳۵۷، نشر زاگرس

رادیو زمانه، ۱۳۹۴، گروهی از فعالان جنبش زنان سالگرد کارزار «آزادی‌های یواشکی» را تبریک گفتند، ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۴

مسعود نقره‌کار، ۱۳۹۳، سلام خانوم، تولدت مبارک!

کامران تلطف، ۱۴۰۳، برخورد مدرنیته، جنسیت، و ایدئولوژی، ایران آکادمیا

پوران فرخزاد، ۱۳۸۱، کارنمای زنان کارای ایران از دیروز تا امروز، نشر قطره

صالح نجفی، ؟، هفده اسفند کجا بودی؟، تز یازدهم

فریده آرمان، ۲۰۱۸، جنبش علیه حجاب اجباری از ۵۷ تا امروز، حزب کمونیست کارگری

خدیو، ۲۰۲۳، مارکسیسم ایرانی و مسئله‌ی «حجاب‌بانی»، شورای مدیریت گذار

ابوالفضل محققی، ۲۰۲۳، چرا نمی‌توانیم، خبرنامه گویا

مهناز متین، ۱۳۷۸، بازبینی تجربه «اتحادملی زنان»، نشر نقطه

پری‌نوش صنیعی،؟، سهم من، چاپ هشتم

سلما ساعدی، ۱۳۹۴، تحلیل رمان «سهم من» از دیدگاه فمینیستی، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی

شروین خمسه، نسرین شیرزاده، ۱۳۹۶، تحلیل جامعه‌شناختی رمان «سهم من» با تکیه بر نظریات لوسین گلدمن، فصلنامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی

Nayereh Tohidi, 2023, Iran in a transformative process by woman, life, freedom, Iran Academia university press

Nina Power, 2013, Back to fragments, jacobin.com

Julia Schuster, 2017, Why the personal remained political, Routledge

Renée Heberle, 2015, The personal is political, Oxfords handbooks online

Liza Featherstone, 2022, The political isn't personal, jacobin.com

Dallas Cullen, 2001, The personal is political, Gender Stream

Kristen R Ghodsee, 2022, Red Valkyries, Verso

Kamran Talattof, 2000, The politics of writing in Iran, Syracuse University press

Haideh Moghissi, 1996, Populism and feminism in Iran, Macmillan press

Sheila Rowbotham, Sheila Rowbotham on E. P. Thompson, feminism, and the 1960s, jacobin.com

Kristen Ghodsee, 2018, Why women have better sex under socialism, National books

Sheila Rowbotham, Lynne Segal and Hilary Wainwright, 1981, Beyond the fagments, The Merlin press

Sara Evans, 1979, Personal politics, Vintage ebooks

اقتصاد سیاسی

توسعه، اقتصاد دانش و پیشبرد اهداف اجتماعی

مجتبی طالقانی*

*متخصص برنامه‌ریزی و طراحی شهری

توضیح: مدتی است که در خصوص «برنامه‌ی توسعه» و نقش روشنفکران در آن، مقالات و سمینارهای متعددی، عمدتاً توسط دوست و همکار پیشین آقای کمال اطهاری، برگزار شده است. با وجود این که نفس موضوع مقبول و مثبت است اما توجه و تأکید به برخی نکات ظریف ولی حایز اهمیت، به‌خصوص احتراز از نگاه بالا به پایین و نخبه‌گرایی در عمل اجتماعی،[1] ضروری به نظر می‌رسد. این مطلب با این نیت نوشته شده و به سه موضوع اصلی در مورد مطالب فوق پرداخته شده است. می‌توان این نکات را بیشتر تشریح و تکمیل کرد، اما رعایت ظرفیت مقاله‌ی حاضر، اختصار و اجتناب از تفصیل را ضروری می‌ساخت.

برنامه‌ریزی توسعه

درباره‌ی برنامه‌ی پیشرفت و توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی دو حالت را می‌توان در نظر داشت. نخست برنامه‌ریزی‌های معمول دوره‌ای یا همان برنامه‌های سنتی توسعه‌ی اقتصادی و دیگر برنامه برای به سرانجام رساندن تحول بنیادین در شرایط اقتصادی و اجتماعی. در حالت نخست، برنامه‌ریزی توسعه‌ی اقتصادی دوره‌ای رایج‌ترین و مقبول‌ترین شیوه نزد دولت‌هاست و معمولاً برای دوره‌های پنج‌ساله و یا بیشتر تهیه می‌شود.[2] این نوع برنامه‌ها به قصد اصلاح یا توسعه و ارتقای شرایط موجود تهیه می‌شود و در خوشبینانه‌ترین حالت مشتی اهداف و آرزوهای اغلب اقتصادی و کم‌تر اجتماعی کارشناسان و دستگاه‌های دولتی است و معمولاً ارتباط زنده‌ای با نیازهای واقعی ندارد. منابع مالی نیز یا از محل مازاد درآمد موجود داخلی و یا از طریق استقراض و سرمایه گذاری‌های خارجی تأمین می‌شود.

این شکل از برنامه‌ریزی که منتج از نگاه بالا به پایین و نسخه‌پیچی کارشناسان برای حرکت جامعه زیر نظر دولت و سازمان‌های مرتبط با آن است، دیگر آن جلوه‌ی پیشین را از دست داده و مدت‌هاست که ناکارآمدی آن در رسیدن به اهداف خود برملا شده است. اولاً شرایط اقتصادی و سیاسی در طی دوره‌ی اجرا آنقدر سیال و لغزنده است که برنامه‌ها قادر به انعطاف و هماهنگی لازم با آن نیستند. ثانیاً منابع مالی، اغلب

با خوشبینی نسبت به متغیرهای مالی و پولی و بیشتر از امکان واقعی تعیین می‌شود. بالاخره و از همه مهم‌تر آن‌که تخصیص منابع و تعیین پروژه‌ها در اکثر مواقع رابطه‌ی زنده و مستحکمی با نیازهای فوری جوامع مرتبط نداشته و بیشتر معرف نیات و خواسته‌های دستگاه‌های حکومتی و سازمان‌های محلی و خواسته‌های بوروکراتیک است. برنامه همچنین وسیله‌ای برای توجیه رأی‌دهندگان (اگر رأی گیری‌ای در کار باشد)، و یا تبلیغ و سروصدا به راه انداختن و امیدوار کردن مخاطبان است. و بیشتر تحت تأثیر منازعه‌ی کانون‌های قدرت و حوزه‌های نفوذ محلی یا صنفی قرار دارد و هر گروهی به‌اصطلاح برنامه را به سوی اهداف خود می‌کشد. در نهایت نیز برنامه‌ی توسعه معجونی از پروژه‌های اقتصادی و وعده و وعیدها و ضمناً وسیله‌ای برای توزیع منابع مالی بین صاحبان قدرت برحسب نفوذ و فشار آنهاست. تازه این همه در شرایطی است ک منابع مالی برنامه، داخلی باشد. اگر منابع ناشی از استقراض یا سرمایه‌گذاری خارجی باشد که خود داستان دیگری است. در جریان اجرا و پس از گذشت دوره‌ی برنامه نیز نه کسی پیگیر اجرا نخواهد بود و یا اگر باشد به بهانه‌ای یا حادثه‌ای عدم تحقق آن توجیه می‌شود.

اما اگر آن‌چه که با عنوان برنامه از آن یاد می‌شود درک و بیان اهداف و خواسته‌های تحقق‌نیافته‌ی جامعه و یا نیاز به رفع موانعی باشد که سد راه پیشرفت اقتصادی و اجتماعی شده‌اند، چیزی که به نظر می‌رسد مراد از برنامه و موضوع تأکید بیشتر است، این وظیفه‌ی آگاهان و روشنفکران و فعالان اجتماعی است که نیازهای فوری و ضروری را از دل تحولات و جوشش اجتماعی درک و موانع اصلی رشد و شکوفایی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی را تشخیص داده، حامی و بیان‌کننده و مدافع خواسته‌ها و رفع موانع باشند. رویه‌ی مرسوم، ایجاد حزب و سازمان و تشکیلاتی سلسله‌مراتبی است که به‌اصطلاح حرکت جامعه را ساماندهی و رهبری نماید. اداره‌ی حزب یا سازمان نیز معمولاً با توجه به اساسنامه‌ی آن به عهده‌ی رهبرانی خواهد بود که در بهترین حالت از طریق رأی اعضا و در بیشتر موارد از طریق انتخاب نخبگان، تعیین می‌شوند. مبارزه‌ی اجتماعی نیز با تعیین اهدافی دور و نزدیک و اقدامات متناسب با آن توسط رهبر و یا حداکثر گروه رهبری تعیین و به سطوح پایین‌تر اعلام می‌شود. گرچه حتی همین رویه نیز در گذشته کم یا بیش موفقیت‌هایی داشته اما ناکارایی و انحراف تشکیلات از

نیازهای واقعی نیز فراوان بوده است. انحراف‌هایی نظیر کیش شخصیت رهبران، اولویت دادن عقاید و گاه منافع نخبگان حزبی یا سازمانی بر منافع عمومی، زدوبند رهبران با مقامات حکومت و صاحبان قدرت، تأثیرپذیری و گاه تبعیت از عوامل خارجی و خلاصه تعیین اهداف ناساز با نیازهای واقعی ازجمله دلایل عدم‌موفقیت این شیوه‌ی مبارزه بوده است.[۳] حرف این است که چنین ساختار ثقیل و سلسله‌مراتبی و آسیب‌پذیری دیگر کارآمد نیست و لازم است به‌جای دل‌بستن به آن در پی روش‌های تازه بود. روش‌هایی که کمبودهای گذشته را نداشته و از زمینه‌های تازه‌ای که فراهم شده بهره بگیرد. وجود رسانه‌های اجتماعی فراگیر و به‌طور کلی امکان اطلاع‌رسانی متقابل فرد با جمع و افراد با یکدیگر یکی از آن زمینه‌هاست. این امکان دست صاحبان قدرت را برای پنهان کردن اقدامات خود و بی‌اطلاع نگهداشتن جامعه از وقایع، بسیار محدود کرده و در مقابل شرایط عمل جمعی و به‌موقع را برای تحقق خواسته‌های عمومی آماده ساخته است. زمینه‌ی دیگر، آگاهی به‌نسبت بالای جوامع از شرایط خود و جوامع دیگر و امکان مقایسه و طلب خواسته‌هاست. جوامع امروزی دیگر چون گذشته محصور و درخودمانده نیستند، ازحقوق اساسی خود و لزوم مطالبه‌ی آن آگاهی نسبی و قابل‌اتکایی دارند، معنی رفاه و قابل دستیابی بودن آن را می‌دانند و وضعیت نامطلوب خود را به سرنوشت نسبت نمی‌دهند. استفاده از امکانات فنی و تکنولوژیکی جدید و اعتماد به آگاهی عمومی راهکارهای غیر متمرکز و کاراتری را پیش روی روشنفکران و فعالان اجتماعی قرار می‌دهد. روشنفکران و فعالان اجتماعی نمی‌بایست خود را رهبران جامعه بدانند و تعیین‌کننده‌ی اهداف و شعارها باشند. برعکس وظیفه‌ی آنها درک درست مطالبات اجتماع و موانع توسعه‌ی آن و افشا کردن نیات صاحبان قدرت و وابستگان به آنهاست. کسانی که با تصاحب امکانات مالی و اجرایی عمومی و یا با به‌کارگیری ابزارهای بلاغت و ترویج و پروپاگاندا مانع شکل‌گیری و تحقق خواسته‌های جامعه می‌شوند. وظیفه‌ی روشنفکران فهم درست نیازهای ضروری جامعه و برجسته کردن اهداف فوری و آتی و پیشگیری از تحریف حرکت‌های اجتماعی توسط عوامل قدرت است.

مختصر آن که ارتقای سطح آگاهی عمومی و تنگناهای بسیار مشهود اقتصادی و محدودیت‌های کاملاً آشکاری که برخواسته‌های اساسی و مطالبات اجتماعی تحمیل می‌شود، شناخت نیازهای فوری و ضروری را بدیهی و روشن کرده است. همزمان درک

عمومی از ضرورت اتحاد عمل و نحوه‌ی مقابله با ترفندهای نیروهای ارتجاعی نیز به سطح قابل‌قبولی رسیده است. شرایط جدید وظایف جدید و شیوه‌ی عمل تازه‌ای را پیش رو نهاده است. دیگر ضرورت چندانی به وجود ساختاری سلسله‌مراتبی و تثبیت شده و رهبری ثابت و واحد به شکل سنتی آن احساس نمی‌شود، برعکس اجتناب از آن خود پیشگیری مناسبی از هدف قرار گرفتن جریان تحول‌طلب و نیروهای مردمی است.

پیشرفت مرحله‌ای

دست شستن از تغییر یک‌شبه و موکول نکردن هر اصلاح یا تحولی به انقلاب، و امید نداشتن به راه‌حل‌ها و برداشت‌های کلیشه‌ای و تعصب‌آلود از نظریات کلاسیک، لازمه‌ی تفکر خلاق است. پیشبرد مرحله‌ای اهداف اجتماعی و اقتصادی، و تسخیر یک‌به‌یک مواضع به نفع جامعه و نیروهای مردمی آمادگی برای زایش نهایی و چرخش کیفی به مرتبه‌ای فراتر است. مطالعات و نظریات چند دهه‌ی اخیر، دیدگاه‌های کلاسیک و تاریخی مارکسیستی را عمق و توسعه‌ی فراوان داده و شمول و نحوه‌ی تحقق آنها را گسترده‌تر و عملی‌تر نموده است. دیده‌ایم که انقلاب‌ها از اهداف خود منحرف می‌شوند و دیکتاتوری فردی جایگزین اراده‌ی جمعی می‌شود و نظام سرمایه‌داری باوجود بحران‌های مداوم پابرجا می‌ماند. چاره‌جویی برای آن انحراف‌ها و مقابله با سرسختی و ماندگاری سرمایه‌داری بایستگی نگاه تازه به آرایش‌های طبقاتی و اجتماعی را آشکار کرده است.

این همه اما یک سوی ماجراست، در سویی دیگر نظم سرمایه‌دارانه نیز بیکار ننشسته بلکه برای حفظ موجودیت و تداوم اقتدار خود سعی فراوان می‌کند. هر جا لازم باشد تن به اصلاح می‌دهد و هر جا که بتواند از خشونت و سرکوب استفاده می‌کند. منتظر حرکت نهایی نیروهای مترقی نمی‌شود و برای دفع خطر نقشه می‌کشد، برای شناخت شیوه‌ی عمل نیروهای مردمی و بستن همه‌ی دریچه‌ها و امکانات، برای جلوگیری از تجهیز و یکپارچگی و تشکل آنها، برنامه‌ریزی می‌کند. تشکل‌ها و نهادهای خودی ایجاد می‌کند و به کوچک‌ترین ساماندهی انسان‌دوستانه و خیریه به چشم

دسیسه نگاه می‌کند، به‌روزترین امکانات فنی و سامانه‌های تخصصی را در اختیار دارد و از همین رو این‌جا و آن‌جا شاهد موفقیت آنها بوده‌ایم. نگاهی به شرایط روز نشان می‌دهد که تندروترین نیروهای ارتجاعی جان تازه گرفته و خود را در موقعیت اقتدار می‌دانند و حاضر به کوتاه آمدن از مواضع خویش نیستند. همین مشوق آنها شده تا شیوه‌ای تعرضی پیش گیرند. از پذیرش هر نوع اندیشه‌ی غیرخودی دوری کنند و برعلیه دستاوردهای تثبیت شده موضع تهاجمی گیرند و درست و نادرست را مغشوش کنند و بر منسوخ ترین عقاید پافشاری کنند، به جاهلیت خود فخر فروشند و در عرصه‌ی سیاسی سعی به رودررو کشاندن و اعمال خشونت کنند.

رویارویی و مبارزه با چنین نیرویی از ارتجاع برحسب وضعیت خاص هر جامعه‌ای متفاوت است. هوشمندی و درک موقعیت و اجتناب از روش‌های شناخته‌شده، برای نیروهای مترقی حیاتی است. نمی‌توان به شیوه‌ای خاص و نتایج اندیشه‌ای هر اندازه بدیع دل بست و آن را تنها راهکار دانست. باید در نظر داشت که جنگ مواضع و تسخیر سنگربه‌سنگر بسته به آن که در جامعه مورد عمل تشکل‌های مردمی و نهادهای مدنی تا چه حد انسجام و پذیرش یافته‌اند، متفاوت است. این دیدگاه در شرایط جوامعی که به حد کافی نهادهای مردمی و تشکل‌های صنفی در آنها درونی شده، تدوین و تکامل یافته است. در وضعیت عدم‌وجود و یا ضعف نهادهای مدنی البته کار بسیار سخت‌تر و طولانی تر خواهد بود. گرچه در هر شرایطی و به‌هررو می‌توان راهکارهای متناسب را یافت. تلاش و مبارزه‌ی پیگیر برای جا انداختن و درون‌زاد کردن نیازهای توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی و آزادی‌های مدنی بایستی با توجه به شرایط و قدرت نیروی متقابل از طریق اقدامات ابتکاری و مستقل و غیر سلسله‌مراتبی صورت گیرد. در این‌جا هدف تسخیر ذهن‌ها است. جلب باور و پشتیبانی اکثریت، حتی اگر خاموش، و به کرسی نشاندن حقانیت مطالبات نیروهای مردمی به انزوا کشاندن حریف است. در شرایط کشورهایی با حکومت‌های دیکتاتوری متمرکز، مبارزه بایستی به نحوی باشد که قدرت عمل نیروهای سرکوب‌گر را تا حد امکان محدود نماید. نهادها و تشکل‌های رسمی و علنی گرچه گاه کارایی فراوان دارند اما به‌راحتی هدف ابزارهای قدرت قرار می‌گیرند. جا دارد که از شیوه‌ی جنگ سنگر به سنگر قدمی فراتر نهاد و تعرض را با ابتکار عمل متقابل، خشونت‌پرهیزی، و استفاده از خلاقیت‌های هنری فردی و جمعی

پاسخ داد، مبارزه‌ای برای تسخیر افکار، افشا کردن تبلیغات دروغین، و بیان نیات پنهانی صاحبان قدرت. اهداف پیشرفت اجتماعی باید چنان همه‌گیر و عادی و مورد مطالبه شوند که حتی در بین عوامل قدرت نیز مبارزه بر علیه آن بیهوده و ناشدنی شود. گفتنی است که عادی‌سازی و بدیهی جلوه دادن جهل و خرافه و دفاع از رادیکالیسم ارتجاعی خود نشان بحران توسعه و بن‌بست شکننده‌ای‌ست که نظم سرمایه‌داری موجود با آن مواجه شده و تلاشی مذبوحانه برای رهایی از آن دارد، و این امتیاز کمی نیست.

اقتصاد دانش

از دانش اسطوره یا مذهب نباید ساخت، چرا که بعداً بر ما غلبه خواهد کرد، این تصور که علم بی‌طرف است بماند برای همان دوره‌ی روشنگری. بی‌شک علم و تکنولوژی و دستاوردهای تجربی و تحقیقاتی راهنمای بزرگی پیش روی انسان بوده و هستند و موجب رفاه و آسایش مادی زندگی شده‌اند. اما از بت شدن علم هم باید دوری جست. دستاوردهای علمی از دو جهت می‌تواند مورد تعدی و بدخواستی قرار گیرد: دولت‌ها و سرمایه. این هر دو می‌توانند علم را به سمت خواسته‌های خود جهت دهند. دولت‌ها آن بخش از علم را می‌خواهند که بر قدرت آنها بیفزاید، اسلحه بسازند و با آن هم مخالفان خود و هم دولت‌های دیگر را تهدید کنند. سرمایه هم چنین است. سرمایه علم را به سمت منافع خود هدایت می‌کند و علم مزاحم منفعت را به گوشه‌ی انزوا می‌کشاند. خوشبختانه، بخش مهمی از نتایج پیشرفت‌های علمی و تکنولوژی با تأخیر کمی به عرصه‌ی عمومی وارد می‌شود. این خود به دلیل رقابت بی‌رحمانه‌ای است که ذاتی سرمایه‌داری است. کاربرد دستاوردهای تازه‌ی علم و تکنولوژی در تولید موجب کاهش بهای تمام‌شده و افزایش ارزش اضافی می‌شود. کسب این ارزش اضافی به تشدید رقابت برای تصرف بازار منتهی می‌شود. به این ترتیب دستاوردهای علمی و تکنولوژی به بازار و مصرف کننده می‌رسد. بدون آن که بخواهیم نقش دانش و اقتصاد مبتنی بر دانش را در تحول و بهبود شرایط زندگی و توسعه کوچک کنیم، باید به چگونگی رشد و به‌خصوص جهت آن هم عنایت داشته باشیم. این که در امریکا وال‌استریت تأمین‌کننده‌ی مالی توسعه‌ی دانش می‌شود نیز خود مؤید دانشی است که سوددهی

بیشتری داشته باشد.[۴] گرچه این باز بهتر از آن است که دولت‌ها رشد علم را به زمینه‌های خودخواسته هدایت کنند. سرمایه لااقل سهم مهمی از رشد علمی و پیشرفت‌های تکنولوژیک را، به شرط تشخیص منافع آتی، که آن هم در گرو انتخاب مصرف‌کننده است، وارد بازار می‌کند. این‌جاست که مصرف کننده حقی به دست می‌آورد و صاحب رأی می‌شود. گرچه در همین مرحله نیز ابزارهای تبلیغاتی و انحصارها حق خریدار را محدود می‌کنند اما تشخیص بازار، حق انتخاب، همچنان عنصر مهمی باقی می‌ماند. ازاین‌رو به صرف این که دولت‌ها و سرمایه رشد علم و تکنولوژی را هدایت می‌کنند از مزایای آن نباید دست شست، مبارزه در این سطح را هم نباید دست‌کم گرفت هرچه آگاهی عمومی بیشتر باشد و گروه‌های اجتماعی به منافع خود اشراف بیشتری داشته باشند، امکان همسو ساختن دستاوردهای علم و تکنولوژی با اهداف متعالی اجتماعی فزونی خواهد گرفت.

---

[۱] اشاره و تأکیدی که به نقش روشنفکران در جریان انقلاب مشروطه می‌شود.

[۲] در ایران پنج برنامه‌ی توسعه (عمرانی) پیش از انقلاب و هفت برنامه پس از انقلاب تهیه شده است.

[۳] نمونه‌ها در این باره فراوان است.

[۴] نگاه کنید به سرنوشت ماشین‌های برقی در سده‌ی پیش و یا سیستم عامل ویندوز

نقد اقتصاد سیاسی

رستگاری در تمدن؛
رانه‌ی مرگ بر جاده‌ای کج‌راهه

میثم بازانی*

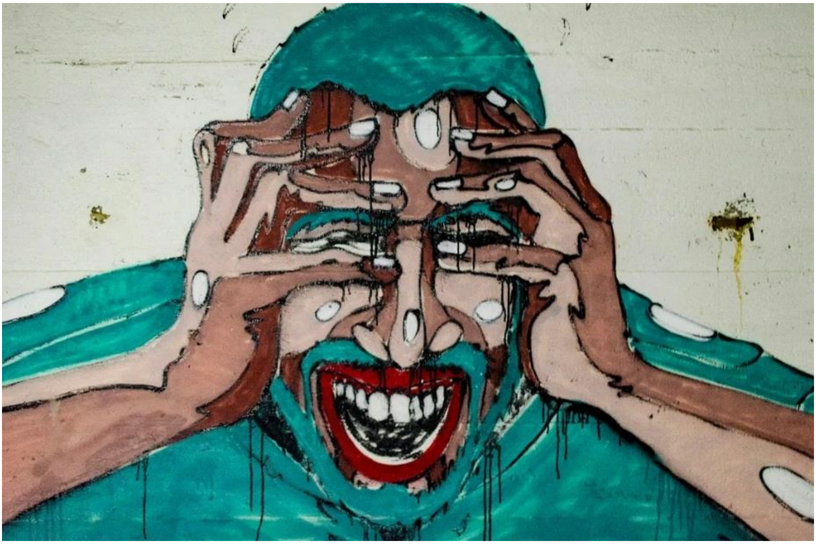


Photo by Aarón Blanco Tejedor on Unsplash

* روان‌کاو بالینی، مؤلف و مترجم آثار روان‌کاوی

چکیده

نوشتار حاضر با هدف بررسی نظریه‌ی زیگموند فروید[1] درباره‌ی شکل‌گیری تمدن بر پایه‌ی سازوکار سرکوب پشتوانه‌ی آن یعنی اصل واقعیت، چالش او در جانب‌داری از برتری زندگی متمدنانه بر زندگی پیش از تمدن، و امتناعش از ترسیم ره‌یافتی برای رفع ملالت‌های تمدن و معرفی جایگزینی برای اصل واقعیت سرکوب‌گر تحریر شده است. بدین منظور ابتدا مواضع فروید در کتاب *تمدن و ملالت‌های آن*[2] (۱۹۳۰) به‌اجمال طرح می‌شود. سپس با بهره‌گیری از آرای هربرت مارکوزه[3] در چارچوب نظریه‌ی انتقادی،[4] سازوکار یا مسیری جایگزین برای تمدن مبتنی بر سرکوب معرفی می‌شود. درنهایت، بُعد اقتصادی (اکونومی) این سازوکار با استفاده از مفهوم رانه‌ی مرگ و به‌ویژه بازنگری روان‌کاو فرانسوی، ژان لاپلانش[5] توضیح داده می‌شود.

تمدن و سرکوبِ اصل واقعیت

فروید در کتاب *تمدن و ملالت‌های آن* (۱۹۳۰) تمدن را «مجموعه‌ی دستاوردها و نهادهایی تعریف می‌کند که زندگی ما را از اسلاف حیوانی‌مان دور می‌کند و دو هدف دارد: **یکی حفاظت از انسان در برابر طبیعت** و دیگر **تنظیم روابط بین انسان‌ها**» (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۴۴). حصول این دو هدف امّا هزینه‌هایی دارد که فروید آن را ملالت‌های تمدن توصیف می‌کند؛ ملالت‌هایی که ثمره‌ی «محرومیت در تمدن» هستند. او مدعی می‌شود که نمی‌توان این نکته‌ی مهم را نادیده گرفت که برپایی تمدن تا چه حد بر چشم‌پوشی از ارضای رانه‌ها و **سرکوب**[6] آن‌ها بنا شده است. «محرومیت در تمدن» بر دامنه‌ی وسیعی از روابط اجتماعی فرمان‌روایی می‌کند و علت دشمنی‌هایی است که همه‌ی تمدن‌ها ناچار به مبارزه با آن‌اند. (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۵۳). بر همین مبنا، فروید سرآغاز شکل‌گیری تمدن را در اسطوره‌ی پدر آغازین ردگیری می‌کند و اساس شکل‌گیری جوامع متمدنانه را دو قانون ابتدایی **نکشتن حیوان توتم، به مثابه‌ی بازنمای نمادین پدر نخستین، و پرهیز از رابطه‌ی**

جنسی با ناهم‌جنسان قبیله‌ی توتمی می‌داند؛ دو ممنوعیتی که بیانگر کهن‌ترین و نیرومندترین امیال انسان است. (فروید، ۱۹۱۵، ص. ۳۲).

این سرکوبی بدین خاطر است که تمدن تابعِ الزامات اقتصادی است، چون باید بخش زیادی از نیروی روانیِ مصرفی خود را از سکسوالیته بگیرد؛ ازاین‌رو با سکسوالیته به شیوه‌ای استثماری رفتار می‌کند، همانند رفتار یک قوم با قوم دیگری که تسلیم بهره‌کشی اوست. (فروید، ۱۹۳۰، صص. ۶۰-۶۱). به تعبیر فروید، «**گرایش تمدن به محدودکردن سکسوالیته همان‌قدر آشکار است که گرایش دیگرش یعنی گسترش دایره‌ی فرهنگ**» (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۶۰). برای مثال، با ورود به تمدن، ابژه‌گزینیِ عشقی انسان به جنس مخالف محدود و بیشترِ ارضاهای غیرتناسلی به‌عنوان انحطاط و انحراف منع می‌شوند. ممنوعیت‌های وضع‌شده تنها یک نوع زندگی جنسی را برای همه جایز می‌داند. افزون بر این، تمدن راه التذاذ جنسی را به روی شمار زیادی از آدمیان مسدود می‌کند که این منشأ بی‌عدالتی‌های شدیدی می‌شود. (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۶۱). اقتضای عدالت و مبنای حس عدالت‌جویی در انسان‌ها نیز این است که هیچ‌کس از این محدودیت‌ها معاف نشود.

شوربختانه کار به همین‌جا ختم نمی‌شود. تمدن همین انتظار را در مورد تکانه‌های پرخاشگری نیز دارد. اگر این نکته را در نظر بگیریم که تمدن از انسان‌ها می‌خواهد نه‌فقط میل جنسی، بلکه گرایش به پرخاشگری خود را نیز قربانی کنند، می‌توان فهمید چرا خوشبخت‌شدن در تمدن چنین دشوار است (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۷۲). یکی از جلوه‌های خواستِ انقیاد و مهار بر رانه‌ی تخریب‌گر، این فرمان توراتی مشهور است: «همنوع خویش را همچون خود دوست بدار»؛ فرمانی که در اصل واکنش به میل پرخاشگرانه و راهکاری برای کنترل و مهار آن است. تکلیف گرایش فرهنگیِ موجود در جوامع متمدن **گردآوردن انسان‌های تک‌افتاده و تشکیل جمعی از انسان‌ها است که لیبیدو آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد.** (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۱۰۴). هدف جریان فرهنگی به‌طور عمده ایجاد وحدت بین انسان‌ها است. هرچند خوشبختی فرد هنوز وجود دارد، ولی این هدف پس‌رانده می‌شود. حتی چنین به نظر می‌رسد که اگر

لازم نمی‌بود به سعادت یکایک افراد توجه شود، ایجاد جامعه‌ی بزرگ انسانی بسیار آسان‌تر می‌بود. (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۱۰۵).

برخلاف برداشت رایج، آزادی فردی انسان‌ها میوه‌ی تمدن نیست. پیش از پدیدآیی تمدن، این آزادی از همیشه بیش‌تر بوده است و با رشد تمدن، آزادی فردی محدود می‌شود. جای شگفتی نیست که انسان‌ها زیر بار فشار این‌همه رنج عادت کرده‌اند انتظارشان را از سعادت‌مندی کاهش دهد، چنان‌که اصل لذّت نیز به اصل واقعیت که کم‌توقع‌تر است، تبدیل می‌شود. **آدمی اگر از بدبختی نجات پیدا کند و رنج را پشت سر بگذارد خود را سعادت‌مند می‌داند و به‌طورکلی احتراز از رنج بر لذت‌جویی غالب می‌شود** (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۲۷). بااین‌همه، فروید دلیلی نمی‌دید که بر زندگی پیش از تمدن حسرت برد و ارزش تمدن را نفی و انکار کند. او بیان کرد زندگی رانه‌ای انسان‌های بدوی محدودیت‌هایی از نوع دیگر دارد که شاید شدیدتر از محدودیت‌های انسان متمدن مدرن باشد. اگر به وضع کنونی تمدن معترض‌ایم که چرا خواسته‌هایمان را برای دستیابی به نظام سعادت‌بخشِ زندگانی به‌قدر کافی برآورده نمی‌کند یا باعث رنج‌های احتمالاً اجتناب‌ناپذیر می‌شود، و اگر با نقد صریح می‌کوشیم این نقص را روشن کنیم، بی‌شک کارمان موجه است و دشمن تمدن نیستیم. می‌توان انتظار داشت که این تغییرات به‌تدریج در تمدن ما برقرار شوند و نیازهایمان را بهتر برآورده کنند (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۷۲-۷۳).

افزون بر این، فروید نقشه‌ی راه و چشم‌اندازی برای این تغییرات در نظر نداشت و ترجیح داد چشم‌انتظار بماند تا پیروزِ نبرد دو نیروی جاودانِ زندگی و مرگ را ببینند. او در پایان کتاب *تمدن و ملالت‌های آن* (۱۹۳۰) بیان می‌کند که در عین پرهیز از این پیش‌داوری که فرهنگ والاترین دستاورد انسان است و ما را به قله‌های بلند کمال می‌رساند، می‌تواند صدای منتقدانی را هم بشنود که باور دارند وقتی به تکاپوی تمدن نگاه می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که تمام این تلاش‌ها به زحمتش نمی‌ارزد و نتیجه‌ی آن وضعیتی تحمل‌ناپذیر است. فروید به زبانی شاعرانه اعتراف می‌کند که شهامت آن را ندارد که چون پیامبری در برابر همنوعانش بایستد و به خاطر اینکه نمی‌تواند تسکینی برایشان فراهم کند، سرزنش آنان را به جان می‌خرد. موضع پایانی

او این است: «**در اینجا بی‌طرفی برایم ازاین‌رو آسان است که درباره‌ی این موضوعات دانسته‌هایم بسیار اندک‌اند.**» (فروید، ۱۹۳۰، ص. ۱۱۰). ازاین‌رو، ژوئل وایت‌بوک در کتاب *پرورژن*[7] *واتوپیا*[8] (۱۹۹۶) بیان می‌کند که فروید به یافتن جایگزینی غیرارتجاعی[9] برای تمدن به دیده‌ی تردید می‌نگریست، همان‌طور که ماکس وبر مدعی بود هیچ جایگزین مقبولی برای «قفس آهنین»[10] مدرنیته وجود ندارد؛ امّا در سال‌های پس از انتشار تمدن و ملالت‌های آن رخدادهایی چون ظهور فاشیسم، استالینیسم، جنگ جهانی، هولوکاست، بمباران اتمی و... نشان داد که تمدن چندان هم نویدبخش نیست. هربرت مارکوزه با بازنگری در صورت‌بندی فروید کوشید جایگزینی برای سازوکار سرکوب‌گرِ تمدن پیدا کند.

مارکوزه و نقد تاریخ‌مند اصل واقعیت

مارکوزه بازنگری خود را بر پایه‌ی تبارشناسی اصل واقعیت انجام داد. او معتقد است که صورت‌بندی فروید از تمدن و ممنوعیت‌های برسازنده‌ی آن، یعنی منع محرم‌آمیزی و پدرکشی، در چارچوب نوعی **هستی‌شناسی اجتماعی با ساختار ادیپی** انجام شده است. طبق نظریه‌ی فروید، حتی شورش علیه بی‌عدالتی‌های ساختاری در تمدن و میل به تغییر آن‌ها با تکیه بر همین جهان‌بینی ادیپی انجام می‌شود، زیرا منوط به **پذیرش چشم‌پوشی چندجانبه از ارضای رانه‌ها** است و با نظرداشت به توزیعِ برابر این چشم‌پوشی تنها می‌خواهد که تمدن را بر مبنای عدالت اصلاح و بازسازی کند. از سوی دیگر، نوع دیگری از شورش رادیکال وجود دارد که خواهان توزیع برابر چشم‌پوشی نیست و می‌خواهد نظام چشم‌پوشی و کلِ ساختار ادیپیِ حاکم را پایان دهد؛ مسیری که مارکوزه آن را **اتوپیایی ترادیسی**[11] می‌نامد (وایت‌بوک، ۱۹۹۶، ص. ۲۲). مارکوزه می‌کوشد تضادِ به‌ظاهر پایدار میان جامعه و انسانِ برخوردار از رانه‌ها را برطرف کند. راهبرد او **تاریخ‌مند کردن**[12] مفهوم «اصل واقعیّت» است. از نظر او فروید «اصل واقعیت» را فراتاریخی و ذاتیِ انسان می‌دانست و لذا آنتاگونیسم اصل لذّت و اصل واقعیت را نیز ابدی در نظر می‌گرفت (مارکوزه، ۱۹۶۹، ص. ۴۰). برخلاف فروید که

صورتی تاریخی از تمدن را ذات و ماهیتِ آن در نظر گرفته بود، **مارکوزه قائل به تاریخ‌مندی و تغییرپذیری اصل واقعیت است و آن را در روزگار کنونی نوعی قرارداد اجتماعی در نظر می‌گرفت** (مارکوزه، ۱۹۶۹، ۱۵۸-۱۶۳). او بیان می‌کند که از میان سه سرچشمه‌ی مطرح‌شده توسط فروید برای رنج بشر، یعنی نیروی برتر و قاهر طبیعت، سرشت زوبه‌زوال و فانی جسم آدمی و نابسندگی و سازمان‌دهی نامناسب روابط بین‌فردی، مورد اول و سوم تاریخ‌مندند (مارکوزه، ۱۹۶۹، ص ۱۱۳).

در همین راستا مارکوزه دو تمایز مرتبط با هم را مطرح می‌کند: تمایز «**اصل واقعیت**» و «**اصل عملکرد**»[۱۳] و تمایز میان «**سرکوب ضروری**»[۱۴] و «**سرکوب مازاد**».[۱۵] در مورد تمایز نخست، مارکوزه قائل به بُعدی فراتاریخی در نهاد بشر است؛ نوعی اصل واقعیت بنیادی که البته اهمیت آن را کمینه می‌داند. «**اصل واقعیت بنیادی» بر physis استوار است و به نوعی چشم‌پوشیِ حداقلی اشاره دارد که برای تنظیم متابولیسم میان انسان و طبیعت ضروری است. صرف‌نظر از پیشرفت تمدن و فناوری‌های آن، این میزان چشم‌پوشی ضروری باقی می‌ماند. در مقابل، «اصل عملکرد» به شکل تاریخیِ «اصل واقعیت» اشاره دارد که در جوامع پیشرفته‌تر عمل می‌کند.** در جوامعی که دانش و فنّاوری مدرن تولید فراوان، کاهش ساعت کار و رفع دردسرهای پیشین را امکان‌پذیر ساخته است، تأکید زیاد بر چشم‌پوشی از ارضای رانه دیگر نه به دلیل ضرورت عینی، بلکه به‌خاطر حفظ نظام سیاسی و اقتصادی حاکم است. او بر همین مبنا نتیجه می‌گیرد که هستی‌شناسی فروید پیرامون اصل واقعیت ثمره‌ی جریانی تاریخی بوده است که طی آن صورتی از «اصل واقعیت» تمام اشکال تاریخی آن را به زیر کشیده است. در مورد تمایز دوم، «**سرکوب ضروری» به بخش فیلوژنیکِ بشر مربوط می‌شود و به میزان چشم‌پوشی لازم زیر اصل واقعیت بنیادی اشاره دارد و «سرکوب مازاد» به چشم‌پوشی‌ای مربوط می‌شود که «اصل عملکرد» تحمیل می‌کند** (مارکوزه، ۱۹۶۹، صص. ۵۸-۶۵). «سرکوب مازاد» از مفهوم «کار مازاد»[۱۶] مارکس الگوبرداری شده است و می‌تواند محکی روان‌کاوانه برای سنجش استثمار در جامعه باشد (مارکوزه، ۱۹۶۹، ص. ۱۱۳).

مارکوزه بر اساس این بازنگری در مفاهیم سرکوب و اصل واقعیت، به دنبال جایگزینی برای تمدن برآمد و آن را در بخشی از زندگی رانه‌ای جُست که از «سرکوب مازاد» می‌گریزد.

پرورژن‌های جنسی؛ مسیری برای رستگاری در تمدن

مارکوزه در کتاب *اروس و تمدن*[۱۷] (۱۹۶۹) می‌کوشد از مواضع خود فروید مبنایی برای ردِ صورت‌بندی او از تمدن بیرون بکشد. این مبنا را جایی می‌یابد که فروید در *تمدن و ملالت‌های آن* (۱۹۳۰) بیان می‌کند: «آنچه در یک جامعه‌ی انسانی به‌منزله‌ی نیاز مبرم به آزادی به جریان می‌افتد، ممکن است مقاومتی در برابر بی‌عدالتی باشد و ازاین‌رو برای رشد بعدی تمدن مفید و با آن سازگار است. اما همچنین ممکن است خاستگاه آن باقی‌مانده‌های شخصیت بدوی باشد که رامِ تمدن نشده است و ازاین‌رو به بستری برای تمدن‌ستیزی تبدیل شود. بنابراین، تمنای آزادی یا با برخی از اشکال و مطالبات تمدن یا با تمدن به‌طورکلی می‌ستیزد». (فروید، ۱۹۰، ص. ۵۱). به نظر می‌رسد که فروید شور آزادی و فراروی از ساختارهای بنیادیِ تمدن را در بقایای شخصیت بدوی ردگیری می‌کند که این با نظریه‌ی او درباره‌ی پرورژن‌های جنسی همخوان است. **مارکوزه نظریه‌ی ابتدایی فروید درباره‌ی پرورژن‌ها را جلوه‌ای از این باقی‌مانده‌های ناآگاه می‌داند که از فرایند اجتماعی‌سازی[18] سرباز می‌زنند.** فروید در *سه رساله پیرامون نظریه‌ی سکسوالیته*[۱۹] (۱۹۰۵) بیان می‌کند که سکسوالیته‌ی کودکی دارای ماهیتی چندریختی پرورس[۲۰] است؛ بدین معنا که رانه‌ی جنسی در قالب رانه‌های جزئی[۲۱] از طریق فعالیت‌ها و ابژه‌های مختلف ارضا می‌شوند و عمل‌شان تاحدودی مستقل از هم است. با فرارسیدن نوجوانی و ورود به مرحله‌ی تناسلی[۲۲] این رانه‌های جزئیِ پرورس، باید با تن‌دادن به سرکوب و زیر سلطه‌ی اصل واقعیت با هم ترکیب شوند و در قالب رانه‌ی تناسلی به خدمت هدف تولیدمثل درآیند.

مارکوزه معتقد است که نظم‌بخشیدن به ارگانیسم نیازمند نوعی «**جنسی‌زدودگی به لحاظ اجتماعی ضروری**[۲۳]» بدن پرورس و متمرکز ساختن ظرفیتِ کسب لذت بر دستگاه تناسلی است. او با فروید هم‌نظر است که ضرورتی زیستی و فراتاریخی برای

تقدّم دستگاه تناسلی وجود دارد که نتیجه‌ی رشد و بالیدگی درونی ارگانیسم است و پیشروی به‌سوی سازمان تناسلی درنتیجه‌ی این «سرکوب ضروری» اتفاق می‌افتد. باوجوداین، چیرگی بر ارضای رانه‌ها می‌تواند علیه ارضا نیز به کار گرفته شود و **در تاریخ تمدن «سرکوب بنیادی» با «سرکوبی مازاد» درهم‌تنیده شده و پیشرفت نرمال به‌سوی سازمان تناسلی به شیوه‌ای سازمان‌دهی شده است که رانه‌های جزئی و مناطق شهوت‌زای آن‌ها جنسی‌زدوده شوند** (وایت‌بوک، ۱۹۶۶، ص. ۳۱). مارکوزه از نوعی «تناسلی‌سازی مازاد»[۲۴] سخن می‌گوید که توسط نهادهای اجتماعی به‌خصوص خانواده‌ی مردسالار تک‌همسر[۲۵] و تقسیم‌کارِ سلسله‌مراتبی بر فرایند رشدی تحمیل شده است. ادغام رانه‌های جنسی زیر استیلای سازمان تناسلی ثمره‌ی تقسیم‌کار است. تحوّل سرکوب‌نشده‌ی رانه‌های پیش‌تناسلی موجب شهوانی‌شدگی[۲۶] ارگانیسم در اَبعادی می‌شود که با جنسی‌زدودگیِ لازم جهت بهره‌کشی از او به‌مثابه‌ی ابزار تولید تعارض دارد. وحدت رانه‌های جزئی و تسلیم آن‌ها به کارکرد تولیدمثل نیز حیطه‌ی سکسوالیته را به دلایل کارکردی محدود می‌کند. وحدت ابژه‌های مختلفِ رانه‌های جزئی در قالب ابژه‌ی لیبیدوییِ جنس مخالف... و چیرگی دستگاه تناسلی با «**مرکزگرایی**»[۲۷] حاکم بر سازمان‌دهی جامعه تحت سلطه‌ی اصل «عملکرد» تناظر دارد. مارکوزه این وحدت‌گرایی را سرکوب‌گرانه می‌داند (اروس و تمدن، ص. ۷۲). این وحدت‌یابی از طریق ادغام طبیعی رانه‌های جزئی و ابژه‌هایشان به دست نمی‌آید، بلکه ثمره‌ی سرکوب آن‌هاست. اینجا مارکوزه به مفهوم «وحدت‌یابی اجبارشده»[۲۸] تئودور آدورنو نزدیک می‌شود (وایت‌بوک، ۱۹۹۶).

جایگزین مارکوزه برای این وحدت‌یابی سرکوب‌گرانه پرورژن‌های جنسی و فانتزی‌های مرتبط با آن است. **پرورژن وضعیت ابتدایی زندگیِ پیش‌تناسلی یا همان باقی‌مانده‌ی شخصیت بدوی است که به زندگی بزرگ‌سالی کشیده می‌شود؛ بخشی که از اسارت «ایگو-لذت»[۲۹] در برابر «ایگو-واقعیت»[۳۰] سربازمی‌زند**. پرورژن‌ها تجلّی شورش علیه انقیادِ سکسوالیته زیر نظم تولیدمثل و نهادهای حافظ این نظم هستند. طبق نظریه‌ی روان‌کاوی، اعمال جنسی‌ای که تولیدمثل را کنار می‌نهند یا از آن جلوگیری به عمل می‌آورند، حامل تضادی علیه

زنجیره‌ی تولیدمثل و زنجیره‌ی سلطه‌ی پدری هستند. در حقیقت، **پرورژن‌های جنسی خود را خارج از قلمروی سلطه‌ی «اصل عملکرد» قرار می‌دهند و بنیان آن را به چالش می‌کشند** (مارکوزه، ۱۹۶۹، ص. ۷۲)؛ به همین دلیل مارکوزه آن‌ها را مسیری برای فراروی از نظم ساختارهای روانی و اجتماعی و جایگزینی برای منطق ایگوی سرکوب‌گر می‌دید.

این توضیح یادآور سازوکار روانی پرورژن‌ها در روان‌کاوی فرویدی است. فروید در توضیح پدیدآیی پرورژن جنسی، و به‌طور خاص فتیشیسم از سازوکاری به نام **استنکاف**[۳۱] صحبت می‌کند. برای رسیدن به سازمان‌بندی تناسلی، فرد هنگام مواجه با اختگیِ مادر باید این واقعیت را بپذیرد و با سرکوب ارضاهای پیش‌تناسلی از لذّت‌های سکسوالیته‌ی کودکی دست بشوید. ازآنجاکه پذیرش اخته‌بودن مادر می‌تواند به سرنوشتی مشابه برای خودِ کودک دلالت داشته باشد، در مواردی کودک از پذیرش این واقعیت سرباز زده و اختگی مادر را انکار می‌کند. در چنین وضعیتی انرژی روانی‌ای که پیش‌تر صرف این اندام باارزش، یعنی آلت ازدست‌رفته‌ی مادر می‌شد، به ابژه‌ی جایگزینی منتقل می‌شود که همان ابژه‌ی فتیش است. بدین ترتیب کودک می‌تواند از اضطراب اختگی رها شود و به کسب ارضای پیشین از طریق این ابژه‌ی جایگزین ادامه دهد (فروید، ۱۹۲۷). سرکوب دفاعی در برابر تقاضای رانه‌ها در اید است، درحالی‌که استنکاف به تقاضای واقعیت بیرونی معطوف است. هزینه‌ی پرداخت‌شده در سرکوب بخشی از زندگی رانه‌ای، و هزینه‌ی استنکاف ناتوانی از در نظر آوردن بخشی از واقعیت بیرونی است.

البته فروید در ادامه از سازوکار دیگری به نام **انشقاق ایگو**[۳۲] نام می‌برد و آن را سازوکار دخیل در فتیشیسم و بعداً همه‌ی روان‌نژندی‌ها دانست؛ **بدین معنا که مواجهه با تهدید اختگی موجب شکافی در ایگوی فرد می‌شود و دو جریان متفاوت را به راه می‌اندازد. جریانی واقعیت اختگی را پذیرفته و دست به سرکوب می‌زند و جریان دوم از پذیرش واقعیت اختگی امتناع کرده و همچنان به ارضاجویی پیشین ادامه می‌دهد** (فروید، ۱۹۲۷، ۱۹۳۸). فروید در مقاله‌ی «**انشقاق ایگو در جریان دفاع**» (۱۹۳۸) این سازوکار را هوشمندانه توصیف می‌کند.

سازوکار «انشقاق ایگو» را می‌توان سازوکاری جایگزین در پیوند با «سرکوب ضروری» و «سرکوب مازاد» بر مبنای دو «اصل واقعیت» و «اصل عملکرد» در نظر گرفت. همان‌طور که بیان شد، در فتیشیسم جریانی در ایگو واقعیت اختگی را می‌پذیرد و «سرکوب ضروری» اصل واقعیت بنیادی را برقرار می‌سازد. در مقابل، جریان دیگر از پذیرش «سرکوب مازاد» سر بازمی‌زند و زیر سلطه‌ی «اصل عملکرد» قرار نمی‌گیرد. با این اوصاف، شاید بتوان «انشقاق ایگو» را جایگزینی مطلوب برای سازوکار «سرکوب» در نظر گرفت که ارتجاعی یا واپس‌روانه نیست.

بااین‌همه، بازنگری مارکوزه بر مفاهیم «سرکوب» و «اصل واقعیت» و جایگزین اتوپیایی او تنها سازوکار یا مسیر رستگاری در تمدن را از مجرایی با سرکوبی کم‌تر توضیح می‌دهد و جنبه‌ی مهم دیگر، یعنی اکونومی یا بُعد اقتصادی را لحاظ نمی‌کند. اکونومی یکی از مهم‌ترین ابعاد متاسایکولوژی فروید است و او تمام فرضیه‌های خود پیرامون پدیدارها و جریان‌های روانی را از این منظر بررسی می‌کند. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، دلیل اتکای تمدن بر سازوکار سرکوب را نیز ضرورت اقتصادی و نیاز به تأمین انرژی لازم جهت ساخت مظاهر تمدن می‌دانست. حال این پرسش مهم مطرح می‌شود که انرژی و نیروی پیش‌برنده‌ی این سازوکار جایگزین چیست؟

در ادامه کوشیده می‌شود با بهره‌گیری از مفهوم رانه‌ی مرگ و به‌ویژه بازنگریِ ژان لاپلانش بر این مفهوم، پاسخی مقدماتی ارائه شود.

رانه‌ی مرگ به‌مثابه‌ی نیروی فرارونده

رانه‌ی مرگ در نظریه‌ی بازنگری‌شده‌ی فروید درباره‌ی رانه‌ها مطرح شد. فروید گرایش موجودات چندسلولی و تمام ارگانیسم‌های زنده به بازگشت به وضعیت پیش از حیات را زیر تأثیر رانه‌ی مرگ می‌دانست؛ مسیری که در انسان‌ها ویژه و پیچیده است. «مقصد همه‌ی زندگی‌ها مرگ است، همان‌طور که در گذشته موجودات بی‌جان پیش از زندگان وجود داشته‌اند» (آن‌سوی اصل لذّت، ص. ۵۰). **رانه‌ی مرگ از تنش موجودات زنده، به‌ویژه موجودات پیچیده‌ی چندسلولی برمی‌خیزد و در پی فروکش کامل این تنش است که این وضعیت مرگ خوانده می‌شود.** البته

پدیده‌ی زندگی که در جریان آن همه‌ی رانه‌ها ظهور پیدا می‌کنند نیز به دنبال کاهش تنش پدیدآمده در دستگاه روان است، ولی این کاهش تنش بر اصل لذت مبتنی است و در محدوده‌ی آن اتفاق می‌افتد. **در مقابل کاهش تنش در رانه‌ی مرگ از اصل لذّت فراتر می‌رود و مقصدش نقطه‌ای پیش از زندگی و پیش از تجربه‌ی لذّت است**. (والس، ۲۰۱۹). به همین خاطر لکان مفهوم رانه‌ی مرگ فروید را از ساخت زیست‌شناسی جدا کرد و گفت «بیولوژی فرویدی در حقیقت ارتباطی با بیولوژی ندارد». ازآنجاکه همه‌ی رانه‌ها به دنبال فراروی از اصل لذت و رسیدن به ژوئیسانس هستند، «همه رانه‌ها در اصل رانه‌ی مرگ هستند» (لکان، ۱۹۶۶، ص. ۷۱۹).

از سوی دیگر، اصل زیربنای رانه‌های زندگی «اصل پیوند»[۳۳] است. هدف اروس برقراری واحدهای بزرگ‌تر و حفاظت از آن‌هاست. در مقابل، هدف رانه‌های مرگ از میان بردن پیوندها است. رانه‌های زندگی، به‌ویژه رانه‌ی جنسی به‌طور دائم ترکیب‌ها و ائتلاف‌های بزرگ‌تری به وجود می‌آورند. برعکس، رانه‌ی مرگ به دنبال «گسست»[۳۴] و متلاشی کردن پیوندها است. به همین جهت، رانه‌های زندگی، و به‌طور ویژه لیبیدو وظیفه دارد که رانه‌ی مرگ را بی‌خطر کند و مانع گسست و فروپاشی ویرانگر شود. این مهم از راه آمیزش و ترکیب رانه‌های زندگی و مرگ اتفاق می‌افتد و ما عمل رانه‌ی مرگ را تنها در آمیزش با رانه‌های زندگی می‌بینیم (والس، ۲۰۱۹).

ژان لاپلانش با در نظر گرفتن همین کیفیت، دسته‌بندی رانه‌ها توسط فروید را بازنگری کرد. او معتقد بود که **تعارض میان رانه‌های زندگی و مرگ در اصل آنتاگونیسمِ فرض‌شده میان سکسوالیته و پرخاشگریِ غیرجنسی نیست،** بلکه در نظریه‌ی فروید دو گرایش متفاوت برای سکسوالیته دیده می‌شود. گرایش نخست سکسوالیته‌ی ازهم‌گسیخته و آشوبناک ابتدایی است؛ چیزی که در *سه رساله پیرامون نظریه‌ی سکسوالیته* (۱۹۰۵) توصیف شد. در کنار این گرایش، شکلی از پیوند و سکسوالیته‌ی یکپارچه در شکل نارسیسیسم وجود دارد که بر یک ابژه‌ی کامل، یعنی ایگو سرمایه‌گذاری می‌کند. از نظر لاپلانش کشف بزرگ فروید در نظریه‌پردازی بعدی‌اش پرخاشگری نیست، بلکه **نارسیسیسم** است. با انرژی‌گذاری لیبیدویی بر ایگو در مرحله‌ی نارسیسیسم نوع جدیدی از سکسوالیته تجربه می‌شود که بر تصویر

وحدت‌یافته‌ی ایگو متمرکز است. این همان نیروی اروس است که سکسوالیته‌ی تکه‌تکه و آشفته‌ی پیشین را وحدتی نارسیستی می‌بخشد؛ وحدتی که رانه‌ی مرگ همواره آن را به فروپاشی و گسست تهدید می‌کند.

بدین ترتیب لاپلانش این تضاد بنیادی را در دل سکسوالیته در نظر می‌گیرد و آنتاگونیسم پیشین را این‌بار میان «**رانه‌ی زندگی جنسی**»[۳۵] و «**رانه‌ی مرگ جنسی**»[۳۶] صورت‌بندی می‌کند. این دو رانه طبق دو سازوکار روانی «**پیوند**» و «**گسست**» عمل می‌کنند: «در تضادِ بزرگ میان رانه‌های زندگی و مرگ هیچ‌چیزِ رازآمیز و مابعدالطبیعی وجود ندارد. دو اصل پیوند و گسست در دستگاه روان وجود دارد که تضاد و تعارضی میان آن‌ها در جریان است» (لاپلانش، ۲۰۰۴، ص. ۴۶۵).

بدین ترتیب لاپلانش دوگانه‌ی رانه‌ی مرگ و رانه‌ی زندگی را ملغا و آن را دو کیفیت موجود در سکسوالیته توصیف می‌کند: «**از این منظر، رانه‌ی مرگ چیزی جز تأکید دوباره بر جنبه‌ی رام‌نشده‌ی سکسوالیته نیست**» (لاپلانش، ۲۰۰۴، ص. ۴۶۱). توصیف لاپلانش از این تمایز به مفاهیم «باقی‌مانده‌ی شخصیت ابتدایی» از منظر فروید و «پرورژن کودکانه‌ی گریخته از تیغ سرکوب» از منظر مارکوزه نزدیک است. لاپلانش این بخش از سکسوالیته را «رانه‌ی مرگ جنسی» نامید و معتقد بود که سکسوالیته‌ی کودکیِ اتواروتیک و افسارگسیخته بر اساس اصل «گسست» عمل می‌کند. «رانه‌ی مرگ جنسی» در مرحله‌ی نارسیسیسم و در پیوند با «رانه‌ی زندگی جنسی» یا همان اروس فرویدی تن به انقیاد وحدتی نارسیستی می‌دهد. باوجوداین، با فعال‌شدگی دوباره‌ی «رانه‌ی مرگ جنسی» و به‌واسطه‌ی عمل آن سکسوالیته‌ی پرورت ابتدایی تولّدی نو را تجربه می‌کند؛ سکسوالیته‌ای در مرحله‌ی نارسیسیسم در قربان‌گاه اروس قربانی شده بود (فغیو، ۲۰۱۹).

در پایان، می‌توان موضوعات بیان‌شده را چنین خلاصه کرد. تمدن به‌واسطه‌ی عمل رانه‌های زندگی یا «اروس»، به تعبیر لاپلاش «رانه‌ی زندگی جنسی»، و پیوندهای برقرارشده توسط آن شکل می‌گیرد و می‌بالد. این فرایند مستلزم ایثار بزرگی از طرف انسان‌ها است. تمدن با برقراری «اصل واقعیت» از آنان می‌خواهد که به سرکوبِ بخش زیادی از رانه‌های خود دست بزنند. ثمره‌ی این «سرکوب» ملالت در تمدن و

دسترس‌ناپذیری سعادت است؛ معضلی که فروید پاسخ روشنی بدان نداد. به همین خاطر، مارکوزه با نقد تاریخ‌مند دستگاه نظری فروید مسیری برای دستیابی به رستگاری در تمدن و جایگزینی ناسرکوب‌گر را برای آن معرفی کرد. این جایگزین بخشی از زندگی رانه‌ای بدوی است که تن به «سرکوب مازادِ» تمدن نمی‌دهد و زیر بار «اصل عملکرد» نمی‌رود. سکسوالیته‌ی پرورتِ پیش‌تناسلی الگوی ابتدایی[۳۷] این بخش از زندگی رانه‌ای است که سازوکار آن «انشقاق ایگو» است. عمل این سازوکار بدین ترتیب است که «اصل واقعیت بنیادی» فراتاریخی را می‌پذیرد و از «اصل عملکرد» تاریخی استنکاف می‌کند. امّا همان‌طور که بیان شد، مارکوزه تبیین اکونومیک برای این مسیر جایگزین به دست نداده بود. بازنگری لاپلانش بر مفهوم رانه‌ی مرگ چنین امکانی را در اختیار ما گذاشت. از منظر لاپلانش نیرو و انرژی این بخش از زندگی رانه‌ای را «رانه‌ی مرگ جنسی» تأمین می‌کند که مبنای عمل آن «گسست» و از بین بردن پیوندهای شکل‌گرفته در ساختار پیشین و فراروی از آن است.

---

[1]. Sigmund Freud
[2]. Civilization and its contents
[3]. Herbert Marcuse
[4]. Critical theory
[5]. Jean Laplanche
[6]. Repression

[۷] واژه‌ی perversion در روان‌کاویِ فرویدی در بحثِ سکسوالیته و به طور ویژه برای توصیفِ وضعیت‌های خاصی از لیبیدو استفاده شده است. فروید معتقد بود که لیبیدو در آغاز در قالبِ رانه‌های جزئی به صورت پراکنده و توسط ابژه‌ها و فعالیت‌های مختلف به ارضا می‌رسند. با ورود به مراحلِ بالاتر رشدی این رانه‌ها با هم یکپارچه شده و یک ابژه‌ی کلی را به‌عنوانِ موضوعِ سرمایه‌گذاریِ لیبیدویی خود انتخاب می‌کنند. فروید این مرحله‌ی نهایی را سکسوالیته‌ی تناسلی (genital) نامید. ارضای جنسی در این مرحله میانِ دو فردِ ناهمجنسِ بالغ اتفاق می‌افتد که برون‌داد آن تولیدِ مثل است. صورت‌های دیگرِ سکسوالیته که ارضا را با ابژه‌های دیگری مثلِ شیِ فتیش، فردِ همجنس، یا کودک، یا از طریقِ فعالیت‌هایی مانند دیدن یا مکیدن (که پاره‌ای از سکسوالیته‌ی تناسلی است) به دست می‌دهند، در زمره‌ی پرورژن‌ها قرار دارند. در متونِ روان‌کاوی اغلب معادل‌هایی مثل انحراف و روان‌کژی برای perversion استفاده می‌شود. از آن‌جا که واژه‌ی perversion دارای دلالتِ اخلاقیِ عام‌تری است که می‌تواند با این کاربردِ ویژه‌تر در نظریه‌ی روانکاوی اشتباه گرفته شود، و این دلالت در معادل‌هایی

چون انحراف نیز تاحدی وجود دارد، ترجیح بر آن شد تا در این متن از همان واژه‌ی «پرورژن» استفاده شود. افزون بر این، صورت‌بندیِ مقاله ی حاضر از perversion به‌مثابه‌ی بدیلی رهایی‌بخش برای تمدنِ مبتنی بر سرکوب نیز تا حدودی با دلالت های منفی این واژه در کاربردهای مرسوم‌ترِ آن ناهمخوان است.

8. Perversion and utopia
9. Non-regressive
10. Iron cage
11. Transfigurative utopian
12. Historicize
13. Performance principle
14. Simpliciter
15. Surplus repression
16. Surplus labor
17. Eros and Civilization
18. Socialization
19. Three essays on the theory of sexuality
20. Polymorphous perverse
21. Partial drives
22. Genital
23. Socially nessacery desexualization
24. Surplus genitalization
25. Monogamic-patriarchal family
26. Eroticize
27. Centralization
28. Forced unification
29. Pleasure ego
30. Reality ego
31. Disavowal
32. Splitting of the ego
33. Binding
34. Unbinding
35. Sexual life drive
36. Sexual death drive
37. Prototype

منابع

فروید، زیگموند. (۱۹۲۰). *آن‌سوی اصل لذّت* (ترجمه‌ی میثم بازانی). تهران: ارجمند ۱۴۰۱

فروید، زیگموند. (۱۹۲۷). فتیشیسم؛ در *نه نوشتار از فروید* (ترجمه‌ی میثم بازانی و مجتبی تاشکه). تهران: کتابستان برخط ۱۴۰۱

فروید، زیگموند. (۱۹۳۰). *تمدن و ملالت‌های آن* (ترجمه‌ی محمد مبشری). تهران: ماهی. چاپ دوازدهم ۱۴۰۰

فروید، زیگموند. (۱۹۳۸). انشقاق ایگو در جریان دفاع؛ در *نه نوشتار از فروید* (ترجمه‌ی میثم بازانی و مجتبی تاشکه). تهران: کتابستان برخط ۱۴۰۱

مارکوزه، هربرت (۱۹۶۹). *اروس و تمدن* (ترجمه‌ی امیرهوشنگ افتخاری‌راد). تهران: نشر چشمه. چاپ هفتم ۱۴۰۰

Freud, S. (1953). Three essays on the theory of sexuality. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VII* (1901-1905): A case of hysteria, three essays and other works. (pp. 125-248).

Freud, S. (1953). Totem and Taboo. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIII* (1913-1914): Totem and Taboo and Other Works (pp. 1-165).

Früh, F. (2019). Laplanche as a reader of “Beyond the Pleasure Principle”. In *Contemporary Perspectives on the Freudian Death Drive* (pp. 45-53). Routledge.

Lacan, J. (1966). Position of the unconscious. In: *Ecrits: The First Complete Edition in English* (pp. 703–721). New York: WW Norton, 2006.

Laplanche, J. (2004). The so-called “death drive”: A sexual drive. *British Journal of Psychotherapy , 20(4)*: 455–471.

Valls, J. L. (2019). *Freudian Dictionary: A Comprehensive Guide to Freudian Concepts*. Routledge.

Whitebook, J. (1996). *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. MAT press.

کارل مارکس و سوسیالیسم بریتانیایی

دیوید لئوپلد*

ترجمه‌ی کیانوش بوستانی

صحنه‌ای از شورش‌های بلفاست در قرن نوزدهم

* استادیار اندیشه‌ی سیاسی، کالج منسفیلد

۱

هارولد ویلسون در گفته‌ی مشهوری تأکید می‌کند که سوسیالیسم بریتانیایی «بسیار بیشتر از مارکس به متدیسم مدیون است» (۱۹۶۴: ۱). در این گفته، او دیدگاهی رایج را بازگو می‌کرد. من این‌جا در پی به چالش کشیدن همین تصور، یعنی فقدانِ پیوند میان آثار کارل مارکس و آنچه ویلسون «ایده‌ها و سنت‌های بریتانیاییِ خاص» می‌نامید هستم. پیوندهای مفهومی و تاریخیِ متعددی میان نوشته‌های مارکس از یک‌سو و سیاست و فرهنگ قرن نوزدهم بریتانیا از سوی دیگر وجود دارد. با این حال، این پیوندها نه به‌طور گسترده شناخته شده و نه به‌درستی فهمیده شده‌اند. به‌ویژه، گرایشی فراگیر وجود دارد که اندیشه‌ی مارکس را عمدتاً پدیده‌ای قاره‌ای تلقی کند که تأثیری محدود و پس از مرگش بر جامعه‌ی بریتانیا داشته است. در ادامه، ضمن اشاره‌ای به آن تأثیر پس از مرگ، بر برخی شواهد نادیده گرفته شده از ارتباط مارکس با سیاست و فرهنگ بریتانیا در دوران زندگی‌اش تمرکز خواهم کرد.

(لازم به ذکر است که من گهگاه از نوشته‌های فردریش انگلس – هم آثارمشترک با مارکس و هم آن‌هایی که به‌تنهایی نوشته – برای روشن کردن موضوع بحث بهره می‌گیرم، اما این کار را، مگر آن‌که خلاف آن تصریح شود، تنها در مواردی انجام می‌دهم که پذیرش همسویی کلی میان دیدگاه‌های او و مارکس منطقی به نظر برسد. افزون بر این، اصطلاح «مارکسیستی» را برای اشاره به دیدگاه‌های مشترک مارکس و انگلس به کار می‌برم، نه برای اشاره به دیدگاه‌های مارکسیست‌های بعدی.)

۲

زندگی مارکس را می‌توان داستان سه «تبعید» دانست. او در آلمان زاده شد و رشد کرد، اما دوران بلوغ خود را به ترتیب در پاریس، بروکسل و لندن سپری کرد. آخرین مقصد این سه تبعید، طولانی‌ترین آن‌ها بود؛ مارکس از اواخر سال ۱۸۴۹ تا زمان مرگش در سال ۱۸۸۳، لندن را خانه‌ی خود قرار داد. او ابتدا در اتاق‌های تنگ محله‌ی سوهو زندگی کرد، سپس به خانه‌ای بزرگ‌تر در کنتیش تاون نقل مکان نمود و سرانجام در گورستان هایگیت به خاک سپرده شد (بریگز و کالو ۲۰۰۸). لندنِ آن زمان، هم پناهگاهی امن برای پناهندگان سیاسی و هم جایگاهی ممتاز برای مشاهده و تعامل با

پیشرفته‌ترین جامعه‌ی سرمایه‌داری عصر خود فراهم می‌کرد (اشتون ۱۹۸۶: فصل ۳). با وجود این، بسیاری از روایت‌های سنتیِ تکامل فکری مارکس، فضایی اندک یا هیچ جایگاهی را برای تأثیرپذیری یا تأثیرگذاری آثار او بر سیاست و فرهنگ بریتانیا در طول زندگی‌اش قائل نیستند. این‌جا دو نمونه قابل ذکر است. بر اساس آنچه می‌توان روایت «قاره‌ای» نامید، به نظر می‌رسد تکامل فکری مارکس از رخداد تبعیدش به بریتانیا نشانی ندارد. نسخه‌ای از این دیدگاه در کتاب مشهور آیزایا برلین، «کارل مارکس: زندگی و محیط»، یافت می‌شود که شکل‌گیری فکری مارکس را محصولی کاملاً قاره‌ای ترسیم می‌کند. برلین با اشاره به این‌که مارکس مبانی فلسفی خود را در سال‌های تحصیل در پروس شکل داد، «تحول فکری نهایی» او را در اوایل دهه‌ی ۱۸۴۰ در پاریس، زمانی که هنوز در دهه‌ی بیست زندگی خود بود، می‌داند (برلین ۱۹۴۸: ۸۰). مارکس پس از آن به لندن نقل مکان کرد، اما پیوندهای او با زندگی فکری و سیاسی بریتانیا همواره ضعیف و بیگانه تصویر می‌شود. او به‌عنوان فردی با آشنایان اندک در میان بومیان و با شناختی سطحی از بریتانیا توصیف می‌شود. ظاهراً محیط اجتماعی او کاملاً متشکل از جوامع مهاجر آلمانی بوده و تمرکز اصلی سیاسی‌اش بر قاره‌ی اروپا (مبارزه با آنارشیسم فرانسوی و روسی و ساختن سوسیالیسم در آلمان) قرار داشته است. در واقع، علی‌رغم بیش از سی سال زندگی در بریتانیا، گفته می‌شود که مارکس «تقریباً به طور کامل از محیط پیرامون خود بی‌تأثیر باقی ماند و در دنیای عمدتاً آلمانیِ خود محصور بود» (برلین ۱۹۴۸: ۱۷). بر اساس آنچه می‌توان روایت «کمونیستی» نامید، تصویر قاره‌ایِ تکامل فکری مارکس نیازمند بازنگری اندکی است. در حالی که این روایت ابعاد فلسفی و سیاسی آثار او را به‌درستی منعکس می‌کند، اما تأثیر نویسندگان بریتانیایی را در فراهم آوردن نقطه‌ی آغازین نظریه‌ی اقتصادی مارکس دست‌کم می‌گیرد. روایت کمونیستی، شکل پذیرفته شده‌ی خود را طرح‌واره‌ی لنین با عنوان «سه منبع و سه جزء سازنده‌ی مارکسیسم» می‌یابد. مارکس به‌عنوان کسی به تصویر کشیده می‌شود که از مزایای فکری کنار هم آوردن سنت‌های فکری که در سه کشور یافت می‌شد (در حوزه‌های مختلف دانش) سود برده و اندیشه خود را بر آن بنا کرده است. نبوغ او سه سنت فکری ملی را که پیش‌تر از یکدیگر مجزا بودند، در یک سنتز «جامع و هماهنگ» گرد آورد: فلسفه‌ی آلمان (که هگل، بی‌شک، بالاتر از همه

در آن ایستاده است)، سوسیالیسم فرانسه و اقتصاد سیاسی بریتانیا (لنین ۱۹۶۳: ۲۳). بر اساس این روایت کمونیستی، بر تأثیر بریتانیا اذعان می‌شود، اما محدود به تأثیرات اندک پژوهش‌های او در اقتصاد سیاسی می‌شود که در موزه‌ی بریتانیا به آن مشغول بود. گفته می‌شود که مارکس در کتاب «سرمایه»، کار آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و دیگران را «ادامه» داد و به ویژه، صورت‌بندی منسجم‌تری برای «اثبات» نظریه‌ی ارزش کار را ارائه کرد (لنین ۱۹۶۳: ۲۵).

۳

برای تردید در این تصاویر سنتی از مارکس، نیازی به دانستن زیاد درباره‌ی تبعید سوم او نیست: یا به‌عنوان یک متفکر منزوی آلمانی که کلاً تحت تأثیر زندگی فکری بریتانیا قرار نگرفته است؛ یا به عنوان یک فیلسوف و انقلابی عمدتاً قاره‌ای که بااین‌حا نظریه‌ی اقتصادی‌اش بازتاب‌دهنده‌ی تأثیر اندک بریتانیا است (زیرا از آثار اسمیت، ریکاردو و دیگران آغاز می‌شود). حتی سخاوتمندانه‌ترین این روایت‌های سنتی هم تنها ربطی که بین او و بریتانیا تشخیص داده را اشتباه درک کرده است. تأثیر اقتصاد سیاسی اسمیت، ریکاردو و دیگران بر اندیشه‌ی اقتصادی مارکس به‌طور گسترده و به‌درستی مهم تلقی می‌شود. با این حال، تأثیر این سهم بریتانیایی یا دقیق‌تر، اسکاتلندی فراتر از جنبه‌های فنی اقتصاد مارکسیستی می‌رود و بر جامعه‌شناسی و نظریه‌ی تاریخ او تأثیر می‌گذارد. نوشته‌های آدام اسمیت، آدام فرگوسن، ویلیام رابرتسون و جان میلار، به‌عنوان یک تأثیر احتمالی بر نظریه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی مارکس شناخته شده‌اند (پاسکال ۱۹۳۸؛ میک ۱۹۶۷). چنین ادعاهایی واکنشی شکاکانه را از سوی منتقدانی برانگیخت که نگران تفسیر صحیح این نویسندگان پیشین، و به‌ویژه، دیدگاه آن‌ها در مورد رابطه‌ی بین «شیوه‌ی معیشت» — که چهار مرحله‌ی متوالی شکار، شبانی، کشاورزی و تجارت را تعریف می‌کند — و ترتیبات سیاسی و اجتماعی مرتبط با آن‌ها بودند (اسکینر ۱۹۸۲؛ هاکونسن ۱۹۸۹: ۲۲۵-۲۲۶). با این حال، ادعای این‌که این سنت جامعه‌شناسی تاریخی بخشی از زمینه‌ی فکری را فراهم می‌کند که مارکس در آن نظریه‌ی تاریخ خود را توسعه داد، ما را ملزم نمی‌کند که (به شکلی نازمانمند) تفاوت‌های بین «شیوه‌ی معیشت» در اندیشه‌ی اقتصاد سیاسی اسکاتلندی و «شیوه‌ی

تولید» مارکسیستی را نادیده بگیریم. علاوه بر این، ارتباطات تاریخی در این‌جا نسبتاً سرراست به نظر می‌رسند. مارکس به‌طور گسترده آثار این نویسندگان را خواند — در سال ۱۸۵۲ یادداشت‌هایی درباره‌ی کتاب «منشأ تمایز طبقات» میلار فراهم کرد — و نخستین تلاش‌های او برای ساخت نظریه‌ای در باب تاریخ، صریحاً این متفکران اسکاتلندی را در زمره‌ی نخستین کسانی می‌داند که با نوشتن تاریخ‌هایی از «جامعه‌ی مدنی، تجارت و صنعت»، به مطالعه‌ی تاریخ «پایه‌ای ماتریالیستی» بخشیده‌اند (مارکس و انگلس ۱۹۷۶ب: ۴۲). مشکل جدی‌تر در هر دوی این روایت‌های سنتی، عدم تشخیص این واقعیت است که تأثیر سیاست و فرهنگ بریتانیا بر نوشته‌های مارکس بسیار فراتر از تأثیر اغلب اذعان‌شده، اگرچه نه همیشه به‌خوبی درک شده، اقتصاد سیاسی است. در واقع، در اینجا به‌سختی فضایی برای پوشش تمام ابعاد آن وجود دارد. برای مثال، من درباره‌ی تأثیر قابل توجه فرهنگ ادبی بریتانیا بحث نخواهم کرد، جز این‌که باید اشاره کنم هر کسی که نمونه‌ای از نوشته‌های منتشر شده و نشده‌ی او را مطالعه کند، با آشنایی و استفاده‌ی مکرر مارکس از دفو، دیکنز و به‌ویژه شکسپیر، در میان نویسندگان دیگر، روبرو خواهد شد (نگاه کنید به پراور ۱۹۷۶). همچنین، من تأثیر پیچیده‌ی اقتصاد سیاسی بریتانیا بر اندیشه مارکس را فراتر از نکات فوق پیگیری نخواهم کرد. در عوض، در ادامه، بر برخی شواهد نادیده گرفته شده از علاقه و تعامل مستمر مارکس با سیاست در بریتانیا تمرکز می‌کنم. او حتی پیش از نقل مکان به لندن، به واسطه‌ی انگلس، که در اوایل دهه‌ی ۱۸۴۰ در منچستر زندگی می‌کرد، مقالاتی برای مطبوعات چارتیستی ارسال کرده بود، و از طریق اتحادیه‌ی کمونیست‌ها، که پیوندهای نهادی با دموکرات‌های برادر داشت، با جنبش چارتیسم ارتباط برقرار کرده بود. اولین سخنرانی مارکس برای مخاطبان کارگر بریتانیایی‌اش — در جریان اولین سفرش به انگلستان در نوامبر ۱۸۴۷ — در جلسه‌ای بود که توسط دموکرات‌های برادر به‌مناسبت سالگرد قیام ۱۸۳۰ لهستان سازماندهی شده بود، و نشریه‌ی چارتیستی «ستاره شمالی» (۲ دسامبر ۱۸۴۷) اظهارات «دکتر دانشمند مارکس» را به‌طور کامل گزارش کرد. مارکس چارتیسم را پیشرفته‌ترین بخش سیاسی طبقه‌ی کارگر بریتانیا می‌دانست و معتقد بود که با توجه به ساختار طبقاتی کشور، تحقق خواسته‌های عمدتاً «دموکراتیک» آن‌ها پیامدهای «سوسیالیستی» گسترده‌ای خواهد داشت (نگاه کنید به

e۱۹۷۹). این درک از چارتیسم به عنوان مرحله‌ی اولیه در مبارزه‌ی رو به گسترش برای سوسیالیسم — نه به‌عنوان بخشی از نبرد دیرینه علیه «فساد قدیمی» (که به‌طور فزاینده‌ای توسط اصلاح‌طلبی در حال تحول اواسط دوره‌ی ویکتوریایی زائد می‌شد) – مورد انتقاد قرار گرفته است (استدمن جونز ۱۹۸۴). با این حال، علی‌رغم محدودیت‌ها، تعاملات مارکس با این جنبش، اهمیت دارد. مارکس به‌طور گسترده آثار چارتیستی را خوانده بود. مورخان مدرن شواهدی از تأثیر چارتیست‌ها در تحلیل او از سیاست بریتانیا یافته‌اند (تیلور ۱۹۹۶: ۲۳۸-۲۴۰). مارکس همچنین آثار خود را در نشریات چارتیستی از جمله «یادداشت‌هایی برای مردم»، «جمهوری‌خواه سرخ» و «روزنامه‌ی مردم» منتشر کرد. تعداد مقالات متفاوت است، اما برای مثال، در سال ۱۸۵۳ حدود ۱۴ مقاله در «روزنامه‌ی مردم» منتشر کرد، که ۸ مورد آن درباره‌ی پالمرستون بود. مهم‌تر از همه، اولین نسخه‌ی انگلیسی *مانیفست کمونیست* به صورت پاورقی، در طول نوامبر ۱۸۵۰، در «جمهوری‌خواه سرخ»، با ترجمه‌ای کم‌تر شناخته شده از سوی نویسنده‌ی چارتیست هلن مک‌فرلن منتشر شد (بلک ۲۰۰۴). (نسخه‌های این ترجمه به‌سرعت کمیاب شد و بعدها در سال ۱۸۸۸ با انتشار نسخه‌ی ساموئل مور، با «تأیید» و نظارت انگلس، به فراموشی سپرده شد.) مارکس مک‌فرلن را می‌شناخت و به نظر می‌رسد انتشار نسخه‌ی جالب او را تأیید کرده باشد، اگرچه مشخص نیست که آیا مشارکتی در این ترجمه داشته یا نه (دریپر ۱۹۹۸: ۲۸-۳۰). روزنامه‌ی تایمز (۲ سپتامبر ۱۸۵۱) متعاقباً دو گزیده (بدون ذکر منبع) از ترجمه‌ی مک‌فرلن را منتشر کرد و نسبت به گسترش «ادبیات کم ارزش سوسیالیستی که حاوی وحشیانه‌ترین و آنارشیستی‌ترین آموزه‌ها است» هشدار داد. همچنین مشخص است که مارکس در تظاهرات چارتیستی، ازجمله اعتراضات گسترده‌ی ۲۴ ژوئن و ۱ ژوئیه ۱۸۵۵ علیه محدودیت‌های پیشنهادی برای کسب‌وکارها در روز یکشنبه، شرکت کرده است (مارکس ۱۹۸۰الف، ۱۹۸۰ب). و سرانجام این‌که، مارکس شخصاً بسیاری از رهبران چارتیست را می‌شناخت. او تا سال ۱۸۵۱ با جولیان هارنی، رهبر جناحی در جنبش که «نیروی فیزیکی» نامیده می‌شد، دوست بود، اما مارکس در میان چارتیست‌ها نزدیک‌ترین رابطه را با ارنست جونز، که مورد احترام و طرف مشورتش بود، داشت او یک بار، در مورد اینکه آیا از دیلی تلگراف شکایت کند یا نه با جونز مشورت کرده بود (مارکس و انگلس ۱۹۸۵: ۳۳). هنگامی که

جونز درگذشت، انگلس به مارکس نوشت که «در میان سیاستمداران، او تنها انگلیسی تحصیل‌کرده‌ای بود که، در باطن، کاملاً طرف ما بود» (مارکس و انگلس ۱۹۸۸: ۲۱۱). دیگران در مورد عمق توافق فکری این دو اطمینان کم‌تری دارند؛ مورخی می‌نویسد: «رفیق مارکس شاید، اما مارکسیست نبود» (تیلور ۲۰۰۳: ۱۹۳). تعامل مارکس با سیاست بریتانیا همچنین در کار روزنامه‌نگاری اغلب نادیده گرفته شده‌ی او انعکاس دارد. این دوره شامل یک ارتباط ده ساله – بین اوت ۱۸۵۲ و مارس ۱۸۶۲ – با روزنامه‌ی مترقی نیویورک دیلی تریبیون، که در آن زمان پرتیراژترین روزنامه جهان با حدود ۲۰۰,۰۰۰ خواننده بود، می‌شود. (لدبتر ۲۰۰۷: xviii). مقالات مارکس در تریبیون تاریخچه‌ی متنی پیچیده‌ای دارند. معلوم نیست برخی از مقالات اولیه‌ای که در این روزنامه به او منتسب می‌شوند، کار او باشد. مقالات معمولاً بدون امضا بودند. همچنین، مسائلی در مورد تعداد بازنویسی برخی از آن‌ها وجود دارد، به‌ویژه هنگامی که برای سرمقاله‌ها استفاده می‌شدند. با این حال، مارکس حدود ۳۷۲ مقاله به‌تنهایی و ۱۵ مقاله‌ی دیگر با انگلس نوشت (انگلس به‌طور مستقل ۱۴۷ مقاله دیگر نوشت که به نام مارکس ارسال شد). بسیاری از مقالات مارکس در نسخه‌های هفتگی و نیمه‌هفتگی تریبیون دوباره منتشر شدند و برخی در بریتانیا در نشریه‌ی چارتیستی «روزنامه‌ی مردم» بازنشر شدند. یکی از مقالات مارکس (D ۱۹۷۹) حتی در یک مناظره‌ی پارلمانی درباره‌ی مالیات تمبر ذکر شد؛ جان برایت، تاجر آزاد باسابقه، با تمجید از لحن و نکات مفید روزنامه‌ی آمریکایی، محتویات یک شماره خاص از تریبیون را بررسی کرد و به درج مطلبی ارسالی از بریتانیا که «بحث مفصلی درباره‌ی بودجه بود، اشاره کرد که تحلیلی خوب از سند بودجه ارائه داده در نکاتی حق مطلب را ادا کرده اما در برخی دیگر نه، و تا آن‌جا که به مکتب منچستر مربوط می‌شد، قطعاً هیچ انصافی در حق آن‌ها روا نداشت» (متن مکالمات پارلمان بریتانیا. ۱ ژوئیه ۱۸۵۳). مقالات مارکس در تریبیون در پی توضیح سیاست و جامعه‌ی بریتانیا برای مخاطبان آمریکای شمالی بود و موضوعات متنوعی را پوشش می‌داد: سیاست‌های کلان (انتخابات عمومی، امور پارلمانی و هدایت سیاست خارجی)؛ شرایط اقتصادی (قانون کارخانه‌ها، اعتصابات و بحران‌های اقتصادی)؛ و مسائل گسترده‌تر اجتماعی و فرهنگی (مجازات اعدام، ساختار طبقاتی و نقش روحانیون). مارکس به‌دلیل اغراق در جدی بودن و

پیامدهای سیاسی احتمالی بحران‌های اقتصادی معاصرش مورد انتقاد قرار گرفته است، اما مقالات او همچنین به دلیل درک دقیق از شخصیت‌های دخیل در عرصه‌ی بالای سیاسی و ماهیت در حال تغییر ائتلاف‌های پارلمانی در بریتانیا مورد تحسین قرار گرفته‌اند (استدمن جونز ۱۹۸۴: ۱۲۵). آن‌ها همچنین اشتیاق شدید مارکس به امور جاری را تأیید می‌کنند، زیرا او به‌طور منظم روزنامه‌های معتبر مانند تایمز، مورنینگ هرالد و مورنینگ پست؛ نشریات هفتگی لیبرال و رادیکال مانند اگزمینر و اکونومیست؛ و نشریات عمومی از جمله رینولدز نیوز و پانچ را می‌خواند. مارکس از وابستگی مالی خود به این نوع کار و به‌ویژه از دخالت‌های سردبیری و مبلغی که برای این مشارکت‌هایش در تریبیون دریافت می‌کرد، ناراضی بود (مارکس و انگلس ۱۹۸۳: ۳۳۹). با این حال، اشتباه خواهد بود اگر این روزنامه‌نگاری را هم غیرجذاب و هم بی‌ارتباط با آثار نظری‌تر او تلقی کنیم. برای مثال، یک مقاله تضاد طنزآمیزی را بین دغدغه‌ی خیرخواهانه‌ی دوشس ساترلند در مورد برده‌داری در جنوب آمریکا و سابقه‌ی بی‌رحمانه‌ی خانواده‌اش در مصادره‌ی زمین از جمعیت بومی «اسکاتلندی-گیلیک» نشان داد. مارکس تخمین می‌زند که تبدیل «مالکیت قبیله‌ای به مالکیت خصوصی» توسط ساترلند، بین سال‌های ۱۸۱۴ و ۱۸۲۰، منجر به اخراج خشونت‌آمیز حدود ۱۵,۰۰۰ نفر به منظور ایجاد چراگاه برای ۱۳۱,۰۰۰ گوسفند شد (مارکس ۱۹۷۹ج: ۴۸۷، ۴۹۱-۴۹۲). پرونده‌ی ساترلند بعدها به عنوان بخشی از شرح «انباشت اولیه» در کتاب «سرمایه» دوباره ظاهر شد، جایی که مارکس (۱۹۸۷الف: ۷۲۰) به مقاله‌ی قبلی خود در تریبیون و نیش و کنایه‌هایی که در آن زمان زده بود، اشاره کرد. زبان این نوشته‌های تریبیون نیز قابل‌توجه است. در ابتدا، مقالات مارکس از آلمانی توسط انگلس و (با موفقیت کم‌تری) توسط ویلهلم پیپر ترجمه می‌شد. با این حال، از فوریه‌ی ۱۸۵۳ به بعد، مارکس به مهارت‌های زبانی در حال توسعه‌ی خود به اندازه‌ای اطمینان داشت که مقالات را خودش به انگلیسی می‌نوشت. در واقع، در دسامبر ۱۸۵۴ او به سردبیر نشریه‌ی نوئه اودر-تسایتونگ هشدار داد که از آن‌جایی که بیشتر نوشته‌های او برای انتشار در دو سال گذشته به زبان انگلیسی بوده است، «آلمانی ممکن است در ابتدا برایم مشکل‌ساز شود» (مارکس و انگلس ۱۹۸۳: ۵۰۷).

یکی از کارهای عجیب‌تر در روزنامه‌نگاری مارکس نیازمند بررسی جداگانه است. مارکس یک کارزار طولانی و مصمم علیه لرد پالمرستون، وزیر امور خارجه و نخست‌وزیر، به‌راه انداخت (هاچینسون ۱۹۶۹؛ تیلور ۱۹۹۶: ۲۴۰-۲۴۳). مارکس پالمرستون را ترکیبی از یک سیاست خارجی به‌شدت ارتجاعی (ترویج منافع روسیه به‌عنوان راهی برای سرکوب نیروهای مترقی در سایر نقاط اروپا) با یک سزاریسم روبه‌رشد در امور داخلی (تغییر تعادل قانون اساسی قبلی به نفع قدرت شخصی) می‌دانست. این دیدگاه‌ها مارکس را با دیوید اورکهارت مرتبط کرد، وی دیپلماتی با رفتار و رویکرد بسیار نامتعارف، نماینده‌ی مستقل مجلس و نویسنده‌ای بود که زندگی‌اش برای زندگی‌نامه‌نویسان مارکس که در جستجوی «روایتی جذاب‌تر» هستند، بسیار جالب‌توجه است[^]. کارزار یک‌جانبه‌ی اورکهارت علیه پالمرستون ناشی از ترکیبی تند از ترک‌دوستی، روس‌هراسی و نظریه‌ی توطئه بود. اورکهارت کل نظام بریتانیا – به‌جز سلطنت – را تحت تأثیر مخرب روسیه به تصویر می‌کشید، اما به‌ویژه پالمرستون به‌عنوان کسی که «روح روسی» دارد و به‌طور مشخص‌تر، رشوه از تزار دریافت می‌کند، شناسایی شده بود (اورکهارت ۱۸۶۶). مارکس از مطالب سیاست خارجی و دیپلماتیک نشریات اورکهارت استفاده کرد. البته او به شکلی شگفت‌انگیز اصرار داشت، به‌طور مستقل به این نتیجه رسیده که پالمرستون در خدمت استبداد روسیه است (مارکس و انگلس ۱۹۸۳: ۳۹۵، ۴۴۰). تأیید این اتهام از نظر تاریخی بی‌اعتبار، اوج کار روزنامه‌نگاری مارکس نبود، اما او تشخیص داد که، به جز پالمرستون، دیدگاه‌های اورکهارت «کاملاً مخالف» دیدگاه‌های اوست (مارکس و انگلس ۱۹۸۳: ۴۵۵). از نظر فکری، اورکهارت یک ارتجاعی رمانتیک بود که دموکراسی را محکوم می‌کرد، تاریخ را به دیپلماسی تقلیل می‌داد، در پی بازگشت به یک گذشته‌ی ایده‌آل بود و در همه جا توطئه می‌دید (مارکس ۱۹۷۹ب: ۴۷۷). مارکس به‌طنز می‌گفت که اگر دیدگاه‌های گسترده‌تر اورکهارت را داشت، وسوسه می‌شد وبا را که اخیراً در نیوکاسل یافت شده بود، به عنوان فرستاده‌ی تزار «با مأموریت مخفی» برای از بین بردن آخرین بقایای آنچه «روح آنگلوساکسون» نامیده می‌شود، شناسایی کند (۱۹۷۹و: ۳۲۶). طبق انتظار، تنها ملاقات آن‌ها موفقیت‌آمیز نبود (مارکس و انگلس ۱۹۸۳: ۴۱۲-۴۱۳). تاریخچه‌ی متنی نوشته‌های ضد پالمرستون مارکس خالی از لطف نیست. در آن زمان آن‌ها به‌طور

گسترده خوانده می‌شدند؛ برای مثال، بخش‌هایی از مجموعه مقالات «زندگی پالمرستون» او در تریبیون به‌طور متناوب در «روزنامه‌ی مردم»، «گلاسکو سنتینل»، «شفیلد فری پرس» و در مجموعه «برگه‌های سیاسی» تاکر منتشر شد که گفته می‌شود ۱۵,۰۰۰ نسخه فروخته است (مک‌للان ۱۹۷۳: ۲۶۵). با این حال، متعاقباً، محتوای ظاهراً روس‌هراسانه‌ی آن‌ها منجر به حذف یا به حاشیه رانده شدن آن‌ها در برخی نسخه‌های شوروی از نوشته‌های مارکس شد. (برای مثال، کتاب «تاریخچه‌ی دیپلماتیک مخفی قرن هجدهم» مارکس از جلد ۴۳ مجموعه آثار مارکس-انگلس حذف شد، اگرچه اصالت آن مورد تردید نبود.)

شهرت مارکس در بریتانیا در زمان حیاتش، بیش از هر چیز، به واسطه‌ی ارتباطش با «انترناسیونال» — انجمن بین‌المللی کارگران — تثبیت شد. یک مجله‌ی معاصر او تأیید می‌کند که «نام او برای خوانندگان روزنامه‌های انگلیسی بیشتر به‌عنوان یکی از سازمان‌دهندگان و مدیران برجسته "انجمن بین‌المللی" آشناست» (باکس ۱۸۸۱: ۳۴۹). مارکس نقش چندانی در تأسیس انترناسیونال نداشت، اما به‌زودی به دلیل مهارت‌هایش در نوشتن پیش‌نویس‌ها، توانایی‌های سازمانی، دانش وی از جنبش کارگری اروپا و حس هدفمندی‌اش، جایگاه رهبری در آن به دست آورد (کالینز و آبرامسکی ۱۹۶۵). انجمن بین‌المللی کارگران از پنج گروه ملی (بریتانیایی، فرانسوی، ایتالیایی، آلمانی و لهستانی) تشکیل شده بود و تاریخ آن اغلب بر اساس مواجهات مارکس با آنارشیسم فرانسوی (پیر ژوزف پرودون و پیروانش) در دوره‌ی قبل از کنگره‌ی بروکسل، و با آنارشیسم روسی (میخائیل باکونین و پیروانش) در دوره‌ی بین کنگره‌های بروکسل و لاهه روایت می‌شود. با این حال، انترناسیونال اغلب بیشتر به مسائلی می‌پرداخت که عمدتاً تمرکز داخلی داشتند، از جمله: تجارت آزاد، مسئله‌ی ایرلند، ملی‌سازی زمین (اتحادیه‌ی زمین و کارگران بسیاری از اعضای انترناسیونال را در بر می‌گرفت)، وجود «صندوق دستمزد» (به ادامه‌ی مقاله نگاه کند)، محدودیت ساعات کار، جایگاه اعتصابات و استفاده از کار کودکان. تمایل به دست‌کم گرفتن بعد بریتانیایی مشارکت مارکس در انترناسیونال اغلب با روایت‌های تا حدودی اغراق‌آمیز از انزوای جنبش کارگری بریتانیا (که به‌هرحال سابقه‌ی حمایت از استقلال ایتالیا، جبهه‌ی شمال در جنگ داخلی آمریکا و قیام لهستان در سال ۱۸۶۳ را داشت) و همچنین سرشت

ظاهراً مواجهه‌جویانه‌ی پشتیبانی مارکس از اتحادیه‌های کارگری و اصلاحات سیاسی (که او در واقع آن‌ها را به طور مستقل ارزشمند می‌دانست و ایجاد «فضای حیاتی» برای «توسعه و حرکت» بیشتر می‌دانست (مارکس و انگلس ۱۹۸۵: ۵۵۲)) تقویت می‌شود. بسیاری از نوشته‌های مارکس برای اولین بار تحت حمایت انترناسیونال منتشر شد. «خطابیه‌ی افتتاحیه» سال ۱۸۶۴، که توسط مارکس نوشته شده و عمدتاً خطاب به کارگران بریتانیایی بود، به صورت جزوه با تیراژ هزار نسخه منتشر شد و همچنین در نشریات «بی‌هایو» و «ماینر اند ورکر ادوُکیت» نیز به چاپ رسید (کالینز و آبرامسکی ۱۹۶۵: ۴۴-۵۵). جزوه‌ی «ارزش، قیمت و سود» که نتایج خاصی از کتاب سرمایه را به شکلی عامه‌پسند پیش‌بینی می‌کرد – و در آن مخالفت مارکس با نظریه‌ی «صندوق دستمزد» جان وستون، سوسیالیست اوونی (که منکر این بود که اتحادیه‌های کارگری می‌توانند سطح زندگی را ارتقا دهند) تشریح شده بود – برای اولین بار در سال ۱۸۶۵ به عنوان مقاله در شورای عمومی انترناسیونال ارائه شد. مارکس همچنین دو سخنرانی بسیار خواندنی برای برای انترناسیونال درباره‌ی جنگ فرانسه و پروس و اعلام جمهوری فرانسه نوشت. نسخه‌ی انگلیسی اولین سخنرانی (که به فرانسوی و آلمانی نیز منتشر شد) به صورت برگه‌ای با تیراژ اولیه‌ی ۱۰۰۰ نسخه منتشر شد و چاپ دوم با همین تعداد یک ماه بعد به چاپ رسید. این سخنرانی مورد استقبال افرادی از جمله جان استوارت میل قرار گرفت که (بدون اطلاع از نویسنده‌ی آن) اظهار داشت: «من از این سخنرانی بسیار خرسندم. هیچ کلمه‌ای در آن نیست که نباید باشد؛ و نمی‌شد آن را با کلمات کم‌تری بیان کرد» (میل ۱۹۹۱: ۲۲۰). انترناسیونال به مبارزه برای به‌رسمیت شناختن جمهوری ادامه داد، اما مهم‌ترین سهم مارکس در رویدادهای به‌سرعت در حال وقوع – پس از قیام در پاریس، عمر کوتاه کمون و سرکوب خشونت‌آمیز آن – بدون شک کتاب *جنگ داخلی در فرانسه* بود. اولین چاپ این کتاب (ژوئن ۱۸۷۱) که توسط شورای عمومی به صورت جزوه منتشر شد و شامل ۱۰۰۰ نسخه بود، به‌سرعت تمام شد و چاپ دوم تجدیدنظر شده با ۲۰۰۰ نسخه اندکی پس از آن منتشر شد و چاپ سوم در ماه اوت به چاپ رسید. (در عرض چند ماه به فرانسوی، آلمانی، روسی، ایتالیایی، اسپانیایی، هلندی، فلامان، صربی-کروات، دانمارکی و لهستانی ترجمه شد.) این دفاعیه و یادبود کمون پاریس به‌طور گسترده و به‌درستی یکی از مهم‌ترین آثار

سیاسی مارکس تلقی می‌شود؛ او بر دستاورد تاریخی کمون – به‌ویژه پیش‌بینی آن از اشکال سیاسی که جامعه‌ی سوسیالیستی آینده ممکن است اتخاذ کند – تأکید می‌کند و جنایات ورسای را که تازه آشکار شده بود، مورد حمله قرار می‌دهد. (برآوردها همچنان مورد اختلاف است، اما شاید ۲۰هزار کمونار اعدام شدند، حدود ۷۵۰۰ نفر زندانی یا تبعید شدند و هزاران نفر به خارج گریختند.) این دخالت‌های سیاسی گوناگون ابعاد شخصی نیز داشتند و سومین «تبعید» مارکس نه به اندازه‌ی آنچه اغلب به تصویر کشیده می‌شود از نظر اجتماعی منزوی بود و نه چندان پر از کینه (کوهن ۱۹۹۱: ۱۲۰-۱۲۱). به‌عنوان مثال، دوستی مارکس با ادموند اسپنسر بیزلی، طرفدار پوزیتیویسم آگوست کنت، استاد تاریخ در دانشگاه کالج لندن و (بعداً) بنیانگذار نشریه‌ی پوزیتیویست ریویو (هریسون ۱۹۵۹؛ ۱۹۶۵: ۲۶۹-۲۷۷؛ ۱۹۶۷) را در نظر بگیرید. شکاف سیاسی در این‌جا نباید اغراق‌آمیز تلقی شود، اما خصومت مارکس با کنت و پوزیتیویسم به‌خوبی شناخته شده است. با وجود این، مارکس و بیزلی و خانواده‌هایشان دوستان خوبی برای هم شدند. احتمالاً ارتباطات اتحادیه‌ای بیزلی بود که در ابتدا توجه مارکس را به خود جلب کرد؛ بیزلی عضو افتخاری انجمن متحد نجاران و درودگران بود، ارتباط نزدیکی با شورای اصناف لندن داشت و در تأسیس انترناسیونال کمک کرد (اگرچه از عضویت در شورای عمومی خودداری کرد). مارکس نامه‌ای در حمایت از بیزلی فرستاد زمانی که او پس از «جنایات شفیلد» به دلیل دفاع از اتحادیه‌های کارگری مورد حملات شدید شخصی در مطبوعات قرار گرفت (هریسون ۱۹۵۹: ۳۸-۳۹). مارکس متعاقباً بیزلی را در جلسات اتحادیه‌های کارگری همراهی کرد و برای مثال، سخنرانی «واقعاً عالی و بسیار جسورانه»ی بیزلی را در سالن اکستر لندن ثبت کرد (مارکس و انگلس ۱۹۸۸: ۲۹۸). مارکس همچنین تحت تأثیر مقالات تاریخی بیزلی در وست‌مینستر ریویو و جاهای دیگر قرار گرفت و او را تنها پوزیتیویست در انگلیس یا فرانسه توصیف کرد که «با نقاط عطف تاریخی (بحران‌ها) نه به‌عنوان یک فرقه‌گرا، بلکه به عنوان یک مورخ به بهترین معنای کلمه برخورد می‌کند» (مارکس و انگلس ۱۹۸۹: ۱۵۰). مارکس جلد اول کتاب سرمایه را در سال ۱۸۶۷ برای او فرستاد و بعداً – و سودمندتر، زیرا بیزلی آلمانی نمی‌دانست – ترجمه‌ی فرانسوی سرمایه را به صورت جزوه‌های چاپ شده برایش ارسال کرد. آن‌ها با هم روی تاریخ معتبر بیزلی از

انترناسیونال در فوریتلی ریویو کار کردند، اما نزدیک‌ترین همکاری آن‌ها حول کمون بود (هریسون ۱۹۸۱). آن‌ها خستگی‌ناپذیر برای کمک به پناهندگان کمونار، سازماندهی کمک‌های اضطراری و مقاومت در برابر درخواست‌های استرداد آن‌ها تلاش کردند. پس از مرگ مارکس، بیزلی (۱۸۸۴) در نامه‌ای به نشریه‌ی سوسیالیست مسیحی، «شکاف عمیق» بین دیدگاه‌هایشان را تصدیق کرد، اما خاطرنشان کرد که «دکتر مارکس و من همیشه دوستان خوبی بودیم؛ تا پایان عمرش من برای او احترام و ارادت زیادی قائل بودم؛ و مطمئنم که او مرا فردی خوش‌نیت می‌دانست». او با بینشی ناشی از آشنایی افزود که این بیش از آن چیزی بود که مارکس «مایل بود در مورد اکثر افرادی که با او اختلاف نظر داشتند، بپذیرد». مارکس در واقع سخاوتمندتر از آنچه به نظر می‌رسد بود، زیرا پیش‌تر (به یک خبرنگار آلمانی) نوشته بود که «پروفسور بیزلی یک پوزیتیویست است و به همین دلیل مجبور است از انواع عقاید غریب حمایت کند، اما در بقیه‌ی موارد مردی بسیار توانا و شجاع است» (مارکس و انگلس ۱۹۸۹: ۹۲).

۴

در حالی که در مورد برخی از روایت‌های آشنا مبنی بر انزوای مارکس از فرهنگ و زندگی سیاسی بریتانیا تردید وارد کردم، تاکنون در مورد تعامل او با سوسیالیسم بریتانیایی نسبتاً کم گفته‌ام. بخش حاضر به این موضوع به طور مستقیم‌تری می‌پردازد.

مارکس وجود یک سنت طولانی و ممتاز سوسیالیسم بریتانیایی را تصدیق کرد، اگرچه اغلب به‌طور نادرستی آن را «انگلیسی» می‌نامید (مارکس و انگلس b۱۹۷۶: ۴۶۱). به‌عنوان مثال، در اواسط دهه‌ی ۱۸۴۰، او ویلهلم وایتلینگ را به خاطر تصور این‌که سوسیالیسم یک اختراع معاصر فرانسوی است، مسخره کرد. مارکس خاطرنشان کرد که فقط یک آلمانی می‌تواند آنقدر کوته‌فکر باشد که نام توماس مور، لولرها، رابرت اوون، ویلیام تامپسون، جان واتس، جورج جیکوب هولیواک، جولیان هارنی، جان مینتر مورگان، چارلز ساوثول، جان گودوین بارمبی، جیمز پیرپونت گریوز، توماس رو ادموندز، جاشوا هابسون و توماس اسپنس را نشنیده باشد (مارکس و انگلس b۱۹۷۶: ۴۶۱). در این‌جا به سختی فضایی برای بررسی تمام این فهرست جالب و متفاوت (که حداقل

شامل یک ایرلندی است) وجود دارد، اما من در مورد دیدگاه مارکس در مورد رابرت اوون نکاتی را بیان خواهم کرد. مورد اخیر به نظر یک مطالعه‌ی موردی مناسب می‌رسد، نه‌تنها به دلیل جایگاه اوون - «بنیانگذار» جنبش سوسیالیستی مدرن در بریتانیا به گفته‌ی انگلس (۱۹۷۵: ۳۸۶) - بلکه به این دلیل که ارتباطات در اینجا نویدبخش روشن شدن رابطه بین اشکال مارکسیستی و غیرمارکسیستی سوسیالیسم است.

مارکس شخص اوون را تحسین می‌کرد و او را فردی «واقعاً قابل‌اعتماد» می‌دانست، کسی که از هر شکستی «نیروی تازه‌ای» می‌گیرد (مارکس و انگلس ۱۹۸۵: ۱۱۴). این دیدگاه مثبت در طرح زندگی‌نامه‌ای انگلس در آنتی دورینگ منعکس شده است، که با داستان آشنای آزمایش اجتماعی اوون در زمان مدیریت و مالکیت بخشی از کارخانه‌ی نیو لانارک در اسکاتلند آغاز می‌شود. او با موفقیت یک جمعیت «فاسد شده» را با قرار دادن آنها در «شرایطی شایسته انسان بودن» (انگلس ۱۹۸۷: ۲۴۹) و توجه به آموزش نسل درحال‌رشد با یک مدرسه‌ی ابتدایی تجربی (نگاه کنید به لئوپولد ۲۰۱۱) به یک «مستعمره‌ی نمونه» تبدیل کرد. با این حال، اعتبار عمومی اوون به‌سرعت پس از شروع ترویج سکونتگاه‌های اشتراکی مبتنی بر مالکیت مشترک و اعلام آشکار این‌که دین، اشکال موجود ازدواج و مالکیت خصوصی موانع اصلی پیشرفت اجتماعی هستند، کاهش یافت. با وجود تبعید شدن از «جامعه‌ی رسمی» و از دست دادن ثروت خود در آزمایش‌های اشتراکی ناموفق در آمریکا، تعهد اوون به منافع طبقه‌ی کارگر تزلزل‌ناپذیر توصیف می‌شود. او همچنان متقاعد بود که تا زمانی که ترتیبات مالکیت خصوصی برقرار باشد، مزایای افزایش بهره‌وری به سمت مالکان هدایت می‌شود و از بهبود شخصیت و عقل طبقه‌ای که ثروت را تولید می‌کند، دور می‌شود. روایت زندگی‌نامه‌ای انگلس از اوون محدودیت‌هایی دارد. به‌عنوان مثال، اصرار بر شخصیت کاملاً کمونیستی اشتراک‌گرایی دوره‌ی میانی او کاملاً قانع‌کننده نیست و هیچ اشاره‌ای به اشتیاق معنوی بعدی او نشده است. با این حال، به‌طور دقیق دیدگاه مثبت گسترده مارکسیستی از زندگی و دستاوردهای اوون را منعکس می‌کند. گفته می‌شود که نام اوون با «هر پیشرفت واقعی در انگلستان به نمایندگی از کارگران»، از جمله اولین قانون محدود کردن ساعات کار برای زنان و کودکان، اولین انجمن ملی اتحادیه‌های کارگری و اولین موج تعاونی‌های تولید و خرده‌فروشی مرتبط است (انگلس ۱۹۸۷: ۲۵۱-۲۵۲).

شواهدی از علاقه به اوون را می‌توان در طول زندگی بزرگسالی مارکس یافت. اوون در یکی از اولین پروژه‌های (متعاقباً متوقف شده)ی مارکس، که برای آموزش معاصران آلمانی در مورد سوسیالیسم در بریتانیا و فرانسه طراحی شده بود، حضور داشت. در اوایل دهه‌ی ۱۸۴۰، مارکس و انگلس - به همراه مؤسس هس - قصد داشتند اوون را در جلدهای ابتدایی مجموعه‌ای از نوشته‌های سوسیالیستی خارجی در ترجمه‌ی آلمانی بگنجانند، زیرا کار او در میان آثاری بود که «به اصول ما نزدیک‌تر» ارزیابی می‌شد (مارکس و انگلس ۱۹۸۲: ۲۷). و تا اواخر سال ۱۸۷۷، مارکس متون اوون را برای کار انگلس بر روی آنتی دورینگ به او قرض می‌داد. در میان کتاب‌های اوون که در کتاب‌فروشی‌ها نایاب بود، مارکس عنوان «بسیار مهم» *انقلاب در ذهن و عمل نوع بشر* را داشت، اما گزارش داد که کتاب دو جلدی *زندگی رابرت اوون* او گم شده است و شارل لونگه (داماد مارکس) به‌عنوان مقصر احتمالی شناسایی شده است (مارکس و انگلس ۱۹۹۱: ۲۶۳). انگلس خود زمانی دارای مجموعه‌ی گسترده و حتی غیرقابل جایگزینی از نوشته‌های اوونی بود - که در اوج اشتیاق اشتراکی جوانان انگلس (نگاه کنید به لئوپولد ۲۰۰۹؛ ۲۰۱۲) و قبل از شراکت او با مارکس گردآوری شده بود - که متعاقباً در آشفتگی‌های سال‌های ۱۸۴۸-۱۸۴۹ از بین رفت (نگاه کنید به مارکس و انگلس ۱۹۸۹: ۴۷۷؛ ۱۹۹۵: ۴۲۲).

مارکس به نسل بسیار جوان‌تری از سوسیالیست‌ها تعلق داشت و اوون را شخصاً نمی‌شناخت. با این حال، به نظر می‌رسد که او حداقل دو بار سخنرانی اوون را شنیده است. او در سخنرانی اوون در هشتادمین سالگرد تولدش شرکت کرد و گزارش داد که «علی‌رغم عقاید جزمی‌اش، پیرمرد طناز و دوست‌داشتنی بود» (مارکس و انگلس ۱۹۸۲: ۳۶۰؛ نگاه کنید همچنین به تسوزوکی ۱۹۷۱: ۳۲). این عقاید جزمی به احتمال زیاد دو ادعای اصلی در مورد طبیعت انسان هستند که بارها و بارها در نوشته‌های اوون تکرار شده‌اند (و توسط مارکس رد شده‌اند): این‌که افراد شخصیت خود را شکل نمی‌دهند، بلکه کل شخصیت آنها توسط شرایط برای آنها شکل می‌گیرد. و از آنجایی که افراد مسئول احساسات و عادات خود نیستند، تصور اینکه آنها مستحق پاداش برای برخی اقدامات و مجازات برای دیگران هستند، یک اشتباه اساسی است (نگاه کنید به اوون b۱۹۹۳: ۳۳-۳۵). حدود سه سال بعد، مارکس شنید که اوون سالخورده در

جلسه‌ای از انجمن هنرها مداخله می‌کند تا با این ایده که بشردوستی می‌تواند مشکلات جامعه‌ی طبقاتی را حل کند، مخالفت کند (مارکس ۱۹۷۹a: ۶۱۲).

مارکس اوون را با «سوسیالیسم تخیلی» مرتبط می‌داند، در واقع به‌عنوان متفکری متعلق به سه‌گانه‌ی بنیانگذار آن - در کنار شارل فوریه و هانری سن سیمون. این‌که چه چیزی سوسیالیسم اوون و این دیگران را تخیلی می‌کند، موضوعی مورد بحث است، اما مطمئناً یک عامل، اعتقاد آنها به این است که تدوین طرح‌های دقیق برای یک جامعه‌ی سوسیالیستی آینده یک تلاش مشروع و ضروری است. این پیشنهاد سوسیالیسم تخیلی را از سوسیالیسم مارکسیستی متمایز می‌کند (نگاه کنید به زیر)، و با ارتباط خود مارکس از تخیل‌گرایی با ترسیم «تصاویر و برنامه‌های یک جامعه‌ی جدید» (مارکس ۱۹۸۶a: ۴۹۹؛ مارکس و انگلس ۱۹۹۱: ۲۸۴) سازگار است. گنجاندن اوون در این سه‌گانه درست به نظر می‌رسد. برای بخش بزرگی از زندگی خود، اوون طرفدار مشتاق طرح‌های بزرگ برای زندگی اشتراکی بود و از «مستعمرات خانگی» - که بر اساس طرح یک «متوازی الاضلاع» بسته شکل گرفته و حاوی بیش از دو هزار و پانصد نفر نبود که با هم زندگی و کار می‌کردند - هم به‌عنوان وسیله‌ای برای گذار به، و هم شکل نهادی نهایی، یک جامعه‌ی سوسیالیستی (۱۹۹۳a: ۳۳۷-۴۰۷) حمایت می‌کرد.

نگرش مارکس نسبت به سوسیالیسم تخیلی اغلب نادرست فهمیده شده است. اصطلاحات «تخیلی» و «علمی» توسط مارکس یک شکل استفاده نمی‌شوند، گویی که همه‌ی سوسیالیسم‌ها باید یکی یا دیگری باشند. به‌عنوان مثال، در *مانیفست کمونیست*، سوسیالیسم تخیلی به عنوان یکی از پنج شاخه‌ی موجود سوسیالیسم غیرمارکسی به تصویر کشیده شده است (نگاه کنید به لئوپولد در دست انتشار). علاوه بر این، اشتباه است که مارکس را دارای نگرشی کاملاً منفی نسبت به سوسیالیسم تخیلی نشان دهیم. یافتن نمونه‌های متنی از او که هم ادبیات تخیلی را ستایش و هم از آن انتقاد می‌کند، آسان است. با این حال، این بدان معنا نیست که دیدگاه مارکس متناقض است، زیرا در این‌جا یک ساختار اساسی وجود دارد که عدم تناقض دیدگاه سنجیده او از سوسیالیسم تخیلی را توضیح می‌دهد. (لئوپولد ۲۰۰۵). آن ساختار اساسی را می‌توان با توجه به دو تمایز تشخیص داد. اولی یک تمایز زمانی بین نسل اصلی سوسیالیست‌های تخیلی

(تحت سلطه‌ی سه‌گانه بنیانگذار که اوون به آن تعلق دارد) و نسل‌های بعدی، از جمله پیروان مختلف آن نسل اصلی (به‌ویژه، اوونیست‌های گوناگون) است. دومی یک تمایز متنی بین بعد «انتقادی» نوشته‌های تخیلی، که به‌تفصیل به اشتباهات جامعه‌ی موجود می‌پردازد، و بعد «نظام‌مند» آنهاست، که به تدوین طرح‌های دقیق برای جامعه‌ی ایده‌آل آینده می‌پردازد. میزان تأیید مارکس به طور گسترده‌ای این دو تمایز را دنبال می‌کند. او تمایل دارد در مورد تخیل‌گرایان اصلی نسبتاً سخاوتمندانه قضاوت کند و در مورد مقلدان بعدی آنها برخوردی تحقیرآمیز داشته باشد او نسبت به بعد انتقادی نوشته‌های تخیلی نسبتاً سخاوتمند و در مورد بعد نظام‌مند آنها نسبتاً تحقیرآمیز باشد. بنابراین، دیدگاه مارکس از سوسیالیسم تخیلی نه تنها یک‌دست است، بلکه از آنچه غالباً به تصویر کشیده شده متعادل‌تر و کم‌تر به شکلی یک‌جانبه خصمانه است.

در ادامه، من منطق پشت این دو تمایز را روشن می‌کنم و نشان می‌دهم که چگونه ارزیابی مارکس از اوون این چارچوب تفسیری را تجسم می‌یابد.

تمایز زمانی به درک برخی از اظهارات ظاهراً متناقض درباره‌ی سوسیالیسم تخیلی که در نوشته‌های مارکس یافت می‌شود، کمک می‌کند. به‌عنوان مثال، ستایش او از تصویرپردازی آرمان‌شهرباورانه‌ی سوسیالیست‌های تخیلی از آینده‌ی سوسیالیستی به‌طور صریح به سه بنیانگذار آن محدود شده و به جانشینان «خام‌اندیش» آنها تعمیم نیافته است (مارکس و انگلس ۱۹۸۷: ۳۲۶). در حالی که محکومیت آرمان‌شهرباوری از سوی مارکس با واژگانی مثل «احمقانه، بی‌مزه و کاملاً ارتجاعی» به‌طور صریح نه به «سوسیالیست‌های تخیلی بزرگ فرانسوی و انگلیسی» بلکه فقط به پیروان «بی‌تأثیر» آنها اشاره دارد (مارکس و انگلس ۱۹۹۱: ۲۸۴). منطق پشت این حکم زمانی - که هرچه سوسیالیست تخیلی جدیدتر باشد، سهم او ارزش کم‌تری دارد - مبتنی بر یک مفهوم تاریخی از قصور است. مارکس فرض نمی‌کند که نسل بنیانگذار آرمان‌شهرباوران اشتباهات کم‌تری نسبت به جانشینان خود برای مثال در فهم ماهیت و گذار به سوسیالیسم مرتکب شده‌اند. در واقع، او هم سوسیالیست‌های تخیلی اصلی و هم پیروان بعدی آنها را دارای دیدگاه‌های مشابه می‌داند. با این حال، مارکس استدلال می‌کند که شکل‌گیری فکری نسل بنیانگذار در یک زمینه‌ی تاریخی رخ داده که ناگزیر درک آنها را از جهاتی مهم محدود کرده است. در آستانه‌ی قرن هجدهم و نوزدهم، نه شرایط

عینی (تولید اقتصادی) و نه شرایط ذهنی (عاملیت پرولتری) برای سوسیالیسم به اندازه‌ی کافی توسعه یافته بودند تا سوءتفاهم‌ها به‌راحتی قابل‌اجتناب باشند (نگاه کنید به مارکس a۱۹۸۶: ۴۹۹؛ انگلس ۱۹۸۷: ۲۴۵). این شرایط تاریخیِ به اندازه‌ی کافی توسعه یافته بودند تا نقدسوسیالیستی را برانگیزند، اما آن‌قدر توسعه نیافته بودند تا آن نقد از سوءتفاهم‌های جدی گریزی داشته باشد (کوهن ۲۰۰۰: ۶۳). در نتیجه، نسل اول سوسیالیست‌های تخیلی به خاطر باورهای نادرست خود مقصر نبودند، زیرا درک درست هنوز ممکن نبود. همان بهانه‌ی تاریخی به‌وضوح برای شاگردان و مقلدان بعدی آنها که «به دیدگاه اصلی استادان خود پایبند هستند» به دلیل تغییر قابل‌توجه شرایط شرایط تاریخی (مارکس و انگلس a۱۹۷۶: ۵۱۶) صادق نیست. در نتیجه، مارکس در مورد دیدگاه‌های نادرست اوون نسبتاً بخشنده و در مورد اوونیست‌های بعدی که به همان دیدگاه‌ها اعتقاد دارند، نسبتاً منتقد است.

نمونه‌هایی از دیدگاه‌های ظاهراً نادرست و به‌طور نمونه‌وار تخیلی اوون - در این مورد، در مورد گذار به سوسیالیسم - را می‌توان در *مانیفست کمونیست* یافت.اوون با این مسائل مرتبط است: اولاً، با یک دیدگاه «امتناع‌گرا» از اقدام سیاسی، انتقاد از اعتصابات و به‌طور خاص سایر فعالیت‌های مرتبط با مبارزه‌ی طبقاتی (مارکس و انگلس a۱۹۷۶: ۵۱۵). دوم، با دیدگاهی از پرولتاریا به عنوان یک شیء منفعل (نیازمند اصلاحات منطقی)، نه یک سوژه‌ی جمعی که خود قادر به «ابتکار تاریخی» است (مارکس و انگلس a۱۹۷۶: ۵۱۵). و سوم، با تعهد به یک استراتژی اشتراکی برای دستیابی به سوسیالیسم، که در آن «مستعمرات خانگی» به‌تدریج در سراسر جامعه تنها با نیروی ایجاد سرمشق موفق؛ گسترش می‌یابند (مارکس و انگلس a۱۹۷۶: ۵۱۶). در این مقاله فضای کافی برای ارزیابی ادعای مارکس در مورد بنیان اشتباه این رویکردها وجود ندارد، اما انتساب این دیدگاه‌ها به اوون قطعاً قابل قبول است. با این حال، مارکس اوون را به‌خاطر این اشتباهات مقصر نمی‌داند، زیرا با توجه به زمینه‌ی تاریخی او اجتناب‌ناپذیر بودند. مارکس معتقد است: اولاً، این وضعیت توسعه‌نیافته‌ی این شرایط شکل‌دهنده است که «باعث می‌شود سوسیالیست‌های تخیلی خود را فراتر از همه‌ی ابعاد آنتاگونیسم طبقاتی بدانند» (مارکس و انگلس a۱۹۷۶: ۵۱۵). دوم، این‌که پرولتاریا، در «دوران نابالغی تاریخی» خود و با در نظر داشتن تمام اهداف و

مقاصد، به نظر می رسید که طبقه‌ای ناتوان از اقدام مستقل است (مارکس و انگلس ۱۹۷۶a: ۵۱۵). و سوم این‌که شکست اجتناب‌ناپذیر ابزارهای اشتراکی - تأثیر مخرب محیط گسترده‌تر غیر اشتراکی بر جزایر کوچک سوسیالیسم - تنها پس از فروپاشی چشمگیر آزمایش‌های اشتراکی خود اوون، از جمله سکونتگاه هارمونی در همپشایر (انگلس ۱۹۸۸: ۳۴۸) آشکار شد.

اوون ممکن است به‌خاطر دیدگاه‌های نادرست خود در مورد گذار به سوسیالیسم مقصر نباشد، اما همان معافیت تاریخی به اوونیست‌های بعدی تعمیم نیافته است. در نتیجه، مارکس به جان فرانسیس بری، «یکی از شاگردان اوون»، به دلیل بازگشت به همان اشتباهات «امتناع‌گرا» استادش حمله می‌کند، علی‌رغم این واقعیت که تا سال ۱۸۳۹ - سالی که کتاب «اشتباهات کار و درمان کار» بری منتشر شد - مبارزات طبقه‌ی کارگر درجه‌ای از استقلال و ستیزه‌جویی را توسعه داده بود که در شرایط تاریخی «به اندازه‌ی کافی توسعه‌نیافته» که اوون با آن روبرو بود، ناشناخته بود (مارکس ۱۹۸۸: ۳۹۴).

البته، - همانطور که خود مارکس می‌فهمید - این همه‌ی ماجرای پیروان سوسیالیستی اوون نیست. همچنین، آن‌ها علاوه بر تکرار برخی از اشتباهات اوون، مجموعه‌ی جالب و مهمی از کارهای مستقل در اقتصاد سیاسی را شکل دادند (کلایس ۱۹۸۷: فصل ۳-۵). به نظر می‌رسد برخی از این نوشته‌های اوونی از بدبینی مارکس در مورد نظریه‌های استثماری مبتنی بر «مبادله‌ی نابرابر» تخطی می‌کنند، اما او آنها را با دقت مطالعه کرد و مفهوم «کار اضافی» او ممکن است نفوذ آنها را منعکس کند (کینگ ۱۹۸۳). اوونیست‌های موردنظر - از جمله، بری، جان گری، توماس هاجسکین و ویلیام تامپسون - به طور سنتی «سوسیالیست‌های ریکاردویی» نامیده می‌شوند، برچسبی که تا حدی منشأ فکری آنها را پنهان می‌کند.

اکنون به منطق پشت تمایز دومی می‌پردازم که دیدگاه سنجیده‌ی مارکس از سوسیالیسم تخیلی را ساختار می‌دهد. این تمایزی است متنی بین طرح‌های آرمان‌شهری برای جامعه‌ی ایده‌آل، که مارکس کم‌تر نسبت به آن‌ها مشتاق است، و نقد آرمان‌شهری از جامعه‌ی موجود، که از نگاه او ارزش قابل‌توجهی دارد. به‌عنوان مثال، در *مانیفست کمونیست*، مارکس پس از تحقیر «تصاویر خارق‌العاده‌ی آنها از جامعه‌ی

آینده»، عناصر انتقادی نوشته‌های تخیلی را که «به هر اصل جامعه‌ی موجود حمله می‌کنند»، به عنوان رویکردی «پر از ارزشمندترین مطالب برای روشنگری طبقه‌ی کارگر» توصیف می‌کند (مارکس و انگلس a۱۹۷۶: ۵۱۶).

منطقِ این‌جا ویژگی مهم و گیج‌کننده‌ی اندیشه‌ی مارکس را آشکار می‌کند. روشن است که اوون به یک دیدگاه قابل‌قبول - اما غیر مارکسی - معتقد است، که طبق آن، سوسیالیست‌ها برای دستیابی به اهداف خود، به شرح‌های دقیق و قانع‌کننده نه‌تنها از کاستی‌های جامعه‌ی معاصر، بلکه از نهادها و اخلاق در هر جامعه‌ی سوسیالیستی آینده نیاز دارند. مارکس بخش دوم این دیدگاه را و این‌که سوسیالیست‌ها باید زمان و فکر خود را به مسائل طراحی سوسیالیستی اختصاص دهند، رد می‌کند (نگاه کنید به a۱۹۸۷: ۱۷). مسائل در اینجا پیچیده هستند، اما سه نوع استدلال علیه نیاز به شرح‌های دقیق و قانع‌کننده از جامعه‌ی سوسیالیستی آینده را می‌توان در نوشته‌های مارکس یافت. به‌طور خلاصه، مارکس استدلال می‌کند: اولاً، این‌که طرح‌های آرمان‌شهری، آینده را به شکلی غیر دموکراتیک تمام‌شده تلقی می‌کنند. دوم این‌که طرح‌های تخیلی درجه‌ای از دقت پیش‌بینی را که دست‌نیافتنی است، پیش‌فرض می‌گیرند. و سوم این‌که طرح‌های تخیلی زائد هستند زیرا راه‌حل‌های بهینه برای مشکلات اجتماعی و سیاسی بشر، خصلتی دورن‌ماندگار در فرآیند تاریخی دارند. مارکس با زبانی که اغلی از واژگان دانش مامایی استفاده می‌کند و همیشه برایش جذاب است می‌گوید، سوسیالیست‌ها باید هدف‌شان ایفای نقش مامای تاریخ باشد، نه طراحی راه‌حل‌هایی برای یک جامعه‌ی سوسیالیستی آینده، بلکه ارائه‌ی «عناصر جامعه جدید که جامعه‌ی بورژوایی در حال فروپاشی خود، از آن آبستن است» (مارکس b۱۹۸۶: ۳۳۵). خواه این موضوع قابل قبول باشد یا نه - و من قصد ندارم این ادعاهای مارکسیستی را در اینجا تأیید کنم - آشکار است که مارکس عمدتاً از سوسیالیست‌های تخیلی به‌دلیل محتوای ناکافی و غیرقابل قبول «طرح‌های» آنها برای آینده‌ی سوسیالیستی انتقاد نمی‌کند. او از آنها به خاطر این فرض که ما به اساساً به این «طرح‌ها» نیاز داریم، انتقاد می‌کند. در نتیجه، مارکس نسبت به انتقادات اوون از ترتیبات سرمایه‌داری موجود نسبتاً مشتاق و نسبت به تصاویر اوون از جامعه‌ی سوسیالیستی آینده نسبتاً بی‌علاقه است.

شرح اوون از ترتیبات اجتماعی موجود حاوی یک «عنصر انتقادی» با ارزش بسیار برای سوسیالیست‌های معاصر است. مارکس بدیهی است که با شناسایی مالکیت خصوصی به‌عنوان مانعی که مسیر پیشرفت اجتماعی را مسدود می‌کند، هم‌دلی می‌کند. اوون از رقابت اقتصادی معاصر انتقاد کرد، نه فقط به دلیل تشویق «پست‌ترین احساسات، پست‌ترین توانایی‌ها، بدترین احساسات و مضرترین رذایل» (۱۹۹۱: ۳۵۸). مارکس همچنین به بحث اوون در مورد ویژگی کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری علاقه‌مند است، بحثی که ارتباط آشکاری با شرح خود او از ازخودبیگانگی دارد (نگاه کنید به لئوپولد ۲۰۰۷: ۲۲۳-۲۴۵). در کتابی که *گروندریسه* نام گرفت - نوعی پیش‌نویس پروژه‌ای که بعدتر تبدیل به کتاب *سرمایه* می‌شود - مارکس (b۱۹۸۷: ۹۹) چندین قطعه می‌نویسد که در آن اوون کارگران را به عنوان کسانی که هم توسط یکنواختی و هم خستگی کار معاصر و هم ناامیدی و بی‌اعتدالی لحظات دزدیده شده‌ی اوقات فراغت خود، از سلامت خود محروم شده‌اند، به تصویر می‌کشد. مارکس همچنین باور اوون درباره‌ی رفتار ابزاری با انسان‌ها در سرمایه‌داری را نقل و تائید می‌کند. اوون مشاهده می‌کند که با کارگران نه فقط به گونه‌ای رفتار می‌شود که گویی ماشین هستند، بلکه دقیق‌تر به گونه‌ای رفتار می‌شود که گویی ماشین‌های «ثانویه و فرومایه» هستند - زیرا سرمایه‌داران معمولاً توجه بسیار کم‌تری به کمال بدن و ذهن تولیدکنندگان نسبت به پالایش چوب و فلزات که همتایان بی‌جان آن‌ها هستند، اختصاص می‌دهند (نگاه کنید به مارکس ۱۹۸۷ :۴۰۶a؛ b۱۹۸۷: ۹۷). به نظر می‌رسد این واقعیت که خود اوون زمانی یک تولیدکننده بوده است، به این ادعاها اعتبار بیشتری می‌بخشد.

به دلایل ذکر شده در بالا، مارکس (a۱۹۸۷: ۱۷) معتقد است که سوسیالیست‌ها باید از نوشتن آنچه او آن را دستورالعمل‌هایی «برای آشپزخانه‌های آینده» می‌نامد، خودداری کنند. با وجود این، او در دیدگاه اوون از سوسیالیسم، سهم او در «پیش‌بینی و بیان رؤیایی یک دنیای جدید» (مارکس و انگلس ۱۹۸۷: ۳۲۶) را حاوی ارزش می‌داند. به‌عنوان مثال، اوون به دلیل تشخیص نیاز به غلبه بر «تضاد در حال توسعه بین شهر و روستا» که توسعه‌ی سرمایه‌داری به آن منجر می‌شود، مورد تحسین قرار می‌گیرد (انگلس ۱۹۸۷: ۲۷۸). علاوه بر این، مارکس در نمونه‌ای نادر و قابل‌توجه در مورد محتوای دقیق جامعه‌ی سوسیالیستی آینده به مدرسه‌ی آزمایشی اوون در

نیولانارک اشاره می‌کند و آن را «نطفه‌ی نظام آموزشی آینده» می‌بیند، طرحی که ترکیبی از ورزش و مشارکت محدودی در دنیای کار برای نوجوانان را ارائه می‌کند (مارکس ۱۹۸۷a: ۴۸۶). با این حال، مارکس و انگلس نسبت به نثر خشک و تجارت‌گونه، بدون هیچ عنصری از شعر و نثر خلاقه مانند کارهای فوریه، که اوون با آن دیدگاه خود از آینده‌ی سوسیالیستی شرح داده است بی‌علاقه هستند. . انگلس (۱۹۷۵: ۳۸۶) می‌گوید: اوون اغلب تمایل داشت «مانند یک فیلسوف آلمانی» بنویسد، به این معنا که «بسیار بد» می‌نوشت.

ساختاری که در شرح سنجیده‌ی مارکس از سوسیالیسم تخیلی ارائه شده است، ارزیابی او از اهمیت اوون را پایان‌یافته تلقی نمی‌کند. دو عنصر «تکمیلی» از آن ارزیابی را می‌توان در اینجا ذکر کرد.

در *خانواده‌ی مقدس*، مارکس معتقد است که اوون نقش مهمی در تاریخ «ماتریالیسم» ایفا می‌کند. باورهای «متافیزیکی» و «شناخت‌شناختی» خود مارکس معمولاً از نظر فلسفی اهمیت چندانی ندارند، مگر این‌که بر فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی او تأثیری گذاشته باشد. با این حال، شگفت‌آور است که، در برخی از اظهارات پیشنهادی اما به طرز ناامیدکننده‌ای مختصر، مارکس به دنبال ایجاد ارتباط بین دیدگاه سوسیالیستی و دیدگاهی از دانش علمی برگرفته از «دنیای حواس و تجربه‌ی به‌دست آمده در آن» است. او شباهتی مفهومی مبهم بین اشکال معینی از سوسیالیسم بریتانیایی، که به دنبال انسانی‌تر کردن محیط هستند، و نوع خاصی از «ماتریالیسم» فرانسوی، که بر تأثیر محیط در شکل دادن به انسان‌ها تأکید می‌کند، ترسیم می‌کند (مارکس و انگلس ۱۹۷۵: ۱۳۰-۱۳۱). او می‌افزاید، این شباهت مفهومی در تاریخ فلسفه منعکس شده است. به بیان دقیق‌تر، این رویکرد در تأثیرهلوسیوس (ماتریالیسم فرانسوی)، به‌واسطه و تأثیر جرمی بنتام، بر اوون منعکس شده است.

در «خطابه‌ی افتتاحیه»، مارکس همچنین تأکید می‌کند که اوون جایگاه مهمی در تاریخ جنبش تعاونی دارد. دیدگاه مارکس در این موضوع پیچیدگی‌هایی دارد. او معتقد نیست که سوسیالیسم می‌تواند در نتیجه‌ی گسترش تدریجی تعاونی‌های تولیدکنندگان به وجود آید، به باور او تعاونی‌ها همیشه نقش حاشیه‌ای در اقتصادهای سرمایه‌داری ایفا می‌کند. بااین‌حال، همچنین اصرار دارد که «این آزمایش‌های اجتماعی بزرگ» از

ارزش قابل‌توجهی برخوردار هستند. به‌طور خاص، او پیشنهاد می‌کند که آنها با «عمل» به جای «استدلال» نشان داده‌اند که بهره‌وری به تقسیم طبقاتی وابسته نیست، «که تولید در مقیاس بزرگ و مطابق با دستورات علم مدرن، ممکن است بدون وجود طبقه‌ای از اربابان که طبقه‌ای از کارگران را استخدام می‌کنند، انجام شود» (مارکس ۱۹۸۵: ۱۱). ماهیت حیاتی این نتیجه برای دیدگاه خود مارکس از سوسیالیسم آشکار خواهد بود. و او در مورد منشأ تاریخی این آزمایش مهم نیز تردیدی ندارد. مارکس تأکید دارد که «دانه‌های نظام تعاونی توسط رابرت اوون کاشته شد» (مارکس ۱۹۸۵: ۱۱).

مارکس گاهی اوقات درک خود از رابطه‌ی بین سوسیالیسم تخیلی و مارکسیستی را با قیاس رابطه بین کیمیاگری و شیمی مدرن نشان می‌دهد. این قیاس به‌طور مفیدی روشن می‌کند که آنچه ما در اینجا داریم - از آن‌جا که شیمی مدرن از کیمیاگری تکامل یافته است - نه‌تنها یک رابطه‌ی شباهت مفهومی (بین عناصر سوسیالیسم تخیلی و مارکسیستی) بلکه یک رابطه‌ی توسعه‌ی تاریخی (از سوسیالیسم تخیلی به مارکسیستی) است. مارکس می‌نویسد، سوسیالیسم تخیلی، «بذرهای سوسیالیسم انتقادی و ماتریالیستی را در خود داشت [به معنای واقعی کلمه «آن را در نطفه‌ی خود داشت» (مارکس و انگلس ۱۹۹۱: ۲۸۴). این ادعای مهم نیز در عنوان اصلی جزوه‌ی معروف انگلس، تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft مشهود بود، اما در ترجمه‌ی انگلیسی سنتی آن به، سوسیالیسم: تخیلی و علمی از بین رفت. این قیاس همچنین نشان می‌دهد که سوسیالیست‌های مارکسیستی باید به پیشینیان آرمان‌شهری خود احترام بگذارند. همانطور که مارکس اصرار دارد: «ما نمی‌توانیم این پدران سوسیالیسم را رد کنیم، همانطور که شیمیدانان نمی‌توانند پیشینیان کیمیاگر خود را رد کنند» (۱۹۸۸: ۳۹۴). مارکس بدون تکرار اشتباهات آنها، همیشه از نسل اول تخیلی‌ها در برابر کسانی که آنها را تحقیر می‌کردند، دفاع می‌کرد. به‌عنوان مثال، او یک بار لحن بسیار بحث‌انگیز حمله‌ی قبلی خود به پرودون را به عنوان واکنشی به «اهانت‌های شدید»ی که او به آرمان‌شهری‌ها وارد کرده بود، توضیح داد، گروهی از نویسندگان که خود مارکس به‌درستی آنها را به داشتن عنوان پیشینیان سوسیالیسم

مدرن «مفتخر» کرده بود (مارکس ۱۹۸۹: ۳۲۶). اظهار نظری از انگلس (۱۹۸۹: ۴۵۹) هر دو جنبه‌ی نگرشی و توسعه‌ای رابطه بین این دو را بیان می‌کند: او می‌نویسد: «ما سوسیالیست‌های آلمانی مفتخریم که ... از تبار... اوون هستیم».

۵

در پایان، نکاتی چند در باب تأثیر ایده‌های مارکس بر سوسیالیسم بریتانیا در دو دهه‌ی پایانی قرن نوزدهم ارائه می‌کنم. از آنجا که این موضوعی است که در پژوهش‌های مربوطه مورد توجه قرار گرفته است (نک: پیرسون ۱۹۷۳؛ بویر ۲۰۱۱) و عمدتاً پس از مرگ مارکس در سال ۱۸۸۳ رخ می‌دهد، مروری کوتاه بر آن خواهم داشت.

در میان پژوهشگران، تا حدودی توافق وجود دارد که شرح حال نخستین نسل پس از مرگ مارکس که تحت تأثیر سوسیالیسم او قرار داشتند، از کجا آغاز شود و چه مواردی را در بر بگیرد. این شرح‌ها معمولاً از اوایل دهه‌ی ۱۸۸۰ آغاز می‌شود — دوره‌ای از رشد سازمانی چشمگیر سوسیالیسم اروپا که تحت سیطره‌ی سه چهره و دو سازمان قرار دارند. هنری مایرز هیندمن شخصیتی برجسته با اعتبار اجتماعی بی‌خدشه بود. کت فراک و کلاه سیلندرش تنها نمودهایی - محافظه‌کاری، اشتیاقش به امپراتوری و یهودستیزی‌اش - نبود که او را بنیانگذار نامتعارف آنچه مورخان «نخستین سازمان سوسیالیستی مدرن با اهمیت ملی در بریتانیا» (هابسبام ۱۹۶۴ب: ۲۳۱) می‌دانند، ساخت. ارنست بلفورت باکز شخصیتی فرهیخته‌تر (کولی ۱۹۹۲)، روشنفکری با علایق جدی در فلسفه‌ی آلمان بود که تعاملش با سیاست سوسیالیستی به دلیل شیوه‌ی بیش از حد آکادمیک و دیدگاه‌های اغلب منحصربه‌فردش — که برجسته‌ترین نمونه‌ی آن مخالفت ظاهراً «برابری‌طلبانه‌اش» با حق رأی زنان است (نک: باکز ۱۹۰۶: ۲۶۵-۳۱۹؛ هانت ۱۹۹۶: ۵۷-۶۳) — کم‌تر مورد توجه قرار گرفت. ویلیام موریس، سومین این چهره‌ها، البته بسیار مشهورتر است، اما همیشه در این زمینه‌ی خاص به او توجه نمی‌شود. در واقع، اغلب به نظر می‌رسد که دستاوردهای موریس به‌عنوان طراح و شاعر، جایگاه قابل‌توجه او را به عنوان یک متفکر سوسیالیست پنهان کرده است. دو سازمان مورد بحث، فدراسیون سوسیال‌دموکرات و اتحادیه‌ی سوسیالیستی هستند. که اولی

ابتدا فدراسیون دموکراتیک نام داشت، در سال ۱۸۸۰ تأسیس شد و تاریخچه‌ی سازمانی طولانی و پیچیده‌ای دارد که آن را هم به حزب کارگر و هم به حزب کمونیست در بریتانیا پیوند می‌دهد (کریک ۱۹۹۴). این سازمان در دهه‌ی ۱۸۸۰، اساساً فرقه‌ای بود که به دو شاخه تقسیم شد و در سال ۱۸۸۴ اتحادیه‌ی سوسیالیستی از آن انشعاب کرد. این انشعاب ناشی از اختلافات در مورد روابط با سازمان‌های دیگر (به‌ویژه خصومت‌اش با اتحادیه‌های کارگری و اشتیاقش به انتخابات پارلمانی) و ساختار داخلی (به‌ویژه نقش مسلط هیندمن در سازمان) بود. کسانی که (با تشویق انگلس) جدا شدند شامل موریس و باک بودند، اما در عرض پنج سال، اتحادیه تحت فشار اختلافات داخلی مخرب بر سر «خلوص» انقلابی و آنارشیسم فروپاشید.

در مورد میزان و نحوه‌ی تأثیرپذیری این چهره‌ها و سازمان‌ها از اندیشه‌ی مارکس، توافق نظر بسیار کم‌تری در میان پژوهشگران وجود دارد. «ارتدوکسی» آن‌ها در این زمینه ممکن است تنها یا حتی جالب‌ترین پرسش درباره‌ی کار و تأثیرشان نباشد، اما در بافتار حاضر، آشکارا دغدغه‌ای مرتبط است.

شاید به نظر برسد که هیندمن کم‌ترین احتمال تأثیرپذیری قابل اشاره از نوشته‌های مارکس را داشته است. او سهم مارکس در سوسیالیسم را اساساً اقتصادی می‌دانست، اما درک او از آن نظریه‌ی اقتصادی محدود به نظر می‌رسید. مهم‌تر از همه، به نظر می‌رسد هیندمن همچنان به نظریه‌ی «صندوق دستمزد» که مارکس علیه آن استدلال کرده بود، پایبند بود. در سال ۱۸۸۱، هیندمن آزادانه از کتاب «سرمایه» برای دو فصل از کتاب «انگلستان برای همه» بهره برده بود، اما تنها به یک «متفکر بزرگ و نویسنده‌ی اصیل» ناشناس به عنوان یکی از منابع خود اشاره کرده بود (۱۸۸۱: vi). به نظر می‌رسد یهودی و آلمانی بودن مارکس باعث شده بود هیندمن در نام بردن صریح از او یا اثرش تردید کند (تتسوکی ۱۹۶۱: فصل ۳، باک ۱۹۱۸: ۵۳). خشم متعاقب مارکس هم قابل‌پیش‌بینی و هم موجه بود (مارکس و انگلس ۱۹۹۲: ۱۰۲-۳، ۱۶۲). جاه‌طلبی‌های سیاسی گسترده‌تر هیندمن شامل پیوند دادن تحلیل اقتصادی مارکس به چیزی بود که در یک مقطع، خود هیندمن (۱۹۱۱: ۲۸۲) از آن به عنوان «یک سیاست فوری‌تر خودم» یاد می‌کرد. تشخیص هیندمن از بیماری‌های اجتماعی اغلب دغدغه‌ی رادیکالیسم محافظه‌کارانه را بیان می‌کرد که مدرنیته نظام‌های نظم و رهبری پیشین

را بدون جایگزینی آن‌ها از بین برده بود (بویر ۲۰۱۱: ۶۶-۷۰). علاوه بر این، تمرکز ملی و تعهد هیندمن به راه‌حل‌های دولت‌محور و امپریالیستی در سوسیالیسم‌اش، تطبیق آن را با دیدگاه‌های خود مارکس نیز دشوار می‌سازد.

باکز (۱۸۸۱) مقاله‌ای درباره‌ی زندگی و ایده‌های مارکس به‌عنوان بخشی از مجموعه‌ی «رهبران اندیشه مدرن» در مجله‌ی «اندیشه‌ی مدرن» نوشت (او همچنین مقالاتی درباره شوپنهاور و واگنر برای همین مجموعه نگاشت). خود مارکس این مقاله را مرتبط با توجه منتقدان بریتانیایی به کتاب «سرمایه» می‌دید و مقاله‌ی باکز را با کتاب «انگلستان برای همه» هیندمن و آنچه او مقاله‌ای نسبتاً تحقیرآمیز از جان ری (۱۸۸۱) در مجله‌ی «بررسی معاصر» می‌دانست، مرتبط ساخت. مقاله‌ی باکز در برخی جاها «نادرست و گیج‌کننده» و ترجمه‌هایی که او از فرازهای *سرمایه* کرده بود، ضعیف بودند، اما مارکس از اشتیاق این جوان به ایده‌های اقتصادی خود و به ویژه دستاورد کتاب «سرمایه» استقبال کرد (مارکس و انگلس ۱۹۹۲: ۱۶۲-۱۶۳، ۱۸۴-۱۸۵). مارکس به ویژه خوشحال بود که این شناخت عمومی همسرش را – که در بخش زندگی‌نامه‌ای مقاله نیز به او اشاره شده بود – در روزهای پایانی زندگی‌اش شاد کرده بود. باکز دستاورد مارکس را به‌جای ابعاد سیاسی و مذهبی سوسیالیسم، با سهم او در نظریه‌ی اقتصادی شناسایی کرد، که به نظر خود باکز، باید به ترتیب شامل «جمهوریت بین‌المللی» و «اومانیزم آته‌ایستی» باشد (۱۸۸۷: ۸۱). به‌طور کلی، باکز فکر می‌کرد که سوسیالیسم مدرن نیاز به تکمیل شدن با متافیزیک ایده‌آلیستی خود او (اگرچه تا حدودی مدیون شوپنهاور و فون هارتمان بود) و فلسفه‌ی تاریخی ناشی از آن (که در آن «منطقی» و «غیرمنطقی» برای تسلط می‌جنگیدند) دارد. انگلس با طعنه پیشنهاد می‌کرد که باکز تنها نیمی از فلسفه‌ی آلمان را که به‌طور اجتناب‌ناپذیری به آن کشیده شده بود، هضم کرده است (مارکس و انگلس ۲۰۰۱: ۷۸).

از این سه نفر، موریس تنها نظریه‌پرداز اصیل و صاحب جایگاهی است که آثارش قرابت قابل‌توجهی با مارکس دارد. ممکن است تصور شود که چنین پیشنهادی با شوروشوق آرمان‌شهری موریس، با توجه به رد نیاز به پرداختن به طراحی سوسیالیستی توسط مارکس (که در بالا توضیح داده شد)، تضعیف می‌شود. با این حال، برخی شباهت‌های ساختاری چشمگیر بین رمان آرمان‌شهری موریس، «اخبار ناکجاآباد»، و

دیدگاه خود مارکس از سوسیالیسم وجود دارد. به‌عنوان مثال، «ناکجاآباد» سرانجام بر شکاف بین شهر و روستا غلبه کرده است، و – شاید مهم‌تر از آن – به نظر می‌رسد توسعه‌ی آن دو مرحله تاریخی را که مارکس ترسیم کرده است، دنبال کرده و بر اساس اصل مشارکت («از هر کس به اندازه‌ی توانایی‌اش، به هر کس به اندازه‌ی کارش») و اصل نیاز («از هر کس به اندازه‌ی توانایی‌اش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش») سازماندهی شده است (میر ۱۹۷۸: ۲۰۱-۳۹۴). البته، این به معنای انکار وجود اختلافات مهم نیست؛ به‌عنوان مثال، احیای کار دست‌ساز، به‌حاشیه‌راندن علم و بهره‌وری ایستا در آرمان‌شهر موریس به نظر می‌رسد نقاط اختلاف با مارکس را نشان می‌دهد (موریس ۲۰۰۳). علاوه بر این، تصمیم‌گیری در مورد این‌که آیا آثار موریس تحت تأثیر نوشته‌های مارکس قرار گرفته‌اند یا صرفاً قرابت داشته‌اند، فوق‌العاده دشوار است. در برخی موارد، به نظر می‌رسد که ایده‌های موریس – برای مثال، اصرار او بر ویژگی مفسده‌انگیز کار در سرمایه‌داری معاصر و اهمیت خودشکوفایی در کار برای جامعه‌ی خوب آینده – نمی‌تواند بازتاب‌دهنده‌ی تعامل جدی او با نوشته‌های مارکس باشد، زیرا به قبل از آن باز می‌گردد.

این سه فرد و دو سازمان نقاط مرجع متعارف در بحث‌های مربوط به تأثیر پس از مرگ مارکس بر سوسیالیسم بریتانیایی قرن نوزدهم را تشکیل می‌دهند. با این حال، این بحث‌ها همیشه بدون محدودیت نیستند.

اولاً، تأثیر می‌تواند منفی و همچنین مثبت باشد، و یک شرح رضایت‌بخش از رابطه‌ی پیچیده‌ی مارکس با سوسیالیسم بریتانیا باید شامل مطالبی در مورد منتقدان سوسیالیست ایده‌های مارکسیستی باشد. در اواخر قرن نوزدهم، این منتقدان توجه خود را بر اندیشه‌ی اقتصادی مارکس متمرکز کردند (هابسبام ۱۹۶۴الف؛ ویلیس ۱۹۷۷). این واکنش انتقادی پس از انتشار ترجمه‌ی انگلیسی کتاب «سرمایه» در سال ۱۸۸۷ تشدید شد، اما بسیار زودتر آغاز شده بود؛ به عنوان مثال، سوسیالیست مسیحی جی.ام. لودلو در سال ۱۸۶۹ در مجله‌ی «بررسی دو هفتگی» به بحث در مورد ایده‌های اقتصادی مارکس پرداخته بود. سوسیالیسم فابیانی شاید نمونه‌ی اصلی سوسیالیسمی باشد که به‌طور گسترده و به‌درستی غیرمارکسیستی تلقی می‌شود، اما سرشت آن به‌واسطه‌ی تعاملش با ایده‌های مارکس شکل گرفته بود. برخی قرابت‌های مثبت در

اینجا وجود دارد؛ به‌عنوان مثال، برخی ادعاهای فابیانی در مورد گرایش‌های تاریخی در سرمایه‌داری شباهت نزدیکی به دیدگاه‌های خود مارکس دارد (مک‌بریار ۱۹۶۲: ۶۲-۶۳). مهم‌تر از آن، حتی آن بخش‌هایی از دکترین فابیانی که بیشترین مخالفت را با اندیشه‌ی مارکسیستی داشتند، گاهی اثر آن را نشان می‌دهند. به‌عنوان مثال، نظریه‌های اجاره‌ی فابیانی نه‌تنها از بحث‌های انتقادی در مورد نظریه‌ی ارزش کار مارکس پدید آمدند، بلکه هدف‌شان حفظ برخی از نتایج شرح او از استثمار بود، مثل این ایده که «بی‌عدالتی» حتی در یک جامعه سرمایه‌داری که به‌طور ایده‌آل کار می‌کند، باقی می‌ماند (مک‌بریار ۱۹۶۲: ۲۹-۵۹).

علاوه بر این، درک ناکافی از تعامل مارکس با سیاست و فرهنگ بریتانیا در طول زندگی او، می‌تواند شرح این دوره‌ی بعدی را تحریف کند. برخی از پژوهش‌ها مقصر این هستند که اندیشه‌ی مارکس را یک واردات «قاره‌ای» تلقی می‌کنند که تنها در دو دهه‌ی آخر قرن نوزدهم وارد محیط فکری «بومی» شد. پیشنهاد ضمنی آن‌ها این است که ما می‌توانیم رابطه‌ی بین مارکس و سوسیالیسم بریتانیا را به همان روشی بررسی کنیم که پژوهشگران طبیعت ممکن است تأثیر مخرب یا مثبت گوزن مونتجاک چینی یا خرچنگ سیگنال آمریکایی را بر گیاهان و جانوران بومی مطالعه کنند. من در بالا سعی کرده‌ام نشان دهم که این یک چارچوب گمراه‌کننده است و نه تنها نشان می‌دهد که کار خود مارکس با سیاست و فرهنگ بریتانیا درگیر و تحت تأثیر آن قرار گرفته بود، بلکه ایده‌های او نیز بسیار قبل از دهه‌ی ۱۸۸۰ وارد آن محیط گسترده‌تر شده بودند. دسترسی به نوشته‌های مارکس در بریتانیا در طول زندگی او قطعاً محدود بود، اما بسیار گسترده‌تر از آنچه اغلب تصور می‌شود، بود. با این حال، حوزه‌های خاصی از اندیشه مارکس در آن نوشته‌های منتشر شده کمتر نمایندگی شده‌اند، و بسیاری از آن که در نشریات و جزوه‌های رادیکال ظاهر شدند، به‌سرعت نایاب شدند (نک: مارکس و انگلس ۱۹۹۵: ۴۲۲).

به طور خلاصه، شرح حال تأثیر پس از مرگ ایده‌های مارکس بر سوسیالیسم بریتانیایی در اواخر قرن نوزدهم باید اذعان کند که تعامل قبلی او با فرهنگ بریتانیا جدی، مستمر و قابل‌توجه بود. از میان رشته‌های مختلف آن — اقتصادی، ادبی و غیره

– من در اینجا بر برخی از ابعاد سیاسی نادیده گرفته شده آن، از جمله قدردانی مارکس از سنت ممتاز سوسیالیسم در بریتانیا، تمرکز کرده‌ام.

ارزیابی مارکس از رابرت اوون – که در بالا به‌تفصیل شرح داده شده و در این‌جا خلاصه شده است – نه تنها این ادعا را تأیید می‌کند، بلکه رابطه‌ی پیچیده بین سوسیالیسم مارکسیستی و تخیلی را نیز روشن می‌کند. علی‌رغم رد «طرح‌های» آرمان‌شهری، مارکس برخی از عناصر دیدگاه اوون از سوسیالیسم (از جمله تلاش‌های او برای آموزش جوانان و غلبه بر شکاف بین شهر و روستا) را تأیید کرد. مهم‌تر از آن، مارکس فکر می‌کرد که ارزیابی اوون از جامعه‌ی معاصر پر از مطالب انتقادی ارزشمند است، از جمله قدردانی او از ویژگی مفسده‌انگیز کار در سرمایه‌داری و درک او از مرکزیت مالکیت خصوصی به‌عنوان علت آن و سایر مشکلات اجتماعی. مارکس فکر می‌کرد که برخی از دیدگاه‌های اوون، به‌ویژه در مورد گذار به سوسیالیسم (نقش حاشیه‌ای پرولتاریا و اهمیت آزمایش‌های اشتراکی، برای مثال)، ناقص هستند، اما او اوون را از مسئولیت این دیدگاه‌های اشتباه معاف کرد زیرا در شرایط تاریخی توسعه‌نیافته‌ای که شکل‌گیری فکری او در آن صورت گرفته بود، اجتناب‌ناپذیر بودند. و در نهایت، مارکس جایگاه مهمی را هم در تاریخ «ماتریالیسم» (که سوسیالیسم با آن قرابت داشت) و هم در تاریخ جنبش تعاونی (که نشان داد که بهره‌وری نیازی به تقسیم طبقاتی ندارد) به اوون اختصاص داد. این ارزیابی همدلانه و سخاوتمندانه منعکس‌کننده‌ی تعامل مادام‌العمر با سوسیالیسم بریتانیا است و تطبیق آن با ادعاهای موجود در پژوهش‌ها در مورد «ارزش پایین مارکس برای رابرت اوون» (هاسل‌مان ۱۹۷۱: ۲۸۸) دشوار است. مهم‌تر از همه، اوون به‌عنوان نماینده‌ی برجسته‌ی سنت سوسیالیسم تخیلی که دیدگاه‌های خود مارکس از آن توسعه یافته بود. مارکس معتقد بود، ما هنوز می‌توانیم از او بیاموزیم.

منبع:

Leopold, David (2014). Karl Marx and British Socialism. In W. J. Mander, The Oxford Handbook of British Philosophy

in the Nineteenth Century. New York, NY: Oxford University Press.
https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199594474.013.019

منابع

Ashton, R. (1986), Little Germany. Exile and Asylum in Victorian England (Oxford: Oxford University Press).

Bax, E.B. (1881), ‘Leaders of Modern Thought XXIII – Karl Marx’, Modern Thought, volume 3/12, 349-354.

Bax, E.B. (1887), The Religion of Socialism (London: Swan Sonnenschein).

Bax, E.B. (1906), Essays in Socialism. New and Old (London: Grant Richards).

Bax, E.B. (1918), Reminiscences and Reflexions of a Mid and Late Victorian (London: Allen & Unwin). Beesly, E.B. (1884), ‘Letter to the Editor’, Christian Socialist, March 1884, 156.

Berlin, I. (1948), Karl Marx. His Life and Environment, second edition (Oxford: Oxford University Press).

Bevir, M. (2011), The Making of British Socialism (Princeton, NJ: Princeton University Press)

Black, D. (2004), Helen Macfarlane: A Feminist, Revolutionary Journalist, and Philosopher in Mid-Nineteenth Century England (Lexington, MD: Lexington Books).

Briggs, A. and Callow, J. (2008), Marx in London. An Illustrated Guide (London: Lawrence and Wishart)

Claeys, G. (1987), Machinery, Money and the Millennium. From Moral Economy to Socialism, 1815-1860 (Cambridge: Polity Press)

Cohen ‹G.A. (1991), ‘Isaiah’s Marx, and Mine’, Isaiah Berlin. A Celebration, ed. E. Margalit and A. Margalit, 110-126 (London: The Hogarth Press)

Cohen, G.A. (2000), If You’re an Egalitarian, How Come You’re So Rich? (Cambridge, MA: Harvard University Press)

Collins, H. and Abramsky, C. (1965), Karl Marx and the British Labour Movement. Years Of the First International (London: Macmillan)

Cowley, J. (1992), The Victorian Encounter with Marx. A Study of Ernest Belfort Bax (London: British Academic Press)

Crick, M. (1994), The History of the Social Democratic Federation (Keele: Keele University Press)

Draper, H. (1998) The Adventures of the Communist Manifesto (Berkeley: Center for Socialist History)

Engels, F. (1975), ‘Letters from London’, Marx Engels Collected Works, volume 3, 379 391 (London: Lawrence & Wishart).

Engels, F. (1987), Anti-Dühring, Marx Engels Collected Works, volume 25, 5-309 (London, Lawrence & Wishart)

Engels, F. (1988), ‘The Housing Question’, Marx Engels Collected Works, volume 23, 317-391 (London: Lawrence & Wishart)

Engels, F. (1989), "Preface (1882) to the first German edition of Socialism: Utopian and Scientific’, Marx Engels Collected Works, volume 24, 457-459 (London: Lawrence & Wishart)

Haakonssen, K. (1989), Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith (Cambridge: Cambridge University Press)

Hansard CXXVIII (1 July 1853), 1115

Harrison, R. (1959), ‘E.S. Beesly and Karl Marx’, International Review of Social History, volume 4, 22-59, 208-38.

Harrison, R. (1965), Before the Socialists. Studies in Labour and Politics, 1861-1881 (London: Routledge)

Harrison, R. (1967), ‘Professor Beesly and the Working-Class Movement’, Essays in Labour History, ed. A. Briggs and J. Saville, 205-241 (London: Macmillan)

Harrison, R. ed. 1981. The English Defence of the Commune (London: Merlin)

Hasselmann, E. (1971), ‘The Impact of Owen’s Ideas on German Social and Co operative Thought During the Nineteenth Century’, Robert Owen. Prophet of the Poor, ed. S. Pollard and J. Salt, 285-305 (London: Macmillan)

Hobsbawm, E.J. (1964a), ‘Dr Marx and the Victorian Critics’, Labouring Men. Studies in Labour History, 239-249 (London: Wiedenfeld and Nicolson)

Hobsbawm, E.J. (1964b) ‘Hyndman and the SDF’, Labouring Men. Studies in Labour History, 231-238 (London: Wiedenfeld and Nicolson)

Hunt, K. (1996). Equivocal Feminists. The Social Democratic Federation and the Woman Question 1884-1911 (Cambridge: Cambridge University Press)

Hutchinson, L. (1969), ‘Introduction’, Karl Marx, Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century and The Story of the Life of Lord Palmerston, 13-47 and 139-165 (London: Lawrence & Wishart)

Hyndman, H.M. (1881), England For All (London: Gilbert and Rivington)

Hyndman, H.M. (1911), The Record of an Adventurous Life (London: Macmillan)

King, J.E. (1983), ‘Utopian or Scientific? A Reconsideration of the Ricardian Socialists’, History of Political Economy, volume 15/3, 345-373.

Ledbetter, J. (2007), 'Introduction', Karl Marx, Dispatches for the New York Tribune. Selected Journalism of Karl Marx, xvii-xxvii (London: Penguin)

Lenin, V. I. (1963), 'The Three Sources and Three Component Parts of Marxism', Lenin's Collected Works, volume 19, 23-26 (Moscow: Progress Publishers)

Leopold, D. (2005), 'Marx and Engels' Considered View of Utopian Socialism', History of Political Thought, volume 26/3, 443-466.

Leopold, D. (2007), The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing (Cambridge: Cambridge University Press)

Leopold, D. (2009), '"All Tell the Same Tale": The Young Engels and Communal Settlements in America and England', Marx-Engels-Jahrbuch, 7-47.

Leopold, D. (2011), 'Education and Utopia. Robert Owen and Charles Fourier', Oxford Review of Education, volume 37/5, 619-635.

Leopold, D. (2012), 'Socialist Turnips: The Young Friedrich Engels and the Feasibility of Communism', Political Theory, volume 40/3, 347-378.

Leopold, D. forthcoming, 'Marx, Engels, and Other Socialisms', Terrell Carver and James Farr (edited), The Cambridge Companion to the Communist Manifesto (Cambridge: Cambridge University Press).

Marx, K. (1979a), 'Blue Books', Marx Engels Collected Works, volume 12, 606-612 (London: Lawrence & Wishart).

Marx, K. (1979b), 'David Urquhart', Marx Engels Collected Works, volume 12, 477-478 (London: Lawrence & Wishart).

Marx, K. (1979c), 'Elections. Financial Clouds. The Duchess of Sutherland and Slavery', Marx Engels Collected Works, volume 11, 486-494 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1979d), ‘L.S.D. or Class Budgets, and Who’s Relieved by Them’, Marx Engels Collected Works, volume 12, 63-66 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1979e), ‘The Chartists’, Marx Engels Collected Works, volume 11, 333-341 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1979f), ‘The Western Powers and Turkey’, Marx Engels Collected Works, volume 12, 318-328 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1980a), ‘Agitation over the Tightening-up of Sunday Observance’, Marx Engels Collected Works, volume 14, 323-327 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1980b), ‘Demonstration in Hyde Park’, Marx Engels Collected Works, volume 14, 302-307 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1985), ‘Inaugural Address’, Marx Engels Collected Works, volume 20, 5-13 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1986a), ‘First Draft of The Civil War in France’, Marx Engels Collected Works, volume 22, 437-514 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1986b), The Civil War in France, Marx Engels Collected Works, volume 22, 307-359 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1987a), Capital, Marx Engels Collected Works, volume 35 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1987b), Outlines of the Critique of Political Economy, Marx Engels Collected Works, volume 29, (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1988), ‘Political Indifferentism’, Marx Engels Collected Works, volume 23, 392-397 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. (1989), ‘Note on Poverty of Philosophy’, Marx Engels Collected Works, volume 24, 326-327 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1975), The Holy Family, Marx Engels Collected Works, volume 4, 5-212 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1976a), Communist Manifesto, Marx Engels Collected Works, volume 6, 477-519 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1976b), The German Ideology, Marx Engels Collected Works, volume 5, 19-539 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1982), Marx Engels Collected Works, volume 38: Letters: October 1844-December 1851 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1983), Marx Engels Collected Works, volume 39: Letters: January 1852-December 1855 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1985), Marx Engels Collected Works, volume 41: Letters: January 1860-September 1864 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1987), Marx Engels Collected Works, volume 42: Letters: October 1864-March 1868 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1988), Marx Engels Collected Works, volume 43: Letters: April 1868-July 1870 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1989), Marx Engels Collected Works, volume 44: Letters: July 1870-December 1873 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1991), Marx Engels Collected Works, volume 45: Letters: January 1874-December 1879 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1992), Marx Engels Collected Works, volume 46: Letters: January 1880-December 1883 London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (1995), Marx Engels Collected Works, volume 47: Letters: April 1883-December 1886 (London: Lawrence & Wishart)

Marx, K. and Engels, F. (2001), Marx Engels Collected Works, volume 48: Letters: January 1887-July 1890 (London: Lawrence & Wishart)

McBriar, A. M. (1962), Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918 (Cambridge: Cambridge University Press)

McLellan, D. (1973), Karl Marx (London: Macmillan)

Meek, R. L. (1967), 'The Scottish Contribution to Marxist Sociology', Economics and Ideology and Other Essays. Studies in the Development of Economic Thought, 34-50 (London: Chapman and Hall)

Meier, P. (1978), William Morris. The Marxist Dreamer, two volumes (Brighton: Harvester Press)

Mill, J. S. (1991), 'Letter to General Council of IWMA' (after 23 July 1870), Collected Works of John Stuart Mill ed. J.M. Robson, volume 32, 220 (Toronto: University of Toronto Press)

Morris, W. (2003), News From Nowhere, ed. D. Leopold (Oxford: Oxford University Press)

Northern Star, 4 December 1847, 1. Owen, R. (1991), 'From the Manifesto of Robert Owen', A New View of Society and Other Writings, ed. G. Claeys, 358-364 (London: Penguin)

Owen, R. (1993a), 'A Development of the Principles and Plans on Which to Establish Self-Supporting Home Colonies', Selected Writings of Robert Owen, volume 2, ed. G. Claeys, 337-407 (London: Pickering and Chatto)

Owen, R. (1993b), 'A New View of Society', Selected Writings of Robert Owen, volume 1, ed. G. Claeys, 23-100 (London: Pickering and Chatto)

Pascal, R. (1938), 'Property and Society: The Scottish Historical School of the Eighteenth Century', The Modern Quarterly (March), 167-179.

Pierson, S. (1973), Marxism and the Origins of British Socialism. The Struggle for a New Consciousness (Ithaca, NY: Cornell University Press)

Prawer, S.S. (1976), Karl Marx and World Literature (Oxford: Oxford University Press)

Rae, J. (1881), 'The Socialism of Karl Marx and the Young Hegelians', The Contemporary Review, volume 40 (October), 585-607.

Skinner, A. (1982), 'A Scottish Contribution to Marxist Sociology?', Classical and Marxian Political Economy, ed. I. Bradley and M. Howard, 79-114 (London: Macmillan)

Stedman Jones, G. (1984), 'Notes on Karl Marx and the English Labour Movement', History Workshop, volume 18, 124-137.

Taylor, M. (1996), 'The English Face of Karl Marx', Journal of Victorian Culture, volume 1/2, 227-253.

Taylor, M. (2003), Ernest Jones, Chartism and the Romance of Politics (Oxford: Oxford University Press). The Times, 2 September 1851, 4.

Tsuzuki, C. (1961), H.M. Hyndman and British Socialism (Oxford: Oxford University Press).

Tsuzuki, C. (1971), 'Robert Owen and Revolutionary Politics', Robert Owen. Prophet of the Poor, ed. S. Pollard and J. Salt (London: Macmillan).

نقد اقتصاد سیاسی

در دفاع از پیشرفت

ساموئل فاربر*

Giacomo Balla - 1913

* نویسنده‌ی امریکایی کوبایی‌تبار، استاد ممتاز علوم سیاسی کالج بروکلین، نیویورک

من که در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ در ماریانا، شهری در کنار هاوانا در کوبا، بزرگ شدم، هیجان‌زدگی مردم محله را وقتی خیابان‌های فرعی شهرمان آسفالت و جاده‌ای که ماریانا را به پایتخت متصل می‌کرد، عریض کردند، به یاد دارم.

حتی والدین مهاجر یهودی من، که تنها چند سال قبل متوجه شده بودند تمام خانواده‌شان در هولوکاست از بین رفته‌اند، از این حس امیدبخش پیشرفت بهره بردند. نه آنها، نه همسایگان ما، و نه کوبایی‌ها به‌طور کلی، اجتناب‌ناپذیر بودن این اتفاق را بدیهی نمی‌دانستند.

این تجربه و تجربیات مشابه دیگر توضیح می‌دهند که چگونه پیشرفت مادی به بخشی از چیزی تبدیل شد که الوین گولدنر، جامعه‌شناس، آن را «مفروضات بنیادی» من می‌نامد - تمایلات و ایده‌های بنیادی درباه‌ی سیاست و جهان که به یک فرد شکل می‌دهند.

وقتی در اوایل دهه‌ی ۶۰ میلادی به دانشگاه شیکاگو رفتم، این باورها بیشتر تقویت شدند. از قطار شهری آن شهر، می‌توانستم محله‌ی فقیرنشین و ویران‌شده‌ی جنوب شهر را ببینم که یادآور فقری بود که از خانه به‌یاد داشتم. در عین حال که مطمئناً می‌دانستم دیدگاه من در مورد پیشرفت مادی، مورد قبول همه‌ی چپ‌های سیاسی آن زمان در ایالات متحده نیست، از تعداد فزاینده‌ی دانشگاهیان و روشنفکران چپ‌گرا که شروع به زیر سؤال بردن مفهوم و مطلوبیت پیشرفت کرده بودند، شگفت‌زده شدم.

در میان این جریان‌ها، مکتب فرانکفورت، بخشی از پدیده‌ی فکری-سیاسی که پری اندرسون آن را «مارکسیسم غربی» می‌نامید، اهمیت داشت - گروهی متنوع از محققان که شامل افرادی مانند والتر بنیامین، لوچیو کولتی، لوسین گلدمن و کارل کُرش می‌شد. با وجود دیدگاه‌های متنوع‌شان، همه‌ی این متفکران یک چیز مشترک داشتند: واکنش آنها به شکست مارکسیسم کلاسیک توسط فاشیسم، استالینیسم و سوسیال دموکراسی، و تمایل آنها، معمولاً با گرایشی ایده‌آلیستی و جدا از عمل، به‌دوری از سیاست و اقتصاد و پرداختن به پرسش‌های فلسفی.

شورش علیه مارکسیسم کلاسیک به توضیح شکافی که بین فعالان و سازمان‌دهندگان چپ‌گرا - که باور عملی به پیشرفت دارند و این باور، مشارکت آنها در

مبارزات اجتماعی را مشروط می‌کند - و بسیاری از روشنفکران چپ‌گرا که نقد این اصطلاحات را در اولویت قرار می‌دهند، کمک می‌کند.

شاید تأثیرگذارترین این مارکسیست‌های غربی، بنیامین باشد، نه‌تنها به دلیل بدبینی عمیق وی که بسیاری از متفکران چپ معاصر را تحت تأثیر قرار داده است، بلکه به این دلیل که او قانع‌کننده‌ترین و تندترین نقد را از پیشرفت ارائه می‌دهد. انتقاد بنیامین تا حد زیادی واکنشی به برداشت سوسیال‌دموکراتیک از پیشرفت بود که در طول زندگی او در آلمان بسیار تأثیرگذار بود. بنیامین در «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» خود استدلال کرد که پیشرفت به‌طور سنتی به‌عنوان یک فرآیند تدریجی، مقاومت‌ناپذیر، بی‌حدومرز و خودکار که به طور مداوم به صورت خطی صعودی است، تلقی می‌شود. اما او استدلال کرد که این مفروضات، پیشرفت عمومی «بشریت» را به‌طور جزمی با رشد توانایی و دانش انسان برابر می‌دانند.

بنیامین استدلال می‌کرد که این باور جزمی «فقط پیشرفت در تسلط بر طبیعت را به‌رسمیت می‌شناسد، نه پسرفت جامعه را» و از طریق تداوم این دروغ که «کار کارخانه‌ای که قرار بود به پیشرفت تکنولوژیکی منجر شود، برسازنده‌ی یک دستاورد سیاسی است»، به «فساد» طبقه‌ی کارگر منجر شده است.

بنیامین نه‌تنها برداشت سوسیال‌دموکراتیک از پیشرفت را نقد کرد، بلکه امکان پیشرفت را به شکلی که خود می‌فهمید، یک‌سره نفی کرد. او نوشت: «مفهوم پیشرفت تاریخی بشر را نمی‌توان از مفهوم پیشروی در خلال یک زمان همگن و تهی جدا کرد.» از نظر بنیامین، پیشروی کل مفهوم پیشرفت را فروپاشید، زیرا به گفته‌ی او، زمان تاریخی ناپیوسته و از لحظاتی ناگهانی و فاجعه‌بار تشکیل شده است که در آن طبقات انقلابی ستم‌دیده، یک دوران خاص را «از مسیر همگن تاریخ» «منفجر» می‌کنند. بنیامین تأکید کرد که در همین لحظات است که انقلابیون، مانند «خیزش‌گرانی به گذشته»، شیوه‌ها و ایده‌هایی را که قدمت‌شان به صدها سال پیش برمی‌گردد، از جوامعی که کاملاً با جوامع خودشان بی‌ارتباط هستند، احیا می‌کنند و بدین ترتیب گذشته را به زمان حال می‌آورند.

تردیدی نیست که بنیامین یک انقلابی بود. اما او هم تحت تأثیر یهودیت و هم تحت تأثیر مارکسیسم بود؛ او انقلاب را یک رخداد ناگهانی و فاجعه‌بار و مسیحایی

می‌دانست که ترمز «لوکوموتیوهای تاریخ جهان» را می‌کشد و به جای گشودن آینده‌ای روشن‌تر، از فجایع جدید جلوگیری می‌کند.

بنیامین، برخلاف معاصرش آنتونیو گرامشی - رهبر حزب کمونیست ایتالیا و کنشگر اعتصاب عمومی ۱۹۲۰ در ایتالیا، که سال‌ها در زندان فاشیستی به‌سر برد - هرگز به یک حزب سیاسی تعلق نداشت و هیچ تجربه‌ای در جنبش‌های سیاسی نداشت. او هیچ تصوری از کنش سیاسی به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب قدرت یا به‌عنوان یک روش و فرآیند سازماندهی، مبارزه و آموزش نداشت. در بحبوحه‌ی یکی از تاریک‌ترین دوره‌های تاریخ، دیدگاه‌های بنیامین قابل‌فهم بود؛ آنها نه تنها بدبینی عمیقی از عقل، بلکه از اراده‌ی سیاسی را نیز ابراز می‌کردند.

بنیامینِ انقلابی با نفی پیشرفت، هدف انقلاب را بی‌پاسخ می‌گذارد. او استدلال می‌کند که برای خود انقلابیون، نه آینده‌ی انقلاب‌شان، بلکه خاطره‌ی «اجداد به بردگی گرفته‌شده‌شان» است که آنها را به شورش و مبارزه وا می‌دارد. او با نگاه به گذشته به جای نگاه به آینده نوشت:

> سوسیال دموکراسی تصور می‌کرد که شایسته است نقش منجی نسل‌های آینده را به طبقه‌ی کارگر واگذار کند... این آموزش باعث شد طبقه‌ی کارگر هم نفرت و هم روحیه‌ی ایثار خود را فراموش کند، زیرا هر دو از تصویر نیاکان به‌بند کشیده شده تغذیه می‌شوند نه از آرمان نوادگان آزاد شده.

احساس بنیامین به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه آگاهی تاریخی از ستم در انواع جنبش‌ها - قومیتی، ملی‌گرایانه و سوسیالیستی - غالب است و نیاز به توجیه بی‌عدالتی، پرخاشگری و حتی نقض شرافت و کرامت را که زیربنای خشمی است که مبارزه و فداکاری را برمی‌انگیزد، نشان می‌دهد.

هیچ جنبش اجتماعی انقلابی بدون شور و نفرت از ظلم و استثمار وجود ندارد. اگرچه، همانطور که سی. ال. آر. جیمز در کتاب «ژاکوبن‌های سیاه» هشدار داده است، وقتی این به میل به انتقام تبدیل می‌شود که «جایی در سیاست ندارد»، یک تراژدی است. اما هدف انقلاب بدون چشم‌انداز آینده‌ای بهتر چیست؟ آیا فقط انتقام گرفتن از گذشته است؟

رومانتیزه کردن گذشته

بنیامین تنها کسی نبود که به گذشته می‌نگریست. جریان چپ‌گرای دیگری نیز وجود دارد که خود را به گذشته معطوف کرده است، نه به‌عنوان خاطره‌ای از ظلم و ستم که شورش را تغذیه می‌کند، بلکه به عنوان یادآوری گذشته‌ای که با آن می‌توان حال را نقد کرد. رمانتیسیسم چپ‌گرا به گذشته می‌نگریست و تلاش می‌کرد عناصری از یک جامعه‌ی آرمانیِ ازدست‌رفته‌ی قرن‌ها پیش را بازآفرینی کند.

میشل لووی و رابرت سِیر در مطالعه‌ی خود با عنوان «رمانتیسیسم علیه موج مدرنیته»، شاخه‌های مختلف رمانتیسیسم چپ‌گرا را شناسایی کردند. برای مثال، «روسوگرایی جدید» به طلوع تاریخ بشر به عنوان یک عصر طلایی آرمانی نگاه می‌کند. آلن کیله، یکی از نمایندگان این گرایش، استدلال می‌کند که ویژگی‌های کلیدی جوامع بدوی - نیازهای محدود و علاقه‌ی کم به انباشت، که هر دو ناشی از تأکید کم‌تر بر کار و تولید و تأکید بیشتر بر تن‌آسایی اختصاص یافته به خواب، بازی، گفت‌وگو و جشن گرفتن آیین‌ها – مشخصه‌ای است که جامعه‌ی مدرن باید از آنها درس بگیرد.

ارنست بلوخ، مارکسیست آلمانی، متفکر رمانتیکی کاملاً متفاوت، نیز توجه چپ‌ها را به خود جلب کرده است. او با محکوم کردن رابطه‌ی خصمانه با طبیعت و حرص‌وطمع برای سود که در جامعه‌ی سرمایه‌داری صنعتی بر تمام انگیزه‌های دیگر انسانی غلبه دارد، قرون وسطی را به عنوان یک دوران طلایی تصور می‌کند. بلوخ تولید صنایع دستی را - که هم محصولات با کیفیت برتر و هم رضایت ذاتی تولیدکنندگان را به همراه داشت، در مقابل رخوت و نفرت کارگران مدرن از کار - به عنوان سنگ‌بنای جامعه‌ی آرمانی برجسته می‌کند.

شاید تأثیرگذارترین رمانتیک مورد بحث لووی و سِیِر، فردیناند تونیس باشد که بنیانگذار جامعه‌شناسی آلمانی محسوب می‌شود. تونیس اثر معروف گماینشافت و گزلشافت (اجتماع و جامعه) را در اواسط دهه‌ی ۱۸۸۰ نوشت. «گماینشافت» به روابط رودرروی خانواده‌ها، همسایگان در شهرهای کوچک که تحت حاکمیت عرف، همیاری و توافق هستند اشاره دارد، در حالی که «گزلشافت» شامل روابط غیرشخصی و

معاملاتی است که مشخصه‌ی زندگی اجتماعی شهرها و دولت-ملت‌ها و پیشرفت‌های تکنولوژیکی و صنعتی ناشی از انگیزه‌ی سود رقابتی است.

لووی و سِیِر، تونیس را «متفکر رمانتیکِ نومید از تغییر» اعلام کردند که نوستالژی‌اش برای گماینشافت روستایی و شهرهای کوچک، با اقتصاد خانوادگی و لذتش از خلق کردن و نگه‌داری با درک این موضوع که نمی‌توان آن را دوباره خلق کرد و انحطاط اجتماعی گزلشافت اجتناب‌ناپذیر است، تشدید شد.

قرون وسطای واقعی

این رمانتیک‌های چپ‌گرا با کشف ویژگی‌های دوران گذشته و به رخ کشیدن آنها به عنوان پادزهری برای بیماری‌های سرمایه‌داری، سبعیت جوامعی را که آن ویژگی‌های به‌ظاهر مثبت را ایجاد کرده بودند، کم‌اهمیت جلوه دادند. به‌عنوان مثال، با ستایش نیازها و خواسته‌های محدود، بنیاد آن را در جوامع ناپایداری که در معرض گرسنگی قرار داشتند و دستخوش نوسانات آب‌وهوا و طبیعت بودند و با محدودیت‌های شدید در وسایل حمل‌ونقل و ارتباطات مواجه بودند، نادیده گرفتند. نیازهای ساده‌ی آنها تابعی از محدودیت آنها در یک دنیای محلی و محدود بود، نه گزینه‌ای که خودشان انتخاب کرده باشند.

به همین ترتیب، کار صنایع دستی در قرون وسطی مبتنی بر فناوری ابتدایی بود که عمدتاً برای تأمین نیازهای اقشار بالایی طراحی شده بود و اغلب برای تغذیه و پوشاک جمعیت کافی نبود. صنف‌های صنعتگران قرون وسطایی که مقررات سختگیرانه‌ی آنها تولید را کنترل می‌کرد، بیانگر یک جامعه‌ی عمیقاً سلسله‌مراتبی بود که در آن افتخارات و ثروت‌های اعطا شده به لردهای فئودال و اطرافیانشان با فلاکت روستاها و حومه‌های پیرامون‌شان در تضاد بود.

یوهان هویزینگا، مورخ هلندی، در مطالعه‌ی خود درباره‌ی فرانسه و هلند در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم، این جوامع را جوامعی توصیف می‌کند که تحت حاکمیت «جریان خشونت‌آمیز زندگی» بوده‌اند، که بیماری، فجایع و فقر بر آنها حاکم بوده و کاملاً در معرض وحشیگری‌های طبیعت بوده‌اند. هویزینگا با توصیف صریح آن جامعه

می‌نویسد که جذامیان جغجغه‌های خود را به صدا درمی‌آوردند و در صفوف منظم راه می‌رفتند، در حالی که گدایان نقص عضو و فلاکت خود را در کلیساها به نمایش می‌گذاشتند و اعدام‌های مکرر منبع سرگرمی و هیجانی سبعانه بود.

علاوه بر این، گماین‌شافت روستایی و دهکده‌ای بسیار ایده‌آل تونیس، نادیده می‌گیرد که چگونه عناصری که او بر آن تأکید می‌کند - روابط شخصی و همیاری که توسط عرف و نه بازار تنظیم می‌شوند - بخشی جدایی‌ناپذیر از یک جامعه‌ی بسیار سرکوبگر بودند که فردیت و دگراندیشی را تحمل نمی‌کرد.

ای. پی. تامپسون نسبت به این رویکرد رمانتیک که پیشرفت مادی را رد می‌کرد و به‌شدت بر چپ نو بریتانیا در دهه‌ی ۱۹۵۰ تأثیر گذاشت، بسیار بدبین بود. تامپسون در مقاله‌ی خود با عنوان «تعهد در سیاست» در سال ۱۹۵۹، اجتماع‌گرایی چپ نو را بازگشتی به «اجتماع قدیمی، تنگ و اختناق‌زده و ترسناکی که مبتنی بر برابری تلخ در سختی بود» دانست. او همچنین این تصور را که حریم خصوصی و حس اجتماع داشتن لزوماً در تضاد هستند، رد کرد. او نوشت: «اگر اجتماع در نسل حاضر ظهور کند، بسیار غنی‌تر و پیچیده‌تر خواهد بود و تأکید بسیار بیشتری بر تنوع، آزادی حرکت و آزادی انتخاب خواهد داشت.»

این به آن معنا نیست که از جوامع گذشته هیچ چیزی نمی‌توان آموخت. این صرفاً نشان می‌دهد که تغییر مشکلات و شرایط زندگی شهری مدرن باید در چارچوب خود زندگی شهری مدرن انجام شود.

پیشرفت ارتجاعی

با این حال، نگرش انتقادی نسبت به کسانی که از طریق اقدامات سرکوبگرانه و استثمارگرانه پیشرفت را به ارمغان می‌آورند یا از آن حمایت می‌کنند، به همان اندازه‌ی نگرش انتقادی نسبت به کسانی که گذشته را رمانتیک جلوه می‌دهند، ضروری است.

برای مثال، صدراعظم آلمان، اتو فون بیسمارک، و نخست‌وزیر سنگاپور، لی کوان یو، برای دستیابی به مدرنیزاسیون و رشد اقتصادی، به روش‌های بسیار استثمارگرانه و سرکوبگرانه و حتی قتل عام متوسل شدند.

دنبال کردن مدرنیزاسیون به هر قیمتی، طرفدارانی در جناح چپ نیز دارد. روی مدودف، مورخ سوسیالیست روس، به‌شدت با تمجیدهای ایزاک دویچر از ژوزف استالین مخالفت می‌کرد. دویچر از استالین به خاطر صنعتی‌سازی سریع و اشتراکی‌سازی اتحاد جماهیر شوروی که از نظر دویچر، بسیاری از آرمان‌های انقلاب اکتبر را محقق کرد، به‌عنوان یکی از بزرگترین اصلاح‌طلبان تاریخ تقدیر می‌کرد.

بهایی که مردم پرداختند - گولاگ، پاکسازی‌ها، قحطی‌هایی عمدی که منجر به مرگ میلیون‌ها نفر شد - وحشتناک بود، اما به گفته‌ی دویچر، این تنها دشواری انجام این کار را ثابت کرد. این تحلیل «عینیت‌گرایانه» فراتر و خارج از تاریخ قرار می‌گیرد و چگونگی زیستن بازیگران تاریخ را نادیده می‌گیرد.

انتقاد مدودف تأکید می‌کند که چگونه تلاش‌ها برای مدرن‌سازی جامعه یا سرعت بخشیدن به تولید، و این‌که آیا آنها در یک مکان و زمان مشخص مطلوب هستند یا خیر، باید بر اساس نحوه‌ی تأثیر تغییر بر کسانی که تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند، ارزیابی شوند.

تامپسون از این رویکرد در تحلیل خود از «ماشین‌شکن‌ها» - لودیت‌های اوایل قرن نوزدهم انگلستان - استفاده می‌کند. نگاه به لودیت‌ها از دریچه‌ای فراتاریخی و انتزاعی از پیشرفت، آنها را به‌عنوان یک جنبش ارتجاعی ترسیم می‌کند، زیرا آنها با توسعه‌ی اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری صنعتی مخالفت و در برابر آن مقاومت می‌کردند. اما تحلیل آن لحظه‌ی تاریخی که آن‌چه را که لودیت‌ها به آن واکنش نشان می‌دادند و چرایی آن را در نظر می‌گیرد، تامپسون را به نتیجه‌ای بسیار متفاوت رساند.

به گفته‌ی تامپسون، لودیت‌ها در برهه‌ای بحرانی ظهور کردند که در آن قوانین پدرسالارانه - که تا آن زمان از طبقه‌ی کارگر محافظت می‌کرد - برخلاف اراده و وجدان کارگران، به نفع سیاست‌های اقتصادی لسه‌فر لغو می‌شد.

اگرچه قانون قبلی محدودکننده و حتی تنبیهی بود، اما عناصری از یک دولت صنفی خیرخواه با مجازات‌های قانونی و اخلاقی علیه تولیدکنندگان بی‌وجدان و کارفرمایان ناعادلانه را در خود داشت. حتی اگر ارزان‌سازی محصولات تحت سرمایه‌داری صنعتی مجاز شمرده شود، نمی‌توان فرآیندهایی را که منجر به زوال کارگران نساجی شده است، «پیشرو» نامید.

لودیت‌ها به این از دست دادن حمایت واکنش نشان می‌دادند. جنبش آنها شامل مطالباتی برای حداقل دستمزد قانونی، کنترل شرایط کار زنان و نوجوانان، مشارکت اصناف برای یافتن کار برای مردان ماهری که به دلیل کار با ماشین‌آلات از کار بیکار می‌شدند، ممنوعیت کار فاقد کیفیت و حق تشکیل اتحادیه‌های کارگری آزاد بود.

تامپسون استدلال می‌کند که این خواسته‌ها ممکن است معطوف به گذشته باشند، اما عناصر یک جامعه‌ی دموکراتیک را نیز در خود جای داده‌اند که در آن رشد صنعتی بر اساس اولویت‌های اخلاقی تنظیم می‌شود و سودجویی تابع نیازهای انسانی است. بنابراین، در حالی که لودیت‌ها سعی در احیای آداب و رسوم قدیمی و قوانین پدرسالارانه‌ای داشتند که هرگز نمی‌توانستند احیا شوند، در عین حال سعی در احیای حقوق دیرینه برای ایجاد رویه‌های جدید برای نظم در حال توسعه داشتند.

این فراخوانی برای احیای اجتماع کارگری که لودیت‌ها برای حفظ آن تلاش می‌کردند، نیست. پیروزی سرمایه‌داری صنعتی نوع جدیدی از جامعه را با تضادها، ستم و استثمار خاص خود ایجاد کرده و طبقه‌ی کارگری با شرایط سازماندهی جدید و امکاناتی برای آینده ایجاد کرده است.

باور به بدیل

چپ امروز با وضعیتی اساساً متفاوت از وضعیتی که بنیامین در سال ۱۹۴۰، زمانی که تزهای خود را در مورد مفهوم تاریخ نوشت، با آن مواجه بود، روبرو است. در آن زمان، او مردی فراری بود که هیچ گزینه‌ی سیاسی یا شخصی نداشت و در نهایت، ناامید از تلاش ناموفق خود برای فرار از فرانسه‌ی اشغالی توسط نازی‌ها، خودکشی کرد.

بنابراین، اگرچه نیم‌قرن گذشته شکست‌های جدی به طبقه‌ی کارگر و چپ وارد کرده است، اما سازمان‌های چپ و طبقه‌ی کارگر را نابود نکرده یا مبارزان آنها را به شیوه‌ای که فاشیسم انجام داد، از بین نبرده است.

با این حال، پیروزی سرمایه‌داری پس از جنگ سرد، آینده‌ای را که بنیامین از در نظر گرفتن آن امتناع می‌کرد، در کانون دستورکار سیاسی چپ امروز قرار داده است.

شعار مارگارت تاچر، هیچ بدیلی وجود ندارد، دقیقاً برای القای این ایده به مردم طراحی شده که سرمایه‌داری تنها آینده ممکن است.

فروپاشی اردوگاه شوروی در اواخر دهه‌ی ۸۰ و اوایل دهه‌ی ۹۰ میلادی، به‌طور گسترده توسط جناح راست و بسیاری از لیبرال‌ها نه به‌عنوان شکست یک اقتصاد بوروکراتیک که توسط دولت تک‌حزبی غیردموکراتیک اداره می‌شد، بلکه به‌عنوان گواهی بر عملی نبودن سوسیالیسم، تفسیر شد و استدلال‌هایی را که فریدریش هایک و دیگر متفکران محافظه‌کار دهه‌ها پیش علیه چپ‌ها مطرح کرده بودند، بار دیگر احیا کرد.

در عین حال، شکست‌های طبقه‌ی کارگر حس شکست‌باوری را تشدید کرده است و تعداد زیادی از کارگران به‌طور فزاینده‌ای متقاعد شده‌اند که ناتوان از تغییری مهم در وضعیت خود از طریق اقدام جمعی هستند.

در عین حال، شکاف رو به گسترش بین روشنفکران و دانشگاهیان چپ که منکر پیشرفت هستند و کنشگرانی که برای آن مبارزه می‌کنند، یک خلاء سیاسی-نظری ایجاد کرده است. این امر فعالان را در صحنه‌ی متزلزلی قرار می‌دهد تا هم به جریان‌های چپ مخالف پیشرفت و هم به ایدئولوژی حاکم که معنای پیشرفت در یک جامعه‌ی طبقاتی را نادیده می‌گیرد، پاسخ دهند.

برای توسعه‌ی این چارچوب، به تعریف ساده‌ای از پیشرفت نیاز داریم: از بین بردن رنج بی‌مورد انسان ناشی از کمبود مادی، نابرابری و ناتوانی کارگران. این تعریف باید اذعان کند که ترس رزا لوکزامبورگ از بربریت موجه است – این‌که بربریت یک احتمال همیشگی است، نه فقط در آینده‌ی دور، بلکه علاوه بر آن در حال حاضر.

از بین بردن چنین رنج انسانی مستلزم توسعه‌ی علم و فناوری و یک دیدگاه سوسیالیستی از رشد اقتصادی است. بسیاری از فعالان مترقی امروزه به دلایل زیست‌محیطی و به دلیل نگرانی از مصرف‌گرایی، نسبت به رشد مادی تردید دارند. اما دیدگاه این اغلب مصرف برای خود مصرف یا به‌عنوان نمادی از جایگاه اجتماعی با تمایل مشروع برای زندگی بهتر، و رشد اسراف‌آمیز و از نظر زیست‌محیطی مخرب را با خود رشد اشتباه می‌گیرد.

رشد اقتصادی و سرمایه‌گذاری مولد، الزامات چشم‌انداز سوسیالیستی برای بهبود رفاه مردم هستند؛ بازتوزیع ثروت موجود قطعاً ضروری است، اما برای ایجاد شرایط مادی که به کل جامعه اجازه می‌دهد زندگی سالم‌تر، فرهیخته‌تر و بافرهنگ‌تری داشته باشند، کافی نیست.

با این حال، رشد اقتصادی برای زندگی بهتر لازم است اما کافی نیست. همانطور که بنیامین هشدار داده بود، پیشرفت مادی می‌تواند و با پسرفت جامعه همزیستی داشته است. به همین دلیل است که سیاست جایگاه محوری دارد؛ ابزاری است برای تصمیم‌گیری در مورد این‌که چه چیزی، چگونه و به نفع چه کسی تولید شود. برای چپ‌ها، این بدان معناست که لازم است وارد عرصه‌ی سیاسی شوند و قدرتی را برای مقابله با اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری با یک اقتصاد سیاسی بدیل ایجاد کنند: یک سوسیالیسم به لحاظ اقتصادی پایدار فراتر از سرمایه‌داری.

پیشرفت خودکار، خطی و برگشت‌ناپذیر نیست؛ چیزی است که باید برای آن مبارزه کرد و آن را با آرزوی مشروع برای زندگی بهتر و دموکراتیک‌تر درهم آمیخت. این وظیفه‌ی نسل‌های گذشته بود و این وظیفه چپ امروز است.

پیوند با منبع اصلی: این‌جا

نقد اقتصاد سیاسی

عصر قهقرا

گفت‌وگو با یوران تربورن*

* نظریه‌پرداز و استاد ممتاز جامعه‌شناسی در دانشگاه کمبریج

یوران تربورن یکی از جامعه‌شناسان برجسته‌ی جهان و نویسنده‌ی آثاری مانند «مدرنیته‌ی اروپایی و فراسوی آن»، «جهان: راهنمای مبتدیان» و «کشتارگاه‌های نابرابری» است. تربورن در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۶ برای «نیو لفت ریویو»، استدلال کرد که نوعی بدبینی غالب در مورد ایده‌ی پیشرفت تاریخی در چپ وجود دارد که او آن را اشتباه می‌داند: «در مقابل، یا شاید با احتیاط بیشتر، در کنار حال‌وهوای تیره‌وتار حاکم بر چپ، ازجمله چپ میانه‌ی محیط‌زیست‌گرا، می‌توان گفت که بشر امروز در اوج تاریخی امکاناتش، یعنی توانمندی و منابعش برای شکل دادن به جهان و خودش، قرار دارد.» در مصاحبه‌ای جدید، از تربورن خواستیم تا ایده‌های خود در مورد پویایی تکامل اجتماعی انسان را دوباره طرح کند و بسط دهد. — دانیل فین

ایده‌ی پیشرفت تا چه حد به خودی خود یک نوآوری تاریخی است؟

پیشرفت از زمان تولد چپ، بیش از دو قرن پیش، تعهدی در جناح چپ بوده است. این ایده پیش از مدرنیته و با جهت‌گیری کلی به سوی آینده‌ای باز پدیدار شد. تفاسیر غالب پیشامدرن از تاریخ، آن را یا به صورت چرخه‌ای می‌دیدند و یا به صورت افول از عصر طلایی گذشته. برای مسیحیان معمولی، باغ عدن وجود داشت؛ برای پژوهشگران، هنرمندان و روشنفکران، یونان و روم کلاسیک اهمیت بیشتری داشتند. ارسطو بیش از ۱۵۰۰ سال، در کنار دیگر استادان باستان در رشته‌های خاص، مانند جالینوس، آناتومیست یونانی-رومی قرن دوم، به‌طور کلی مرجع بزرگ علم بود. مقیاس‌های زمانی علم در دوران پیشامدرن بسیار متفاوت بود.

«کشف» و فتح قاره‌ی آمریکا توسط اروپاییان بعد از دوران کلاسیک، به از بین رفتن احساس حقارت نسبت به دانش المپیایی باستانیان کمک کرد. علاوه بر این، از دستاوردهای فنی جدید، مانند چاپ، قطب‌نمای دریایی و تلسکوپ، به‌عنوان دلایلی علیه چنین حقارتی بهره‌برداری شد.

در طول قرن هفدهم بود که علم معاصر خود را - و پیشرفت خود را - در مقایسه با دوران باستان نشان داد. فیلسوف انگلیسی، فرانسیس بیکن، منادی این تحول بود و

فیلسوف فرانسوی، رنه دکارت، مبانی فلسفی گسست از گذشته را فراهم کرد، در عین حال فیزیک ایزاک نیوتن دوران علمی جدیدی را گشود که در انجمن سلطنتی بریتانیا و آکادمی علوم فرانسه نهادینه شد. آن قرن همچنین شاهد یک قیام مدرن بزرگ در جبهه‌ی زیبایی‌شناسی علیه سرسپردگی به گذشتگان، یعنی «قضاوت باستانیان و مدرن‌ها»ی ادبی فرانسه بود، که در آن نویسندگان مدرن «قرن لویی کبیر» ادعای جایگاهی برابر با ادبیات باستانی داشتند. آن قرن همچنین شاهد یک خیزش بزرگ مدرن در جبهه‌ی زیبایی‌شناسی علیه تسلیم در برابر گذشتگان بود، در جریان ادبی فرانسوی «جدال میان کهنه و نو»،[1] نویسندگان مدرن «قرن لویی کبیر» ادعای جایگاهی برابر با ادبیات باستانی داشتند.

از نظر سیاسی، ظهور آینده به‌عنوان سرزمینی نانوشته که انسان‌ها می‌توانند آن را خلق کنند، با انقلاب فرانسه همراه شد. در آن زمان بود که مفاهیم انقلاب و اصلاحات معنای مدرن خود را به‌عنوان فرآیندهای تغییر اجتماعی که منجر به نوع جدیدی از جامعه می‌شود، به دست آوردند. پیش از آن، «رفرماسیون» و «رفورم» به معنای احیا بودند - در پروتستانتیسم مسیحی، احیای مسیحیت پیش از پاپ.

انقلاب در آغاز به‌معنای «عقب‌گرد» بود و معانی متعددی یافت، نخست در حیطه‌ی نجوم، به حرکت مکرر اجرام آسمانی اشاره دارد، همانطور که در اثر نیکولا کوپرنیک در سال ۱۵۴۳ با عنوان «درباره‌ی انقلاب‌های افلاک آسمانی» آمده است. در اواسط قرن هفدهم، انقلاب شامل رخدادهای آشوب، اعتراض یا خشونت سیاسی می‌شد و در این معنای گسترده، از این اصطلاح به‌عنوان برچسبی برای «انقلاب باشکوه» سال ۱۶۸۸ در انگلستان استفاده می‌شد. بعدها، محافظه‌کارانی مانند ادموند برک، در سایه‌ی سال ۱۷۸۹ [انقلاب کبیر فرانسه]، ادعا کردند که این «انقلاب» مستلزم «یک ایده‌ی جدید واحد» نبود و صرفاً «برای حفظ قوانین و آزادی‌های باستانی و بدیهی ما» انجام شد.

در اثر فکری اصلی عصر روشنگری، یعنی دانشنامه‌ی فرانسوی، جلدی که به حرف Rمی‌پردازد، در سال ۱۷۶۵ منتشر شد. این دانشنامه مدخل‌هایی برای معانی مختلف انقلاب داشت، از جمله مدخلی که به ساعت‌سازی اشاره داشت. خود انقلاب فرانسه معناشناسی انقلاب را تثبیت کرد. این انقلاب، همراه با کارزارهای بعدی بریتانیا برای

تغییر پارلمانی، استفاده از اصطلاح «اصلاحات» را نیز به عنوان دریچه‌ای به سوی چیزی جدید و بهتر رواج داد.

آیا می‌توانیم مفهوم تسلط[۲] را از مفاهیم سنتی مبنی بر این‌که بشریت از حق سلطه بر طبیعت برخوردار است، جدا کنیم؟

فکر نمی‌کنم این سؤال را باید در چارچوب حق و حقوق مطرح کرد. طبیعت، برای انسان‌های پیشامدرن، اغلب نیرویی قاهری از خشکسالی، سیل، یخبندان، فوران آتشفشان‌ها و زلزله بود، بگذریم از طاعون و سایر بیماری‌های همه‌گیر.

همچنین برداشت‌های پیشامدرن از طبیعت به‌عنوان یک کلیت جاندار حضور داشت که انسان‌ها به آن تعلق داشتند و آن را تکریم می‌کردند. با این حال، به نظر نمی‌رسد که این مفاهیم در میان دهقانان و شهرنشینان اروپایی قرون وسطی - محیطی که مدرنیته از آن توسعه یافت - چندان گسترده بوده باشد. «سلطه»ی مدرنیته بر طبیعت به‌عنوان رهایی انسان از بندگی ذیل طبیعت آغاز شد، که هسته‌ی اصلی آن به‌اصطلاح تله‌ی مالتوسی بود، که طبق آن برداشت خوب [محصول] منجر به افزایش بیش از حد جمعیت و دوره‌ی جدیدی از گرسنگی می‌شد.

درست است که شخصیتی مانند بیکن، که سیاستمداری برجسته و همچنین در کتاب خود «ارغنونِ نو»، پیشاهنگ فلسفی «ابزار جدید علوم» بود، می‌توانست در سال ۱۶۰۳ مقاله‌ای در مورد «زایش مردانه‌ی زمان یا بنیاد نهادن سلطه‌ی انسان بر کیهان» بنویسد و انسان‌ها را ترغیب کند که «[طبیعت] را برده‌ی خود کنند». وی این امر را به عنوان یک حق انسانی از راه ودیعه‌ی الهی استدلال می‌کرد.

با این حال، می‌توانیم انقلاب علمی قرن هفدهم را به عنوان کشف قوانین طبیعت نیز ببینیم، قوانینی که انسان می‌توانست از آنها استفاده کند اما نمی‌توانست بر آنها چیرگی یابد و آنها را تغییر دهد. این دیدگاهی بود که به علم اقتصاد قرن نوزدهم و به تکامل‌گرایی اسپنسر منتقل شد. درنزد دکارت، خیر اصلی «ثمرات زمین و تمام

خوبی‌هایی که در آنجا یافت می‌شود»، که علم و اختراعات، انسان‌ها را قادر به بهره‌مندی از آنها می‌کرد، «حفظ سلامت» بود.

محدودیت‌های تکامل‌گرایی اجتماعی قرن نوزدهم چه بود؟

در اروپا و آمریکای شمالی، قرن نوزدهم، ، مسلماً بیش از هر دوره‌ی دیگری در تاریخ قرنی از تغییر و دگرگونی‌های دوران‌ساز، چه از نظر اجتماعی و چه از نظر فناوری، بود. این قرن، عصر موتور بخار، چراغ برق، راه‌آهن، کشتی‌های بخار، تلگراف و بسیاری چیزهای دیگر بود. پایان سلطنت پادشاهان و اشراف پدیدار شد و اقتصادی جدید بر بنیادهای صنعتی و سرمایه‌داری ظهور کرد.

قطعاً پیوستگی‌ها و تغییرات ناقص زیادی وجود داشت، اما کالاهای بیشتری نسبت به گذشته تولید می‌شد، حمل‌ونقل و سفر سریع‌تر شد و مردم عادی از حقوق و آزادی‌های بیشتری داشتند. به‌طور خلاصه، جهان انسانی در حال حرکت و تکامل بود. علوم اجتماعی جدید جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی سعی کردند دریابند چه اتفاقی رخ می‌دهد و جامعه‌ی جدید در حال ظهور را مقوله‌بندی کنند.

بنابراین جای تعجب نیست که قرن نوزدهم به قرن تکامل‌گرایی تبدیل شد. پیشرفت‌های علمی جدید، چشم‌اندازهای جدیدی را به روی جمعیت‌های بزرگ گشود، زمین‌شناسی مقیاس زمانی کره‌ی زمین را تغییر داد و چارلز داروین نشان داد که حیات در این سیاره چگونه تکامل یافته است.

با این حال، تکامل‌گرایی اجتماعی ویکتوریایی خود را در تنگنا قرار داد و به همسان سکولار شده‌ی مشیت الهی مسیحی تبدیل شد. این تکامل‌گرایی، جهان‌شمول‌گرا و مبتنی بر دیدگاهی بود که در آن همه انسان‌ها با پلکان یکسانی از تکامل اجتماعی-فرهنگی روبرو بودند، اما اکنون روی پله‌های متفاوتی ایستاده بودند. این جهان‌شمول‌گرایی به طور مشخص با اصطلاحات نژادپرستانه و اروپامحور (با اقتباس از مونتسکیو) به عنوان عبور از مراحل «توحش، بربریت و تمدن» بیان می‌شد.

پیشرفت و تکامل در این مدل، جبری بود و گرایش ذاتی به تغییر آهسته، تدریجی و بدون برنامه‌ریزی داشت. هرگونه تلاش سیاسی برای دستکاری این گرایش بیهوده

بود. سرنوشت چنین تکاملی روشن بود: همانطور که هربرت اسپنسر بیان کرد: «بزرگترین کمال [برای انسان] و کامل‌ترین خوشبختی».

نظریه‌ی تکامل داروین در ابتدا از اقتصاددان محافظه‌کار، توماس مالتوس و دیدگاه تاریک او در مورد «تنازع بقا»ی انسان الهام گرفته شده بود. در اواخر قرن نوزدهم، داروینیسم در قالب داروینیسم اجتماعی به جامعه‌ی بشری بازگشت و تحت عنوان بقای اصلح به ایدئولوژی ثروتمندان عصر طلایی تبدیل شد.

با این حال، گرایش‌های تکاملی در پیشرفت‌های مدرن علم، پزشکی و فناوری حک شده‌اند. این گرایش‌ها فرصت‌های انسان‌ها را گسترش می‌دهند، اگرچه میزان تحقق چنین فرصت‌هایی به روابط قدرت بستگی دارد که تا حد زیادی تصادفی هستند. فکر می‌کنم چپ باید از قطع ارتباط خود با این دیدگاه در مورد جهان معاصر خودداری کند.

من همچنین متقاعد شده‌ام که یک دیدگاه تکاملی که «پویایی‌های اجتماعی تطبیقی» همسان‌سازی، موفقیت یا شکست فرضی و تقلید یا رهاسازی را در نظر می‌گیرد، می‌تواند در تحلیل سیاسی هوشیارکننده و روشنگر باشد. به نظر من، هسته‌ی اصلی تفکر انتقادی، توجه به تضادها، عدم تعادل‌ها و نابرابری‌ها در واقعیت اجتماعی (و همچنین در اظهارات مربوط به آن) است.

بشریت به عنوان یک گونه، چقدر در جهت اعمال نوعی از عاملیت جمعی پیشرفت کرده است؟

از نظر تاریخی، عاملیت انسانی سیاره‌ای پدیده‌ای جدید است و از اواخر قرن نوزدهم آغاز شد و تلاش‌ها برای ایجاد نظامی در مقیاس کل کره‌ی زمین تا قرن بعد ادامه یافت. در سال ۱۸۹۹، شاهد اولین کنفرانس جهانی دولت‌ها، یک کنفرانس صلح در لاهه بودیم که تزار روسیه مبتکر آن بود. در سال ۱۹۰۰، پاریس میزبان اولین کنگره‌ی جهانی بزرگ محققان - در این مورد فیلسوفان - بود.

قطعاً پیشرفت‌هایی حاصل شده است. مهم‌ترین آنها، مجموعه سازمان‌های بخشی سازمان ملل متحد - سازمان بین‌المللی کار، یونیسف، یونسکو و غیره - با اهداف

توسعه‌ی هزاره‌شان که در سال ۲۰۰۰ برقرار شد، و اهداف توسعه‌ی پایدار سازمان ملل متحد در سال ۲۰۱۵ است. کنفرانس‌های جهانی آب‌وهوا، که از سال ۱۹۷۹ آغاز شدند، تلاش‌های معتبری برای مقابله با بحران حاد تغییرات اقلیمی هستند. اگرچه قطعاً دستاورد کافی نداشته‌اند، اما کماکان تأثیر جهانی داشته‌اند. منافع سرمایه‌داری در مقیاس جهانی توسط بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول رصد و تا حدودی مدیریت می‌شود.

با این همه، باید توجه داشت که نسل‌کشی اسرائیل علیه فلسطینیان، با حمایت ایالات متحده و متحدانش، همراه با بی‌اعتنایی توهین‌آمیز و تحقیرآمیزش آن نسبت به سازمان ملل، از جمله اقدام به اعلام آنروا، آژانس امداد و کار سازمان ملل متحد برای پناهندگان فلسطینی،[۳] به‌عنوان یک سازمان تروریستی، نشان‌دهنده‌ی آغاز فروپاشی جهان سازمان ملل است. بی‌اعتنایی اسراییل به قوانین بین‌المللی و دادگاه‌های بین‌المللی - که همه‌ی اینها با حمایت جو بایدن امکان‌پذیر شده است و دونالد ترامپ نیز آن را ادامه می‌دهد - به ظهور جهانی پرآشوب اشاره دارد که از ژئوپلیتیک امپریالیستی الگو گرفته است.

برای برخی افراد، بدیهی است که پیشرفت در زمینه‌های مختلف مشخصه‌ی تاریخ بشر است، اما شما استدلال‌های خود را به طور خاص متوجه کسانی کردید که این فرضیه را زیر سؤال می‌برند. برای کسانی که در این اردوگاه دوم قرار دارند، نمونه‌های اصلی پیشرفتی که می‌توانیم در طول چند قرن گذشته شناسایی کنیم، چیست؟

شاید بهتر باشد با مشخص کردن اینکه منظورمان از پیشرفت چیست، شروع کنیم. با الهام از کار آمارتیا سن، پیشنهاد می‌کنم که پیشرفت را به‌عنوان افزایش توانایی انسان برای عملکرد تعریف کنیم. سپس این عملکرد را باید به حوزه‌های خاصی تقسیم کرد که به نوبه‌ی خود می‌توانند حداقل در دو دسته گروه‌بندی شوند، یکی شامل دانش و فناوری اجتماعی و دیگری شامل سازمان‌دهی اجتماعی.

در مورد اول، برای جست‌وجوی پیشرفت، باید به امیدبه‌زندگی و سلامت، آموزش، دانش علمی، بهره‌وری، تحرک و امکان ارتباط توجه کنیم. در مورد دوم، باید بر شمول

اجتماعی به معنای وسیع، که شامل برابری و همبستگی اجتماعی (یعنی ارائه کمک در شرایط نیاز) و استقلال فردی (یعنی آزادی) نیز می‌شود، تمرکز کنیم.

در حالت ایده‌آل، پیشرفت باید با در نظر گرفتن افزایش تخریب زیستگاه انسان و همچنین خود انسان‌ها سنجیده شود. برخی داده‌ها در این زمینه موجود است – به‌عنوان مثال، مرگ‌ومیر ناشی از قتل، جنگ‌ها و فجایع طبیعی. ارزیابی برخی دیگر، مانند مقیاس تخریب محیط زیست یا اثرات کارایی بیشتر در ابزارهای تخریب، هنوز دشوار است.

کم‌تر کسی می‌تواند با این استدلال که در قرن‌های اخیر پیشرفت‌های برگشت‌ناپذیری در علم، پزشکی و فناوری رخ داده است، مخالفت کند. انقلاب صنعتی و انقلاب‌های کشاورزی که بهره‌وری و درآمد را افزایش دادند، قطعاً یکی از نمونه‌های آن هستند. تولید ناخالص داخلی سرانه‌ی جهان بین سال‌های ۱۸۲۰ تا ۲۰۰۳ ده برابر افزایش یافت. میانگین امید به زندگی انسان در بدو تولد از بیست‌وشش سال تخمینی در سال ۱۸۲۰ به هفتادوسه سال در سال ۲۰۲۰ افزایش یافته است.

در سال ۱۸۲۰، نرخ باسوادی جمعیت جهان از سن دبیرستان به بعد حدود ۱۲ درصد بود؛ تا سال ۲۰۲۰، این نرخ به ۸۷ درصد رسید. البته، نابرابری‌های منطقه‌ای بزرگی برای هر سه شاخص وجود دارد و منحنی پیشرفت در مناطق مختلف، افت‌های محلی داشته است - برای مثال، نرخ امید به زندگی در ایالات متحده و بریتانیا در طول دهه‌ی ۲۰۱۰. با این حال، هیچ کشوری در هیچ یک از این سه معیار به پایین‌تر از سطح قبل از ۱۹۵۰ خود سقوط نکرده است.

سوابق پیشرفت در سازماندهی اجتماعی ابهام بیشتری دارد، با روندهای مترقی و ارتجاعی، و تنوع بسیار بیشتر در طول زمان و مکان. بدون شک پیشرفت‌های بزرگی در زمینه‌ی آزادی انسان حاصل شده است، زیرا با پایان نظام سرواژ و برده‌داری، کار آزاد غالب شده و افراد توانایی انتخاب تحصیلات، شغل، مذهب و شریک زندگی خود را به دست آورده‌اند. همچنین به احتمال زیاد، آزادی بیشتری برای مشارکت در (یا خودداری از) سازماندهی و اقدام جمعی نسبت به مثلاً دو یا سه قرن پیش وجود دارد.

با این حال، نفی مطلق آزادی انسان، از طریق حبس و قتل، مسیر روشنی از کاهش را طی نکرده است. میزان حبس در اتحاد جماهیر شوروی تحت حکومت ژوزف استالین

به اوج خود یعنی ۱۴۷۰ تا ۱۷۶۰ نفر در هر ۱۰۰هزار نفر رسید. این میزان از اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ تا به امروز کاهش یافته است، در حالی که همچنان در سطح بالایی باقی مانده است، به طوری که تا سال ۲۰۲۲ در روسیه پس از شوروی به ۳۲۲ نفر در هر ۱۰۰هزار نفر می‌رسد.

نرخ زندانیان در ایالات متحده پس از جنگ داخلی، چه در شمال و چه در جنوب، به‌شدت افزایش یافت. سپس پس از سال ۱۹۷۰ افزایش یافت و در سال ۲۰۰۸ به اوج تاریخی خود رسید، با ۷۵۵ زندانی در هر ۱۰۰هزار نفر، حدود نصف حداکثر نرخ شوروی. تا سال ۲۰۲۲، این رقم به ۵۴۱ نفر کاهش یافت.

علی‌رغم کاهش جمعیت زندانیان روسیه و ایالات متحده، جمعیت زندانیان جهان در دهه‌ی بین ۲۰۱۲ تا ۲۰۲۲ روند صعودی اندکی را نشان می‌دهد. جمعیت فعلی زندانیان جهان حدود 11.5 میلیون نفر است. در حالی که رشد آن در طول قرن بیستم در اتحاد جماهیر شوروی، ایالات متحده و بسیاری از کشورهای دیگر نشان‌دهنده‌ی به قهقرا رفتن آزادی بشر بود، شمار قربانیان این روند کمتر از شمار ذی‌نفعان آزادی بیشتر در سایر زمینه‌ها بودند.

آن‌طور که فیلسوفان عصر روشنگری و تکامل‌گرایان قرن نوزدهم تصور می‌کردند، با گسترش تجارت و صنعت، خشونت مرگبار کاهش نیافته است. جنگ جهانی دوم مرگبارترین جنگ در تاریخ بشر بود که در مجموع ۷۰ تا ۸۵ میلیون کشته، شامل تلفات غیرمستقیم ناشی از بیماری و قحطی، برجای گذاشت. بیش از نیمی از قربانیان اهل شوروی یا چین بودند.

شدت سرکوب دولتی توسط رژیم‌های اقتدارگرا در قرن بیستم به سطوح بی‌سابقه‌ای رسید، در حالی که تلاش‌های پس از جنگ برای جلوگیری از قتل‌عام‌های جدید تا حد زیادی بی‌فایده بوده است. کنوانسیون‌های مربوط به نسل‌کشی، جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت در برابر رویه‌های استعماری پس از جنگ فرانسه، بریتانیا و ایالات متحده، از الجزایر و ماداگاسکار گرفته تا کنیا و ویتنام، یا در برابر نسل‌کشی مداوم فلسطینیان توسط اسرائیل، ناتوان بودند.

پایان جنگ سرد هیچ منفعتی ناشی از صلح به بار نیاورده است. جنگ‌هایی که ایالات متحده پس از یازده سپتامبر به راه انداخت، بیش از ۹۰۰هزار نفر را به طور

مستقیم کشته و به قیمت جان ۱۵هزار آمریکایی تمام شده است. مرگ‌ومیر غیرمستقیم ناشی از ویرانی و بیماری نزدیک به چهار میلیون نفر بوده است. شکنجه و قحطی ساخته‌ی دست بشر هنوز در قرن بیست و یکم با ما هستند، همانطور که عراق، فلسطین، سودان، اتیوپی و موارد دیگر نشان می‌دهند.

آیا می‌توانیم کشتن برخی را با زندگی طولانی‌تر و بهتر برخی دیگر مقایسه کنیم؟ این یک پرسش اخلاقی است که پاسخ آسانی برای آن وجود ندارد و بعید است که در مورد آن اجماع وجود داشته باشد. وانمود نمی‌کنم که از نحوه‌ی پاسخ صحیح به آن مطمئن هستم. اجازه دهید فقط یک استدلال جمعیت‌شناختی را اضافه کنم تا در کنار داستان‌های ترسناک معروف بررسی کنیم.

با وجود خسارات عظیم جنگی، جمعیت شوروی و چین بین سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۵۰ به ترتیب ۰.۳۸ و ۰.۶۱ درصد در سال افزایش یافت (در هند استعماری، رشد جمعیت در همین دوره ۰.۴۵ درصد در سال بود). در سال ۱۹۵۰، جهان ۲.۵ میلیارد نفر جمعیت داشت و آن گروه از متولدین می‌توانستند به طور متوسط چهارده سال بیشتر از گروه سنی سال ۱۹۱۳، زندگی مرفه‌تر را تجربه کنند.

شمول اجتماعی گسترش یافته است - با برچیدن نژادپرستی آشکار و نهادینه شده، با استعمارزدایی، با مشروعیت‌زدایی و تضعیف موانع طبقاتی، و با اعطای حقوق مدنی به زنان و مردم بومی. با این حال، از جنبه‌ی منفی، محرومیت اجتماعی به شکل نابرابری اقتصادی در مقیاس جهانی از سال ۱۸۲۰ افزایش یافت تا این‌که در سال ۱۹۱۰ به اوج خود رسید و پس از آن تا حدود سال ۱۹۵۰ به یک سطح ثابت رسید.

پس از آن، تا حدود سال ۱۹۸۰ کاهش یافت، قبل از این‌که تا سال ۲۰۰۷ به همان سطح سال ۱۹۱۰ افزایش یابد و سرانجام در سال ۲۰۲۰ به سطح دهه‌ی ۱۸۹۰ برسد. به عبارت دیگر، هیچ پیشرفت پایداری در شمول اقتصادی برای نیمه‌ی پایینی بشریت در فرصت‌های ناشی از گسترش بهره‌وری انسانی در طول قرن بیستم و ربع اول قرن بیست‌ویکم وجود نداشته است.

تردیدها در مورد پیشرفت بشر قابل درک است. با این حال، یکی از ویژگی‌های بارز (و نقطه‌ی قوت) یک فرماسیون مارکسیستی، آمادگی برای دیدن و تشخیص ماهیت متناقض توسعه‌ی اجتماعی است. بله، در برخی زمینه‌ها پیشرفت‌هایی وجود داشته

است. بله، در برخی دیگر پسرفت‌هایی نیز وجود داشته است. گاهی اوقات ممکن است خطر کنیم و تعادل بین این دو را بسنجیم. اما فکر می‌کنم باید بپذیریم که گاهی اوقات با ابژه‌های مقایسه‌ناپذیری سروکار داریم.

در چارچوب زمانی متأخر – تقریباً از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ تا به امروز – قابل توجه‌ترین روندها از نظر توسعه‌ی انسانی در سراسر جهان چه بوده است؟

اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ از چندین جنبه یک گسست منفی در روند را رقم زد. در سطح جهانی، این آغاز یک رکود اقتصادی پایدار بود. دهه‌ی ۱۹۶۰ دهه‌ای با بالاترین نرخ رشد اقتصادی جهان در تاریخ بشر بود؛ پس از آن، این نرخ همچنان پایین‌تر از این نقطه‌ی اوج باقی مانده است. امید به زندگی انسان نیز در دهه‌ی ۱۹۶۰ بیشترین افزایش را ثبت کرد، پیش از آن‌که در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ کاهش یابد.

از سال ۱۹۸۹ تا ۲۰۰۴، افزایش امید به زندگی با وجود این‌که در سطح جهانی در سطح مثبتی باقی ماند، افت شدیدی کرد. این امر در درجه‌ی اول ناشی از کوتاه شدن مطلق عمر انسان در دو منطقه‌ی فاجعه‌زده بود: جنوب آفریقا، تحت تأثیر اپیدمی ایدز که به‌درستی مدیریت نشده بود، و اتحاد جماهیر شوروی سابق، تحت تأثیر احیای سرمایه‌داری. اندکی کوتاه شدن مطلق عمر در این قرن، در بریتانیا و ایالات متحده رخ داده است.

در کشورهای ثروتمند، روند برابرسازی درآمد از سال ۱۹۴۵ به بعد، متوقف شد و در بسیاری از کشورها (به‌ویژه ایالات متحده) این روند معکوس شد. برابرسازی پسااستعماری در کشورهایی مانند هند و اندونزی نیز معکوس شد. پس از سال ۱۹۷۰، میزان عدم آزادی در ایالات متحده به‌طور قابل توجهی افزایش یافت، به طوری که میزانزندانیان تا سال ۲۰۰۹ بیش از ۷۰۰ درصد افزایش یافت.

با این حال، به قهقرا رفتن تنها داستان این دوره نیست. انتشار (نابرابر) جهانی رایانه‌های شخصی، تلفن‌های هوشمند و اینترنت به معنای پیشرفت برای توده‌های مردم بود. بهره‌وری و رشد درآمد چشمگیری در چین و هند و مراحلی از توسعه اقتصادی غیرمعمول در تمام مناطق جنوب جهانی وجود داشت.

کاهش بی‌سابقه‌ای در فقر مطلق حاد رخ داده است، از حدود ۴۹ درصد از جمعیت جهان در سال ۱۹۷۵ به ۸ درصد در سال ۲۰۲۰، و نرخ کاهش متوسط سالانه از ۰.۵ درصد بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰ به ۱ درصد بین سال‌های ۱۹۹۰ تا ۲۰۲۰ دو برابر شده است. جایگاه زنان تقویت شده، به‌رسمیت شناختن جمعیت‌های بومی بیشتر شده و آپارتاید در آفریقای جنوبی برچیده شده است. برابری جنسی در بخش‌های بزرگی از جهان پذیرفته شده است.

در طول جنگ سرد، بسیاری از مردم در سایه‌ی جنگ هسته‌ای به عنوان یک تهدید بسیار واقعی، خوش‌بینی نسبت به آینده را دشوار می‌دانستند. در دوران اخیر، بحران آب‌وهوا تأثیر مشابهی داشته است. مشکلات زیست‌محیطی چه پیامدهایی بر نحوه تفکر ما در مورد پیشرفت دارند؟

اذعان به این‌که در تاریخ بشر پیشرفت‌هایی حاصل شده است، لزوماً به معنای خوش‌بینی نسبت به آینده نیست. حداکثر، ممکن است مستلزم این شناخت باشد که بشریت ثابت کرده است که قادر به یادگیری و توسعه، به ویژه در حوزه‌های علم و فناوری است و بنابراین ممکن است در آینده قادر به یافتن راه‌حل‌های غیرفاجعه‌بار باشد.

احساسات خوش‌بینی و بدبینی مربوط به آینده‌های ذهنی و خیالی هستند؛ به همین دلیل شکننده و اغلب بی‌ثبات هستند. با این حال، این آینده‌های خیالی به‌وضوح نقش مهمی در جوامع مدرن ایفا می‌کنند. آنها همچنین ریشه در نگرش‌ها نسبت به ریسک‌پذیری و ریسک‌گریزی دارند (و همچنین از نظر فرهنگی با آنها همبستگی دارند). یک تقسیم‌بندی فرهنگی کمتر مورد توجه قرار گرفته در بین مردم، بین ریسک‌پذیران و محتاطان، وجود دارد. فرهنگ‌های مراقبت - مراقبت از دیگران - نسبت به فرهنگ‌های فردگرایی، سرمایه‌داری و قمار که با ریسک‌پذیری هدایت می‌شوند، هوشیارتر هستند.

ریسک‌پذیری خوش‌بینانه، محور پویایی سرمایه‌داری است و «بیانیه‌ی خوش‌بینی نسبت به فناوری»[۴] نوشته‌ی مارک اندریسن، سرمایه‌گذار برجسته آمریکایی، تجسم

جالبی از آن است. برخی از ادعاهای اندریسن و نحوه‌ی مقایسه‌ی آنها با واقعیت را در نظر بگیرید.

«ما معتقدیم که هیچ مشکل مادی وجود ندارد... که با ارتقای فناوری قابل‌حل نباشد. ما مشکل گرسنگی داشتیم، بنابراین انقلاب سبز را اختراع کردیم.» شصت سال پس از انقلاب سبز، طبق گزارش سازمان بهداشت جهانی، حدود ۷۳۳ میلیون نفر در سال ۲۰۲۳ گرسنه و دچار سوءتغذیه بودند - که از سال ۲۰۱۹، این جمعیت ۱۵۲ میلیون نفر افزایش یافته است.

«ما مشکل تاریکی داشتیم، بنابراین روشنایی از طریق برق را اختراع کردیم.» تقریباً نیمی از آفریقایی‌های جنوب صحرای آفریقا - ۶۰۰ میلیون نفر - بدون برق زندگی می‌کنند. «ما مشکل سرما داشتیم، بنابراین گرمایش داخلی را اختراع کردیم.» هنوز هم الگوی افزایش مرگ‌ومیر در زمستان‌ها در بریتانیا وجود دارد. «ما مشکل انزوا داشتیم، بنابراین اینترنت را اختراع کردیم.» انزوای اجتماعی همچنان یک وضعیت ناتوان‌کننده‌ی انسانی است.

«ما مشکل بیماری‌های همه‌گیر داشتیم، بنابراین واکسن را اختراع کردیم.» مشخص شده است که مرگ‌ومیر بیش از حد در نتیجه‌ی کووید-۱۹ با نسبت افراد فقیر، سطح تولید ناخالص داخلی سرانه و نرخ نابرابری درآمدی همبستگی قدرتمند دارد. «ما مشکل فقر داریم، بنابراین فناوری را برای ایجاد فراوانی اختراع می‌کنیم.» فراوانی وضعیت اکثریت انسان‌ها نیست. به طور خلاصه، این نوع خوش‌بینی فقط بر فناوری به‌عنوان یک چیز متمرکز است و به‌هیچ‌وجه بر ارزش آن به‌عنوان یک منبع و کردار اجتماعی تمرکز ندارد.

دومین جنبه‌ی قابل توجه این بیانیه، زبان تهاجمی آن است. «خوش‌بینان به فناوری معتقدند که جوامع، مانند کوسه‌ها، رشد می‌کنند یا می‌میرند... ما به جاه‌طلبی، سلطه‌جویی، پشتکار، بی‌رحمی - قدرت - اعتقاد داریم.» آندرسن حتی از بیانیه‌ی فوتوریستیِ فیلیپو توماسو مارینتی، فاشیست ایتالیایی، نقل قول می‌کند: «زیبایی فقط در مبارزه وجود دارد. هیچ شاهکاری وجود ندارد که ماهیت تهاجمی نداشته باشد.» فریدریش نیچه یکی دیگر از «قدیس‌های حامی» اوست و «تبدیل شدن به ابرمرد فناوری» رؤیای بزرگ اوست.

فناوری‌گرایی غیراجتماعی و پرخاشگری فاشیستی، تضادهای قابل‌توجهی با فرهنگ‌های مراقبت‌خواهانه‌ی انصاف، برابری و عدالت اجتماعی، و همچنین همدلی، نگرانی و کمک‌رسانی دارند.

به عنوان بخشی از یک فرهنگ مراقبت‌گرایانه، یک حس مسئولیت‌پذیری علمیِ نخبگان، وجود دارد که دامنه‌ی آن از دانشمندان اتمیِ دغدغه‌مند دهه‌ی ۱۹۵۰ تا دانشمندان اقلیمیِ دهه‌های پیرامون هزاره و تا جفری هینتون، برنده‌ی جایزه‌ی نوبل فیزیک ۲۰۲۴، به همراه دیگر دانشمندان خط مقدم را که در مورد خطرات هوش مصنوعی مولد به ما هشدار می‌دهند، دربر می‌گیرد. من فکر نمی‌کنم این خط آگاهی از ریسک علمی را باید بدبینی توصیف کرد. همچنین این نشان‌دهنده‌ی زیر سؤال بردن یا انکار پیشرفت بشر نیست. اساساً، این شکلی از ارزیابی جدی ریسک توسط بهترین دانشمندان این حوزه است.

سه ارزیابی ریسک علمی یادشده، پیامدهای متفاوتی برای مسئله‌ی پیشرفت دارند. دانشمندان اتمی بیم آن را داشتند که سیاستمداران و ژنرال‌ها، از روی حماقت یا بی‌فکری، از ابزارهایی برای نابودی بشریت استفاده کنند که خود یا همکارانشان تولید کرده بودند. به عبارت دیگر، دانشمندان به یک مورد افراطی از احتمالات غیرقابل پیش‌بینی تاریخ بشر اشاره کردند که همیشه پیشرفت بشر را محدود کرده است. توازن قدرت دوگانه بین ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی قادر به مدیریت ریسک بود، اما فقط تا اندازه‌ای، همان‌طور که بحران موشکی کوبا به ما نشان داد.

خطرات تغییرات اقلیمی و احتمالاً هوش مصنوعی (AI) برای ایده‌ی پیشرفت چالش‌برانگیزتر هستند. پیشرفت عظیم اقتصادی بشریت ممکن است بیهوده از آب درآید و بقای انسان را تضعیف کند. خطرات آینده‌ی هوش مصنوعی هنوز مبهم و نامشخص است، اما ممکن است استقلال انسان را از بین ببرد و به این ترتیب به معنای پایان پیشرفت به عنوان تسلط انسان باشد.

تاکنون به نظر من، فرضیه‌ی آخرالزمانیِ پیامد تغییرات اقلیمی، پایه و اساس تجربی چندانی نداشته است. نشان داده شده است که می‌توان انتشار گازهای گلخانه‌ای را کاهش داد و منابع انرژی تجدیدپذیر را توسعه داد. فناوری‌های جدید پایداری نیز

درحال‌توسعه هستند: به عنوان مثال، جذب کربن یا روش‌های تولید فولاد و سیمان بدون سوخت‌های فسیلی.

خودروهای برقی، پنل‌های خورشیدی و پارک‌های بادی همین حالا هم به طور انبوه وجود دارند و نمونه‌های اولیه‌ی پیش از تجاری‌سازی فناوری‌های جدید نیز موجود است. بحران آب‌وهوا در درجه اول یک بحران سیاسی است تا یک بحران پیشرفت. این بحران مربوط به فقدان (تاکنون) نیروهای سیاسی جهانی است که مایل، قادر و به اندازه‌ی کافی قوی باشند تا ابزارهای موجود یا در حال توسعه برای حل آن را به کار گیرند.

به نظر می‌رسد همه‌گیری کووید-۱۹ به خوبی نکته‌ی شما را در مورد ماهیت دیالکتیکی و متناقض تکامل اجتماعی نشان می‌دهد. از یک طرف، ما پیشرفت خارق‌العاده‌ای در علم پزشکی داریم که امکان توسعه‌ی واکسن‌ها را در چنین مدت کوتاهی فراهم کرده است؛ از طرف دیگر، نابرابری‌ها و عدم‌عقلانیت‌های اجتماعی مانع از آن شده که این واکسن‌ها در دسترس همه‌ی کسانی باشد که به آنها نیاز داشتند. به نظر شما کدام یک از این گرایش‌ها در میان‌مدت یا بلندمدت احتمال بیشتری برای غلبه دارند؟

این بیماری همه‌گیر به یک تجربه‌ی اجتماعی بسیار پیچیده تبدیل شد، از وحشت سیاسی، بی‌کفایتی و رشوه‌خواری گرفته تا لحظاتی از عزم و تدبیر شگفت‌انگیز، که در ایالات متحده در زمان صلح غیرمعمول است. توسعه‌ی هوش مصنوعی قطعاً تولید واکسن را سرعت خواهد بخشید. در عین حال، اجماع گسترده‌ای وجود دارد که هوش مصنوعی به‌طور کلی، تحت کنترل فعلی سرمایه، احتمالاً سطوح نابرابری را که از قبل بالا بوده است، افزایش می‌دهد.

ما در حال حاضر در دوره‌ای از قهقرای اجتماعی گسترده قرار داریم، وحشیانه‌تر و خشونت‌آمیزتر از آنچه که از سال ۱۹۸۰ آغاز شد. خشونت و جنگ‌ها هم ناشی از جایگزینی ژئوپلیتیک امپریالیستی به جای جهانی‌سازی سرمایه‌داری و هم از

درگیری‌هایی که ریشه در فقر و ناامیدی یا فروپاشی اجتماعی دارند، ناشی می‌شوند. پیروزی ترامپیسم بدترین اشکال اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری را آزاد می‌کند.

این‌ها دوران تاریکی هستند، و به احتمال زیاد تاریک‌تر هم خواهند شد.

با این حال، زمانه در حال تغییر است - دیر یا زود - و من هیچ دلیلی نمی‌بینم که باور کنم توانایی انسان برای پیشرفت از بین خواهد رفت.

منبع:

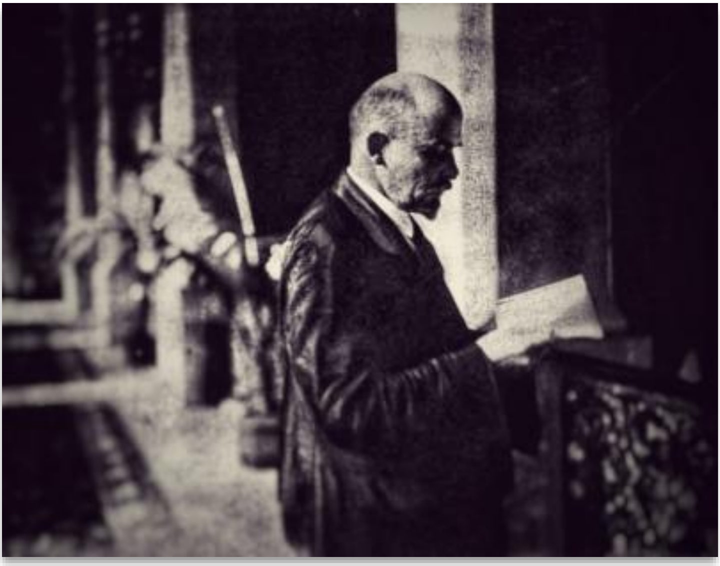
Göran Therborn, The Age of Regression, Jocobin, Issue 57, Spring 2025

---

[1] French Quérelle des Anciens et des Modernes
[2] mastery
[3] UNRWA (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East)
[4] The Techno-Optimist Manifesto

لنین در امریکا

دیلان رایلی*



لنین - ۱۹۲۰

---

* استاد علوم اجتماعی، دانشگاه برکلی

چگونه با سنت لنینیستی ارتباط برقرار کنیم؟ چگونه حقیقت آن را استخراج کنیم؟ اساس موفقیت لنین، تطبیق کامل استراتژی سیاسی او با زمینه‌ی تاریخی اواخر روسیه تزاری، با ساختار کشاورزی کماکان شبه فئودالی، دولت مطلقه و بورژوازی ناتوان آن بود. اما بلشویک‌ها به‌اشتباه از این تجربه به این نتیجه رسیدند که فرمول کلی برای تحول انقلابی را کشف کرده‌اند: حزب متشکل از کادرهایی از انقلابیون تمام‌وقت با هدف تصرف قدرت دولتی. این تعمیم البته تحریف‌آمیز بود، زیرا لنین یک متفکر سیاسی بسیار پیچیده بود که اهمیت پیوند پروژه‌ی سوسیالیستی با جنبش دموکراتیک علیه استبداد تزاری را درک می‌کرد. اما پس از انقلاب، یک طرح‌واره‌ی خاص، به‌ویژه با تأسیس بین‌الملل کمونیستی [کمینترن] و درخواست پایبندی همه‌ی احزاب وابسته به ۲۱ شرط،[۱] آغاز شد. این امر منجر به فرآیند ناسالم انشعاب شد که جنبش سوسیالیستی بین‌المللی را به‌شدت تضعیف کرد. (این تنها دلیل ضعف آن نبود: حمله‌ی نیروهای مسلح امپریالیسم به کشور سوسیالیستی نوپا، آن را به حالت تدافعی درآورد؛ سوسیال دموکراسی ضد بلشویکی نیز نقش منفی خود را ایفا کرده بود.)

می‌توانیم با در نظر گرفتن چگونگی ارتباط گرامشی با لنینیسم، به پرسش چگونگی ارتباط با آن نزدیک شویم. گرامشی یک لنینیست متعهد بود، اما پیروزی بلشویک‌ها را به‌طرز مشهوری به‌عنوان انقلابی نه‌تنها علیه سرمایه، بلکه علیه [کتاب] «سرمایه» ستایش کرد. وی در «دفترچه‌های زندان»، بر درون‌تابی تکنوکراتیک لنینیسم غلبه کرد، به این معنا که حقیقت عمیق‌تر آن را درک کرد و در عین حال پوسته‌ی تاریخی مشروط آن را کنار گذاشت. او این کار را با رمزواره‌ای انجام داد که به صورت مجموعه‌ای از اشارات به ماکیاولی و [ژان] بودَن ساخته شده بود. گرامشی خاطرنشان می‌کند که بودَن فقط به صورت سطحی ضد ماکیاولی بود. در واقع، او، مانند آن فلورانسی، بنیانگذار علم سیاست بود، اما در فرانسه مسئله تأسیس دولت نبود، بلکه شرایط رضایت از یک نظم سیاسی موجود بود. هم ماکیاولی و هم بودَن ماکیاولیایی بودند به این معنا که هر کدام تلاش می‌کردند یک استراتژی سیاسی را اجرا کنند که برای بستر تاریخی که در آن مبارزه می‌کرد، طراحی شده بود. دنبال کردن سیاستی آشکارا «ماکیاولیایی» در فرانسه‌ی قرن شانزدهم، یک نابه‌هنگامی تاریخی خواهد بود. یا به بیان یکی دیگر از اشارات مورد علاقه‌ی گرامشی، یک ماکیاولیسم صریح در فرانسه‌ی قرن شانزدهم منجر

به یک فاجعه «کادورنیستی»[2] می‌شد: هدر دادن نیروها از طریق حمله‌ی مستقیم به سنگرها. گرامشی در زندان به مسئله‌ای می‌اندیشید که برای تمام تفکراتش اساسی بود: استراتژی انقلابی مناسب برای غرب چیست؟ برای گرامشی، پیروی از الگوی لنین در غرب دقیقاً به معنای گسست از لنینیسم به معنای بت‌واره‌ی آن بود؛ حزب توده‌ای، نه حزب کادرها، و مهم‌تر از همه، یک رابطه‌ای سازنده و خلاقانه با فرهنگ سیاسی انقلابی ملی-دموکراتیک خاصی که در آن فعالیت می‌کنند.

راست آمریکایی این درس را نیاموخته است. مد رایج در میان امثال بنن، روفو و دیگران[3] برای به‌کارگیری ابزارهای لنینیسم در راستای فانتزی‌های ارتجاعی خود، مبتنی بر درک خام و سطحی از ایده‌های لنین است. آنها مانند مالاپارته در کتاب «تکنیک کودتا» هستند؛ آنها لنینیسم را یک فناوری سیاسی دایمی می‌بینند و بنابراین نمی‌توانند درک کنند که یک استراتژی لنینیستیِ درست در یک دموکراسی سرمایه‌داری توسعه‌یافته باید از خود لنینیسم جدا شود. آنها درنمی‌یابند که لنین در آمریکا لباس جفرسونی[4] را به تن خواهد کرد. لنین آمریکایی ایده‌های خودمختاری، آزادی و استقلال را به کار خواهد گرفت. او به دولت همیلتونی[5] که تابع امور مالی و به طور فزاینده‌ای تابع اطرافیان ترامپ است، حمله خواهد کرد. او شأن کار مستقل را ستایش خواهد کرد و به‌نوعی ایدئولوژی تولید کالایی ساده را به یک پروژه‌ی سوسیالیستی تبدیل خواهد کرد. بالاتر از همه، او افشاگر «فساد» خواهد بود، که با این حال، باید به یک مفهوم اجتماعی تبدیل شود نه یک شعار روزنامه‌نگارانه. آیا چپ‌ها می‌توانند این را دریابند؟ در این لحظه‌ی تاریخی، این سؤال بیش از هر سؤال دیگری، اهمیت دارد.

پیوند با متن اصلی: این‌جا

---

[1] منظور بیست‌ویک شرط است که برای پذیرش احزاب سوسیالیستی در بین‌الملل کمونیستی (کمینترن) الزامی بود. بیشتر این شرایط را لنین پیشنهاد کرده بودند. این شرایط رسماً در دومین کنگره‌ی کمینترن در سال ۱۹۲۰ تصویب شدند. براساس دومین ماده از این شروط رفرمیست‌ها و میانه‌روها نباید هیچ مسئولیتی در احزاب کمونیستی داشته باشند.

[۲] اشاره به ژنرال لوئیجی کادورنا، در طول جنگ جهانی اول است که با اتکا به حملات مستقیم و پرهزینه ضمن تحمیل هدررفت سنگین بر نیروها، شکست‌های استراتژیک می‌خورد. همچنین شیوه‌ای از رهبری را توصیف می‌کند که در جلب حمایت افراد تحت رهبری خود شکست می‌خورد و معتقد است که اقدامات صرفاً به دلیل اقتدار او انجام خواهد شد. این اصطلاح به معنای عدم درک نیاز به رضایت و تمایل در میان توده‌ها است.

[۳] اشاره به استیو بنن و کریستوفر روفو از راست‌گرایان افراطی و ترامپیست‌های امریکایی که در لفاظی‌های خود به لنین ارجاع می‌دهند.

[۴] اشاره به ایده‌های توماس جفرسون سومین رئیس‌جمهور و از نویسندگان اعلامیه‌ی استقلال امریکا که عمیقاً پایبند رأی اکثریت بود. انزواگرایی جفرسونی بر این باور است که مداخله‌ی ایالات متحده در خارج از کشور تنها به جنگ بی‌پایان، ثروتمند شدن سرآمدان شرکت‌ها و فرسایش دموکراسی آمریکایی منجر می‌شود.

[۵] دولت همیلتونی، براساس فلسفه‌ی سیاسی الکساندر همیلتون، از پدران بنیانگذار و اولین وزیر خزانه‌داری، امریکا بنا شده است. در استراتژی دولت همیلتونی به طور فعال تجارت ایالات متحده، میهن‌پرستی آمریکایی و واقع‌گرایی در امور خارجی را ترویج می‌دهد. مکتب همیلتونی در فرهنگ سیاسی امریکا نقطه‌ی مقابل فرهنگ جفرسونی است.

فقر (نو)تاریخی‌گرایی

کاترین بلزی*

ترجمه‌ی ماهان مباشر

* (۱۹۴۰-۲۰۲۱) منتقد ادبی و استاد پیشین دانشگاه ویلز

مقدمه‌ی مترجم

نوتاریخی‌گرایی حوزه‌ای میان‌رشته‌ای در نظریه‌ی ادبی و تاریخ‌نگاری است که هم برای فهم تاریخ فکری به سراغ ادبیات می‌رود و هم برای فهم ادبیات به سراغ تاریخ. این رویکرد، که بیشتر در حوزه‌ی تاریخ فکری قرار می‌گیرد، از پیش‌فرض‌های خاصی درباره‌ی عینیت تاریخی و ماهیت واقعیت تأثیر گرفته؛ پیش‌فرض‌هایی که با نظریه‌های پسامدرن (مثلاً در آثار میشل فوکو) هم‌داستان‌اند و بر این باورند که «تاریخ» همچون «ادبیات»، روایتی ساخته‌شده است، نه بازنمایی بی‌طرفانه‌ی واقعیت. کاترین بلزی امّا در این مقاله نشان می‌دهد که این رویکرد، برخلاف ظاهر رادیکالش، اغلب به‌جای آنکه به تفاوت‌ها و گسست‌های میان متن و زمینه بپردازد، تنها نقش آینه‌ای منفعل را برای ادبیات قائل می‌شود. او با بررسی خوانش‌هایی که از آثار شکسپیر شده است، از جمله تفسیرهای استیون گرینبلت و جیمز شاپیرو، نشان می‌دهد که نوتاریخی‌گرایی چگونه اغلب به تحلیل شخصیت‌محور و روان‌شناسانه‌ای بازمی‌گردد که بیش از آنکه نو باشد، بازتابی از سنت‌های ویکتوریایی و دیدگاه‌های قرن‌نوزدهمی است.

بلزی تأکید می‌کند که اگر ادبیات را صرفاً بازتاب ساختارهای بیرونی بدانیم، خود اثر از هرگونه نیروی خلاق و استقلال مفهومی تهی می‌شود. او از نیاز به درک رابطه‌ای دوسویه میان متن و زمینه دفاع می‌کند: رویکردی که بتواند هم از تاریخ بیاموزد و هم در آن تردید کند. این مقاله هم بررسی جدی کاستی‌های معرفت‌شناختی نوتاریخی‌گرایی است، هم دعوتی به بازاندیشی در نسبت پیچیده‌ی بین ادبیات، تاریخ و نقد.

کاترین بلزی، منتقد و نظریه‌پرداز برجسته‌ی ادبی، از چهره‌های تأثیرگذار در حوزه‌ی نظریه‌ی ادبی و فرهنگی معاصر بود. تا به حال کتاب‌هایی از او، ازجمله *عمل نقد* (ترجمه‌ی عباس مخبر، نشر آگه)، *پساساختارگرایی* (ترجمه‌ی مهدی پارسا، نشر شوند) و *درآمدی بر پساساختارگرایی* (ترجمه‌ی فرزاد بوبانی، نشر ماه و خورشید) به فارسی ترجمه شده است. مقاله‌ی حاضر نخستین بار در کتاب *ادبیات به‌مثابه‌ی تاریخ: جستارهایی در بزرگداشت پیتر ویدوسون* منتشر شده است.

۱

در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ دو مکتب فکری در دو سوی اقیانوس اطلس رودرروی یکدیگر قرار گرفتند. از یک سو، «نوتاریخی‌گرایی» بود که مکتبی آراسته، لیبرال و دانشگاهی بود و اگرچه همان‌طور که از نامش برمی‌آید نوآورانه می‌نمود، به‌طرز عجیبی اطمینان‌بخش بود؛ از سوی دیگر، «ماتریالیسم فرهنگی» بود که گاه ناپخته و همواره رادیکال بود و عمدتاً با اعتقادی راسخ پیش می‌رفت و مصمم به برهم‌زدن نظم موجود بود. این دیدگاه‌های مخالف کمابیش مستقل از هم شکل گرفته بودند و ارزیابی‌های متمایزی از برنامه‌ی دپارتمان رشته‌ی زبان و ادبیات انگلیسی داشتند. بارزترین تفاوت آشکار آنها توجه ماتریالیسم فرهنگی به خود نهاد ادبیات انگلیسی و نقش سیاست در شکل‌گیری این رشته بود. اما در نگرش به بافت اجتماعی و فرهنگی آثار داستانی هم‌پوشانی داشتند.[1] ازنظر هر دو، متن را می‌بایست محصول برهه‌ی زمانی خود دانست. اگرچه ماتریالیسم فرهنگی به تاریخچه‌ی دریافت و تفسیر بعدی اثر نیز توجه داشت، هر دو در تعهد به شناخت تفاوت تاریخی سهیم بودند.

نوتاریخی‌گرایی و ماتریالیسم فرهنگی ماهیت مطالعات زبان و ادبیات انگلیسی را در دو سوی اقیانوس اطلس دستخوش تحول کرده‌اند. در پی این تحولات متوجه پیوندهایی میان پژوهش خود و دیگر حوزه‌های مطالعاتی شده‌ایم، به‌ویژه خودِ تاریخ و نیز تاریخ فرهنگ بصری. پژوهش‌های سیاسی آگاهانه‌ای درباره‌ی امتیازهای مبتنی بر ثروت، جنسیت یا نژاد از تاریخی‌گرایی نشأت گرفته است. دانش ما به حوزه‌های پیچیده‌تری از گذشته گسترش یافته و اسناد مبهم و مغفولی را آشکار کرده که پیش‌تر مطالبی گذرا یا بی‌ارزش انگاشته می‌شدند و به همین سبب کنار گذاشته شده بودند، و این امر تأثیر چشمگیری بر غنی‌سازی درک ما از فرهنگ‌های گذشته نهاده است. این تحولات بدون شک دستاوردهای بزرگی به همراه داشته است. اما تا چه حد می‌توانیم، به‌تبعِ این تحولات، به این دستاوردها قناعت کنیم؟

از یک نسل پیش که این دو مکتب به وجود آمدند، نوتاریخی‌گرایی آمریکایی هویت متمایز خود را بسیار بیشتر از ماتریالیسم فرهنگی حفظ کرده است. دیدگاه بریتانیایی همواره متنوع‌تر بوده است. درحالی‌که نوتاریخی‌گرایی نخستین بار در قالب یک

تک‌نگاری نمود یافت، ماتریالیسم فرهنگی به فرم جستار گرایش داشت. کتاب مهم «هویت‌سازی در رنسانس» اثر استیون گرینبلت[2] (۱۹۸۰) خوانش‌های انسان‌شناسانه از آثار قرن شانزدهم را در زمینه‌ی تاریخی‌شان با تمرکزی بی‌وقفه دنبال کرد؛ نویسندگان دست‌اندرکار مجموعه‌مقالات تأثیرگذار «بازخوانی ادبیات انگلیسی» (۱۹۸۲) به سرپرستی پیتر ویدوسون، توش‌وتوان خود را صرف نگارش مقالاتی جدلی درباره‌ی تاریخ، نظریه، نهادها و مطالعات موردی کردند. مورد دوم شامل نظریه‌های خوانش و تفسیرهای ماتریالیستی از متون دوره‌های زمانی مختلف بود.[3] برخلاف انتظار، این رویکرد چندوجهی تأثیری چشمگیر داشت. ماتریالیسم فرهنگی شیوه‌های عملکرد دپارتمان‌های انگلیسی را اصلاح کرد، بدون این‌که به مکتبی جزم‌اندیشانه فروکاسته شود. در عوض، فعالیت‌های این مکتب نه‌تنها به تحلیل متون در بستر تاریخی منجر شد، بلکه تاریخ‌های اجرا، کتاب، خواندن و حتی خود رشته‌ی ادبیات انگلیسی را به میدان مطالعه کشاند. این جریان باعث شد مطالعه در باب ادبیات انگلیسی به نقد فرهنگی جامع‌الاطرافی تبدیل شود، نقدی که امروز چنان در دپارتمان‌های دانشگاهی جاافتاده است که دیگر کسی به خاطر نمی‌آورد این جریان حاصل یک انقلاب فکری در سه دهه‌ی گذشته بوده است.

در مقابل، پس از آن‌که نوتاریخی‌گرایی در همه‌ی دوره‌های تاریخ ادبیات گسترش یافت، همچنان به‌عنوان یک جریان مستقل به رشد و شکوفایی خود ادامه می‌دهد. آثار گرینبلت و همکارانش، که ریشه در انسان‌شناسی آمریکایی دارد،[4] ابتدا با استقبال گسترده در ایالات متحده روبه‌رو شد و سپس کم‌کم در دیگر نقاط جهان جای خود را باز کرد. بسیاری از پژوهشگران، چه در دپارتمان‌های زبان انگلیسی و چه فراتر از آن، نوتاریخی‌گرایی را مهم‌ترین الگوی مطالعه‌ی تاریخی متون داستانی در بستر زمانه‌ی تولیدشان می‌دانند شاید چون تعریف و تمییز[۵] آن ساده‌تر است. حال که یک نسل از پیدایش این مکتب گذشته است، شاید وقت آن باشد که نگاهی به مسیر پیموده بیندازیم و به آینده‌ی آن بیندیشیم. نوتاریخی‌گرایی امروز چه دستاوردهایی داشته است؟ آیا ممکن است در گستره‌ی وسیع‌تری به کار برود؟ در آینده چه افق‌هایی پیش روی آن خواهد بود؟

برای سنجش ظرفیت تحولات آینده بیایید به اصول بنیادین بازگردیم. خوانش تاریخ‌گرایانه‌ی یک اثر داستانی چه هدفی را دنبال می‌کند؟ این پرسش را نه برای یافتن پاسخی قطعی و نهایی، که برای بررسی گزینه‌های پیش‌رِو فراپیش می‌نهم. در وهله‌ی نخست، گمان می‌کنم همه موافق باشند که شناخت شرایط تولید هر متن، قراردادهایی که از آن‌ها پیروی می‌کند، طیف ارجاعات، نگرش‌ها و تناقض‌های احتمالی آن، همچنین لحظه‌های گریز و خودسانسوری‌اش، همدلی‌هایی که برمی‌انگیزد و مخالفت‌هایی که ممکن است ایجاد کند، همگی به درک روشن‌تر آن کمک می‌کنند. زمینه‌ی فرهنگی اثر از این جهات، به شرح اثر یاری می‌رساند؛ درک درست از تاریخ فرهنگی به نقد ادبی بهتر می‌انجامد.

اما در وهله‌ی دوم، تاریخی‌گرایی کمک می‌کند بتوانیم رابطه‌ای میان متن و زمینه‌ی تاریخی آن ببینیم که نه‌تنها شباهت‌های آشکار، بلکه تفاوت‌ها را نیز در بر بگیرد. به بیان دیگر، کار ما صرفاً این نیست که محتوای اثر را از دل زمینه‌ی تاریخی‌اش استخراج کنیم و بگوییم که متن احتمالاً چه می‌خواهد بگوید. یکی از برداشت‌های تاحدی دلسردکننده از تاریخی‌گرایی سنتی، مثلاً در کتاب‌هایی چون «تصویرهای عصر الیزابت از جهان» و «تصویرهای منسوخ‌شده»،[۶] این بود که چون متون هر دوره‌ی خاص بر مبنای پیش‌فرض‌های مشترک شکل گرفته‌اند، همگی صرفاً حرف‌هایی یکسان را تکرار می‌کنند. این دیدگاه تلویحاً می‌رساند که هر نویسنده‌ای را باید از آن جهت که دیگران هم کاری مشابه کرده‌اند، در مسیر فکری خاصی خواند و فهمید. اما تاریخ ادبیات داستانی دقیقاً ممکن است خلاف این را نشان دهد. در عمل، داستان‌نویسی لزوماً از جریان‌های رایج زمان خود تبعیت نمی‌کند، بلکه برعکس، ممکن است فعالانه در لحظه‌ی تاریخی خود مداخله کند: با دعوت به گسستی بنیادین، خلق تصویری آرمان‌شهری، یا حتی نوعی بازگشت به گذشته. چنین رویکردی نشان می‌دهد که هرچند تفکر رایج در هر دوره محدودیت‌هایی دارد، اثری خاص ممکن است چشم‌اندازهایی فراتر از زمان خود را تصویر کند، حتی اگر صرفاً در خیال، حتی اگر تنها به مدتی کوتاه، و حتی اگر فقط دقیقاً در قالب ادبیات داستانی باشد.

البته هر متنی ممکن است دیدگاهی مخالف ارائه دهد، خاصه رساله‌ای سیاسی یا اثری مذهبی. بااین‌حال، گمان می‌کنم ادبیات داستانی وضعیتی ویژه دارد. داستان

فضایی می‌آفرینند که در آن هر اتفاقی ممکن است رخ دهد. در متنی که خود را قصه می‌داند، حیوانات سخن می‌گویند، طلسم کارگر است، مردگان بازمی‌گردند و سفینه‌های فضایی در کهکشان‌ها سفر می‌کنند. داستان به خوک‌ها اجازه‌ی پرواز می‌دهد، و این حتی در دوره‌هایی که قراردادهای واقع‌گرایی سخت‌گیرانه‌تر و الزام‌آورتر از همیشه هستند، همچنان صادق است. محض نمونه، در دوران ویکتوریا که خواننده‌ها خواهان بیشترین میزان وفاداری بودند به آنچه در واقعیت ممکن است رخ دهد و حتی تصادف را غیرمحتمل و ناپسند می‌شمردند، داستان‌های ارواح و ادبیات گوتیک بسیار محبوب بود، آن هم نه فقط در گونه‌های ادبی عامه‌پسند؛ در آثار چارلز دیکنز، امیلی برونته و هنری جیمز نیز ارواح حضور دارند. از این هم فراتر، زمانی که دو قرارداد روایی در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند، قواعد ناگزیر شکسته می‌شوند و عرصه برای ورود امر غیرمنتظره هموار می‌گردد. در این زمینه، شخصیت‌های زنِ کمدی‌های شکسپیر به ذهنم می‌آیند: دخترانی که لباس پسرانه می‌پوشند و به‌آسانی میان دو جنسیت جابه‌جا می‌شوند، گاه حتی در خلال یک جمله. در اینجا نوعی بازنمایی نوظهور با صحنه‌ای کاملاً مردانه مواجه می‌شود و در این شرایط، تغییر لباس راه‌حلی هوشمندانه ارائه می‌دهد، با این پیامد احتمالی که هویت‌های جنسی نیز به شکلی متقابل انعطاف‌پذیر شوند. اما این دگرگونی‌های نمایشی به‌وضوح از حضور واقعی زنانی مردانه‌پوش مانند «مری فریت» و «مگ قدبلند اهل وست‌مینستر» که در ابتدای دوران مدرن فضای اجتماعی لندن را سرزنده می‌کردند بسیار فراتر می‌رود. حتی می‌توان گفت که این نمایشنامه‌ها، در ظرافت و انعطاف، از پیشرفته‌ترین نظریه‌های معاصر درباره‌ی جنسیت به‌عنوان امری اجرایی نیز پیشی می‌گیرند.

البته که ممکن است داستان باورهای رایج زمان خود را تأیید کند، اما درعین‌حال می‌تواند چشم‌اندازی ترسیم کند که از برخی جهات با زمانه‌ی خود هم‌خوان نباشد. برای نمونه، آشنایی جفری چاوسر با نوشته‌های رنسانس اروپا باعث شد که شعر او ارزش‌های جدیدی را به لندنِ دوران ریچارد دوم وارد کند. از این منظر، شاید بتوان گفت که داستان، نه به‌تنهایی اما بیش از هر چیز دیگر، می‌تواند نابه‌هنگامی تاریخی پدید آورد. اما آیا چنین چیزی واقعاً ممکن است؟ آیا نابه‌هنگامی تاریخی در معنای دقیق کلمه وجود دارد؟ می‌دانیم که خوانش‌های امروزی ما از متون گذشته ممکن

است نابه‌هنگام باشند، زیرا [با این کار] دیدگاه‌های دوره‌ای کاملاً متفاوت را بر متنی تاریخی تحمیل می‌کنیم. اما آیا هیچ اثری، هرقدر هم که نامتعارف باشد، حقیقتاً از زمانه‌ی خود جداست؟ یا برعکس، آیا انتظار نداریم درک خود را از فرهنگ هر دوره گسترش دهیم تا متونی را که در همان دوره پدید آمده‌اند، هرچند غیرمنتظره یا نامرسوم باشند، در چارچوب زمانه‌ی خود بگنجانیم؟

به‌عبارت دیگر، اگر فرهنگ، علاوه‌بر بسترساز بودن، شامل خود اثر داستانی نیز باشد، ممکن است این اثر باعث شود تصویری پیچیده‌تر از فرهنگی که در آن شکل گرفته است، در نظر بگیریم. اگر خیال‌پردازی از جامعه مجزا نباشد، بلکه جزئی از آن محسوب شود، مدل ما از فرهنگ باید گوناگونی برداشت‌های ناسازگار را در بر گیرد؛ برداشت‌هایی که تخیل پدید می‌آورد. برای نمونه، شخصیت‌های زنِ مردانه‌پوشِ شکسپیر نشان‌دهنده‌ی نوعی مقاومت در برابر محدودیت‌هایی‌اند که نقش‌های جنسیتی دوگانه در اوایل دوران مدرن تحمیل می‌کردند. به همین ترتیب، ارواحِ داستان‌های ویکتوریایی به محدودیت‌های درک‌شده‌ی ارتدکسیِ قرن نوزدهم، خواه در حوزه‌ی دین، خواه در حوزه‌ی علم، اشاره دارند. وقتی داستان را از عوامل شکل‌گیری فرهنگ بدانیم، متن و زمینه مفاهیمی نسبی می‌شوند که بر اساس موضوعاتی که از آنها منظور می‌کنیم، در رابطه‌ی متقابل قرار می‌گیرند. در این صورت، متن داستانی نه‌تنها محصول یک فرهنگ است، بلکه ممکن است در شکل‌دهی به همان فرهنگی که از آن برخاسته نیز نقش متفاوت و مؤثری ایفا کند.

در این تحلیل، منافع نقد ادبی و تاریخ‌نگاری فرهنگی به‌هم نزدیک می‌شوند. وقتی داستان، نه صرفاً محصول باشکوه فرهنگ بلکه یکی از اجزای سازنده‌ی آن دانسته شود، تاریخ فرهنگی دقیق‌تری حاصل می‌شود که قابلیت بیشتری برای توضیح متون داستانی دیگر دارد. این تأثیر متقابل را هم دارد که گنجاندن ادبیات داستانی [در مطالعات] به تاریخ فرهنگی بهتری منتهی می‌شود و در نهایت، نقدهای بهتری به بار می‌آورد.

۲

مطمئن نیستم نوتاریخی‌گرایی تا چه حد این امکان دومِ تأثیر متقابل [یعنی تأثیر داستان بر فرهنگ] را به رسمیت می‌شناسد. تاریخ‌گرایان نو به خودداری از توضیح

صریح اهدافشان مشهورند و سرسختانه ــ و تا حدی هم موجه ــ بر این موضع پای می‌فشرند که بیشتر اهل عمل‌اند تا نظریه‌پردازی.[7] بااین‌حال، استثنای گویا در این زمینه مقاله‌ی استیون گرینبلت است با عنوان «گردش انرژی اجتماعی» که وعده می‌دهد درباره‌ی همان «مبادلات» فرهنگی توضیح دهد که تئاتر شکسپیر را ممکن ساخته‌اند. اما در عمل، این مبادلات کاملاً یک‌سویه از آب درمی‌آیند: صحنه از فرهنگ پیرامون خود، داستان‌ها و اشیا و ارجاعات و شیوه‌های معناپردازی را وام می‌گیرد، به‌تصرف درمی‌آورد، جذب می‌کند و می‌خرد. البته، تئاتر این عناصر را به شکلی دیگر به فرهنگ بازمی‌گرداند، اما آنچه بازمی‌گرداند چیزی جز احساساتی نیست که این عناصر برانگیخته‌اند، آن هم به‌صورتی تشدیدشده. گرینبلت درباره‌ی این باور سنتی تشکیک می‌کند که داستان‌پردازی چیزی بیش از بازتاب واقعیت نیست، اما روایتش از رابطه‌ی میان تئاتر و جهان بار دیگر ما را به همان برداشت از متن بازمی‌گرداند که آن را صرفاً بازتابی از معانیِ پیش‌تر موجود در جای دیگر می‌دانست، با این تفاوت که این معانی در متن ادبی شدت عاطفی بیشتری پیدا می‌کنند.[8]

بنابراین، در این‌جا جایی برای آن تأثیر متقابل باقی نمی‌ماند که با در نظر گرفتن داستان به‌عنوان عاملی بنیادین، ممکن است تاریخ فرهنگی را متفاوت‌تر سازد و نقدی دقیق‌تر به بار آورد. اما امید من به ارائه‌ی توضیحی دوجانبه از رابطه‌ی بین متن و زمینه، زمانی زنده شد که در کتاب تحسین‌شده و برنده‌ی جایزه‌ی جیمز شاپیرو با عنوان *۱۵۹۹: یک سال از زندگی ویلیام شکسپیر* (منتشرشده در ۲۰۰۵) به این گفته برخوردم: «نمی‌توان درباره‌ی نمایشنامه‌های شکسپیر جدا از دوران او سخن گفت، همان‌گونه که فهم آنچه جامعه‌ی او گذرانده بدون بهره‌مندی از دیدگاه‌های شکسپیر ممکن نیست.» شاید این همان نوع افشای متقابلی باشد که در جست‌وجوی آن بودم؛ یعنی زمانه‌ای که بر داستان نور می‌تاباند و داستان نیز برداشت ما از آن زمانه را گسترش می‌دهد. اما بازهم مشخص شد که نقش صحنه محدود است به فشرده‌سازی آنچه ازپیش در دنیای فرهنگی‌اش موجود بوده است. شاپیرو ادامه می‌دهد: «او و هم‌بازی‌هایش، همان‌گونه که در عبارت زیبایی در هملت آمده، در واقع "خلاصه و چکیده‌ی زمانه‌ی خود" بودند.»[9]

به نظر می‌رسد نظریه‌ی بازتاب در نوشته‌های نوتاریخی‌گرایی فراگیر شده باشد. آیا این موضوع اهمیت دارد؟ فکر می‌کنم بله، اهمیت دارد. اگر تنها کاری که این نوشته‌ها انجام می‌دهند بازتاب معانی و ارزش‌هایی باشد که بیرون از آنها تعیین شده‌اند، نمایشنامه‌ها هیچ حیات واقعی از خود ندارند. زیرا برنامه‌ی نوتاریخی‌گرایی این است که ارتباط نمایشنامه‌ها با زمانه‌ی خود را بیابد، حتی به بهای نادیده گرفتن تفاوت‌هایشان با آن. و به‌تدریج، همان‌طور که اغلب در نوشته‌های نوتاریخی‌گرایی می‌بینیم، متون کم‌تر از فرهنگی که آن‌ها را به وجود آورده جذاب به نظر می‌رسند. وقتی شاپیرو دوران شکسپیر را زنده می‌کند، نتیجه‌ی کار او ناامیدکننده نیست؛ کتاب *۱۵۹۹: یک سال از زندگی ویلیام شکسپیر* در مقام تاریخ اجتماعی، کتابی خواندنی و جذاب است. اما فصل‌هایی که درباره‌ی نمایشنامه‌ها نوشته شده‌اند، در مقایسه با بقیه، به‌طرز عجیبی بی‌روح به نظر می‌رسند. برای مثال، در شرح «هر طور شما دوست دارید»، به‌جز یک یا دو استثنای جزئی، روایت شاپیرو از این کمدی را ممکن بود در هر دوره‌ای از ۱۵۰ سال گذشته نوشته باشند. به گفته‌ی او این نمایشنامه نشان می‌دهد چگونه اورلندوی کشتی‌گیر، تحت آموزش‌های رزالیند، از عشقی خودخواهانه به عشقی بالغ و دوطرفه می‌رسد. «شخصیت» رزالیند را فردی هوشمند، شوخ و دارای احساسات قوی ارزیابی می‌کنیم و مطمئن می‌شویم تحت حمایت او، اورلندو شعرهای بی‌حاصل را رها می‌کند و به صمیمیت اصیل روی می‌آورد.[10]

این خوانش دو عنصر کلیدی را نادیده می‌گیرد: نخست، دگرگونی‌های سریع شخصیت اصلیِ زنِ مردانه‌پوش که پیوسته از جوانی شکاک به معشوقه‌ای شیفته تبدیل می‌شود و بازمی‌گردد؛ و دوم، تناوب درخشان میان بدبینی و شهوت که مخاطب را مجبور می‌کند بارها در مواضع خود درباره‌ی ازدواج تجدیدنظر کند. در روایت شاپیرو به‌جای این‌ها، افشای صادقانه‌ی شکسپیر از تمام چهره‌های گوناگون عشق‌ورزی جای خود را به یک عشق‌نامه‌ی بازاری می‌دهد؛ جایی که یک قهرمان زمخت یاد می‌گیرد چگونه شایسته‌ی تصاحب قهرمان زن باشد. و همان‌طور که می‌دانیم عشق‌نامه‌های عامه‌پسند خطوط کلی رمان‌های ویکتوریایی (مثل جین ایر یا آدام بید، بدون آن بخش‌های جسورانه‌اش) را به یک فرمول فرومی‌کاهند. دوست دارم بدانم اصلاً در سال ۱۵۹۹ مفهومی به نام «صمیمیت اصیل» برای مخاطبان درک‌شدنی بوده است یا نه.

به یاد ناامیدی مشابهی می‌افتم که هنگام خواندن تفسیر عجیب و خشک گرینبلت از *شب دوازدهم* تجربه کردم: نمایشنامه‌ای که با مسئله‌ی جنسیت بازی می‌کند، اما در نهایت به پیروزی طبیعت در قالب ازدواج دگرجنس‌گرایانه ختم می‌شود. درواقع، ارزش‌های ویکتوریایی نقشی پررنگ در سنت تفسیری تاریخ‌گرایان نو ایفا می‌کنند و گاه در جاهایی غیرمنتظر سر برمی‌آورند. در نگاه اول، خوانش گرینبلت از اتللو بسیار تازه و کاملاً همسو با فضای جنبش حقوق مدنی به نظر می‌رسد. او موضوع نژاد را در کانون نمایشنامه قرار می‌دهد و جامعه‌ی سرکوبگر را مقصر می‌داند. از نگاه او، ارزش‌های اروپایی بر طبیعت پرشور اتللو تحمیل شده‌اند و این سرکوب لذت جنسی، «جریان عمیقی از اضطراب جنسی» ایجاد می‌کند.[11] بااین‌حال، در اصل، تفسیر گرینبلت شباهت فراوانی به خوانشی دارد که ای. سی. بردلی در سال ۱۹۰۴ ارائه کرد. بردلی معتقد بود که اتللو به‌خاطر ناآشنایی با زنان اروپایی و آسیب‌پذیری‌اش در برابر «محصولات فاسد تمدن»،[12] اسیر احساسات پرشورش می‌شود. در آستانه‌ی مدرنیسم، در اوج دوران رمان ویکتوریایی، بردلی چنین می‌اندیشید که تمام ادبیات داستانی در پی دستیابی به معیارهای واقع‌گرایی روان‌شناختی است. او سقوط قهرمان شکسپیری را ناشی از نقص تراژیک در شخصیت او می‌دانست و می‌گفت که سرنوشت هر فرد، از پیش در شخصیتش رقم خورده است. گرینبلت، هرچند که سرکوب اجتماعی را علت اضطراب ویرانگر اتللو می‌داند، در نهایت همان الگوی بردلی را حفظ کرده است. قهرمان سیاه‌پوست هنوز هم قربانی احساسات شدید و جایگاه حاشیه‌ای‌اش در جامعه است. تفاوت اصلی گرینبلت صرفاً در این است که روان‌شناسی و ارزش‌های اجتماعی را به‌روز کرده، اما ساختار کلی تفسیر همچنان در همان چارچوب ویکتوریایی باقی مانده است.

۳

نقد به‌مثابه‌ی تحلیل شخصیت تنها به آثار اولیه‌ی گرینبلت محدود نمی‌شود. یک قرن پس از انتشار کتاب بردلی، واقع‌گرایی روان‌شناختی همچنان در زندگینامه‌ی شکسپیرِ گرینبلت با عنوان *شکسپیر در جهان* (۲۰۰۴) حضوری پررنگ دارد. اما مبادا این برجستگی را در آن اثر امتیازی برای سلیقه‌ی عامه بپنداریم؛ حتی اثر علمی‌تر او با عنوان *هملت در برزخ* (۲۰۰۱) نیز همچنان سنت رمانتیک را دنبال می‌کند و تعلل هملت در اجرای وظیفه‌اش برای کشتن کلادیوس[13] را به همان «درون‌گرایی فرساینده»ای نسبت می‌دهد که ریشه‌ی تراژدی را در ضعف روان‌شناختی می‌بیند. هرچند برزخ با انرژی و اعتقادی قوی به تصویر کشیده شده، نمایشنامه در نتیجه‌ی این تفسیر دستخوش تحول چندانی نشده است. گرینبلت نیز همچون ویکتوریایی‌ها تراژدی را با ضعف روان‌شناختی یکسان می‌انگارد و مثل آن‌ها با آمیختن «جنون نمایشی» هملت با عمیق‌ترین باورهای قهرمان، شخصیتی را به ما معرفی می‌کند که به‌راستی آشفته‌حال است.[14] به‌زعم او هملت تنها زمانی قادر به عمل است که سوگواری را رها کند. و برای تکمیل این روایت، گرینبلت مقداری گمانه‌زنی زندگینامه‌ای به سبک ویکتوریایی نیز می‌افزاید: شاید شکسپیر خود در این اثر دارد با داغ عزیزی کنار می‌آید.[15]

این بازگشت به تحلیل شخصیت‌محور و زندگینامه‌ای به‌مثابه‌ی روش تبیین، خود می‌تواند نشانگر روندی عمیق‌تر باشد. ماهیت انقلابی نوتاریخی‌گرایی در گسست از الگوهای مسلط زمانه نهفته بود: از سویی نقد تاریخی سنتی که در آثار پژوهشگرانی چون سی.اس. لوئیس و تیلیارد تجلی یافته بود، و از دیگرسو نقد نو با آن «صورت‌گرایی خردبینانه»اش، که به تعبیر گرینبلت، اثر هنری را موجودیتی مستقل و خودبسنده می‌شناخت، چه «تمثالی زبانی» باشد و چه «کوزه‌ی سفالینِ خوش‌ساخت».[16] با طرد هر دوی این رویکردها، و درعین‌حال بی‌اعتنایی به نظریه‌های فرانسوی که می‌توانستند خوانشی متفاوت از متنیت ارائه دهند، نوتاریخی‌گرایی الگوی نقادانه‌ی بدیلی پیش رو نداشت. اگر بپذیریم که نقد ادبی صرفاً در مواجهه‌ای خودانگیخته و شهودی بین دو ذهن شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره در چارچوب روش‌های شناخته‌شده عمل می‌کند،

آن‌گاه می‌فهمیم که نوتاریخی‌گرایی با انکار هر دو سنت پیشین، خود را در معرض هر الگوی در دسترسی قرار داد، حتی اگر این به معنای بازگشت ناخواسته به شیوه‌های قرن نوزدهمی باشد.

با این حال، تفسیر شکسپیر با نگاه ویکتوریایی کاملاً برخلاف روش تاریخ‌گرایانه است. تاریخی‌گرایی همیشه با این مشکل روبه‌رو است که ما ناچاریم آثار را با دانش و دیدگاه امروزی خود بخوانیم. راهی هم نداریم؛ هرچه هم تلاش کنیم نمی‌توانیم کاملاً از پیش‌دانسته‌هایمان خلاص شویم تا یک دوره‌ی تاریخی دیگر را دقیقاً همان‌طور که بوده بفهمیم. اما وقتی نمایشنامه‌های قرن شانزدهم و هفدهم را با عینک قرن نوزدهم می‌خوانیم، فقط آنها را از خودمان دورتر می‌کنیم. جای تعجب نیست که امروز این متون نتوانند درباره‌ی دوره‌ی خودشان چیزی به ما بگویند، وقتی ابزاری که برای تحلیل‌شان به‌کار می‌بریم، هم ویژگی‌های زمان خود آنها و هم شرایط امروز ما را نادیده می‌گیرد.

درمورد خاصِ تفسیر ویکتوریایی شاپیرو از نمایشنامه‌ی «هر طور شما دوست دارید»، این خوانش نه‌تنها چیزی به فهم ما از فرهنگ اوایل دوره‌ی مدرن نمی‌افزاید، بلکه به شکلی عجیب کم‌ترین ارتباط را با زمینه‌ی تاریخیِ خلق اثر دارد. این چارچوب تحلیلی عمدتاً منابع مطالعاتی شکسپیر را نادیده می‌گیرد. برای مثال، سال پیش از آن [۱۵۹۸] نسخه‌ای جدید و زیبا از آثار چاسر به ویرایش توماس اسپیت منتشر شده بود. می‌دانیم شکسپیر این پیشکسوت ادبیات انگلیسی را می‌ستود و بسیار از او اقتباس می‌کرد. دست‌کم می‌توان مدعی شد که این تأثیر بسیار فراگیرتر از چیزی بوده که تاکنون تصور کرده‌ایم، و نمودی از آن را می‌توان در سه نمایشنامه‌ای دید که نخستین بار در ۱۵۹۹ اجرا شدند. آیا ممکن است شخصیت جفری چاسر، با آن حالت همیشه اندکی سردرگم، چشمان گردشده از حیرت، و ظاهراً درمانده، و دقیقاً از همین طریق قادر به افشای جنبه‌هایی از وضعیت خود، در قالبی دیگر و زنجیره‌ای از شخصیت‌های «ویلیام» در نمایشنامه‌های شکسپیر بازآفرینی شده باشد، شخصیت‌هایی که آرامشِ تزلزل‌ناپذیرشان غرابت محیط اطرافشان را برجسته می‌سازد؟

پس اگر چنین باشد، شکسپیر هم از آموختن این تکنیک از تئاتری‌ترین شاعر انگلیسی [چاسر] ابایی نداشته است: شیوه‌ای که مخاطب را به قضاوتی آشکارا مستقل،

بدون نیاز به موعظه‌گریِ شخصیت‌های دیگر یا صدای مستقیم خود نویسنده، دعوت می‌کند. همان‌گونه که چارلی چاپلین نیز می‌دانست، یک شخصیت طنز که در واقع شخصیتِ طعنه‌آمیز خود هنرمند است، چیزی فراتر از یک شوخی خوب است: این «ساده‌لوحِ سرگردان»، پوچی دنیایی را آشکار می‌کند که بی‌ریایی را با تحقیر پاسخ می‌دهد.[17]

۴

کتاب «۱۵۹۹» شاپیرو هیچ اشاره‌ای به نسخه‌ی اسپیتِ آثار چاسر یا احتمال تأثیرپذیری شکسپیر از آن نمی‌کند. بی‌شک این نوع بررسی را باید «مطالعه‌ی منابع» دانست، همان چیزی که گرینبلت - با هر میزان کنایه - روزگاری آن را «گورستان فیل‌های تاریخ ادبیات»[18] نامید. نوتاریخی‌گرایی هرگز چندان علاقه‌ای به این نداشت که نویسندگان چه می‌خواندند یا چه شگردهایی را ممکن بود در این فرایند فراگیرند. آن ویژگی‌های صوری که گنجینه‌ی امکانات یک نویسنده را تشکیل می‌دهند، از منظر نوتاریخی‌گرایی که عمدتاً بر تقاطع گونه‌های ادبی متمرکز است (یعنی به ارتباط‌های کلی بین آثار توجه می‌کند)، چندان جالب نیست. گزارش‌های مسافران و یادداشت‌های بازرگانان که تاریخ‌گرایان نو از آنها برای تحلیل متون داستانی استفاده می‌کنند، اساساً متعلق به بخش کاملاً متفاوتی از «جنگل گونه‌های ادبی» هستند. در نتیجه، ارتباطاتی که - با هر میزان ظرافت - میان این منابع و متون داستانی برقرار می‌شود، عمدتاً در سطح مضمون باقی می‌ماند. پرسش‌های مربوط به فرم مطرح نمی‌شود؛ ویژگی‌های ذاتی گونه‌های ادبی - شامل واژگان، سطح زبان، ساختار جمله‌ها، وزن و آهنگ کلام، و ساختار کلی اثر - همگی، درست مانند مسئله‌ی بینامتنیت، به‌کلی نادیده گرفته می‌شوند.

به نظر من بزرگ‌ترین ضعف تاریخ‌گرایان نو این است که از همان ابتدا، مهم‌ترین منبع مطالعاتی خود را نادیده گرفته‌اند. این روش تحقیق که تحت تأثیر انسان‌شناسی فقط به‌دنبال یافتن شباهت‌های فرهنگی است، به ویژگی‌های منحصربه‌فرد ادبیات داستانی - جز به‌عنوان آینه‌ای که فرهنگ را بازنمایی می‌کند - توجهی ندارد. از ترس این‌که مبادا فرمالیست خوانده شوند، همان عناصری را که یک اثر ادبی را خاص و

منحصربه‌فرد می‌سازد نادیده می‌گیرند؛ عناصری که دقیقاً می‌توانند پیچیدگی‌های فرهنگی دوره‌ی خود را نشان دهند. درک واقعی تاریخ فرهنگی فقط زمانی ممکن است که آثار داستانی را به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از همان فرهنگی که خلقشان کرده، دقیق و نظام‌مند تحلیل کنیم. همان‌طور که رولان بارت پنجاه سال پیش هوشمندانه اشاره کرده بود: «اگر نقد تاریخی کم‌تر از شبح فرمالیسم می‌هراسید شاید این‌قدر عقیم نمی‌ماند.» و می‌افزاید: «کمی فرمالیسم ما را از تاریخ دور می‌کند، اما... فرمالیسم بیشتر دوباره ما را به تاریخ بازمی‌گرداند.»[19]

بارت به‌روشنی نشان می‌دهد که تحلیل ساختاری یک اثر را نباید با تحسین زیباشناسانه‌ای اشتباه گرفت که اثر هنری را در مقام شیئی والا برای ستایش صرف قرار می‌دهد. با این حال، شگفت‌انگیز است که حتی تاریخ‌گرایان نو نیز گاه در مواجهه با آثاری که قدرت تأثیر یا ماندگاری استثنایی دارند، دچار احساساتی مبهم مانند «حیرت» می‌شوند.[20] این نگاه تقدیس‌گرایانه، آثار داستانی را بیش از حد انتظار به همان تمثال‌های زبانی مستقل یا کوزه‌های سفالین خوش‌ساخت مورد علاقه‌ی منتقدان نوگرا نزدیک می‌کند. آیا این ستایش افراطی آثار هنری واکنشی است به جریان رقیب و هم‌دوره‌ی نوتاریخی‌گرایی، یعنی ماتریالیسم فرهنگی، که با موشکافی دقیق خود هرگونه ارزش‌داوری را به پرسش می‌گیرد؟ حتی وقتی ماتریالیسم فرهنگی در نهایت ارزشی را می‌پذیرد، همواره بر ضرورت تدوین معیارهای روشن و سنجش‌پذیر در چارچوب تاریخی تأکید می‌ورزد. من نیز به قدرت بی‌چون‌وچرای داستان باور دارم، اما می‌دانم که این احترام نباید جایگزین بررسی ژرفِ همان سازوکارهای دلالت‌گری شود که معنا را در متن می‌آفرینند.

نوتاریخی‌گرایی که به‌طرزی طعنه‌آمیز در دپارتمان‌های ادبیات متولد شد، داستان‌ها را از منظرگاهی تحلیل می‌کند که نه به دوره‌ی خود اثر تعلق دارد، نه به زمانه‌ی منتقد. حاصل این نگاه نوعی تاریخ فرهنگی است که نمونه‌های حاشیه‌ای از نگرش‌های اجتماعی را پررنگ می‌کند، اما هزینه‌اش غفلت از همان داستان‌هایی است که می‌توانند ارزش‌های جامعه را در پیچیده‌ترین شکل‌شان تعریف کنند. حتی وقتی داستان‌های تخیلی به شکلی که گفتم مستقیماً با ارزش‌های موجود درگیر نمی‌شوند، نه‌تنها مخاطب را به جانبداری از فضیلت در برابر رذیلت یا قهرمانی در برابر شرارت

فرامی‌خوانند، بلکه نشان می‌دهند که این دوگانه‌های به‌ظاهر متضاد تا چه حد می‌توانند در قلمرو یکدیگر پیشروی کنند؛ آنجا که قهرمان را با معضلاتی روبه‌رو می‌سازند که در کمدی به یمن بخت بلند و در تراژدی با مرگ حل می‌شوند. وقتی عشق با پول درمی‌افتد چه پیش می‌آید؟ وقتی جامعه‌ای روستایی با پیامدهای صنعتی‌شدن مواجه می‌شود چه سرانجامی دارد؟ وقتی شبحی به نام احترام به پدر و مادر قتل می‌طلبد چه باید کرد؟ فرهنگی که چنین تردیدهایی را عیان می‌سازد، دقیقاً در همین تفاوت‌های درونی‌اش است که فهم‌پذیر می‌شود. و اگرچه این مسائل مختص دوره‌ای تاریخی هستند، شباهتی بنیادی بین گذشته و حال را برجسته می‌کنند: جامعه‌های گذشته هم همان اندازه چندپاره، متناقض و ناهمگون بوده‌اند که جامعه‌ی ما.

برای این‌که بفهمیم داستان‌ها چگونه اینگونه موقعیت‌های دشوار را نمایش می‌دهند، قطعاً نیاز داریم از همه‌ی توانایی‌های تحلیل متون و روش‌های نقادانه‌ای استفاده کنیم که ویژگی خاص دپارتمان‌های زبان و ادبیات انگلیسی است یا باید باشد. نگرش‌ها و ارزش‌ها در ظرافت‌های زبانی نهفته‌اند: در انتخاب واژگان، سطح زبان، ساختار جمله، وزن و قافیه – همان عناصری که وقتی صرفاً به «محتوا»ی مشترک بین گونه‌های مختلف بسنده می‌کنیم، به‌سادگی نادیده گرفته می‌شوند. موفقیت ما در قرار دادن متن در بافت فرهنگی‌اش بستگی به درک ما از «شیوه‌ی خطاب» آن دارد: متن چگونه مخاطب را به ارزیابی گفتار شخصیت‌ها فرامی‌خواند؟ آیا اثر به وضوح و انسجامی که ظاهراً جست‌وجو می‌کند دست می‌یابد، یا لحظاتی وجود دارد که تصویری مبهم‌تر و مقاوم‌تر از جهان را ترسیم می‌کند؟ آیا مواقعی هست که اثر از تفسیر روابط انسانی سرباز می‌زند، یا به مرزهای گونه‌ی ادبی و محدودیت‌های خود زبان دست می‌یابد؟ و فراتر از این پیچیدگی‌ها، اساساً «داستان» را چگونه تعریف می‌کنیم؟ مثلاً، آیا «سونات‌های شکسپیر» را باید گزارش واقعی رویدادها خواند، یا تجربه‌ای اساسی در قالب‌های آشنا؟ پاسخ به این پرسش‌ها آسان نیست، اما دقیقاً به وظیفه‌ی اصلی منتقدان مربوط است. در نظر گرفتن آنها ما را به سوی شیوه‌ای از خوانش هدایت می‌کند که به پیچ‌وخم‌های داستان حساس می‌شود و همواره آماده‌ی حیرت از تفاوت میان متن و زمینه است. تحلیل صوری این امکان را به ما می‌دهد که دریابیم اثر تا چه اندازه با

هنجارهای مسلط ناهماهنگ است، به این معنا که «متن را در مقام مخاطب ایدئولوژی ظاهر می‌سازد، نه نمونه‌ای از آن.»[21]

پس آیا من خواهان آنم که تاریخی‌گرایی را با همان صورت‌گراییِ خُردبینانه‌ای جایگزین کنیم که تاریخ‌گرایان نو خودشان مشتاقانه می‌خواستند کنار بگذارند؟ نه، اگر صورت‌گراییْ متن را واحدی خودمختار و فرازمانی بداند و تقدیس کند. ما به تاریخ نیاز داریم، نه فقط برای درک متون، بلکه چون به ما نشان می‌دهد که نگرش‌ها و ارزش‌های خودمان هم نسبی‌اند. تاریخ فرهنگی هم گذشته و هم اکنون را تاریخی می‌سازد؛ و در فرایند گسترش آگاهی از تفاوت‌های فرهنگی در طول زمان، این قابلیت را نیز دارد که ما را به پیامدهای همزمانِ تمایزهای فرهنگی در جهان یک‌دست‌شده‌ی معاصر حساس کند. به همین ترتیب، برای درک دوران خود، باید به تاریخ متمایزِ امپراتوری، برده‌داری و ستم جنسی توجه کنیم؛ همان عرصه‌هایی که پژوهش تاریخ‌گرایانه همواره بر آنها پای فشرده است.

بنابراین اگر بخواهیم متون را به شیوه‌ای تاریخی بخوانیم، باید تغییرات زبانی را درک کنیم تا معنای واژه‌ها را بفهمیم. برای این کار، ایدئال آن است که کاملاً در متون همان دوره غرق شویم. همزمان باید هرچه می‌توانیم درباره‌ی نحوه‌ی زندگی مردم و رویدادهای آن زمان بدانیم. بی‌تردید، درک ارزش‌های خاص دوره‌ای که اثر در آن خلق شده ضروری است. اما هیچ‌یک از این‌ها جایگزین روش درست تفسیر نمی‌شود؛ روشی که دشوارتر از آن است، یا باید باشد، که صرفاً از تاریخ معنای مورد انتظار متن را استخراج کند، یا این‌که به شیوه‌های قدیمیِ قرن نوزدهمی درک و تمجید آثار بپردازد.

ادعای من روشن است: هر انگیزه‌ای که برای خواندن داشته باشیم، یا هر روایتی از تاریخ که در پی ساختنش باشیم، تنها با تفسیری ماهرانه‌تر می‌توانیم به شکلی کارآمدتر به مقصود برسیم. بی‌شک، شمارِ اندیشمندانِ بزرگی که پیوسته به فرم توجه می‌کرده‌اند، کم نیست. اما همین استثناها خود گواهِ قاعده‌اند. دغدغه‌ی من جریانِ مسلطِ نوتاریخی‌گرایی است که به نظر می‌رسد «زمینه» را بر «متن» برتری می‌نهد. حال آن‌که به گمان من، این دو مفهومی مبادله‌پذیرند. تأملِ ژرف‌تر در شگردهای صوریِ ادبیات داستانی، نه‌تنها تاریخِ فرهنگیِ غنی‌تری می‌آفریند، که به نقدی عمیق‌تر، و درنتیجه، به بازخوانیِ دقیق‌تری از تاریخِ فرهنگی می‌انجامد. این تاریخ، به‌همان میزان

که در اسناد و آرشیوها ثبت شده، اگر نه بیشتر، در دلِ داستان‌ها و شعرها نیز نقش بسته است. امید که نقدِ تاریخ‌آگاهِ آینده، سرانجام از عهده‌ی بازنماییِ تمام‌وکمالِ این حقیقت برآید.

مشخصات منبع:

Catherine Belsey, The Poverty of (New) Historicism, in Simon Barker and Jo Gill, Literature as History: Essays in Honour of Peter Widdowson, Cambridge University Press (2011).

---

۱. من اصطلاح «داستان» را به‌عنوان ماده‌ی خام این رشته برگزیده‌ام تا از ارزش‌داوری‌های نهفته در اصطلاح «ادبیات» پرهیز کنم. برای توضیح این تمایز، رجوع کنید به پیتر ویدوسون در کتاب «ادبیات» (لندن: راتلج، ۱۹۹۹)، صص ۱-۹۲.

۲. استیون گرینبلت (Stephen Greenblatt) نظریه‌پرداز ادبی و از بنیان‌گذاران نوتاریخی‌گرایی که آثار او تأثیر عمیقی بر مطالعه‌ی ادبیات در بستر تاریخی و فرهنگی آن داشته است. (م.)

۳. درحالی‌که کتاب گرینبلت ظهور نوتاریخی‌گرایی را نشان می‌دهد، ریشه‌یابی ماتریالیسم فرهنگی دشوارتر است. از نخستین نمونه‌ها می‌توان به مجموعه‌مقالات کنفرانس‌های اسکس اشاره کرد که اولین‌شان با عنوان «ادبیات، جامعه و جامعه‌شناسی ادبیات» (ویرایش فرانسیس بارکر و همکاران، کولچستر: دانشگاه اسکس، ۱۹۷۷) منتشر شد. مجلاتی چون «اسکرین»، «ایدئولوژی و آگاهی»، «ام/اف» و «ادبیات و تاریخ» در این مباحثات نقش داشتند. اصطلاح «ماتریالیسم فرهنگی» - که به ریموند ویلیامز منسوب است - نخستین بار در عنوان فرعی کتاب «شکسپیر سیاسی» (ویرایش دالیمور و سینفیلد، منچستر: انتشارات دانشگاه منچستر، ۱۹۸۵) به‌عنوان رویکردی نظری به کار رفت.

۴. در مقاله‌ام با عنوان «تاریخی‌کردن نوتاریخی‌گرایی» (در کتاب «شکسپیرهای اکنون‌گرا»، ویرایش گریدی و هاوکس، لندن: راتلج، ۲۰۰۷، صص. ۲۷-۴۵) استدلال کرده‌ام که میزان تأثیرپذیری نوتاریخی‌گرایی از فوکو به‌غلط بزرگ‌نمایی شده است.

۵. همچنین باید اشاره کرد که با توجه به آمریکایی بودن اکثر مجلات به‌اصطلاح «بین‌المللی»، ایالات متحده سهمی عمده در تعیین دستورکار دانشگاهی دارد.

۶. اصطلاحی از سی.اس. لوئیس که اشاره به جهان‌بینی و مدل کیهانی قرون وسطی دارد و در دوران مدرن کنار گذاشته شده است. تصویر ذهنی و فلسفی‌ای که مردم قرون وسطی از جهان و جایگاه انسان در آن داشتند؛ تصویری که ترکیبی از فلسفه ارسطویی، کیهان‌شناسی بطلمیوسی، مسیحیت، و اسطوره‌شناسی بود. —م.

۷. ر.ک. به: گرینبلت، «یادگیری نفرین: مقالاتی درباره‌ی فرهنگ مدرن اولیه [مدرنیته‌ی متقدم؟]» (نیویورک: راتلج، ۱۹۹۰)، صص. ۱۴۶-۱۶۰؛ و نیز گالاگر و گرینبلت، «عمل به نوتاریخی‌گرایی» (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۲۰۰۰)، صص. ۱-۲ و ۱۸.

۸. گرینبلت، «مذاکرات شکسپیری: گردش انرژی اجتماعی در انگلستان دوره‌ی رنسانس» (آکسفورد: کلارندون، ۱۹۸۸)، صص. ۱-۲۰.

۹. شاپیرو، «۱۵۹۹: یک سال از زندگی ویلیام شکسپیر» (لندن: فابر، ۲۰۰۵)، صص ۱۶-۱۵.

۱۰. همان، صص. ۲۴۱-۲۴۲ و ۲۳۲.

۱۱. گرینبلت، «هویت‌سازی در رنسانس: از مور تا شکسپیر» (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۸۰)، ص. ۲۵۰.

۱۲. بردلی، «تراژدی شکسپیری» (لندن: مک‌میلان، ۱۹۵۷)، ص. ۱۵۴.

۱۳. گرینبلت، «هملت در برزخ» (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۲۰۰۱)، ص. ۲۰۸.

۱۴. ر.ک. به «تله موش» در گالاگر و گرینبلت، «عمل به نوتاریخی‌گرایی»، صص. ۱۳۶-۱۶۲.

۱۵. خود گرینبلت نیز در نگارش این کتاب درباره‌ی نمایشنامه همین رویکرد را داشته است.

۱۶. گرینبلت، «مذاکرات شکسپیری»، صص. ۳ و ۹۵.

۱۷. ر.ک. به بلزی، «ویلیام و جفری» در «شکسپیر بدون مرز: مقالاتی به افتخار دیتر مل» (ویرایش جانزون، اورلین و ولز، نیوآرک: انتشارات دانشگاه دلاور، در دست انتشار).

۱۸. در نسخه‌ی اولیه‌ی مقاله‌ی «شکسپیر و جن‌گیران» (در «شکسپیر و پرسش نظریه»، ویرایش پارکر و هارتمن، نیویورک: متئون، ۱۹۸۵، صص. ۱۶۳-۱۸۷، ص. ۱۶۳) .احتمالاً طرفداران گرینبلت این گفته را بیش از حد جدی گرفته‌اند، چنان‌که کتاب «هملت در برزخ» در واقع به بررسی منابع نمایشنامه می‌پردازد.

۱۹. بارت، «اسطوره‌شناسی‌ها» [۱۹۵۷]، ترجمه لاورز (لندن: کیپ، ۱۹۷۲)، ص. ۱۱۲.

۲۰.برای نمونه، ر.ک. به گرینبلت، «مذاکرات شکسپیری»، صص. ۱۲۷-۱۲۸؛ «یادگیری نفرین»، صص. ۱۶۱-۱۸۳.

۲۱. رونی، «فرم و خرسندی»، «فصلنامه‌ی زبان مدرن»، ۶۱ (۲۰۰۰)، صص. ۱۷-۴۰، ص. ۳۴.

هیچ چیز آن‌طور که به‌نظر می‌رسد نیست: «تصرف گفتمان» و سیاست‌های واکنش منفی

تسا لوین*

ترجمه‌ی شکیبا رحمانی

* همکار پژوهشی انستیتو مطالعات توسعه، انگلستان

یادداشت مترجم

موضوع مقاله‌ی پیش رو، یعنی «تصرف گفتمان» و تأثیر آن بر حقوق زنان، در فضای فارسی‌زبان نیز از اهمیت بالایی برخوردار است. «تصرف گفتمان» تصاحب و دستکاری زبان مترقی توسط برنامه‌های راست‌گرا برای تضعیف قوانین مترقی مانند حقوق سقط جنین یا حمایت‌های قانون اساسی برای افراد LGBTQI اشاره دارد. این مقاله نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم و اصطلاحات موجود به‌طور عمدی بازتعریف می‌شوند، تغییر می‌کنند و تقلید یا تحریف می‌شوند تا معنای غالب و زیربنای ایدئولوژیکی آن‌ها را تغییر دهند یا جایگزین کنند. در این مقاله، نمونه‌های مشخصی از «تصرف گفتمان» بررسی شده و راهبردهای گفتمانی، عملی و قانونی که فمینیست‌ها برای مقاومت در برابر واکنش منفی جنسیتی استفاده می‌کنند، ترسیم شده است.

با توجه به اهمیت این موضوع برای جامعه‌ی فارسی زبان، تصمیم به ترجمه‌ی این مقاله گرفتم. امیدوارم این ترجمه بتواند به درک بهتر این پدیده و یافتن راهکارهایی برای مقابله با آن کمک کند.

چکیده

در این مقاله، در پاسخ به درخواست‌های مکرر برای ارائه‌ی ابزارهای نظری و تحلیلی جدید که به ما در درک ماهیت سیاست‌های معاصر ضد فمینیستی و ضد دگرباشان جنسی کمک کنند، مفهوم «تصرف گفتمان» را مطرح می‌کنم. من بر این باورم که تصرف گفتمان، سازوکاری کلیدی برای واکنش‌های منفی است که با هدف‌گذاری، گستردگی و ماهیت پنهان خود شناخته می‌شود. تصرف گفتمان زمانی رخ می‌دهد که گفتمان‌های پیشرو برای خدمت به اهداف راست‌گرایان افراطی، مصادره و دستکاری می‌شوند. در این مقاله چهار شکل عملی تصرف گفتمان را تشریح می‌کنم: بازتعریف معنا، تغییر مسیر، تقلید و تحریف. در نهایت، در چارچوب راهبردهای موجود فمینیستی برای مقابله با واکنش‌های منفی، به بررسی اجزای احتمالی یک راهبرد مقابله با تصرف گفتمان می‌پردازم.

مقدمه

سیاست‌های امروزین با حمله‌ای سازمان‌یافته و مستند به فمینیسم و دموکراسی شناخته می‌شوند؛ حمله‌ای که اغلب نه‌تنها شامل «تصرف دولت» بلکه شامل «تصرف گفتمان» نیز می‌شود. منظور از «تصرف دولت»، سوءاستفاده‌ی شرکت‌ها یا افراد خصوصی از فرآیندهای دولتی برای منافع شخصی است. «تصرف گفتمان» نیز به معنای مصادره و تحریف گفتمان‌های مترقی برای پیشبرد اهداف راست‌گرایان است. به نظر من، «تصرف گفتمان» به‌ویژه در سیاست‌های «ضد جنسیتی» و ضد فمینیستی مشهود است، جایی که راست‌گرایان از زبان «حقوق» و «آزادی» که به‌طور سنتی با لیبرالیسم مرتبط است، برای تضعیف قوانین مترقی مانند حقوق سقط‌جنین یا حمایت‌های قانونی از جامعه‌ی LGBTQI استفاده می‌کنند.

جرقه‌ی علاقه‌ی من به مفهوم «تصرف گفتمان» چند سال پیش و مواجهه با دانشجویی خشمگین در دفترم زده شد. او سعی داشت منطق گروهی از فعالان ضد سقط‌جنین در آمریکا که خود را «فمینیست» می‌خواندند، درک کند. او به گروه فمینیست‌های موج نو با شعار «فمینیست‌های سرسخت، حامی زندگی»[1] اشاره می‌کرد و آن‌ها را «گروهی ضد سقط‌جنین که از پوشش فمینیسم برای تبلیغات خود استفاده می‌کنند» توصیف کرد. هم‌زمان، رسانه‌های آفریقای جنوبی پر بود از گزارش‌هایی درباره‌ی «تصرف دولت». با مطالعه‌ی بیشتر در زمینه‌ی واکنش‌های منفی به برابری جنسیتی، متوجه شباهت‌های چشمگیری بین آنچه در دوران ریاست جمهوری جیکوب زوما بر نهادهای سیاسی گذشت و آنچه در زمینه‌ی گفتمان، هم در آمریکا و هم در خارج از آن، رخ می‌داد، شدم.[2]

این مقاله به بررسی چند نمونه‌ی مشخص از تصرف گفتمان می‌پردازد و استدلال می‌کند که با افزایش نقش سیاست‌های فرهنگی در فرآیندهای سیاسی رسمی، ضرورت شناخت و مقابله با مصادره و تحریف زبان نیز بیشتر می‌شود. جنبش‌ها و ائتلاف‌های فمینیستی برای مقابله‌ی مؤثر با نیروهای پوپولیستی محافظه‌کار، باید تصرف گفتمان را در زمینه‌ی واکنش‌های منفی به برابری جنسیتی شناسایی، افشا و خنثی کنند.

مفهوم تصرف دولت نخستین بار در سال ۲۰۰۰ در سندی از بانک جهانی به‌عنوان انحرافی در حکمرانی مطرح شد (*Hellman* et al. *2000*) و سپس در آفریقای جنوبی توسعه یافت. تصرف دولت از لحاظ نیت و مقیاس با فساد متفاوت است. بهورات و همکاران (*2017, 4*) آن را «کودتای خاموش» و پروژه‌ای سیاسی برای از بین بردن سازوکارهای نظارتی حاکمیت قانون توصیف کرده‌اند. نیت و مقیاس واکنش‌های منفی به برابری جنسیتی در دوران کنونی توسط پژوهشگران مختلفی بررسی شده است (*Correa* et al. *2018; Goetz 2020a*) و این ویژگی‌ها، همراه با مفهوم «کودتای خاموش»، به تبیین مفهوم «تصرف گفتمان» کمک می‌کنند.

من در این مقاله پس از بررسی درک‌های رایج از واکنش‌های منفی، استدلال خود را برای تمرکز بر تصرف گفتمان مطرح می‌کنم. در ادامه، به معنای این مفهوم می‌پردازم، سازوکار آن را تشریح می‌کنم و آن را به‌عنوان یکی از مکانیسم‌های اصلی در خود واکنش‌های منفی جای می‌دهم. سپس به بررسی نمونه‌های عملی تصرف گفتمان از طریق چهار روش - بازتعریف، تغییر مسیر، تقلید و تحریف - می‌پردازم و در پایان، به تأمل در مورد پیامدهای آن برای نظریه‌ی فمینیستی و سازماندهی جنبش‌های فمینیستی خواهم پرداخت.

واکنش منفی جنسیتی

با وجود دستاوردهای چشمگیر در زمینه‌ی برابری جنسیتی از دهه‌ی ۱۹۸۰ (Goetz 2020a)، اکنون تغییرات بنیادینی که فمینیست‌ها برای دستیابی به عدالت جنسیتی بیشتر انتظار داشتند، در سطح بین‌المللی به‌شدت با مخالفت روبرو شده است (Goetz 2020a; Hemmings 2020). سیاست‌های ضدجنسیتی امروزی، که دستاوردهای فمینیستی را تهدید می‌کنند، در مناطق مختلفی ظهور کرده و در عین حال، به‌صورت فراملی نیز عمل می‌کنند (Correa *et al*. 2018; Goetz 2020a; Grzebalska and Pető 2018; Korolczuk 2015; Paternotte and Kuhar 2017). کوره‌دور (2019, 619) این «جنبش‌های ضدجنسیتی» را به‌عنوان پاسخی معرفت‌شناختی به «تلاش‌های فمینیستی و کوئیر برای گنجاندن درک‌های

جدید از جنسیت، گرایش جنسی و هویت جنسی در سیاست‌های بین‌المللی» توصیف می‌کند.

این اقدامات علیه عدالت جنسیتی باعنوان «واکنش منفی» شناخته می‌شوند. واکنش منفی، پاسخی است به چالش‌های واقعی یا تصوری که سلسله مراتب قدرت موجود را تهدید می‌کنند. فلود و همکاران (2018, 6) این واکنش را مقاومتی در برابر برابری جنسیتی می‌دانند که از دفاع از امتیازات ریشه می‌گیرد. «تمایل به بازگشت به جنبه‌هایی از گذشته‌ای ایده‌آل که در آن نابرابری‌های ساختاری عادی تلقی می‌شد» (همان) و استحقاق مردان بدون پرسش پذیرفته می‌شد، از ویژگی‌های بارز واکنش منفی است (Kimmel 2013). این حس «بازسازی» در سیاست‌های راست‌گرایان نقشی محوری داشته است. همان‌طور که گراف و همکاران (2019, 541) تأکید می‌کنند، «دشمنی با فمینیسم هم احساسی است که در قلب نظام ارزشی راست‌گرایان جای دارد و هم یک استراتژی سیاسی، بستری برای سازماندهی و جذب حمایت گسترده» از طریق سیاستی که بر ترویج «سنت» در برابر «برابری» تمرکز دارد (Heinrich Böll Foundation 2015, 7).

تصرف گفتمان

این مقاله در پاسخ به درخواست‌های متعدد برای ارائه‌ی ابزارهای نظری و تحلیلی جدید جهت درک بهتر ماهیت سیاست‌های ضد فمینیستی و ضد کوئیر امروزی نوشته شده است (Browne and Nash 2020; Piscopo and Walsh 2020; Verloo 2018). در این مقاله، مفهوم «تصرف گفتمان» را مطرح می‌کنم که معتقدم یکی از سازوکارهای اصلی واکنش‌های منفی جنسیتی در عصر حاضر است. «تصرف گفتمان» شامل بازتعریف، تغییر مسیر، تقلید یا تحریف آگاهانه‌ی مفاهیم و اصطلاحات رایج است، به گونه‌ای که معنای اصلی و مبانی ایدئولوژیک آن‌ها تغییر کرده یا جایگزین می‌شود. در نتیجه‌ی این تصرف، مفاهیمی مانند «فمینیسم» به آنچه کِلی بین (2007, 176) «بازی منصفانه‌ی گفتمانی» می‌نامد، تبدیل می‌شوند؛ یعنی «نشانگرهای فرهنگی شناور... که از معنای سیاسی مشخص خود تهی شده و همواره

در معرض بازتعریف قرار دارند». نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی این پدیده را «تغییر چارچوب» می‌نامند، یعنی زمانی که مخالفان جنبه‌هایی از گفتمان یک جنبش را اقتباس کرده و در عین حال، هدف اصلی آن را منحرف می‌کنند[۳] (Burke and Bernstein 2014, 830) در نتیجه، جایگاه سیاسی فعالان جنبش دیگر در حوزه‌ی گفتمانی مرتبط، منسجم و مؤثر نخواهد بود.

با بررسی شیوه‌های گوناگون «تصرف گفتمان» در زمینه‌های مختلف و توسط بازیگران متنوع، امیدوارم به مجموعه تحقیقات رو به رشدی که به دنبال درک واکنش‌های منفی جنسیتی و یافتن راه‌های مقابله با آن است، کمک کنم. گوتز (*2020a, 9*) می‌نویسد که واکنش‌های منفی جنسیتی هم شامل «سیاست حفظ نابرابری جنسیتی» و هم شامل «تخریب سازوکارهای حمایتی از حقوق زنان» می‌شود. او مشخصاً به تخریب یا تغییر کاربری نهادهای رسمی مانند وزارتخانه‌ها، کمیسیون‌های حقوق برابر و دفاتر مشاوره‌ی جنسیتی اشاره می‌کند. مفهوم «تصرف گفتمان» به تخریب سازوکارهای گفتمانی که برای حفاظت از حقوق زنان ایجاد شده‌اند، مرتبط است. این مفهوم از آثار اندیشمندانی مانند جین بثکه الشتاین (*1982*)، میشل فوکو (*1991*) و استوارت هال (*2018/1992*) الهام گرفته است که اهمیت گفتمان را به‌عنوان عرصه‌ای برای مبارزات سیاسی تشخیص می‌دهند.

گفتمان چیست و چگونه در عرصه‌ی سیاست عمل می‌کند؟

گفتمان، نحوه‌ی استفاده از زبان در زمینه‌های اجتماعی خاص است؛ «نظام اجتماعی تاریخاً مشروط که دانش و معنا تولید می‌کند» (*Adams 2017*). گفتمان، موضوعات دانش را شکل می‌دهد و نه‌تنها نحوه‌ی عملی شدن ایده‌ها، بلکه *کدام* ایده‌ها در گردش هستند را تعیین می‌کند. گفتمان با ایجاد سیستم‌های معنایی، سوژه‌ها را خلق می‌کند و آنچه را که ما به‌عنوان «حقیقت» (*Weedon 1987, 113*) و «امکان سیاسی» (*Judge 2018, 5*) درک می‌کنیم، تعریف می‌کند؛ آن‌ها رابطه‌ی بین زبان، نهادهای اجتماعی، سوژگی و قدرت را ساختاربندی می‌کنند (*Weedon 1987, 113*). اشکال قدرت از طریق عملکردهای گفتمانی اعمال

می‌شوند که دانش در آن‌ها تولید و (باز)تولید می‌شود (*Young 1981, 48*). روشی که گفتمان معنا را تثبیت می‌کند و به‌عنوان امری عینی و ثابت جلوه می‌کند، آن را در ایجاد، تداوم و فروپاشی سیستم‌های قدرت، نقشی محوری می‌بخشد (*Gill 1995; Judge 2018*).

گفتمان از طریق تکرار و بازتولید در زمینه‌های گوناگون، معنا را در خود جای می‌دهد -«در نوشته‌های روزنامه‌نگاران، سیاستمداران، هنرمندان و پژوهشگران، در نقاشی‌ها و اجراها، و تقریباً همیشه در قالب دیجیتال» (*Martinsson 2020, 295*). گفتمان «مجموعه‌ای از عملکردهای سیستماتیک است که موضوعات مورد بحث خود را شکل می‌دهد» (*Foucault 1972, 49*). گفتمان صرفاً به توصیف جهان نمی‌پردازد، بلکه آن را شکل می‌دهد (*Judge 2018, 5*). با ادغام شدن با سایر گفتمان‌های مشابه، به امری طبیعی و عادی تبدیل می‌شود (*Butler 2004; Laclau and Mouffe 1985; Martinsson 2020*). از طریق این فرآیند تکراری عادی‌سازی، گفتمان قدرت را اعمال کرده و به ابزاری برای کنترل و انضباط بدل می‌شود (*Adams 2017*). گفتمان تعیین می‌کند چه چیزهایی حذف شده و چه چیزهایی قابل بیان نیستند، و از این رو، از تحلیل گسترده‌تر قدرت جدا نیست (*Hook 2001, 542*). فراگیر شدن رسانه‌های اجتماعی و اینترنت باعث شده است که فرآیند عادی‌سازی گفتمان، بسیار سریع‌تر از گذشته انجام شود (*Martinsson 2020*).

تأثیرات مادی تصرف گفتمان

نکته‌ی کلیدی در درک سیاست «تصرف گفتمان»، توجه به اثرات مادی آن است. برای مثال، تعریف خانواده به‌عنوان یک ازدواج هسته‌ای، دگرجنس‌گرا و محدود، حوزه‌ی روابط صمیمانه‌ی هنجار تلقی‌شده را مشخص می‌کند. اگر اثر گفتمان‌ها «به گونه‌ای باشد که اندیشیدن خارج از آن‌ها تقریباً غیرممکن شود» (*Young 1981, 48*)، آنگاه به شکلی جهان‌شمول، خانواده‌ی اخلاقاً درست، به این شیوه‌ی محدود

درک می‌شود (*Berlant and Warner 1998, 548*). این درک، علاوه بر اینکه با واقعیت همخوانی ندارد[۴]، پیامدهای جدی برای قانون، سیاست‌های اجتماعی و شمول اجتماعی دارد. به همین دلیل، هوک (*2001*) پیشنهاد می‌کند که گفتمان را نه صرفاً به‌عنوان زبان، بلکه به‌عنوان یک «رویداد» فعال در نظر بگیریم و بپرسیم چه جایگاه‌های سوژه‌ای در متون خاص امکان‌پذیر می‌شوند. همچنین می‌توانیم بپرسیم چه کسانی از این «رویداد» سود می‌برند؟ همان‌طور که کِلی بین (*2007, 185*) می‌نویسد:

> زبان پیامدهای ملموس به دنبال دارد، استدلال‌ها واقعیت‌های سیاسی را رقم می‌زنند... سرنوشت افراد، از زندگی و مرگ گرفته تا دسترسی به قدرت، حق ازدواج و امنیت محل زندگی، تا حد زیادی به زبانی که در موردشان به کار می‌رود و نحوه‌ی تعریف آن‌ها بستگی دارد... به‌عنوان مثال، بدون اصطلاح «خشونت خانگی»، پناهگاهی برای زنان وجود نخواهد داشت؛ بدون عبارت «آزار جنسی»، آموزش برابری جنسیتی معنایی ندارد.[۵]

بنابراین، مسئله صرفاً بر سر کنترل گفتمان نیست.

در بخش پیشِ رو، جایگاه «تصرف گفتمان» را در واکنش‌های منفی به برابری جنسیتی مشخص کرده و چهار نوع یا دسته از این پدیده را تشریح می‌کنم.

تصرف گفتمان به‌عنوان سازوکاری برای واکنش منفی

در پژوهش‌های مربوط به واکنش منفی، بارها به مصادره و بازتعریف زبان، بازسازی مفاهیم مترقی و تصرف، تخریب یا انهدام آگاهانه‌ی چارچوب‌های خاص اشاره شده است؛ پدیده‌ای که گرزبالسکا و پتو (*2018, 168*) آن را «ربودن زبان و ساختار حقوق بشر» می‌نامند. این‌ها همگی به نوعی مصداق «تصرف گفتمان» هستند،[۶] اما مفهوم «تصرف گفتمان» با افزودن یک زاویه‌ی دید جدید، این اشکال گوناگون را به‌طور نظام‌مند به هم مرتبط کرده، این «کودتای خاموش» را آشکار می‌سازد و توجه ما را به قصد و ابعاد آن جلب می‌کند.

مفهوم «*تصرف گفتمان*» را با الهام از «تصرف دولت» و با توجه به پژوهش‌های معاصر درباره‌ی واکنش‌های منفی به برابری جنسیتی، به‌ویژه دیدگاه فالودی و همکاران (*2020*) که واکنش منفی را ترکیبی از «حملات آشکار» و «افسانه‌سازی پنهانی» می‌دانند، مطرح کردم. تطبیق این دیدگاه دوگانه‌ی فالودی و همکاران (*2020*) با تعریف میشل فوکو از قدرت به‌عنوان نیرویی هم *سرکوبگر* (حملات آشکار) و هم *برسازنده یا عادی‌ساز* (افسانه‌سازی)، به ما کمک می‌کند تا «*تصرف گفتمان*» را به‌عنوان نمود و شناسایی قدرت عادی‌ساز درک کنیم و احتمالاً آنچه را که تصرف شده، پس بگیریم.

همانند «کودتای خاموش» که از ویژگی‌های تصرف دولت است، «تصرف گفتمان» نیز تا حدودی با پنهان‌کردن اهداف خود عمل می‌کند؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد حمله‌ای غیرمستقیم است، چرا که به گفته‌ی فوکو، «موفقیت قدرت، متناسب با توانایی آن در پنهان‌کردن سازوکارهای خود است» (*فوکو به نقل از Weedon 1987, 107*). این یک *پروژه‌ی سیاسی* است که با هدف تضعیف و در نهایت، نابودی چارچوب‌های گفتمانی ضروری برای حقوق زنان طراحی شده است. مک‌اون (*2020, 24*) اشاره می‌کند که اتاق‌های فکر محافظه‌کار «حامی خانواده» در جنبش‌های ضدجنسیتی، به‌طور فعال در حال «توسعه و به‌کارگیری ابزارها و دانش‌های گفتمانی برای تضعیف و بی‌اعتبارکردن نظریه‌ها و فعالیت‌های فمینیستی و کوئیر» هستند. مفاهیم بنیادین ما از «آزادی»، «فمینیسم»، «جنسیت» و «خانواده»، همگی عرصه‌هایی برای منازعات سیاسی هستند.

تصرف گفتمان در عمل

در این بخش، چهار شکل مختلف «تصرف گفتمان» را که در سیاست‌های واکنش‌های منفی جنسیتی به کار گرفته می‌شوند، بررسی می‌کنم: بازتعریف، تغییر مسیر، تقلید و تحریف. این دسته‌بندی‌ها مطلق و جدا از هم نیستند و گاهی به‌صورت همزمان یا پی‌درپی رخ می‌دهند. به‌عنوان مثال، تغییر مسیر گفتمانی که در تلاش جنبش‌های ضد سقط‌جنین برای معرفی زنان به‌عنوان قربانیان نهادهای تسهیل‌کننده‌ی

سقط‌جنین و جنین‌ها به‌عنوان زنان متولد نشده مشاهده می‌شود، امکان بازتعریف مفهوم «فمینیسم» را فراهم می‌کند. در این بازتعریف، فعالان ضد سقط‌جنین ادعا می‌کنند که با دفاع از حقوق زنان و فرزندان متولد نشده‌ی آن‌ها، فمینیست هستند.

بازتعریف معنا

شاید آشکارترین و مهم‌ترین نمونه از «تصرف گفتمان»، بازتعریف هدفمند مفهوم «جنسیت» به‌عنوان یک ایدئولوژی، به‌جای یک مقوله‌ی تحلیلی باشد؛ به‌طوری که امروزه از سیاست‌های «ضد جنسیت» سخن می‌گوییم. در سال ۲۰۱۷، تندیس جودیت باتلر، به‌عنوان طراح مدعی ایدئولوژی جنسیتی، در تظاهرات همزمان با حضور او در برزیل برای رونمایی از کتابش به آتش کشیده شد (*Jaschik 2017*). باتلر (*2019*) آغاز این واکنش منفی خاص را به سال ۲۰۰۴ و نامه‌ای از شورای پاپی خانواده به اسقف‌های کلیسای کاتولیک مرتبط می‌داند که در آن، تهدید مفهوم جنسیت برای «ارزش‌های زنانه‌ی مورد احترام کلیسا» گوشزد شده بود. با این حال، ریشه‌های واکنش منفی جنسیتی را می‌توان به عقب‌تر، یعنی کنفرانس‌های جهانی سازمان ملل متحد در اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، ردیابی کرد. در این کنفرانس‌ها، جنبش‌های فمینیستی و*LGBTQI* دستاوردهای مهمی در زمینه‌ی جنسیت، حقوق باروری و جریان‌سازی جنسیتی کسب کردند (*Buss 1998; Case 2019; Corredor 2019*). اصطلاح «ایدئولوژی جنسیتی» در این زمینه به‌عنوان ابزاری بلاغی توسط واتیکان به منظور «مقابله با تلاش‌های فمینیستی و کوئیر برای وارد کردن درک‌های جدید از جنسیت، گرایش جنسی و هویت جنسی در سیاست‌های بین‌المللی» مطرح شد (*Corredor 2019, 616–19*). پژوهشگران، «ایدئولوژی جنسیتی» را به‌عنوان «چسب نمادین» برای پوپولیسم، ملی‌گرایی و بنیادگرایی مذهبی در مخالفت با حقوق باروری، حقوق اقلیت‌های جنسی، مطالعات جنسیتی و جریان‌سازی جنسیتی شناسایی کرده‌اند (*Grzebalska and Pető 2018, 165*).

سیاست‌های پدرسالارانه‌ی نهفته در این اصطلاح، در تلاش است تا سازماندهی قدرت اجتماعی را بر مبنای جنسیت بیولوژیکی، به‌عنوان نتیجه‌ای از نیروهای طبیعی، مجدداً تثبیت کند (*Weedon 1987, 123*)؛ و در این چارچوب، تعریف «عادی» از زنانگی و مردانگی، ثابت و غیرقابل تغییر است (*Weedon 1987, 126*). این ایده که ویژگی‌های مردانه و زنانه، ساخته‌های اجتماعی هستند و بنابراین، قابلیت تغییر دارند، و همچنین وجود اشکال گوناگون هویت جنسیتی، تمایزات سلسله مراتبی بین

مرد و زن را تضعیف می‌کند (*Butler 2019*). بنابراین، «ذات‌باوری جنسی» که توسط فعالان واکنش‌های منفی در کلیسای کاتولیک ترویج می‌شود، در تلاش است تا جنسیت را به‌عنوان امری ثابت، فراتاریخی و بدون تاریخچه یا عوامل اجتماعی (*Rubin 1997, 105*) معرفی کند، تا از این طریق، «وضعیت موجود دگرجنس‌سالارانه را حفظ و احیا کند» (*Piscopo and Walsh 2020, 268*).

همانطور که جودیت باتلر در مصاحبه‌ای با برونو (*2019*) استدلال می‌کند:

> چیزی به نام ایدئولوژی جنسیتی وجود ندارد، زیرا این اصطلاح القا می‌کند که مجموعه‌ای واحد از باورها یا یک نظریه‌ی ثابت در این زمینه وجود دارد. در واقع، ما با دنیای پیچیده‌ای از مطالعات جنسیتی مواجه هستیم که رویکردها و قالب‌های آکادمیک متنوعی را دربر می‌گیرد. این حوزه، عرصه‌ای پویا در مطالعات آکادمیک است، به این معنا که پژوهشگران در مورد پیش‌فرض‌ها، اهداف و تعاریف آن بحث می‌کنند… این حوزه، واقعیت‌های مادی را انکار نمی‌کند، بلکه به این پرسش می‌پردازد که چگونه این واقعیت‌ها، معنای کنونی خود را کسب کرده‌اند. اصطلاح «ایدئولوژی جنسیتی» این تصور را ایجاد می‌کند که با نظریه‌ای یکپارچه و با هدف تحریف واقعیت روبرو هستیم. اما در واقع، هدف این حوزه، درک واقعیت‌های مربوط به بدن، گرایش جنسی، خانواده، خویشاوندی، تولیدمثل، نابرابری، آزادی، عدالت، مردانگی و زنانگی و اشکال گوناگون زندگی جنسیتی است که تاکنون به‌درستی درک نشده‌اند. در واقع، این حوزه به دنبال ارائه‌ی دانشی مبتنی بر واقعیت، به جای تعصبات است.

تصویرسازی جنسیت به‌عنوان یک ایدئولوژی، ارتباط تنگاتنگی با حملات مکرر به برنامه‌های مطالعات جنسیتی دارد. ویکتور اوربان، نخست‌وزیر راست افراطی مجارستان، در سال ۲۰۱۸ برنامه‌های مطالعات جنسیتی را در دانشگاه‌های این کشور ممنوع کرد. ژولت سمجن، معاون نخست‌وزیر، استدلال کرد که مطالعات جنسیتی «یک ایدئولوژی است، نه یک علم» (*Oppenheim 2018*). همینگز (*2020*) اشاره می‌کند که در سال‌های اخیر، مطالعات جنسیتی به‌عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی، با حملات مداومی مواجه بوده است. از جمله‌ی این حملات، می‌توان به اقدام قانونی برای

ممنوعیت «مطالعات هویت جنسیتی در مدارس و دانشگاه‌ها» در رومانی و تلاش برای بمب‌گذاری در دبیرخانه‌ی ملی تحقیقات جنسیتی دانشگاه گوتنبرگ اشاره کرد (*Hemmings 2020*).

شکل دقیق گفتمان «ضد جنسیت» در زمینه‌های مختلف، نمودهای متفاوتی دارد. مارتینسون (*2020*) اشاره می‌کند که در سوئد، جایی که سکولاریسم بخش مهمی از هویت ملی را تشکیل می‌دهد، مطالعات جنسیتی به‌صورت گفتمانی به‌عنوان یک مذهب معرفی می‌شود. این امر با زمینه‌های دیگر که در آن‌ها فعالان ضد جنسیت با سازمان‌های مذهبی محافظه‌کار مرتبط هستند، تفاوت چشمگیری دارد. مارتینسون در مورد جنبه‌های احساسی گفتمان ضد جنسیت در سطح جهانی و نحوه‌ی ایجاد ترس توسط آن سخن می‌گوید. او دو نوع از این گفتمان را در سوئد شناسایی می‌کند: نخست، گفتمانی که مطالعات جنسیتی را با ایدئولوژی پیوند داده و آن را به‌عنوان «حکومتی سیاسی، غیرعلمی و جزم‌اندیشانه» معرفی می‌کند، که نمونه‌ی آن مقاله‌ای از ایوار آرپی با عنوان «شست‌وشوی مغزی سوئد ادامه دارد» است؛ و دوم، گفتمانی که مطالعات جنسیتی را به‌عنوان یک مذهب معرفی می‌کند (*Martinsson 2020, 295*). مارتینسون هر دوی این گفتمان‌ها را تهدیدی برای «ارزش‌های بنیادین سوئدی، یعنی مدرنیته، عقلانیت و آزادی» (*همان*) می‌داند. در نتیجه، مطالعات جنسیتی به‌عنوان تهدیدی برای عقلانیت و آزادی (*Martinsson 2020, 296*) و در نهایت، به‌عنوان امری ضد سوئدی معرفی می‌شود.

بازتعریف نظریه‌ی جنسیت به‌عنوان یک ایدئولوژی و حملات مرتبط با آن به مطالعات جنسیتی، هدف و گستره‌ی «تصرف گفتمان» را آشکار می‌سازد. پژوهشگران به موفقیت «اتحاد نامقدس» (*Cupać and Ebetürk 2020, 703*) که توسط واتیکان به‌منظور بی‌اعتبارکردن تفکر فمینیستی شکل گرفت و اکنون به گروهی سازمان‌یافته با حضور بازیگران متعدد و متنوع تبدیل شده است (*Goetz 2020b, 165*)، اشاره کرده‌اند. فعالیت این گروه از طریق کانال‌هایی که به‌طور مستقیم سیاسی تلقی نمی‌شوند، ماهیت «کودتای خاموش» آن را نشان می‌دهد.

تغییر مسیر

نمونه‌ی فمینیسم حامی زندگی که در مقدمه‌ی این مقاله مطرح شد، نوعی «تصرف گفتمان» را نشان می‌دهد که من آن را «تغییر مسیر» می‌نامم. حرکت‌های گفتمانی این جنبش ضد سقط‌جنین، در زمینه‌های گوناگون، به‌ویژه در ایالات متحده و ایرلند، مورد بررسی قرار گرفته است. هلوا-نویباور و زیگلر (*2010*) تحلیل جالبی از نحوه‌ی تغییر چارچوب مسئله‌ی سقط‌جنین توسط نیروهای ضد سقط‌جنین ارائه می‌دهند. آن‌ها نشان می‌دهند که چگونه این نیروها، چارچوب بحث را از تقابل حقوق جنین با حقوق مادر، به تأکید بر پیوند میان زن و «کودک» تغییر داده‌اند. این تغییر مسیر بلاغی، ادعای اصلی فعالان طرفدار حق انتخاب که جنین را انسان نمی‌دانند، هدف قرار می‌دهد. این تغییر مسیر، همچنین به یک معترض ضد سقط‌جنین در ایالات متحده امکان می‌دهد خود را «فمینیستی واقعی» بنامد که برای حقوق «زنان متولدنشده» مبارزه می‌کند؛ نوعی بازتعریف از «فمینیسم» که به واسطه‌ی این تغییر مسیر گفتمانی امکان‌پذیر شده است.

به‌طور مشابه، کمپین «رأی منفی» در همه‌پرسی سقط‌جنین سال ۲۰۱۸ از مردم ایرلند خواست تا «هر دو را دوست داشته باشند»، یعنی هم مادر و هم «جنین متولد نشده». کات براون و کاترین نش این کمپین را به‌عنوان نمونه‌ای از «فعالیت دگرجنس‌گرا» تحلیل می‌کنند؛ اصطلاحی که به گفته‌ی آن‌ها، «مقوله‌ای تحلیلی است که به بررسی مقاومت‌ها در برابر حقوق جنسی و جنسیتی می‌پردازد و هدف آن، تأکید مجدد بر جایگاه خانواده‌ی دگرجنس‌گرای هنجار (هم از نظر هنجارهای جنسیتی و هم از نظر دگرجنس‌گرایی)» است (*2020, 51*). آن‌ها در تحلیل خود نشان می‌دهند که چگونه پیام‌های ضد سقط‌جنین، از ممنوعیت مطلق سقط‌جنین، به سمت محدودکردن آن تغییر مسیر داده است. همچنین، در واکنش به شکست پیام‌های شرم‌آور و مذهبی پیشین، از گفتمان‌های همدلانه و زن‌محور استفاده کرده‌اند.

تقلید/مصادره

شکل سوم «تصرف گفتمان»، تقلید یا مصادره است. جنبش فرانسوی «لا مانیف پور توس[۷]» (تظاهرات برای همه)، که برای مخالفت با لایحه‌ی ازدواج همجنس‌گرایان در فرانسه شکل گرفت (لایحه‌ای که در ماه مه ۲۰۱۳ به تصویب رسید) و بعداً دامنه‌ی فعالیت خود را به دفاع از «خانواده‌ی سنتی» گسترش داد، نمونه‌ای بارز از تقلید است. دو نمود آشکار از «تصرف گفتمان» در نام این جنبش دیده می‌شود: «لا مانیف پور توس». اصطلاح *لا مانیف* (تظاهرات) به‌معنای اعتراض است و به‌طور سنتی، ارتباطی *قوی* با جریان چپ در فرانسه دارد (*Stille 2014*). جنبش «لا مانیف پور توس» نه‌تنها اصطلاح *مانیف* را مصادره کرد، بلکه از زبان خود لایحه‌ی ازدواج همجنس‌گرایان، یعنی «لو ماریاژ پور توس» (ازدواج برای همه) نیز استفاده کرد (*ibid.*).

در اوگاندا، سازمانی که رهبری کمپین لایحه‌ی ضد همجنس‌گرایی را بر عهده داشت و در فوریه‌ی ۲۰۱۴ به قانون تبدیل شد،[۸] «ائتلاف رنگین‌کمانی بین ادیان علیه همجنس‌گرایی» نامیده می‌شود که آشکارا از نماد رنگین‌کمان جنبش *LGBTQI* استفاده می‌کند. نمونه‌های تقلید در استفاده از نمادهای بصری که به شکل‌گیری فضای گفتمانی کمک می‌کنند نیز رایج است. لا ماریا ورده[۹] یا موج سبز، یک جنبش فراملی طرفدار حق انتخاب است که در سال ۲۰۱۸ در آرژانتین برای حمایت از لایحه‌ای به‌منظور جرم‌زدایی از سقط‌جنین شکل گرفت. نماد اصلی این جنبش، یعنی پاینوئلو ورده[۱۰] (روسری سبز)، توسط جنبش مخالف لا اولا سلسته[۱۱] یا «موج آبی» مصادره شد. این جنبش مخالف، برای معرفی خود، از روسری آبی روشن استفاده کرد.

تحریف/تغییر کاربری

تحریف یا تغییر کاربری آخرین شکل از «تصرف گفتمان» است که در برخی ادعاهای ضدجنسیتی مربوط به حقوق، مشهود است. به‌عنوان مثال، پاپ فرانسیس بارها ترویج سیاست‌های برابری جنسیتی توسط سازمان‌های امدادرسانی را با لحنی تحقیرآمیز، «استعمار ایدئولوژیک» خوانده است (*Korolczuk and Graff 2018, 797*). در نمونه‌ای دیگر، تصویری خبری از تظاهرات ضد

همجنس‌گرایان در کوالالامپور مالزی در سال ۲۰۱۱، معترضی را نشان می‌دهد که پلاکاردی با این عبارت در دست دارد: «به حقوق اساسی انسانی ما به‌عنوان مسلمان در این کشور احترام بگذارید» (*Tejas 2015*). این درخواست، زبانی را که در دفاع از حقوق همجنس‌گرایان به کار می‌رود، به‌طور کامل وارونه و آن را تحریف می‌کند. این معترضان ادعا می‌کنند که نه حقوق همجنس‌گرایان، بلکه حقوق مسلمانان است که باید در برابر تهدید حقوق همجنس‌گرایان محافظت شود. کوهار و پاترنوت (*2017, 14*) این پدیده را «وارونه‌سازی قربانی-جنایتکار» می‌نامند، که در آن، «یک گروه اجتماعی از جایگاه قربانی (مثلاً عدم به رسمیت شناختن مشارکت‌های همجنس) به جایگاه جنایتکار (ازدواج همجنس‌گرایان، خانواده را نابود می‌کند) منتقل می‌شود».

این *تحریف* در ارتباط با ادعاهای حقوقی، بازتابی از همان روندی است که در کمپین‌های ضد سقط‌جنین، پس از تغییر مسیر گفتمانی که پیش‌تر در این مقاله شرح داده شد، مشاهده می‌کنیم. ابتدا، فعالان ضد سقط‌جنین پس از آنکه جنین‌ها را به‌عنوان انسان و «موجوداتی اخلاقی و سیاسی» (*Heinrich Böll Foundation 2015, 169*) معرفی کردند، حقوق بشر را به آن‌ها تعمیم می‌دهند و از این طریق، حقوق باروری زنان زنده را تضعیف می‌کنند (*ibid.*). دوم، تغییر مسیر به شعار «هر دو را دوست داشته باشید»، که در ایالات متحده و ایرلند مستند شده است (*Browne and Nash 2020; Halva-Neubauer and Zeigler 2010*)، زنان را به‌عنوان قربانیان سیستم‌های قانونی و پزشکی مجازکننده‌ی سقط‌جنین معرفی می‌کند. این چارچوب حمایتی ظاهراً زن‌محور است، سپس به‌عنوان فمینیستی مطرح می‌شود.

این تحریف یا تغییر کاربری چارچوب‌های حقوقی، بخشی از نبرد گسترده‌تر برای کنترل نمادین گفتمان حقوق بشر و همزمان، شیطانی‌سازی و تصرف سیاست‌های برابری است (*Gzrebalska and Pető 2018*). مانیفست جنبش ضد سقط‌جنین اروپا، موسوم به «دستورکار اروپا»، به‌صراحت به قصد استراتژیک برای استعمار حقوق بشر اشاره می‌کند. منظور آن‌ها از این استعمار، بازتعریف مواضع مذهبی محافظه‌کارانه‌ی خود در زمینه‌ی جنسیت و تولیدمثل، با استفاده از زبان حقوق بشر

است. آن‌ها خود را قربانیانی معرفی می‌کنند که در برابر «انقلابیون فرهنگی»، از ایمان خود دفاع می‌کنند (*Datta 2018, 15; Graff et al. 2019, 543*).

نمونه‌ی دیگری از تحریف یا تغییر کاربری، در معرفی مدافعان ضد جنسیت به‌عنوان ضد استعمارگر مشهود است، که کورولچوک و گراف (*2018, 800*) آن را «ساختار گفتمانی کلیدی ضد جنسیت» می‌نامند. استدلال‌های ضد جنسیت، هم «جنسیت» و هم همجنس‌گرایی را به‌عنوان تحمیل‌های نواستعمارگرایانه ی معرفی می‌کنند (*Kaoma 2012*). کورئا (*2017*) این ادعا را، در بهترین حالت، ریاکارانه می‌داند، زیرا این گروه از فعالان، در سایر زمینه‌ها، هیچ علاقه‌ای به سیاست‌های ضد نژادپرستی یا استعمارزدایی نشان نمی‌دهند. این دیدگاه توسط پژوهشگران دیگری نیز تأیید می‌شود که «خانواده»ی هسته‌ای و دگرجنس‌گرا را که اکنون توسط جنبش ضد جنسیت بازتعریف می‌شود، به‌عنوان یکی از سازوکارهای اصلی سلطه‌ی استعماری معرفی می‌کنند (*McEwen 2020, 17*).

این برای فمینیست‌ها چه معنایی دارد؟

پژوهش‌های مربوط به راهکارهای مقابله با واکنش‌های منفی، همچنان در مراحل اولیه قرار دارند (AWID 2021; Davies and Sweetman 2018; Flood *et al.* 2018; Marler *et al.* 2018)؛ و لازم است تلاش‌های بیشتری در این زمینه صورت پذیرد.

مک‌اون (*2010, 10*) معتقد است که تلاش‌های سیاسی و معرفت‌شناختی ما در مقابله با واکنش‌های منفی جنسیتی، از تثبیت مجدد دوگانگی جنسیتی به‌عنوان هنجار جلوگیری کرده، تخیلات اجتماعی را فراتر از این دوگانگی گسترش داده و سیاست‌های مبتنی بر اخلاق را در درک ما از جنسیت و گرایش جنسی، به حاشیه می‌رانند. سوزان فالودی استدلال می‌کند که بهترین راه برای عبور از دوران واکنش‌های منفی، «درک این پدیده است؛ به این معنا که با تاباندن نورافکنی بر منطق سست و داده‌های نادرست مروجان این واکنش‌ها، سیل ادعاها و افسانه‌های بی‌اساس آن‌ها را به چالش بکشیم» (*Faludi* et al. *2020, 341*). دانشگاهیان، روزنامه‌نگاران و فعالان به این

فراخوان پاسخ مثبت داده‌اند و مجموعه آثار غنی (و رو به رشدی) در حال شکل‌گیری است که به مستندسازی واکنش‌های منفی (که در این مقاله از آن‌ها استفاده کرده‌ام) و همچنین ساختارهای حمایتی نهادی و مالی آن‌ها می‌پردازد (*Datta 2021*). با این حال، همچنان به پژوهش‌های زمینه‌ای و دقیق در مناطق جغرافیایی گوناگون نیاز است تا توجه‌ها به واکنش‌های منفی جنسیتی جلب شده و افسانه‌ها و «واقعیت‌های جایگزین» (*Kuhar and Zolbec 2017, 44*) آشکار و بی‌اعتبار شوند.

با توجه به هدف و گستردگی‌ای که به عقیده‌ی من، در پس تصرف گفتمان ضدجنسیتی نهفته است، نیاز فوری به راهبردهای پیشگیرانه و نظام‌مند فمینیستی برای مقابله با آن داریم. راهبردهای فمینیستی برای مقابله با واکنش‌های منفی، به‌طور کلی در سه دسته قرار می‌گیرند: گفتمانی، عملی و قانونی. در این میان، تمرکز اصلی من بر راهبردهای گفتمانی است، به‌ویژه بر اینکه یک راهبرد مقابله با تصرف گفتمان چه مؤلفه‌هایی می‌تواند داشته باشد. از آنجا که تصرف گفتمان تنها به حوزه‌ی گفتمان محدود نمی‌شود و اثرات مادی قابل‌توجهی دارد، مقابله با آن نیز نباید صرفاً به حوزه‌ی گفتمان محدود شود. در بخش‌های پیش رو، برخی از راهبردهای موجود گفتمانی، عملی و قانونی برای مقابله با واکنش‌های منفی، تشریح و نمونه‌هایی از آن‌ها ارائه می‌شود.

راهبردهای گفتمانی

میشل فوکو تأکید می‌کند که هر جا قدرت هست، ، مقاومت هم وجود دارد. او در مورد گفتمان، به‌طور خاص می‌نویسد: «گفتمان هم قدرت را منتقل و تولید می‌کند، هم آن را تقویت می‌کند، و هم آن را تضعیف و آشکار می‌سازد، آن را آسیب‌پذیر کرده و امکان خنثی کردن آن را فراهم می‌کند» (*Foucault 1981, 101*). پژوهش‌های فوکو حوزه‌های گوناگونی را شناسایی می‌کند که در عادی‌سازی گفتمان نقش دارند (*Foucault 1981*) و در هر یک از این حوزه‌ها، امکان معکوس‌کردن گفتمان و «بازتعریف هنجار» وجود دارد (*Feder 2014, 64*). این امر برای

فمینیست‌ها به این معناست که «تصرف گفتمان» پدیده‌ای ایستا نیست و می‌توان آن را پس گرفت.

خود اصطلاح «تصرف گفتمان» را می‌توان به‌عنوان گامی نخستین در جهت شناسایی و مقابله با این پدیده در نظر گرفت. این اصطلاح، سایر فمینیست‌ها را دعوت می‌کند تا با مستندسازی، چارچوب‌بندی و مقاومت خلاقانه، در شناسایی، برجسته‌سازی و معکوس‌سازی موارد «تصرف گفتمان» مشارکت کنند.

پیش‌تر اشاره کردم که مجموعه آثار غنی و روبه‌رشدی در حال شکل‌گیری است که واکنش‌های منفی به برابری جنسیتی را مستند می‌سازد.

گزارش «خانواده‌ها در دنیایی در حال تغییر» زنان سازمان ملل متحد ، باعنوان «پیشرفت زنان جهان»، نمونه‌ای از استراتژی‌های چارچوب‌بندی فمینیستی است. این گزارش، تلاشی آگاهانه در جهت مقابله با فعالان ضد جنسیت است که مفهوم «خانواده» را به خانواده‌ی هسته‌ای و دگرجنس‌گرا محدود می‌کنند. در واکنش مستقیم به این دیدگاه «محدودکننده‌ی جنسیتی» (*Sentiido 2021, 14*)، گزارش سازمان ملل متحد، تنوع موجود در ساختارهای خانواده را به رسمیت می‌شناسد و تأکید می‌کند که «نه‌تنها در حال حاضر، بلکه در هیچ دوره‌ای از تاریخ، شکل "استانداردی" برای خانواده وجود نداشته است» (*UN Women 2019, 16*).

مقاومت خلاقانه، سومین استراتژی گفتمانی است. هنرمندان و فعالان خلاق می‌توانند نقش مهمی در راهبردهای مقابله با واکنش‌های منفی ایفا کنند، به‌ویژه در بیان و ترویج دیدگاه‌های کوئیر و فمینیستی. در سال ۲۰۱۶، گروه هنری «آرت اتک»[۱۲] در نایروبی، موزیک ویدیوی «عشق یکسان»[۱۳] را در حمایت از حقوق همجنس‌گرایان منتشر کرد. با وجود ممنوعیت این ویدیو توسط هیئت رده‌بندی فیلم کنیا، آن‌ها نتوانستند این ممنوعیت را به یوتیوب تعمیم دهند (*Marler et al. 2018*). اخیراً در مکزیک، گروه «کاتولیک‌ها برای حق تصمیم‌گیری»،[۱۴] انیمیشن «کاتولیکاداس»[۱۵] را با هدف تشویق جوانان به تفکر و بحث در مورد مسائل چالش‌برانگیزی مانند سقط‌جنین و همجنس‌گرایی تولید کردند. (AWID 2021)

راهبردهای عملی

راهبردهای عملی مانند اعتراضات، ارائه‌ی خدمات و ایجاد ائتلاف‌ها/فعالیت‌های بین جنبشی، می‌توانند از راهبردهای گفتمانی در مقابله با واکنش‌های منفی جنسیتی پشتیبانی کنند. اعتصاب زنان در لهستان،[۱۶] که در مخالفت با ممنوعیت سقط‌جنین صورت گرفت، نمونه‌ای بارز از اعتراضات است. در کنیا، خط تلفن «خاله جین»[۱۷] اطلاعات ایمن مربوط به سلامت جنسی و باروری را در اختیار زنان قرار می‌دهد. شبکه‌ی ملی پژوهشگران فمینیست در برزیل، (مراکز مطالعات و تحقیقات در زمینه‌ی زنان، جنسیت و گرایش‌های جنسی[۱۸])، نمونه‌ای موفق از ایجاد ائتلاف یا فعالیت‌های بین جنبشی است، همانطور که فعالیت‌های بنیاد «دیگر»[۱۹] در آفریقای جنوبی برای بازپس‌گیری صدای افراد LGBTI در فضای کلیساهای آفریقایی قابل‌توجه است. نمونه‌ی نهایی فعالیت‌های بین جنبشی، تدوین اصول نایروبی در سال ۲۰۱۸ است که در آن، فعالان حقوق معلولان و حقوق سقط‌جنین، دستور کاری مشترک در زمینه‌ی سلامت و حقوق جنسی و باروری تدوین کردند (*AWID 2021, 70*).

راهبردهای قانونی

راهبردهای قانونی، آخرین دسته از راهکارهای فمینیستی برای مقابله با واکنش‌های منفی را تشکیل می‌دهند. فعالیت‌های مؤسسه‌ی موساوا[۲۰] با کمیته‌ی کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان سازمان ملل متحد[۲۱] در حمایت از زنان و دختران از طریق اصلاح قوانین خانواده‌ی مسلمان، نمونه‌ای بارز از این رویکرد است (AWID 2021, 53).

مقابله با تصرف گفتمان

راهبردهای گفتمانی مستندسازی، چارچوب‌بندی و مقاومت خلاقانه، همگی در تلاش برای مقابله با «تصرف گفتمان» ضدجنسیتی، نقشی اساسی ایفا می‌کنند. از میان راهبردهای عملی و قانونی که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، ائتلاف‌سازی یا فعالیت‌های بین جنبشی، از فوری‌ترین و مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌روند. این موضوع است که

پژوهشگران و فعالان کوئیر و فمینیست، مدت‌هاست بر آن تأکید دارند: «باید فعالیت‌های سیاسی خود را با این آگاهی آغاز کنیم که نظام‌های متعددی از سرکوب در حال فعالیت هستند» (*Cohen 1997, 458*) و «دیدگاهی چندنژادی و چندجنسیتی از حقوق جنسی و بدنی ایجاد کنیم که فمینیسم در مرکز آن قرار داشته باشد» (*Petchesky 2005, 315*)[۲۲]. فوریت این امر در این زمینه، به نیاز ما برای بیان روشن و منسجم یک جهان‌بینی مشترک بازمی‌گردد، جهان‌بینی‌ای که توانایی مقابله با چارچوب‌بندی‌های «محدودکننده‌ی جنسیتی» فعالان ضدجنسیتی را داشته باشد (*ECFG and GPP 2021*). این امر، هم یک راهبرد عملی و هم یک راهبرد گفتمانی به شمار می‌رود. همان‌طور که کیس استدلال می‌کند، «باید همزمان تلاش کنیم تا از جبهه‌ی متحد جدید مخالفان خود الگوبرداری کنیم و هم، عمیق‌تر از آن، همان چیزی باشیم که آن‌ها از آن هراس دارند. تنها از این طریق می‌توانیم تحولی را که جنبش‌های حقوق فردی ما آغاز کرده‌اند، به سرانجام برسانیم» (*2019, 660*). همان‌طور که فعالان ضدجنسیتی برای ایجاد همبستگی تلاش می‌کنند، ما نیز باید راهی برای شناسایی تفاوت‌ها و در عین حال، مقابله با تفرقه‌افکنی پیدا کنیم؛ باید به‌طور انتقادی در مورد نقش خود در پیشبرد حقوق جنسی و جنسیتی بیندیشیم و به‌ویژه، به این موضوع توجه کنیم که در چه زمینه‌هایی ممکن است ناخواسته در حمایت از واکنش‌های منفی، سهیم باشیم.

نتیجه‌گیری

در ابتدای این مقاله، استدلال کردم که مفهوم «تصرف دولت» به من کمک کرد تا ویژگی‌های «تصرف گفتمان» را بهتر درک و شناسایی کنم - هدف و گستردگی آن، پتانسیل آن برای عمل به‌عنوان یک «کودتای خاموش» و تهدیدی که برای نهادهای دموکراتیک ایجاد می‌کند. در نهایت، همان‌طور که آن ماری گوتز (2020a, 13) اشاره می‌کند، نابرابری جنسیتی یک انتخاب است و حفظ آن، یک «پروژه‌ی فعال» است (*همان، ۱۴*). فعالان ضدجنسیت، این نابرابری را نه به‌عنوان یک نظام که به‌طور سیستماتیک به نفع مردان در برابر زنان است، بلکه به‌عنوان یک «واقعیت زندگی»

معرفی می‌کنند (Hemmings 2020, 13). همین منطق در مورد برتری سفیدپوستان نسبت به سیاه‌پوستان، سیس‌جندرها نسبت به ترنس‌ها و دگرجنس‌گرایان نسبت به کوئیرها نیز صدق می‌کند. یکی از وظایف اصلی ما به‌عنوان فمینیست، شناسایی و معکوس‌کردن گفتمانی است که این نابرابری‌ها را عادی جلوه می‌دهد. این مقاله، مفهوم «تصرف گفتمان» را به‌عنوان ابزاری بالقوه برای تحقق این هدف ارائه می‌دهد.

من «تصرف گفتمان» را به‌عنوان سازوکاری محوری در واکنش‌های منفی به برابری جنسیتی معرفی کرده و چهار شکل آن را شرح دادم: بازتعریف، تغییر مسیر، تقلید و تحریف. این اشکال ممکن است همپوشانی داشته باشند و گاهی به‌صورت هم‌افزا عمل کنند، مانند آنچه در بسیج گروه‌های ضد سقط‌جنین مشاهده می‌شود. «تصرف گفتمان» به ما امکان می‌دهد تا با استفاده از یک زاویه‌ی دید جدید، این اشکال گوناگون را به‌طور نظام‌مند به هم مرتبط کنیم، این «کودتای خاموش» را آشکار ساخته و توجهات را به هدف و گستردگی آن جلب نماییم.

فمینیست‌ها با استفاده از مجموعه‌ای از راهبردهای گفتمانی، عملی و حقوقی، فعالانه در برابر واکنش‌های منفی به حقوق زنان ایستادگی می‌کنند. در این متن، علاوه بر مستندسازی، چارچوب‌بندی و مقاومت خلاقانه که به‌عنوان راهبردهای گفتمانی کلیدی برای مقابله با این پدیده مطرح کردم، بر اهمیت راهبرد عملیِ ایجاد ائتلاف و فعالیت‌های بین‌جنبشی تأکید می‌کنم. این رویکرد عملی، نیازمند توجه و تلاش مداوم است و در کنار آن، تدوین مشترک یک جهان‌بینی حامی برابری جنسیتی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

منبع:

Lewin, T. (2021). Nothing is as it seems: ‘discourse capture’ and backlash politics. *Gender & Development*, *29*(2–3), 253–268. https://doi.org/10.1080/13552074.2021.1977047

[1] من مدیون امیلی اوهارا هستم که تفکرات من را در این مسیر آغاز کرد.

[۲] در سال ۲۰۱۶، اصطلاح «تصرف دولت» در آفریقای جنوبی، زمانی که مشخص شد برادران گوپتا تا چه میزان در دولت زوما نفوذ کرده و آن را دستکاری می‌کردند، به‌طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار گرفت، (برای اطلاعات بیشتر به آرون، ۲۰۱۹ مراجعه کنید).

[۳] تحقیق بورک و برنشتاین (*2014*) به بررسی تغییر چارچوب در سیاست‌های کوئیر در ایالت ورمونت می‌پردازد و نشان می‌دهد چگونه یک گفتمان رادیکال به تدریج قدرت و نفوذ خود را در عرصه‌ی گفتمان از دست می‌دهد.

[۴] طبق گزارش سازمان ملل متحد زنان (*2019*)، تنها یک‌سوم از کل خانوارها شامل یک زوج و فرزندان هستند.

[۵] زبان نژادپرستانه، علاوه بر موارد ذکر شده، اثرات و پیامدهای مشخصی بر زندگی سیاه‌پوستان، بومیان و افراد رنگین‌پوست در تمامی این حوزه‌ها دارد.

[۶] با توجه به پژوهش بهورات و همکاران (*2017, 4*) در زمینه‌ی تصرف دولت.

[7] La Manif pour Tous

[۸] در تاریخ ۱ اوت ۲۰۱۴، دادگاه عالی اوگاندا اعلام کرد که لایحه‌ی مذکور بدون رعایت حد نصاب قانونی در پارلمان به تصویب رسیده و در نتیجه، فاقد اعتبار است (*van Klinken and Zebracki 2016*).

[9] La Marea Verde
[10] Pañuelo verde
[11] La Ola Celeste
[12] Art Attack
[13] Same Love
[14] Catholics for the Right to Decide
[15] Catolicadas

[۱۶] بی‌بی‌سی نیوز (۲۸ اکتبر ۲۰۲۰) «حکم سقط جنین در لهستان باعث "اعتصاب زنان" شد»، www.bbc.co.uk/news/world-europe-54716780 (آخرین بازدید ۲۳ ژوئن ۲۰۲۱).

[17] See Marler *et al*. (2018, 519).

[18] Núcleos de Estudos e Pesquisas em Mulheres, Gênero e Sexualidades
همکاران ما در مرکز NEIM واقع در دانشگاه فدرال باهیا، برزیل (مرکز مطالعات بین رشته‌ای زنان)، در تاریخ ۲۱ مه ۲۰۲۱، میزبان نشست ملی گروه‌های تحقیقاتی در زمینه‌ی جنسیت و گرایش جنسی بودند. در این نشست، بیش از ۱۰۰ گروه از سراسر برزیل گرد هم آمدند تا راهکارها و استراتژی‌های جمعی برای مقابله با واکنش‌های منفی را بررسی کنند. در نهایت، یک شبکه‌ی ملی در این زمینه تشکیل شد.

[۱۹] بنیاد دیگر (۲۰۱۹) «استابانیزاسیون -مقاله‌ای از بحث در مورد مختل‌کردن واکنش منفی با بازپس‌گیری صدای LGBTI در چشم‌انداز کلیسای آفریقا»،

http://theotherfoundation.org/wp-content/uploads/2019/10/Other-Foundation-Stabanisation-Paper-v4.pdf

[20] Musawah

[21] CEDAW

[۲۲] بسیاری از افراد، فمینیسمی را که به‌طور مشخص اشکال همپوشان ستم را به رسمیت می‌شناسد، «فمینیسم تقاطع‌گرا» می‌نامند.

منابع

-Adams, Rachel (2017) 'Michel Foucault: Discourse. Critical Legal Thinking', https://criticallegalthinking.com/2017/11/17/michel-foucault-discourse/ (last checked 11 July 2021)

- AWID (2021) *Rights At Risk: Time For Action Observatory on the Universality of Rights Trends Report 2021*, Toronto: AWID

- Arun, N. (2019) 'State capture: Zuma, the Guptas, and the sale of South Africa' BBC News. 15 July 2019. https://www.bbc.co.uk/news/world-africa-48980964(open in a new window). Accessed 28/09/2021

- Bean, K. (2007). *Post-Backlash Feminism: Women and the Media Since Reagan-Bush*. NC: McFarland.

- Berlant, L., & Warner, M. (1998). Sex in public. *Critical Inquiry, 24*, 547–566.

- Bhorat, H., et al. (2017). *Betrayal of the Promise: How the Nation is Being Stolen*. South Africa: State Capacity Research Project.

- Browne, K., & Nash, C. (2020). In Ireland we 'love both'? Heteroactivism in Ireland's anti-repeal ephemera. *Feminist Review, 124*(1), 51–67.

- Bruno, M. M. (2019). Knowledge Against Fear – An Interview with Judith Butler. *Gender and Number*.

- Burke, M., & Bernstein, M. (2014). How the right usurped the queer agenda: frame co-optation in political discourse. *Sociological Forum, 29*(4), 830–50.

- Buss, D. (1998). Robes, relics, and rights: the vatican and the Beijing conference on women. *Social and Legal Studies, 7*(3), 339–363.

- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.

- Butler, J. (2019). The Backlash Against "Gender Ideology" Must Stop. *New Statesman*.

- Case, M. A. (2019). Trans formations in the vatican's war on "gender ideology". *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 44*(3), 639–664.

- Cohen, C. J. (1997). Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, 3*(4), 437–465.

- Corrêa, S. (2017). Gender Ideology: Tracking Its Origins and Meanings in Current Gender Politics. *Engenderings*. London: LSE.

- Corrêa, S., Paternotte, D., & Kuhar, R. (2018). The Globalisation of Anti-Gender Campaigns. *International Politics and Society*.

- Corredor, E. (2019). Unpacking "gender ideology" and the global right's antigender countermovement. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 44*(3), 613–638.

- Cupać, J., & Ebetürk, I. (2020). The personal is global political: The antifeminist backlash in the United Nations. *British Journal of Politics & International Relations, 22*(4), 702–714.

- Datta, N. (2018). "Restoring the Natural Order": The Religious Extremists' Vision to Mobilize European Societies Against Human Rights on Sexuality and Re- production. *European Parliamentary Forum on Population and Development*.

- Datta, N. (2021). *Tip of the Iceberg: Religious Extremist Funders against Human Rights for Sexuality and Reproductive Health in Europe 2009 – 2018*. Brussels: European Parliamentary Forum for Sexual and Reproductive Rights.

- Davies, I., & Sweetman, C. (2018). Introduction: development and young feminisms. *Gender and Development, 26*(3), 387–401.

- Elshtain, J. B. (1982). Feminist Discourse and Its Discontents: Language, Power, and Meaning. *Signs, 7*(3), 603–621.

- Faludi, S., Shames, S., Piscopo, J., & Walsh, D. (2020). A conversation with Susan Faludi on backlash, trumpism, and #MeToo. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 45*(2), 336–345.

- Feder, E. (2014). Power/knowledge. In D. Taylor (Ed.), *Michel Foucault: Key Concepts* (pp. 55–68). London: Routledge.

- Flood, M., Dragiewicz, M., & Pease, B. (2018). *Resistance and Backlash to Gender Equality: An Evidence Review*. Brisbane: QUT Crime and Justice Research Centre, Australia.

- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge* (A.M. Sheridan Smith, Trans.). New York: Pantheon Books.

- Foucault, M. (1981). The order of discourse. In R. Young (Ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (pp. 48–78). London: Routledge and Kegan Paul.

- Foucault, M. (1991). *Discipline and Punish: The Birth of a Prison*. London: Penguin.

- Gill, S. (1995). Globalisation, market civilisation, and disciplinary neoliberalism. Millennium: Journal of International Studies, 24(3), 399–423.

- Goetz, A. M. (2020a). The politics of preserving gender inequality: de-institutionalisation and re-privatisation. *Oxford Development Studies, 48*(1), 2–17.

- Goetz, A. M. (2020b). The new competition in multilateral norm-setting: transnational feminists & the illiberal backlash. *Daedalus, 149*(1), 160–179.

- Graff, A., Kapur, R., & Walters, S. D. (2019). Introduction: gender and the rise of the global right. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 44*(3), 541–560.

- Grzebalska, W., & Pető, A. (2018). The gendered modus operandi of the illiberal transformation in Hungary and Poland. *Women's Studies International Forum, 68*, 164–172.

- Hall, S. (2018). The west and the rest: discourse and power [1992]. In D. Morley (Ed.), *Stuart Hall Essential Essays, Volume 2: Identity and Diaspora* (pp. 141–184). Durham, NC: Duke University Press.

- Halva-Neubauer, G., & Zeigler, S. (2010). Promoting fetal personhood: the rhetorical and legislative strategies of the pro-life movement after planned parenthood v. Casey. *Feminist Formations, 22*, 101–123.

- Heinrich Böll Foundation. (2015). *Anti-Gender Movements on the Rise? Strategising for Gender Equality in Central and Eastern Europe*. Berlin: Heinrich Böll Foundation.

- Hellman, J., Jones, G., Kaufmann, D., & Schankerman, M. (2000). Measuring Governance, Corruption, and State Capture: How Firms and Bureaucrats Shape the Business Environment in Transition Economies. *Policy Research Working Paper: 2312*. Washington, DC: World Bank.

- Hemmings, C. (2020). Unnatural feelings: the affective life of “anti-gender” mobilisations. *Radical Philosophy, 2*(09), 27–39.

- Hook, D. (2001). Discourse, knowledge, materiality, history: foucault and discourse analysis. *Theory & Psychology, 11*(4), 521–547.

- Jaschik, S. (2017). Judith Butler discusses being burned in effigy and protested in Brazil. *Inside Higher Education*.

- Judge, M. (2018). *Blackwashing Homophobia: Violence and the Politics of Sexuality, Gender and Race*. London: Routledge.

- Kaoma, K. J. (2012). *Colonizing African Values: How the U.S. Christian Right is Transforming Sexual Politics in Africa*. Somerville, MA: Political Research Associates.

- Kimmel, M. (2013). *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*. New York: Nation Books.

- Korolczuk, E. (2015). "The war on gender" from a transnational perspective – lessons for feminist strategising. In Heinrich Böll Foundation (Eds.), *Anti-Gender Movements on the Rise? Strategising for Gender Equality in Central and Eastern Europe* (pp. 43–53). Berlin: Heinrich Böll Foundation.

- Korolczuk, E., & Graff, A. (2018). Gender as "Ebola from Brussels": the anti-colonial frame and the rise of illiberal populism. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 43*(3), 797–821.

- Kuhar, R., & Zolbec, A. (2017). The anti-gender movement in Europe and the educational process in public schools. *Center for Educational Policy Studies Journal, 7*(2), 29–46.

- Kuhar, R., & Paternotte, D. (Eds.). (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*. London: Rowman & Littlefield.

- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.

- Marler, I., Platero, D. M., & Anumo, F. (2018). Reclaiming culture, resisting co-optation: young feminists confronting the rising right. *Gender & Development, 26*(3), 515–532.

- Martinsson, L. (2020). When gender studies becomes a threatening religion. *European Journal of Women's Studies, 27*(3), 293–300.

- McEwen, H. (2020). *Un/Knowing and Un/Doing Sexuality and Gender Diversity: The Global Anti-Gender Movement Against SOGIE Rights and Academic Freedom*. Oslo: SAIH.

- Oppenheim, M. (2018). Hungarian Prime Minister Viktor Orban Bans Gender Studies Programmes. *The Independent*.

- Paternotte, D., & Kuhar, R. (2017). “Gender ideology” in movement: Introduction. In R. Kuhar & D. Paternotte (Eds.), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality* (pp. 1–22). London: Rowman & Littlefield International.

- Petchesky, R. P. (2005). Rights of the body and perversions of war: sexual rights and wrongs ten years past Beijing. *International Social Science Journal, 57*(184), 301–318.

- Piscopo, J., & Walsh, D. (2020). Introduction. Symposium backlash and the future of feminism. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, *45*(2), 265–278.

- Rubin, G. (1997). Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In P. Nardi & B. Schneider (Eds.), *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies: A Reader* (pp. 100–133). New York: Routledge.

- Sentiido. (2021). Manufacturing Moral Panic: Weaponizing Children to Undermine Gender Justice and Human Rights. *Elevate Children Funders Group and Global Philanthropy Project*.

- Stille, A. (2014). An Anti-Gay-Marriage Tea Party, French Style? *The New Yorker*.

- Tejas, A. (2015). Malaysian Court Convicts 9 Transgender Women, LGBT Groups Slam Decision. *International Business Times*.

- UN Women. (2019). *Progress of the World's Women 2019–2020: Families in a Changing World*.

- van Klinken, A., & Zebracki, M. (2016). Porn in church: moral geographies of homosexuality in Uganda. *Porn Studies, 3*(1), 89–92.

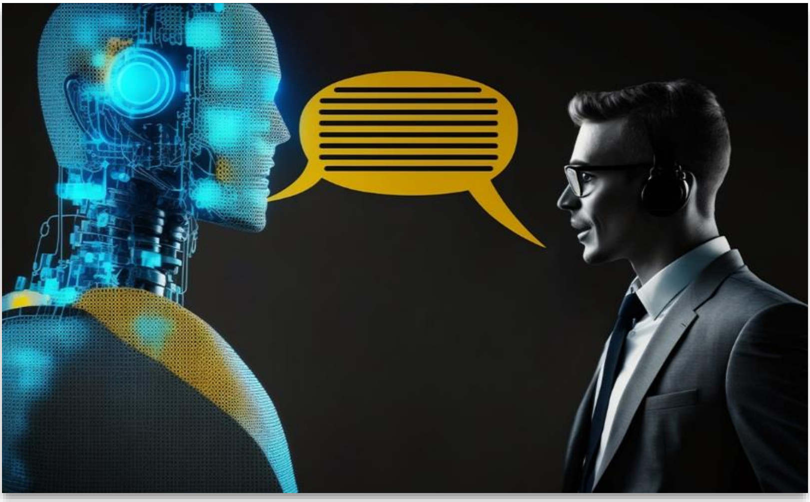
- Verloo, M. (Ed.). (2018). *Varieties of opposition to gender equality in Europe*. Abingdon, UK: Routledge.

- Weedon, C. (1987). *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Young, R. (Ed.). (1981). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London: Routledge and Kegan Paul.

هوش مصنوعیِ مترجم: واقعیت‌ها و توهم‌ها

رضا جاسکی



امروز از هوش‌مصنوعی در عرصه‌های مختلف، ازجمله برای ترجمه استفاده می‌شود. برای برخی ترجمه‌ی ماشینی موضوعی ساده است. اما برای عده‌ی دیگری برعکس پیچیدگی‌های خاص خود را دارد. حتی استفاده (و به گفته دیگری شایعه‌ی) بهره‌گیری نت‌فلیکس از هوش مصنوعی برای ترجمه‌ی زیرنویس‌های فیلم‌های خود موجب بحث‌های متعددی در این مورد شد.[1] امروز این امکان وجود دارد که از سیستم‌های خودکار ترجمه و ایجاد زیرنویس برای برنامه‌های زنده استفاده کرد که خود قدمی بزرگ برای استفاده از مطالبی است که بیننده یا خواننده به زبان اصلی آن برنامه‌ها آشنایی ندارند. اما آیا هوش مصنوعی واقعاً می‌تواند شغل قدیمی مترجمی را از بین ببرد؟

برخی از ناشران عنوان کرده‌اند که دیگر نیازی به ترجمه‌ی متون نیست و فقط باید متن‌هایی را که به کمک هوش مصنوعی ترجمه شده‌اند ویراستاری کرد. اخیراً با خواندن مقاله‌ای در *نقد اقتصاد سیاسی*[2] و این توضیح *که «در ترجمه‌ی این مقاله از هوش مصنوعی به‌عنوان دستیار کمک گرفته شده است....»* کنجکاوی من بیشتر تحریک شد. لازم به تذکر است که من نه مترجم هستم و نه پژوهشگر هوش مصنوعی. استفاده‌ی من از هوش مصنوعی نیز مانند بسیاری دیگر از خوانندگان این نوشته بسیار محدود است. برای من این استفاده بیشتر در عرصه‌ی شغلی اهمیت دارد. با این حال، باز نکاتی در عرصه‌ی ترجمه وجود دارند که لازم است با دیگران به اشتراک گذاشته شوند. با این امید که پژوهشگران این عرصه و مترجمان، با ورود به این بحث بتوانند آن را غنا بخشیده و آگاهی ما خارج گودنشینان را در این زمینه افزایش دهند.

ترجمه‌ی ماشینی، تاریخی کوتاه از تلاشی درازمدت

گفته می‌شود نظرات نویسنده و دانشمند بزرگ صدر اسلام، ابویوسف کِنْدی، در مورد رمزگشایی پیام‌های رمزگذاری شده، یکی از اولین تلاش‌ها برای ایجاد الگوریتمی منظم در جهت ترجمه‌ی نوشته‌های رمزنگاری شده بود. اما بنا بر نظر سیمون سینگ – نویسنده‌ی کتاب کُد – تلاش برای یافتن شکستن رمز حتی در جنگ‌های دوران باستان، مثلاً در زمان اشکانیان نیز وجود داشته است. ولی در مورد کِنْدی به‌عنوان یکی

از چهره‌های معروف نهضت ترجمه در دوران خلفای عباسی موضوع شکستن رمز و ترجمه‌ی آثار علمی و فلسفی درهم تافته می‌شود. گفته می‌شود کِنْدی که لقب «حذاق مترجمین» را دارد، در حدود ۲۷۰ تألیف و ترجمه دارد. در هر حال، حتی برای مترجم بزرگی چون او، نظراتی که وی در مورد یافتن الگوریتمی برای شکستن رمزها نوشته بود، به نوبه‌ی خود متأثر از خلیل‌بن‌احمد فراهیدی بود. به عبارت دیگر این سلسله سر دراز دارد.

در مقابل، تاریخ عملی ترجمه‌ی ماشینی عمری بسیار کوتاه‌تر دارد و به سال ۱۹۵۴ برمی‌گردد. در آن زمان، در آزمایش دانشگاه جورج‌تاون با آی‌بی‌ام چند جمله‌ی روسی به زبان انگلیسی ترجمه شد. ترجمه‌ی ماشینی یادشده مبتنی بر قواعد بود. هفتاد سال پیش، نوعی خوش‌بینی نه‌فقط در میان دانشمندان آمریکایی بلکه در شوروی نیز در مورد ترجمه‌ی ماشینی وجود داشت؛ بنا بر درک رایج آن زمان، در یک بازه‌ی زمانی ده‌ساله، امکان استفاده از ماشین ترجمه کاملاً عملی بود. اما دوازده سال بعد از اولین آزمایش، ارزیابی‌ها نشان دادند که پیشرفت در زمینه‌ی مزبور چندان موفقیت‌آمیز نبوده است. ازاین‌رو، ترجمه‌ی ماشینی آماری یعنی ترجمه‌ی ماشینی با تکیه بر مدل‌های آماری جانشین ترجمه‌ی ماشینی مبتنی بر قواعد شد. در مدل مبتنی بر قواعد، ماشین با استفاده از فرهنگ‌های لغت و دستور زبان سعی در ترجمه از متن مبدأ به متن مقصد می‌کرد. این مدل با توجه به میزان کم داده‌ها در مقطع زمانی یادشده تنها راه عملی محسوب می‌شد و در مقابلِ ترجمه‌ی آماری قرار می‌گرفت، زیرا پاشنه آشیل ترجمه‌ی آماری (و تکنیک‌های مشابه دیگر) مشخص بود. موفقیت چنین تکنیکی وابسته به میزان فراوان داده‌ها بود. تا زمانی که حجم داده‌ها پایین بود استفاده از چنین تکنیکی نمی‌توانست موفقیت‌آمیز باشد. البته از نظر تکنیکی مشکل دیگر، قدرت پردازش کامپیوترها بود. با توجه به قدرت پردازش آنها در آن زمان امکان چنین عملی حتی در صورت وجود داده‌های کافی نیز وجود نداشت. با گذر زمان، در قرن بیست‌ویکم، با توجه به حجم عظیم داده‌های نگهداری‌شده و نیز پیشرفت در پردازش اطلاعات، استفاده از مدل آماری موفقیت‌آمیز گشت و کامپیوترهای جدید می‌توانند ترجمه‌هایی با کیفیت نسبتاً بالا، در حوزه‌هایی که داده‌های قبلی کافی وجود دارد، تولید کنند. اما پاشنه آشیل همچنان پابرجاست: ترجمه به زبان‌های کم‌تر رایج امکان‌پذیر نیست، زیرا

داده‌های کافی وجود ندارند. بنابراین، در آینده اگر به هر دلیلی امکان استفاده از چنین داده‌هایی از بین برود، این تکنیک غیرقابل استفاده می‌شود.

از سوی دیگر در طول نیم‌قرن گذشته، ترجمه در عرصه‌ی دیگری از صنعت کامپیوتر همیشه وجود داشته است. نوشتن کد به زبان ماشین از طریق زبان آسمبلی مشکل‌آفرین بود، زیرا نوشتن به زبان ماشین ـ که برای رایانه‌های مختلف متفاوت است- کاری طاقت‌فرسا بود و از همان ابتدا تلاش‌های زیادی برای ترجمه از زبان سطح بالا به زبان سطح پایین وجود داشت. این مترجمان بین زبان‌های مختلف برنامه‌نویسی، بر اساس قواعد و نه آمار عمل می‌کردند و می‌کنند. در نتیجه برای ترجمه‌ی دقیق کدهای ماشینی همچنان نه به آمار بلکه بر قواعد تکیه می‌شود. باید اضافه کرد که زبان‌های کامپیوتری بسیار محدود و کاملاً استاندارد هستند و با یک زبان معمولی تفاوت‌های ماهوی فراوانی دارند.

واژه‌نامه

قدمت واژه‌نامه نیز به دوران سومری‌ها و ۲۳۰۰ سال پیش از میلاد مسیح برمی‌گردد اما اطلاعات ما در این مورد بسیار اندک است. قدیمی‌ترین واژه‌نامه‌های دوزبانه‌ی باقی‌مانده مربوط به زبان چینی است که عمری چند هزار ساله دارد. در اروپا اولین واژه‌نامه‌های معروف در قرن هفدهم ظاهر شدند. واژه‌نامه‌های تخصصی نیز کمی پس از واژه‌نامه‌های عمومی از راه رسیدند. البته ظهور کتاب‌های لغت‌نامه به قرون ۱۵ و ۱۶ برمی‌گردد و شاید لغت‌نامه آمبروجیو کالپینو که واژه‌نامه‌ی زبان لاتین بود معروف‌ترین آنها باشد. این لغت‌نامه در قرن شانزدهم بارها تجدید چاپ شد. پس از آن واژه‌نامه‌های دیگری به‌سرعت چاپ شدند و لغت‌نامه در کنار انجیل به یکی از مهم‌ترین نوع کتاب‌های صنعت جدیدی به نام صنعت چاپ، بدل گشت. بنابراین در قرن شانزده و هفده نیز نقطه‌ی عطفی در تاریخ ترجمه پدیدار شد که به طور تنگاتنگی با صنعت چاپ گره خورده بود. در دسترس قرار دادن انجیل و تفسیر درست از متن آن و نیز کتاب‌های لغت‌نامه، و نیز شکل‌گیری «ملت» که بندیکت اندرسون ظهور آن را از جمله به صنعت چاپ گره می‌زند، از مشخصه‌های مهم آن زمان بود. واژه‌نامه و ترجمه هم در

یکسان کردن زبان‌های ملی و هم در برقراری ارتباط با کشورهای دیگر از اهمیت بسیار مهمی برخوردار بوده و هستند.

درست به همین خاطر پیر بوردیو از نقش منفی لغت‌نامه‌ها صحبت می‌کند. وظیفه‌ی لغت‌نامه نه فقط توضیح واژه‌ها بلکه تثبیت و مشروعیت بخشیدن به واژه‌های خاصی و نیز زدودن کلمات و واژه‌ها و یا تفسیرهای خاصی از یک لغت مشخص است. به عبارت دیگر، سویه‌ی منفی وظیفه‌ی لغت‌نامه، یعنی ساده‌سازی و یکسان کردن مفاهیم، از بین بردن معانی کم‌تر رایج است. لغت‌نامه از یک طرف وظیفه‌ی استانداردسازی و کاهش وابستگی به حافظه‌ی فردی مترجمان را به عهده داشت و هم به‌مثابه ابزار استانداردسازی، وظیفه‌ی فراموشی معانی «نامشروع» را بر دوش خود گرفت. با این حال مزایای کتب لغت‌نامه بسیار زیاد بود. در کنار استانداردسازی، آنها توانستند انحصار ترجمه را که بر عهده‌ی قشر بسیار محدودی نهاده شده بود، بشکنند و امکانات فراوانی را برای انسان‌های معمولی فراهم کنند.

با رواج کامپیوترهای شخصی لغت‌نامه‌ها نیز دچار تحول شدند و به‌تدریج کتاب‌های لغت شکل دیجیتالی به خود گرفتند. نرم‌افزاری مانند بابیلون که توسط یک شرکت اسرائیلی در سال ۱۹۹۷ به بازار ارائه شد متکی بر تکنیک ترجمه‌ی کلمه‌برکلمه بود. بابیلون توانست به‌سرعت محبوبیت زیادی کسب کند. به‌جز انتشار انواع لغت‌نامه بر روی سی‌دی، کامپیوترهای کوچک مترجم برای ترجمه‌ی کلمه‌به‌کلمه لغات ایجاد شدند.

با اوج‌گیری شرکت گوگل، گوگل‌ترانسلیت، و بالاخره دیپ‌ال و چت‌جی‌پی‌تی ایجاد شدند. تکنیکی که در دیپ‌ال و گوگل‌ترانسلیت به کار گرفته می‌شود، سیستران «SYSTRAN» نامیده می‌شود. سیستران در دوران جنگ سرد برای ترجمه‌ی متن‌های روسی به انگلیسی در نیروی هوایی ایالات‌متحده به کار گرفته می‌شد. شرکت سیستران در کالیفرنیا در سال ۱۹۶۸ پایه‌گذاری شد. این شرکت سرویس‌های ویژه‌ای را برای خدمات ترجمه‌ی گوگل، یاهو و اپل ایجاد کرد. البته گوگل نسخه‌ی ویژه خودش را دارد. اما همه‌ی آنها از روش تحلیلی آماری و نه دستور زبانی استفاده می‌برند. الگوریتم‌های متفاوت با نام‌هایی چون شبکه‌های عصبی پیچشی و یا بازگشتی همه ویژگی‌های خاص خود را دارند اما درعین حال، همه متکی بر تحلیل‌های آماری هستند.

شرکت‌های متفاوت با آگاهی از نقاط ضعف خدمات ترجمه‌ی خود، برای رفع آنها از شیوه‌های مکمل متفاوتی استفاده می‌کنند. همچنین این سرویس‌ها وظایف مختلفی به عهده دارند. گوگل به‌عنوان شرکت بزرگی که منبع اصلی درآمد آن، آگهی‌های تبلیغاتی است یک گونه عمل می‌کند و دیپ‌ال به گونه‌ای دیگر. لازم به گفتن است که دیپ‌ال پس از هشت سال هنوز سرویسی برای ترجمه‌ی فارسی ندارد.

آخرین دستاورد در زمینه‌ی ترجمه چپ‌جی‌پی‌تی است که با ارائه یک شیوه‌ی جدید در ترجمه تاثیر زیادی در مباحث اخیر گذاشته است. مدل ال‌ال‌ام یا مدل زبانی بزرگ که امروز پایه بسیاری از محصولات شرکت‌های بزرگ مانند جی‌پی‌تی (اوپن‌ای‌آی)، جمینای (گوگل)، کوپایلوت (مایکروسافت)، دیپ‌سیک (دیپ‌سیک)... هستند، دارای «میلیاردها» پارامتر برای درک الگوهای پیچیده در داده‌های زبان هستند. محصولات متفاوت، شیوه‌های مختلفی از مدل زبانی بزرگ را آفریده‌اند و هرکدام ویژگی‌های خاص خود را دارند که این قلم نه درک درستی از این اختلافات دارد و نه کمکی به بحث حاضر می‌کند. مسلماً این تحولات تکنیکی دارای اهمیت فراوانی در زندگی روزمره ما خواهند بود اما قصد این نوشته فقط نگاه از زاویه‌ی تنگ ترجمه و پیامدهای عملی آن است.

نقطه‌ی عطف؟

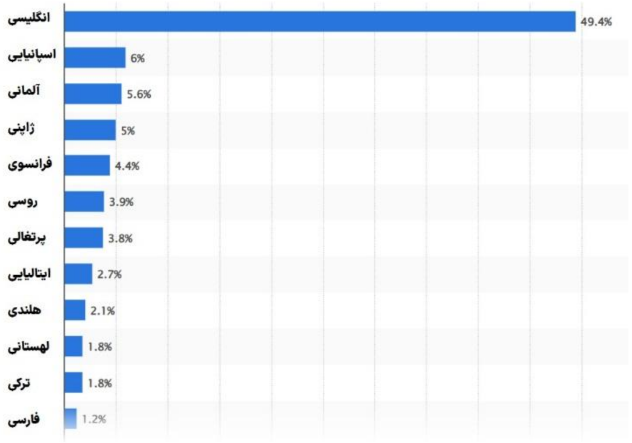
گوگل سرویس ترجمه‌ی خود را در سال ۲۰۰۶ به راه انداخت. این سرویس ترجمه از زبان مبدأ به مقصد را گاه مستقیم و گاه از طریق زبان واسطه‌ی انگلیسی، در اختیار کاربر قرار می‌داد. سرویس ترجمه‌ی گوگل بر اساس ترجمه‌ی ماشینی آماری ساده‌ای بود اما در سال ۲۰۱۶ گوگل آن را با ترجمه‌ی ماشینی عصبی جایگزین کرد و از این جهت توانست ترجمه‌های خود را به‌طور چشمگیری بهبود بخشد. برای گوگل سرعت عمل و نیاز به پردازش کم داده‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد. در مقابل، سرویس ترجمه‌ی چت‌جی‌پی‌تی از این مزایا برخوردار است که می‌تواند از اطلاعات اضافی مفید - مثلاً از طریق ارتباط مستقیم با کاربر - در کار ترجمه استفاده کند. باید تأکید کرد که ترجمه هیچ‌گاه فقط به ترجمه‌ی لغت به لغت خلاصه نمی‌شود بلکه نیاز به آگاهی و دانش‌های

جانبی دارد، ازاین‌رو سرویس‌های جدیدی چون چت‌جی‌پی‌تی امکان اضافه کردن اطلاعات به سیستم سنتی ماشینی را به وجود آورده‌اند. با این حال، درباره‌ی دقت ترجمه مثلاً از زبان انگلیسی به زبان فارسی اختلاف‌نظر وجود دارد. آنچه که باید در نظر گرفت این است که مدل زبانی جی‌پی‌تی (مبدل تولیدگر ازپیش تعلیم‌دیده GPT) متفاوت از مدل ان‌ام‌تی (ترجمه‌ی ماشینی عصبی - NMT) و جی‌ان‌ام‌تی (ترجمه‌ی ماشینی عصبی گوگل-GNMT) است، اما در نهایت برای کاربر صحت ترجمه بدون در نظر گرفتن مدل مورد استفاده، اهمیت اساسی دارد. بنابراین، مدل‌های مختلف به‌طور متفاوتی قادر به «یادگیری عمیق» هستند اما باید بتوان آنها را با هم مقایسه و ارزیابی کرد.

یکی از اشکال ارزیابی استفاده از روش ارزیابی BLEU (جایگزین ارزشیابی دوزبانه - بلو) است. در این روش با استفاده از تکنیک خاصی ضمن مقایسه‌ی کیفی ترجمه‌ی ماشین و ترجمه‌های انسانی با کیفیت بالا که به‌عنوان یک مجموعه مرجع درنظر گرفته می‌شود، به ترجمه‌ی ماشینی نمره‌ای بین ۰ و ۱ داده می‌شود و این نمره معمولاً به شکل درصد ارائه می‌شود. باید توجه داشت، این روش چیزی در مورد قابل‌فهم بودن متن و یا کیفیت دستور زبان به کار گرفته‌شده نمی‌دهد بلکه فقط یک ارزیابی کلی از میزان نزدیکی به ترجمه‌های ایده‌آل توسط انسان و کلمات به کار گرفته‌شده به دست می‌دهد. اما ارزیابی‌های مختلف از عملکرد سیستم‌های متفاوت در ترجمه با اتکا بر بلو هیچ‌گاه چت‌جی‌پی‌تی را برنده اعلام نکرده است. گوگل ترانسلیت در موارد زیادی مثلاً در ترجمه‌ی زبان‌های کوچک بر چت‌جی‌پی‌تی برتری داشته است، در حالی که چت‌جی‌پی‌تی با کمک دستورالعمل‌های مناسب - حداقل در مورد زبان‌های بزرگ - به‌راحتی می‌تواند گوگل ترانسلیت را پشت سر گذارد.

آن چیزی که مسلم است زبان‌های پر استفاده در اینترنت، منابع بیشتری در اختیار سرویس‌های ترجمه قرار می‌دهند از این نظر زبان فارسی موقعیت مناسبی دارد. شکل زیر زبان‌هایی که بیشترین استفاده را برای محتوی وب در فوریه ۲۰۲۵ براساس سهم وب‌سایت را دارند نشان می‌دهد. به عبارت دیگر تعداد زیاد وب‌سایت‌های فارسی از این نظر اهمیت دارد. زبان‌های کوچک حتی در اروپا، مانند کاتالونی و یا ایرلندی منابع کافی برای ترجمه‌ی ماشینی در اختیار محصولاتی چون چت‌جی‌پی‌تی و یا

گوگل‌ترانسلیت قرار نمی‌دهند. بنابراین زبان‌های کوچک در حاشیه قرار می‌گیرند. برخی مطالعات نشان می‌دهد که ترجمه‌ی ماشینی برای زبان‌هایی چون ارمنی و یا ایرلندی به هیچ‌وجه نتایج خوبی را نشان نمی‌دهد.



منبع www.statista.com

در فوریه ۲۰۲۵ زبان فارسی ۱.۲ درصد از زبان‌های مورد استفاده برای محتوای وب‌سایت‌ها را تشکیل می‌داد. گفتنی است که در نمودار بالا نیز زبان بزرگی مانند زبان چینی به خاطر سیستم خاص اینترنت این کشور حضور ندارد.

اما رسم‌الخط و دستورزبان بسیار متفاوت زبان فارسی با زبان انگلیسی و نیز تحریم‌های بسیار متنوعی که در طی دهه‌های اخیر دامنگیر ایران بوده، شرکت‌های غربی را برای سرمایه گذاری در زبان فارسی ترغیب نمی‌کند. با این حال ضمن توجه به همه‌ی مشکلات یاد شده می‌توان به چند مقایسه دست زد.

آنتونی پیم محقق معروف استرالیایی است که مطالعات زیادی در حوزه‌ی ترجمه کرده است. او برای مقایسه‌ی عملکرد سرویس‌های مختلف ترجمه، دستورالعمل تهیه‌ی سوپ اسپانیایی گازپاچو را که نوعی سوپ سرد است و از سبزیجات تازه مانند گوجه‌فرنگی، خیار، فلفل، پیاز، روغن زیتون، سرکه،... تهیه و در ماه‌های گرم سال خورده می‌شود، برای ترجمه به چت‌جی‌پی‌تی، گوگل ترانسلیت، و دیپال می‌سپارد. از

آن‌جا که چت‌جی‌تی نیاز به دستورالعمل دارد، دو دستور مختلف، «به اسپانیایی ترجمه کن» و نیز «دستور پخت به زبان اسپانیایی» را به چت‌جی‌پی‌تی می‌دهد. در شکل زیر واژه‌های نادرست، نامناسب و درست با رنگ‌های قرمز، زرد، سبز (ونیز سیاه) مشخص شده‌اند.

چنانچه که در شکل دیده می‌شود، بهترین ترجمه از انگلیسی به اسپانیایی متعلق به دیپ‌ال است که مدل ترجمه‌ی متفاوتی با چت‌جی‌تی و یا همه‌ی اپ‌هایی که امروز تحت عنوان «دستیار هوشمند» معرفی می‌شوند، دارد. به عبارت دیگر دیپ‌ال که «هوشمند» شناخته نمی‌شود برای بسیاری از زبان‌های معروف و بزرگ ترجمه‌ی دقیق‌تری می‌کند، برخی از مترجمان نیز از این برنامه در ترجمه‌های خود استفاده می‌کنند، اما تا زمانی شرکت‌هایی چون اوپن‌اِی‌آی، مایکروسافت... و هواداران آنها از یک معجزه‌ی باورنکردنی از جمله در عرصه‌ی ترجمه یاد نکرده بودند هیچ مترجمی در فکر «شفاف‌سازی» و نام بردن از همه‌ی ابزارهای مورد استفاده خود نبود. چرا؟ چرا ویراستاری که از فرهنگ لغت فارسی استفاده می‌کند، نباید آن را در پایان نوشته خاطرنشان سازد؟ چرا نقطه‌ی عطف کنونی بسیار مهم‌تر از اختراع چاپ و انتشار کتاب‌های فرهنگ لغت که نقش ویژه‌ای در شکل‌گیری سرمایه‌داری و ملت در معنای کنونی داشتند، است؟ چرا درست زمانی که برخی از شرکت‌های بزرگ به خاطر منافع خود، موج تبلیغی وسیعی به راه می‌اندازند، همه‌ی دستاوردهای گذشته به فراموشی سپرده می‌شود، و چنین فرض می‌شود «دوران روشنگری جدیدی» باعث شده که ما از «دوران عقب‌مانده‌ی قرون وسطی» وارد فاز بسیار جدیدی شده و ازاین‌رو همه‌ی مشکلات و نابه‌سامانی‌های کنونی به طرز شگرفی از بین خواهند رفت؟ لازم است تأکید شود، منظور این نیست که در سال ۲۰۱۸ زمانی که اوپن‌ای‌آی اولین مدل جی‌پی‌تی را معرفی کرد اتفاق مهمی به وقوع نپیوست، بلکه تأکید بر چند نکته‌ی دیگر است که معمولاً به فراموشی سپرده می‌شود: اول، در عرصه‌ی ترجمه‌ی ماشینی، نباید تلاش‌های هفتاد سال گذشته، از جمله ظهور گوگل ترانسلیت را نادیده گرفت. سال ۲۰۱۸ آغاز تاریخ ترجمه‌ی ماشینی نبود. دوم، در برخی از موارد جی‌پی‌تی ترجمه‌های خوبی نسبت به دیپ‌ال و یا حتی گوگل‌ترانسلیت ارائه نمی‌دهد سوم، این تکنیک جدید برخی از

مشکلات گذشته در عرصه‌ی ترجمه را حل کرده است، اما مشکلات جدیدی آفریده است، چیزی که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

مطالعه‌ی جدول زیر نشان می‌دهد چت‌جی‌پی‌تی حتی برای زبان بزرگی چون اسپانیایی به خوبیِ دیپال نیست.

ST	Chat GPT Prompt: "Translate into Spanish"	Chat GPT Prompt: "Spanish form for a recipe"	Google Translate	DeepL
Instructions **Roughly** chop the onion. Halve the cucumber **lengthways** and **using** a spoon, remove the seeds then **chop**. Place roughly chopped onion, cucumber, tomato, chilli, garlic, capsicum and bread in **blender**. Add tomato juice, vinegar, oil, sugar and salt, and **blend** thoroughly. Serve chilled, garnished with a **sprinkle** of croutons, a little virgin olive oil and chopped coriander.	Instrucciones Corte la cebolla en trozos grandes. Parta el pepino por la mitad a lo largo y, usando una cuchara, retire las semillas y pique. Coloque la cebolla, el pepino, el tomate, el chile, el ajo, el pimiento y el pan en trozos en la licuadora. Agregue el jugo de tomate, el vinagre, el aceite, el azúcar y la sal, y licue completamente. Sirva frío, decorado con crutones, un poco de aceite de oliva virgen y cilantro picado.	Instrucciones: Cortar la cebolla en trozos grandes. Partir el pepino por la mitad a lo largo y, usando una cuchara, retirar las semillas y picar. Colocar la cebolla, el pepino, el tomate, el chile, el ajo, el pimiento y el pan en trozos en la licuadora. Agregar el jugo de tomate, el vinagre, el aceite, el azúcar y la sal, y licuar completamente. Servir frío, decorado con croutones, un poco de aceite de oliva virgen y	Instrucciones Picar la cebolla en trozos grandes. Cortar el pepino por la mitad a lo largo y con una cuchara, quitar las semillas y luego picar. Coloque la cebolla picada, el pepino, el tomate, el chile, el ajo, el pimiento y el pan en la licuadora. Agregue jugo de tomate, vinagre, aceite, azúcar y sal, y mezcle bien. Servir frío, adornado con una pizca de picatostes, un poco de aceite de oliva virgen y cilantro picado.	Instrucciones Picar la cebolla. Cortar el pepino por la mitad a lo largo y, con una cuchara, quitar las semillas y picar. Poner la cebolla picada, el pepino, el tomate, la guindilla, el ajo, el pimiento y el pan en la batidora. Añadir el zumo de tomate, el vinagre, el aceite, el azúcar y la sal, y triturar bien. Servir frío, adornado con una pizca de picatostes, un poco de aceite de oliva virgen y cilantro picado.

گازپاچو به فارسی

از نظر بسیاری، چت‌جی‌پی‌تی بهترین ترجمه را برای فارسی ارائه می‌دهد. اگر آزمایش آنتونی پیم برای یک دستور پخت ساده‌ی گازپاچو از انگلیسی به فارسی انجام شود، شاید بتوان نور تازه‌ای بر این موضوع افکند. از آن‌جا که دیپال از ترجمه به زبان

فارسی پشتیبانی نمی‌کند از کوپایلت مایکروسافت که در واقع از همان مدل جی‌پی‌تی بهره می‌گیرد اما توسط مایکروسافت آموزش دیده در مثال‌های بعدی استفاده شده است. همان‌گونه که قبلاً تأکید شد چت‌جی‌پی‌تی و کوپایلت وابسته به دستورالعمل دریافتی و تنظیمات می‌توانند ترجمه‌های بسیار متفاوتی ارائه دهند. در مثال‌های زیر از چت‌جی‌پی‌تی ۴ استفاده شده است. در شکل اول فقط از چت‌جی‌پی‌تی خواسته شده است که متن ارائه شده را به فارسی ترجمه کند. در پایان چت‌جی‌پی‌تی می‌پرسد که آیا ترجمه‌ی حاضر برای کتاب آشپزی است؟

دستورالعمل‌ها

پیاز را به صورت درشت خرد کنید. خیار را از طول نصف کرده و با استفاده از قاشق، دانه‌های آن را خارج کنید، سپس خرد نمایید.

پیاز خرد شده، خیار، گوجه‌فرنگی، فلفل تند، سیر، فلفل دلمه‌ای و نان را در مخلوط‌کن بریزید. آب گوجه‌فرنگی، سرکه، روغن، شکر و نمک را اضافه کرده و خوب مخلوط کنید.

سرد سرو کنید و با کمی کروتان، مقداری روغن زیتون بکر و گشنیز خرد شده تزیین نمایید.

آیا ترجمه را برای یک کتاب آشپزی می‌خواهید یا استفاده خاصی مد نظر دارید؟

در شکل زیر کوپایلت همان دستور را اجرا می‌کند.

دستورالعمل‌ها

پیاز را به صورت درشت خرد کنید. خیار را به صورت طولی نصف کرده و با استفاده از قاشق، دانه‌ها را خارج کرده و سپس خرد کنید.

پیاز درشت خرد شده، خیار، گوجه‌فرنگی، فلفل تند، سیر، فلفل دلمه‌ای و نان را در مخلوط‌کن قرار دهید. آب گوجه‌فرنگی، سرکه، روغن، شکر و نمک اضافه کرده و خوب مخلوط کنید.

سرد سرو کنید و با کمی نان تست، کمی روغن زیتون بکر و گشنیز خرد شده تزئین کنید.

و در شکل بعد نتیجه‌ی ترجمه‌ی گوگل ترانسلیت دیده می‌شود. نکته‌ی مهم در ترجمه‌ی گوگل ترانسلیت آن است که کلمه‌ی «Roughly» را «ریز» و نه «به صورت درشت» ترجمه کرده است. کلمه‌ی «دستورالعمل» مناسب‌تر از «دستورالعمل‌ها» است. در پاراگراف دوم، گوگل همه‌ی موادی که به درون مخلوط‌کن ریخته می‌شوند را خردشده فرض می‌کند که دقیق‌تر است اما این بار «Roughly» را «تقریباً» ترجمه می‌کند. این که چرا گوگل ترانسلیت در اولین پاراگراف از واژه‌ی «ریز» استفاده می‌کند، می‌تواند مربوط به این باشد که در اکثر دستورالعمل‌ها، پیاز به صورت نگینی و ریز خرد می‌شود. اما وظیفه‌ی گوگل‌ترانسلیت ترجمه کردن است و نه محاوره با کاربر و ازاین‌رو

پرسشی طرح نمی‌کند.

دستورالعمل

پیاز را ریز خرد کنید. خیار را از طول نصف کنید و با استفاده از قاشق، دانه‌های آن را خارج کرده و سپس خرد کنید.

پیاز، خیار، گوجه فرنگی، فلفل چیلی، سیر، فلفل دلمه‌ای و نان را که تقریباً خرد شده‌اند، در مخلوط کن بریزید. آب گوجه فرنگی، سرکه، روغن، شکر و نمک را اضافه کنید و کاملاً مخلوط کنید.

به صورت سرد سرو کنید و با کمی نان تست، کمی روغن زیتون بکر و گشنیز خرد شده تزئین کنید.

اما اختلاف اصلی در تغییر دستور ترجمه به چت‌جی‌پی‌تی و کوپایلت است. در این بخش به آنها گفته می‌شود که متن ترجمه یک دستور پخت است.در زیر نتیجه‌ی کار چت‌جی‌پی‌تی دیده می‌شود. این بار دستور داده شده « Persian form for a recipe» به جای «Translate into persian» است.

سوپ سرد گازپاچو (Gazpacho)

مواد لازم:

- پیاز: ۱ عدد، درشت خرد شده
- خیار: ۱ عدد، از وسط نصف شده، بدون دانه و خرد شده
- گوجه‌فرنگی: ۲ عدد
- فلفل تند: ۱ عدد
- سیر: ۱ حبه
- فلفل دلمه‌ای: ۱ عدد
- نان (ترجیحاً بیات): چند تکه
- آب گوجه‌فرنگی: ۱ پیمانه
- سرکه: ۲ قاشق غذاخوری
- روغن زیتون: ۳ قاشق غذاخوری
- شکر: ۱ قاشق چای‌خوری
- نمک: به مقدار لازم

طرز تهیه:

1. پیاز را به صورت درشت خرد کنید. خیار را از طول نصف کرده و با قاشق دانه‌های آن را خارج نمایید، سپس خرد کنید.
2. پیاز، خیار، گوجه‌فرنگی، فلفل تند، سیر، فلفل دلمه‌ای و نان را در مخلوط‌کن بریزید.
3. آب گوجه‌فرنگی، سرکه، روغن زیتون، شکر و نمک را اضافه کرده و تا زمانی که مواد کاملاً یکدست شوند، مخلوط نمایید.
4. مخلوط به‌دست‌آمده را به مدت چند ساعت در یخچال قرار دهید تا کاملاً خنک شود.
5. هنگام سرو، سوپ را در کاسه ریخته و با کروتان (تکه‌های نان برشته)، کمی روغن زیتون بکر و گشنیز خرد شده تزیین نمایید.

همان دستور به کوپایلت داده می‌شود.

دستور تهیه

مواد لازم:

- پیاز درشت خرد شده
- خیار، دانه‌ها خارج شده و خرد شده
- گوجه‌فرنگی
- فلفل تند
- یک حبه سیر
- فلفل دلمه‌ای
- کمی نان
- آب گوجه‌فرنگی
- سرکه
- روغن زیتون
- شکر
- نمک

طرز تهیه:

1. پیاز را درشت خرد کنید. خیار را نصف کرده و دانه‌ها را با قاشق خارج کنید. سپس خرد کنید.
2. پیاز خرد شده، خیار، گوجه‌فرنگی، فلفل تند، سیر، فلفل دلمه‌ای و نان را در مخلوط‌کن بریزید.
3. آب گوجه‌فرنگی، سرکه، روغن زیتون، شکر و نمک اضافه کنید و خوب مخلوط کنید.
4. سرد سرو کنید و با کمی نان تست، روغن زیتون بکر و گشنیز خرد شده تزئین کنید.

همچنان که از مقایسه‌ی ترجمه‌های اول و دوم دیده می‌شود، تفاوت بسیار زیاد است. مواد لازم اضافه شده و طرز تهیه شکل دیگری به خود گرفته است. با این حال، کوپایلت سعی می‌کند فانتزی خود را در حد معقولی نگه دارد و فهرست مواد لازم را از خود متن استخراج می‌کند، در حالی که چت‌جی‌پی‌تی دستورالعمل را نه بر اساس متن داده شده، بلکه بر اساس دستورالعمل‌های رایج در اینترنت تنظیم می‌کند و در واقع متن اصلی را به‌شدت دستکاری می‌نماید. کافیست به نکته‌ی شماره چهار در ترجمه‌ی چت‌جی‌پی‌تی توجه کرد: «مخلوط به دست‌آمده را به مدت چند ساعت در یخچال قرار دهید تا کاملاً خنک شود». در کجای متن اصلی چنین چیزی وجود دارد؟

در گذشته در ایران مترجمان پرکار و با ذوقی چون ذبیح‌الله منصوری وجود داشتند که گاهی به متن اصلی چندان وفادار نبودند و بسته به موضوع کتاب، گاه مترجم به خود اجازه می‌داد که تغییرات زیادی در متن بدهد. من خود در نوجوانی با بسیاری از آثار الکساندر دوما، از طریق نثر روان منصوری آشنا شدم. شاید در مورد آثار الکساندر

دوما تغییرات احتمالی وارده در متن برای فردی چون من (و قطعاً نه همه) نه یک اشکال بلکه یک مزیت بود، اما آیا در مورد یک اثر علمی نیز چنین است؟ یا من هنوز مطمئن نیستم آثار عزیز نسین که توسط آقای رضا همراه معمولاً ترجمه می‌شد، و نوجوانی چون من با ولع آن را می‌خواند با توجه به شایعاتی که بعدها در مورد این ترجمه‌ها بر سر زبان‌ها افتاد واقعاً نوشته‌های عزیز نسین بودند و یا مترجم آن. آیا چنین «خلاقیت‌هایی» در ترجمه قابل‌قبول هستند؟

ترجمه از فارسی به انگلیسی

محمد آقایی در یک کار پژوهشی درباره‌ی مقایسه‌ی کیفیت ترجمه‌ی گوگل ترانسلیت و چت‌جی‌پی‌تی و نقش مدل‌های زبانی به نکات مهمی اشاره می‌کند. او برای مقایسه‌ی ترجمه‌ی این دو مدل متفاوت، داستان کوتاه و معروف محمدعلی جمالزاده به نام «کباب غاز» را انتخاب می‌کند. در نهایت وی بر اساس مدل ارزیابی جامع عملکردی نمره‌ی ۴۰ درصد به گوگل ترانسلیت و ۵۶ درصد به چت‌جی‌پی‌تی (نسخه‌ی ۳.۵) می‌دهد. در این‌جا قصد نمره دادن و یا بحث در مورد نحوه‌ی ارزیابی نیست، اما بدون ورود به نحوه‌ی ارزیابی، از این دو نمره می‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت: کیفیت ترجمه‌ی چت‌جی‌پی‌تی بسیار بهتر از گوگل ترانسلیت است اما این یک واقعیت دیگر را نشان می‌دهد: بهترین ترجمه‌ی ماشینی تقریبا نصف نمره‌ی بهترین ترجمه‌ی انسانی را کسب کرده است. آیا این نمره‌ی قبولی است؟

برای درک بهتر موضوع فقط چند پاراگراف ابتدایی داستان کباب غاز به چت‌جی‌پی‌تی چهار، گوگل ترانسلیت و کوپایلت داده شد.[۳] در این قسمت فقط برای مقایسه به چند نکته در ترجمه‌های ارائه شده اشاره می‌شود. در جدول زیر متن اصلی جمالزاده در کنار ترجمه‌ی چت‌جی‌پی‌تی، کوپایلت و گوگل ترانسلیت قرار داده شده و فقط برخی از کلمات های‌لایت شده‌اند. مایکروسافت کوپایلت ترجمه‌ی متعادل‌تری از متن نسبت به چت‌جی‌پی‌تی و گوگل ترانسلیت ارائه می‌دهد. با این حال کوپایلت در یک مورد گفته‌ی همسر راوی داستان را کاملاً جابه‌جا می‌کند.

گوگل ترانسلیت	مایکروسافت کوپایلت	چت‌جی‌پی‌تی	کباب غاز – جمالزاده
It was the eve of Nowruz and the time for promotion. We had made an appointment with our colleagues in the office that whoever got promoted first would have a group party as a wedding feast, and give a proper goose kebab to their friends to enjoy and pray for their longevity and honor. And the promotion was in my name. I immediately discussed the issue of the party and the meeting with my friends with my family, who had recently gotten married. He said that you haven't given your friends wedding	It was the eve of Nowruz and time for rank promotion. At the office, we had made an agreement: whoever received the first promotion would host a group gathering and serve a proper roasted goose feast, so friends could enjoy the meal and pray for his long life and prosperity. Luck was on my side, and the promotion was granted to me. Immediately, I discussed the matter of the feast with my wife, whom I had recently married. She reminded me that I had not even treated my friends to wedding sweets, and that this was a perfect opportunity to do	It was the night of *Nowruz* (Persian New Year) and the time for rank promotions. At the office, my colleagues and I had made a pact: whoever got promoted first would host a group celebration, serve a full roast goose, and the others would enjoy it, offering prayers for his long life and prosperity. As luck would have it, I was the one promoted. I immediately discussed the matter of the party and the agreement with my friends with	شب عید نوروز بود و موقع ترفیع رتبه . در اداره با همقطارها قرار و مدار گذاشته بودیم که هرکس اول ترفیع رتبه یافت، به عنوان ولیمه یک مهمانی دسته جمعی کرده، کباب غاز صحیحی بدهد دوستان نوش جان نموده به عمر و عزتش دست دعا کنند. زد و ترفیع رتبه به اسم من درآمد. فورن مساله‌ی مهمانی و قرار با رفقا را با عیالم که به تازگی با هم عروسی کرده بودیم در میان گذاشتم. گفت

sweets either, and you should come to them right away. But the thing is, we don't have enough dishes, cutlery, and plates for more than twelve people, or we have to buy another set, or the number of guests should not be more than eleven, so that there are twelve of you. I said that you know better than anyone what the finances are like on this Eid night, and the budget never allows for buying new things, and the number of friends doesn't decrease to twenty-three or four. He said, "You can't promise a thick-necked donkey. Promise only the top ranks

so. However, there was an issue—since we only had enough plates, knives, and forks for twelve people, we either had to buy another set or limit the number of guests to eleven, so that with myself included, the total would be twelve. I said, "You know how finances are on New Year's Eve. The budget doesn't allow for unnecessary purchases, and I can’t possibly reduce the number of friends to fewer than twenty-three or twenty-four." She replied, "You can’t promise a feast to a crowd of hungry people without being prepared. Just invite the high-ranking colleagues and

my wife — we had only recently gotten married. She said, “You didn’t even treat your friends for the wedding sweets, so you really need to make it up to them now. But the thing is, we only have dishes, knives, and forks for twelve people. So either we need to buy another full set, or we have to limit the number of guests to eleven — including you, that makes twelve.” I said, “You know better than anyone what the financial situation is like on *Nowruz* eve.

تو شیرینی عروسی هم به دوستانت نداده ای و باید در این موقع درست جلوشان درآیی . ولی چیزی که هست چون ظرف و کارد و چنگال برای دوازده نفر بیشتر نداریم یا باید باز یک دست دیگر خرید و یا باید عده‌ی مهمان بیش‌تر از یازده نفر نباشد که با خودت بشود دوازده نفر. گفتم خودت بهتر می‌دانی که در این شب عیدی مالیه از چه قرار است و بودجه ابدا اجازه ی خریدن خرت و پرت تازه نمی‌دهد و دوستان هم از بیست و سه

چهار نفر کمتر نمی‌شوند. گفت یک بر نره خر گردن کلفت را که نمی شود وعده گرفت . تنها همان رتبه‌های بالا را وعده بگیر و مابقی را نقدن خط بکش و بگذار سماق بمکند. گفتم ای بابا، خدا را خوش نمی‌آید . این بدبخت‌ها سال آزگار یک بار برایشان چنین پایی می‌افتد و شکم‌ها را مدتی است صابون زده‌اند که کباب غاز بخورند و ساعت شماری می‌کنند. اگر از زیرش در بروم چشمم را در خواهند آورد و حالا که خودمانیم، حق هم دارند .	The budget absolutely does not allow for buying new odds and ends. And my friends — there are at least twenty-three or twenty-four of them.” She replied, “Well, you can’t go inviting every thick-necked brute you know. Just invite the senior-ranking ones, and cross the rest off the list. Let them suck on sour grapes.” I said, “Come on now — God wouldn’t be pleased. These poor guys only get an opportunity like this once in a blue moon. They’ve been dreaming of roast goose for a while	let the rest go without!" I protested, "That wouldn’t be fair! These poor fellows wait all year for such an occasion, dreaming about a feast. If I back out now, they’ll never forgive me!" She sighed, "Then forget about it and let them chew on disappointment!" I said, "No way! They’ve been dreaming of roasted goose, and honestly, they deserve it." Finally, I suggested, "How about borrowing another set of dishes and utensils from one of our friends or relatives?"	and pay the rest in cash and let the sumac eat me." I said, "Oh, Dad, God doesn't like it. These unfortunate people get such a foothold once a year, and they've been soaping their bellies for a while so they can eat goose kebabs and count the hours. If I go under, they'll gouge my eyes out, and now that we're on our own, they have the right. How about we borrow some dishes and utensils from one of our friends and acquaintances' houses?"

now, counting down the days. If I back out now, they'll tear me apart — and to be honest, they'd be right. How about borrowing an extra set of dishes and utensils from one of our friends or relatives?"	چطور است از منزل یکی از دوستان و آشنایان یک دست دیگر ظرف و لوازم عاریه بگیریم؟

در این‌جا قصد ارزیابی دقیق از ترجمه‌های ارائه شده نیست چرا که این قلم صلاحیت چنین کاری را ندارد، اما به‌عنوان یک خواننده‌ی فارسی‌زبان می‌توان به چند نکته اشاره کرد.

هم‌قطار: در هر سه ترجمه هم‌قطار را به‌درستی به «همکار» ترجمه کرده‌اند.

ولیمه: ولیمه معمولاً برای مهمانی به مناسبت عروسی به کار گرفته می‌شود. گوگل ترانسلیت ولیمه را بر همین اساس، مهمانی عروسی و جشن عروسی ترجمه می‌کند و نه سور یا مهمانی.

دعا برای عمر و عزت: گوگل ترانسلیت اشتباه و کوپایلت دقیق‌تر ترجمه می‌کند.

زد: گوگل ترانسلیت از روی کلمه «زد» می‌پرد، چون تشخیص می‌دهد که در این متن نمی‌تواند از معنی متعارف آن استفاده کند. کوپایلت آن را به خوش‌شناسی تعبیر می‌کنند. زد در اینجا «از دست بر قضا» معنی می‌دهد، با توجه به موضوع متن، اکثر خوانندگان آن را به بدشانسی تعبیر می‌کنند. حتی اگر در اینجا بدشانسی ترجمه نشود، قطعاً خوش‌شانسی نیست. چت‌جی‌پی‌تی کلمه‌ی دقیق‌تر و خنثی را به کار می‌گیرد.

می‌توان این بحث را در مورد «یک بز نره‌خر گردن‌کلفت»، «سماق مکیدن» ...

ادامه داد. دربرخی موارد کوپایلت و چت‌جی‌پی‌تی جملات را جابه‌جا کردند و یا چیزهایی که در متن نیست به آن افزودند.

در متن بالا مسلماً چت‌جی‌پی‌تی و کوپایلت متن بسیار روان‌تری را ارائه می‌دهند اما درست به همین خاطر یافتن اشتباهات آنها بسیار سخت‌تر و وقت‌گیرتر می‌شود.

ترجمه‌ی برعکس

من از کوپایلت خواستم که ضمن مقایسه‌ی سه ترجمه‌ی بالا، ارزیابی خود در مورد کیفیت ترجمه‌های بالا را اعلام کند. از نظر کوپایلت، ترجمه‌ی گوگل ترانسلیت سریع و تحت‌اللفظی و بدون توجه به معنی و ظرافت‌های فرهنگی است. ترجمه‌ی چت‌جی‌پی‌تی طبیعی‌تر و دقیق‌تر با حفظ معنای کلی متن است، اما در مواردی با تغییرات جزئی لحن ترجمه را عوض می‌کند. از نظر کوپایلت، ترجمه‌ی خودش خواناتر و قابل‌فهم‌تر با حفظ همزمان دقت و ظرافت‌های فرهنگی و از این نظر متعادل‌ترین گزینه محسوب می‌شود. می‌توان با بخش اعظم این قضاوت همراه بود اما ترجمه‌ی کوپایلت نیز با تغییرات جزیی گاه لحن متن را کاملاً تغییر می‌دهد.

در تلاش برای نشان‌دادن دقت ترجمه و نیز درک بهتر اختلاف ترجمه‌های بالا تصمیم گرفتم ترجمه‌های بالا را با کمک دیپ‌شیت دوباره به فارسی ترجمه کنم. نتیجه‌ی ترجمه‌ی برعکس را در زیر می‌بینید.

گوگل ترانسلیت -> دیپ‌سیک	**کوپایلت -> دیپ‌سیک**	**چت‌جی‌پی‌تی -> دیپ‌سیک**	**کباب غاز – جمالزاده**
شب عید نوروز بود و زمان ترفیع رسیده بود. با همکارانمان در اداره قرار گذاشته بودیم که هر کس زودتر ترفیع بگیرد، یک مهمانی	شب عید نوروز بود و زمان ارتقای رتبه فرا رسیده بود. در محل کار، با هم توافق کرده بودیم: هر کس اولین ارتقا را بگیرد، یک جمع گروهی	شب نوروز بود و زمان ارتقای رتبه. در محل کار، من و همکارانم پیمانی بسته بودیم: هرکس که زودتر ترفیع بگیرد، یک جشن گروهی برگزار	شب عید نوروز بود و موقع ترفیع رتبه . در اداره با همقطارها قرار و مدار گذاشته بودیم که هرکس اول ترفیع رتبه یافت، به عنوان ولیمه یک

دسته‌جمعی به عنوان
عروسی بگیرد و برای
دوستانش کباب غاز
درست و حسینی
بدهد تا بخورند و
برای عمر و عزتش
دعا کنند.
و ترفیع به نام من
شد. بلافاصله مسئله
مهمانی و جشن را با
خانواده‌ام در میان
گذاشتم، که تازه
ازدواج کرده بودم.
گفت که تو حتی
شیرینی عروسی هم
به دوستانت نداده‌ای و
باید همین الان به
سراغشان بروی. اما
مسئله این است که ما
ظرف و ظروف و
بشقاب برای بیشتر از
دوازده نفر نداریم، یا
باید یک ست جدید
بخریم، یا تعداد
مهمان‌ها نباید از
یازده نفر بیشتر باشد،
تا با خودت بشود
دوازده نفر.
گفتم که تو بهتر از هر
کسی می‌دانی وضع
مالی در این شب عید
چطور است، و بودجه

ترتیب دهد و یک
ضیافت درست و
حسینی با غاز بریان
برگزار کند، تا
دوستان از غذا لذت
ببرند و برای عمر
طولانی و موفقیتش
دعا کنند.
بخت یار من بود و
ارتقا به من رسید.
بلافاصله موضوع
ضیافت را با همسرم
در میان گذاشتم، که
تازه با او ازدواج کرده
بودم. او به من
یادآوری کرد که من
حتی شیرینی
عروسی هم به
دوستانم نداده‌ام و
این فرصت مناسبی
برای جبران آن است.
اما یک مشکل وجود
داشت — چون فقط
ظروف، چاقو و
چنگال کافی برای
دوازده نفر داشتیم، یا
باید یک ست جدید
می‌خریدیم یا تعداد
مهمان‌ها را به یازده
نفر محدود می‌کردیم،
تا با حساب خودم،

می‌کند، یک غاز کامل
بریان می‌کند و بقیه از
آن می‌خورند و برای
عمر طولانی و
موفقیتش دعا
می‌کنند.
به اقبال روزگار، من
ترفیع گرفتم. بلافاصله
موضوع مهمانی و
قرارمان را با همسرم
در میان گذاشتم —
تازه ازدواج کرده
بودیم. او گفت: «حتی
برای شیرینی عروسی
هم دوستانت را مهمان
نکردی، پس حالا واقعاً
باید جبران کنی. اما
مسئله اینجاست که ما
فقط ظروف، چاقو و
چنگال برای دوازده
نفر داریم. پس یا باید
یک ست کامل دیگر
بخریم، یا تعداد
مهمان‌ها را به یازده
نفر محدود کنیم —
که با احتساب تو،
می‌شود دوازده نفر.»
گفتم: «تو بهتر از
هرکسی می‌دانی که
وضع مالی در شب عید
نوروز چگونه است.
بودجه اصلاً اجازه

مهمانی دسته جمعی
کرده، کباب غاز
صحیحی بدهد
دوستان نوش جان
نموده به عمر و
عزتش دست دعا
کنند.
زد و ترفیع رتبه به
اسم من درآمد. فورن
مساله‌ی مهمانی و
قرار با رفقا را با عیالم
که به تازگی با هم
عروسی کرده بودیم
در میان گذاشتم.
گفت تو شیرینی
عروسی هم به
دوستانت نداده ای و
باید در این موقع
درست جلوشان
درآیی . ولی چیزی
که هست چون ظرف
و کارد و چنگال برای
دوازد نفر بیشتر
نداریم یا باید باز یک
دست دیگر خرید و
یا باید عده‌ی مهمان
بیش‌تر از یازده نفر
نباشد که با خودت
بشود دوازده نفر.
گفتم خودت بهتر
می‌دانی که در این
شب عیدی مالیه از

هیچ وقت اجازه خرید
چیزهای جدید را
نمی‌دهد، و تعداد
دوستان هم که به
بیست‌و سه چهار نفر
کم نمی‌شود.
گفت: «نمیشود به
الاغ کله‌پوک وعده
داد. فقط به رده‌های
بالا قول بده و بقیه را
نقدی حساب کن و
بگذار سماق من را
بخورند»
گفتم: «آخه بابا،
خوشش نمی‌آید. این
بیچاره‌ها سالی یک بار
همچون تکیه‌گاهی
گیرشان می‌آید، و
مدتی است شکمشان
را صابون زده‌اند تا
کباب غاز بخورند و
ساعت‌شماری
می‌کنند. اگر من
زیرش بزنم،
چشم‌هایم را
درمی‌آورند، و حالا که
کار دست خودمان
است، حق هم دارند.
چه کنیم یک سری
ظرف و ظروف از خانه
دوستان و آشنایان
قرض بگیریم؟»

جمعاً دوازده نفر
شود.
گفتم: «می‌دانی
اوضاع مالی در شب
عید چطور است.
بودجه اجازه
خریدهای غیرضروری
را نمی‌دهد، و من هم
نمی‌توانم تعداد
دوستانم را به کمتر از
بیست سه یا بیست‌و
چهار نفر کاهش
دهم».
او پاسخ داد:
«نمی‌توانی به یک
جمع گرسنه وعده
ضیافت بدهی، در
حالی که آماده
نیستی! فقط همکاران
رده‌بالا را دعوت کن و
بقیه را بی‌خیال شو»!
اعتراض کردم: «این
منصفانه نیست! این
دوستان بیچاره تمام
سال منتظر چنین
موقعیتی می‌مانند و
خواب ضیافت را
می‌بینند. اگر الآن
کنار بکشم، هرگز مرا
نخواهند بخشید»!
او آهی کشید و گفت:
«پس فراموشش کن»

خرید چیزهای اضافی
را نمی‌دهد. و دوستانم
— حداقل بیست‌وسه
یا بیست‌وچهار نفر
هستند».
او پاسخ داد: «خب،
نمی‌توانی هر آدم
گندهای را که
می‌شناسی دعوت
کنی. فقط آن‌هایی که
رتبه بالاتری دارند را
دعوت کن و بقیه را
خط بزن. بگذار
حسرت بخورند.»
گفتم: «بی‌خیال —
خدا راضی نیست. این
بی‌چاره‌ها فقط یک بار
در عمرشان چنین
فرصتی پیدا می‌کنند.
مدتی است که خواب
غاز بریان را می‌بینند و
روزشماری می‌کنند.
اگر الآن کنار بکشم،
من را تکه‌تکه می‌کنند
— و راستش، حق هم
دارند. چه طور است
یک ست اضافه ظروف
از دوستان یا فامیل
قرض بگیریم؟»

چه قرار است و
بودجه ابدا اجازه ی
خریدن خرت و پرت
تازه نمی‌دهد و
دوستان هم از بیست
و سه چهار نفر کمتر
نمی‌شوند.
گفت یک بر نره خر
گردن کلفت را که
نمی شود وعده
گرفت . تنها همان
رتبه‌های بالا را وعده
بگیر و مابقی را نقدن
خط بکش و بگذار
سماق بمکند.
گفتم ای بابا، خدا را
خوش نمی‌آید . این
بدبخت‌ها سال آزگار
یک بار برایشان
چنین پایی می‌افتد و
شکم‌ها را مدتی
است صابون زده‌اند
که کباب غاز بخورند
و ساعت شماری
می‌کنند. اگر از
زیرش در بروم
چشمم را در خواهند
آورد و حالا که
خودمانیم، حق هم
دارند . چطور است از
منزل یکی از
دوستان و آشنایان

و بگذار ناامیدی را
بجوند«!
گفتم: «ممکن نیست!
آن‌ها خواب غاز بریان
را دیده‌اند و راستش،
سزاوارش هستند«.
در نهایت پیشنهاد
دادم: «چطور است
یک ست دیگر ظروف
و وسایل از یکی از
دوستان یا فامیل
قرض بگیریم؟»

یک دست دیگر
ظرف و لوازم عاریه
بگیریم؟

در متن بالا دیپ‌سیک به‌نوبه‌ی خود تغییرات ویراستاری معینی را وارد نموده و برخی از کلمات و غلط‌های متن انگلیسی را تصحیح کرده است. ترجمه‌های انگلیسی بالا به طور مجزا و با پاک کردن حافظه قبلی به کوپایلت نیز داده شد، اما ترجمه‌های دیپ‌سیک بهتر از کوپایلت در این مورد بود و درست به همین خاطر در اینجا آورده شده‌اند. باید به خاطر داشت که در ترجمه‌ی برخی از زبان‌های کوچک، ترجمه به انگلیسی به عنوان یک حلقه‌ی واسطه عمل می‌کند یعنی متن ابتدا به زبان انگلیسی و سپس به زبان مقصد ترجمه می‌شود و از این نظر یک اشتباه در متن انگلیسی می‌تواند اشکال کاملاً دگردیس‌شده‌ای در متن مقصد به خود گیرد.

نکته‌ی دیگری که باید در نظر گرفت این که در ترجمه‌ی گوگل‌ترانسلیت، به جز سرعت فوق‌العاده، ترجمه‌ی نسبتاً ثابتی ارائه می‌شود. در مورد چت‌جی‌پی‌تی یا کوپایلت به‌جز نحوه‌ی دستور ترجمه، و تنظیمات، متن گفت‌وگوهای قبلی کاربر نیز اهمیت زیادی دارد که این خود گاهی مزایا و گاهی معایب فراوانی دارد. درست به همین خاطر در آزمایش بالا مجبور بودم هر بار حافظه‌ی مکالمه‌ی قبلی را پاک کنم تا از نتایج قبلی استفاده نکند.

حال ممکن است گفته شود حتی ترجمه‌های دقیق انسانی نیز معایب قابل‌توجهی

دارند. مشکل اصلی اینجاست که گاه تغییرات جزیی در متن موجب تغییر لحن نوشته می‌شود، تصحیح برخی از خطاها قصد نویسنده اصلی را کاملاً بی‌اثر می‌سازد و طبعاً عدم‌دقت در ترجمه‌ی برخی از واژه‌ها و اصطلاحات موجب سوتفاهم می‌شود. این دگردیسی می‌تواند روح اصلی متن را کاملاً خدشه‌دار کند. در مورد مترجم انسانی، بسیاری از خوانندگان بر اساس تجربه‌ی قبلی خود از یک مترجم، آثار او را برای خواندن انتخاب و یا برعکس از آنها دوری می‌جویند. در مورد هوش مصنوعی به‌جز وجود نسخه‌های متفاوت از یک برنامه، دستورالعمل‌های ورودی و پارامترهای متعدد دیگر، قدرت انتخاب درست از خواننده را سلب می‌کند.

همکار

بسیاری معتقدند در مواردی که از هوش مصنوعی در تولید یک متن استفاده می‌شود باید از آن به‌عنوان همکار نام برد. لازم است در این‌جا به این نکته اشاره کرد، این نوشته قصد تحلیل این را ندارد که چرا برخی از سردمدارانی که در صنعت هوش مصنوعی سرمایه‌گذاری کرده‌اند، مایلند هوش مصنوعی به‌عنوان حلال همه‌ی مشکلات، در حد یک نابغه‌ی بی‌همتا، بدون معایب معمول انسانی، در نظر گرفته شود، و این موضوع کاملاً کنار گذاشته شود. در این صورت می‌توان توجه خود را صرف این نکته کرد که چه فرقی بین استفاده از ابزار قدیمی چون گوگل‌ترانسلیت و چت‌جی‌پی‌تی وجود دارد؟ فقط به این خاطر که گوگل ترانسلیت «تحت‌اللفظی» ترجمه می‌کند اما چت‌جی‌پی‌تی خلاق است می‌توان از چت‌جی‌پی‌تی به‌عنوان «همکار» نام برد. در واقع در امر ترجمه‌ی خلاقیت هوش مصنوعی که به متن وفادار نمی‌ماند نمی‌تواند مایه‌ی شعف شود. نویسنده اصلی متن، خلاقیت خود را در نوشته‌ی خویش نشان داده و هدف مترجم ضمن وفاداری به متن، رساندن مقصود نویسنده به بهترین وجهی با توجه به متن فرهنگی زبان مقصد به خواننده است. اگر «خلاقیت» چت‌جی‌پی‌تی موجب اضافه، کم یا جابه‌جا کردن، جملات و پاراگراف‌ها شود، چرا متن را نه ترجمه بلکه تالیف نخواند؟ چرا کسی امروز از ذبیح‌الله منصوری به عنوان مترجم به‌نیکی یاد نمی‌کند؟ او نویسنده‌ای توانا بود و تالیف‌های خوبی دارد. درست به این خاطر که در برخی از

ترجمه‌ها از خود «خلاقیت» نشان داده بود، مورد انتقاد قرار گرفت. پرسش اینجاست آیا یک ویراستار می‌تواند به راحتی دستکاری‌های خلاقانه را کشف کند؟

نکته‌ی مهم‌تر آن که از نظر حقوقی هوش مصنوعی مسئولیت‌پذیر نیست. در حالی که یک مترجم نام‌ونشان حقوقی دارد. امروز حتی شرکت‌های بزرگی که محصولات خود را به قیمت‌های گزاف می‌فروشند حاضر نیستند که مسئولیت ترجمه‌ی محصولات خود را به‌عهده گیرند و در این مورد از قبل هشدار می‌دهند. چرا هیچ دادگاهی نمی‌تواند ترجمه‌ی اسناد توسط هوش مصنوعی را بپذیرد؟ اگر از چت‌جی‌پی‌تی در مورد مسائل حقوقی سؤال کنید او به شما جواب می‌دهد که در این زمینه باید با نهادهای قانونی و مؤسسات حقوقی تماس بگیرید. بنا به گفته‌ی آنتونی پیم، کمیسیون اروپا بزرگ‌ترین واحد ترجمه‌ی جهان را دارد. البته، در طی دهه‌ی اخیر از تعداد مترجمان اتحادیه‌ی اروپا به‌شدت کاسته شده است. این موضوع به این شایعات دامن زد که فناوری‌های جدید موجب کاهش مترجمان گشته است. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که بودجه‌ی ترجمه‌ی کمیسیون اروپا در دهه اخیر افزایش یافته و نه کاهش. کم‌شدن تعداد مترجمین نیز نه به خاطر کاهش نیاز به ترجمه بلکه به‌دلیل برون‌سپاری ترجمه بوده است. به عبارت دیگر تاکنون در حوزه‌ی ترجمه‌ی اسناد رسمی، نیاز به مترجم انسانی به خاطر تکنیک‌های جدید کاهش نیافته است. (پیم، ۲۰۲۳)

مسلماً وفاداری به متن و مسئولیت‌پذیری دو پایه‌ی مهم هستند. اگر هوش مصنوعی رمانی بنویسد (که دزدی کامل نباشد و در عین حال قابل خواندن) شاید بتوان از «خلاقیت» نام برد و برای شفافیت اعلام کرد که نویسنده‌ی اصلی و یا سایه چت‌جی‌پی‌تی بوده است اما این موضوع در مورد ترجمه به خاطر لزوم به وفاداری به متن اصلی، بسیار متفاوت است.

در زمینه‌ی قابلیت‌های هوش مصنوعی دو نظر وجود دارد. اولین نظر که به طرفداران پروپاقرص هوش مصنوعی تعلق دارد، بر این است که هوش مصنوعی می‌تواند جایگزین انسان شود. اما نظر دیگری نیز وجود دارد که اعتقاد دارد هوش مصنوعی فناوری محدودی است که می‌تواند به انسان کمک کند. ویل داگلاس هون معتقد است ارزیابی ما از هوش مصنوعی به مقدار زیادی وابسته به درک غلط ما از هوش است. برای برخی شکست قهرمان جهان در شطرنج به کامپیوتر، نشانه‌ی سطح بالای هوش

کامپیوتر است، یا این واقعیت که چت‌جی‌پی‌تی به‌راحتی از عهده‌ی آزمون‌های سخت پزشکی، حقوق، مهندسی،... بر می‌آید، نیز دلیل مضاعف دیگری بر نتیجه‌ی مذکور است. اما این آزمون‌ها در واقع هوش انسانی را آزمایش نمی‌کنند. مدل‌های زبانی بزرگ هوشمند نیستند بلکه از الگوهای پیچیده‌ای استفاده می‌کنند تا بتوانند الگوهای زبانی انسان را تقلید کنند. این الگوهای پیچیده‌ی آماری می‌توانند متن‌های قانع‌کننده تولید کنند. اما همین هوش‌های مصنوعی در آزمایش‌های فیزیکی از عهده‌ی حل بسیاری از مسائل ساده نیز برنمی‌آیند. مثلاً از چت‌جی‌پی‌تی-۴ خواسته شده شد تا یک لپ‌تاپ، چند تخم‌مرغ، یک شیشه، میخ و یک کتاب را به شکل پایدار روی‌هم بچینند. جواب قانع‌کننده‌ای داد اما وقتی پرسش عوض شد و مواد اولیه به خلال‌دندان، لیوان آب، مارشملو و یک کاسه پودینگ تغییر داده شد، چت‌جی‌پی‌تی جواب‌های بسیار عجیب‌وغریبی داد. حال اگر چت‌جی‌پی‌تی این‌قدر هوشمند است، چرا در یک مورد جواب‌های قانع‌کننده اما در مورد مشابه دیگری جواب‌های بسیار عجیبی می‌دهد؟ اگر چت‌جی‌پی‌تی می‌تواند صرفاً الگوهای آماری را تکرار کند و پاسخ‌ها را به‌خاطر سپرد، و به پرسش‌های بسیار سخت پزشکی گذشته پاسخ دهد اما از عهده‌ی پاسخ به چند تست فیزیکی برآید که بچه‌ها از عهده‌ی آن به راحتی برمی‌آیند، در مورد میزان هوش او، چه باید گفت؟

درباره‌ی ترجمه نیز بر اساس دستوری که به مدل‌های زبانی بزرگ داده می‌شود، نتیجه‌ی کار متفاوت خواهد بود. این دستورات می‌توانند نتیجه را بهتر و یا بدتر کنند. از سوی دیگر نتیجه‌ی کار وابسته به میزان اطلاعات موجود در حوزه‌ی مورد نظر است. اگر درباره‌ی موضوع یا زبان خاصی داده‌ها محدود باشد، نتیجه‌ی کار نیز کیفیت بالایی نخواهد داشت. درست به همین خاطر ترجمه‌های چت‌جی‌پی‌تی برای زبان‌های کم‌تر مرسوم بسیار بدتر از گوگل ترانسلیت است. ضمناً این مدل‌های زبانی از الگوریتم‌هایی استفاده می‌کنند که شرکت‌های بزرگ آنها را تهیه کرده‌اند و از این جهت برخی از واژه‌ها می‌توانند حذف شوند و یا شکل دیگری به خود گیرند. آنها می‌توانند حامل پیام‌هایی باشند که تبلیغات معینی را در بر داشته باشد. به عبارت دیگر الگوریتم خنثی وجود ندارد. آنها حامل پیام‌های خاصی در اشکال زیرکانه‌ای هستند.

در ابتدای سال ۲۰۲۵، بی‌بی‌سی در طی آزمایشی اجازه داد که چهار چت‌پات

معروف چت‌جی‌پی‌تی، مایکروسافت کوپایلت، گوگل جمینی و پرپلکسیتی ای آی - خلاصه‌ی صد خبر را تهیه کنند و خبرنگارانی که مسئول آن خبرها و مقالات بودند، به نتیجه‌ی کار چت‌پات‌ها نمره دادند. در آزمایش فوق، ۵۱ درصد از خلاصه‌نویسی چت‌پات‌ها از اشکالات جدی رنج می‌بردند. (بی‌بی‌سی فارسی، ۲۰۲۵)

پرسش این‌جاست، آیا دستیاری که مسئولیت‌پذیر نیست، کیفیت پاسخ‌های او در ترجمه وابسته به نوع پرسش‌های شماست، از الگوریتم‌های معینی پیروی می‌کند که می‌تواند موجب فیلتر کردن برخی از اطلاعات شود، دارای درک و استدلال نیست اما از عهده‌ی بسیاری از تست‌های مشکل بر می‌آید، در عین حال برای حل برخی از مسائل ساده دچار مشکلات جدی می‌گردد و می‌تواند دچار هذیان‌گویی شود و یک کلاغ چهل‌کلاغ کند... و مسئولیت همه‌ی خطاهای او به پای شما به عنوان یک شخصیت حقیقی همکار نوشته شود، می‌توان به‌راحتی و چشم‌بسته اعتماد کرد؟

سخن آخر

مدل‌های زبانی بزرگ مسلماً دست‌آورد بزرگی در بسیاری از حوزه‌ها، از جمله در حوزه‌ی ترجمه هستند. این مدل‌ها می‌توانند نقطه‌ی آغاز کار مناسبی برای بسیاری از مترجمان باشند. در یک نظرسنجی که انجمن نویسندگان بریتانیا در سال ۲۰۲۴ منتشر کرد ازجمله گفته می‌شود که ۴۰ درصد مترجمان اعلام کرده‌اند که درآمدشان به دلیل رواج استفاده از هوش مصنوعی برای ترجمه، کاهش یافته است (کریمر، ۲۰۲۴). برخی از ناشران اروپایی (مانند Nuanxed) در ترجمه از از شیوه‌ی پسا-ویرایش استفاده می‌کنند. مدیرعامل این شرکت اعلام کرده است که «ادغام هوش مصنوعی در جعبه‌ابزار مترجمان بهره‌وری را افزایش می‌دهد بدون آن‌که خلاقیت قربانی شود» (همانجا) در این گفته تأکید بر افزایش «بهره‌وری» است. زمانی که فرهنگ لغت‌های گوناگون در چند قرن پیش به چاپ رسیدند بر تعداد مترجمان افزوده شد. هوش مصنوعی نیز می‌تواند عرصه‌ی رقابت در این حوزه را افزایش دهد. افراد بیشتری حاضر خواهند شد با دستمزدهای نازلی به «پسا-ویرایش» بپردازند و دستمزدها کاهش پیدا خواهد کرد. در انگلستان ۸ درصد مترجمان اعلام کرده‌اند که به درخواست ناشرین یا مؤسسات

سفارش‌دهنده مجبور به استفاده از هوش مصنوعی هستند. اما در این‌که پسا-ویرایش باعث کم شدن کار می‌شود جای شک و تردید وجود دارد، زیرا برخی از مترجم‌هایی که مجبور به کار با این شیوه هستند، معتقدند باید متن‌ها را با دقت بسیار بیشتری مطالعه کنند تا بتوانند اشتباهات ترجمه را کشف کنند. علت آن نیز بسیار ساده است: متن تولیدشده توسط هوش مصنوعی اغلب بسیار درست و قابل‌قبول به نظر می‌رسد، و فقط با مطالعه و مقایسه‌ی دقیق متون است که می‌توان اشتباهات را پیدا کرد (همانجا). بنابراین بهره‌وری کار حداقل در ترجمه‌ی آثار کمی پیچیده، اعم از ادبی و علمی، افزایش نیافته است، اما این لزوماً به معنی کاهش سود مؤسسات ترجمه و یا ناشرین کتاب نیست، زیرا آنها دستمزد کم‌تری برای «پسا-ویرایش» می‌پردازند، و استفاده از هوش مصنوعی و تقلیل کار مترجم به پسا-ویرایش سودهای بیشتری را نصیب آنها می‌کند. بنابراین تغییر عنوان، قبل از هرچیز، به معنی پرداخت کم‌تر به «پسا-ویراستار»، ضمن توقع پذیرش مسئولیت مترجم از طرف فرد مذکور است. همچنین باید به‌خاطر آورد از آثار بسیاری از نویسندگان و مترجمان برای تربیت هوش مصنوعی استفاده می‌شود، بدون آن که آنها حق‌الزحمه‌ای بابت آموزش هوش مصنوعی دریافت کنند.

امروز همچنان بسیاری از مترجمان از فرهنگ لغات در کار خود استفاده می‌کنند. به جعبه‌ابزار آنها سرویس‌های ترجمه چون گوگل‌ترانسلیت، دیپ‌ال، کوپایلت، دیپ‌سیک، چت‌جی‌پی‌تی...نیز اضافه شده است. ۳۷ درصد مترجمان بریتانیایی در سال ۲۰۲۴ اعلام کرده‌اند که در کار خود از هوش مصنوعی استفاده می‌کنند (همانجا). اما آیا هوش مصنوعی واقعاً همکار آنهاست؟ در این صورت درباره‌ی گوگل ترانسلیت چه باید گفت؟ آیا به خاطر شفافیت، مترجمان باید فهرست همه‌ی فرهنگ‌لغات مورد استفاده خود را نیز در پایان هر ترجمه‌ای اعلام کنند؟

هوش مصنوعی ابزار خوبی برای تطبیق ترجمه برای گروه‌های خاص مثلاً تغییر لحن ترجمه برای کودکان، و یا اصلاح ترجمه است. می‌تواند نقطه‌ی آغاز خوبی برای یک ترجمه باشد. می‌توان از هوش مصنوعی برای ترجمه‌های ساده استفاده کرد، اما در این که آن چقدر می‌تواند کمک مناسبی برای ترجمه‌ی یک متن ادبی و یا یک متن علمی پیچیده باشد، هنوز جای شک و تردید وجود دارد. آیا برای ما حقوق هوش

مصنوعی مهم‌تر از حقوق مترجمان و خوانندگان است؟ آیا شفافیت در استفاده از ابزارهای ترجمه باید فقط شامل هوش مصنوعی شود و یا باید همه‌ی ابزار مورد استفاده را دربر گیرد؟

---

[1] فیلم کره‌ای و بسیار محبوب «بازی مرکب» و اعتراض طرفداران آن فیلم به زیرنویس‌های بی‌کیفیت باعث بحث‌های دامنه‌داری در مورد تفاوت ترجمه‌ی متن به متن، ترجمه‌ی زبان گفتاری که برخی آن را «تفسیر» قلمداد می‌کنند و زیرنویس که در میانه‌ی این دو قرار دارد – یعنی ترجمه‌ی زبان گفتاری به زبان نوشتاری- شد. طرفداران فیلم معتقد بودند وظیفه‌ی یک زیرنویس‌ساز یافتن راه‌هایی برای فشرده‌سازی زبان گفتاری به زبان نوشتاری با در نظر گرفتن ظرافت‌های فرهنگی است و ترجمه‌ی ماشینی دارای چنین ظرفیتی نیست.

[2] نگاه کنید به انتهای مقاله‌ی «تخریب» سویه‌ی تاریک خواهرانگی اثر جو فریمن با ترجمه‌ی دریا موسوی در نقد اقتصاد سیاسی

[3] در این مقاله از چت‌جی‌تی ۴، کوپایلت استانداردی که همراه مایکروسافت آفیس (ماه مه ۲۰۲۵) و نیز گوگل ترانسلیت (ماه مه ۲۰۲۵) استفاده شده است. کوپایلت و گوگل ترانسلیت به طور دائم به بالاترین نسخه ارتقاء می‌یابند و از این رو ورژن خاصی مانند اپلیکیشن‌های معمولی ندارند.

منابع

بی‌بی‌سی فارسی، ۲۰۲۵، هوش مصنوعی قادر نیست خبر را دقیق خلاصه کند.، سایت بی‌بی‌سی فارسی

محدعلی جمالزاده،؟، کباب غاز، نسخه‌ی الکترونیکی

Anthony Pym, 2023, AI and the future of translation, Youtube

Will Douglas Heaven, 2023, AI hype is built on high test scores, MIT Technology review.

Ella Creamer, 2024, Survay finds generative AI proving major threat to the work of translators, The Guardian.

Wenxiang Jiao and others, 2023, Is ChatGPT a good translator?

Amr Hendy and others, 2023, Hos good are GPT models at machine translation?

Amihossein Abaskohi and others, 2024, Benchmarking large

language models in persian.

Farhan Farsi and others, 2024, Persian in a court.

Mohammad Aghai, 2024, ChatGPT vs. Google translate